

BAB V

MEMAHAMI KONSTRUKSI SOSIAL ELIT PARTAI POLITIK DALAM MEMPERJUANGKAN FORMALISASI SYARIAT DI KABUPATEN PAMEKASAN

A. Konstruksi Sosial elit Partai Politik: *Eksternalisasi, Internalisasi dan Obyektivasi*

Sebagaimana yang Penulis singgung di muka, bahwa teori konstruksi sosial dalam gagasan Berger¹ mengatakan bahwa agama sebagai bagian dari kebudayaan, merupakan konstruksi manusia. Artinya terdapat proses dialektika ketika melihat hubungan antara masyarakat dengan agama, bahwa agama merupakan entitas yang objektif karena berada di luar diri manusia. Dengan demikian, agama melalui proses obyektivikasi, seperti ketika agama berada di dalam teks atau menjadi tata nilai, norma, aturan dan sebagainya. Teks atau norma tersebut kemudian mengalami proses internalisasi ke dalam diri individu sebab agama telah diinterpretasikan oleh masyarakat untuk menjadi pedomannya. Agama juga mengalami proses eksternalisasi karena agama menjadi sesuatu yang *shared* di masyarakat. Agama kemudian menjadi acuan norma atau tata nilai yang juga berfungsi menuntun dan mengontrol tindakan masyarakat.

Manusia yang hidup dalam konteks tertentu, melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Masyarakat hidup dalam dimensi-dimensi dan realitas objektif yang dikonstruksi melalui momen eksternalisasi dan obyektivikasi, dan dimensi subyektif yang dibangun melalui momen internalisasi. Momen eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi tersebut akan selalu berproses dalam masyarakat secara dialektis.² Dengan demikian, yang dinamakan kenyataan sosial, sesungguhnya merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial karena diciptakan manusia itu sendiri. Dalam konteks ini, *basic* pengetahuan para elit partai politik Islam dan elit partai politik nasionalis tentang upaya

¹ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (Jakarta: LP3ES, 1990). Lihat pula Peter L. Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. (New York: Anchor Books, 1967), 33-36.

² Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir sosial atas Kenyataan.....*

formalisasi syariah di Kabupaten Pamekasan dikonstruksikan oleh eksistensi situasi dan kondisi sosial yang dibangun oleh para elit partai politik tersebut.

Manusia yang hidup dalam konteks lingkungan sosial, senantiasa melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Dengan proses interaksi tersebut, masyarakat memiliki dimensi kenyataan sosial ganda yang bisa saling membangun, namun juga bisa saling meruntuhkan. Masyarakat hidup dalam dimensi-dimensi obyektif melalui momen eksternalisasi dan obyektivasi. Namun begitu, masyarakat juga hidup dalam subyektif melalui momen internalisasi.

Ketika masyarakat dipandang sebagai kenyataan ganda, obyektif dan subyektif, maka ia berproses melalui tiga momen dialektis, yakni: eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa realitas sosial merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial, karena diciptakan oleh manusia itu sendiri. Dalam konteks penelitian ini, pemahaman para elit partai politik tentang upaya formalisasi syariah di Kabupaten Pamekasan, dikonstruksikan oleh eksistensi dan kondisi sosial yang dibangun oleh para elit partai politik. Proses dialektika ketiga momen tersebut dalam konteks penelitian ini, dapat dipahami sebagai berikut:

Pertama, proses eksternalisasi. Eksternalisasi merupakan salah satu dari tiga momen atau *triad* dialektika dalam kajian sosiologi pengetahuan. Manusia merupakan sosok makhluk hidup yang senantiasa berdialektika dengan lingkungan sosialnya secara simultan. Eksternalisasi merupakan momen di mana seorang melakukan adaptasi diri terhadap lingkungan sosialnya. Dunia sosial, kendati merupakan hasil dari aktivitas manusia, namun ia menghadapkan dirinya sebagai sesuatu yang bersifat eksternal bagi manusia, sesuatu yang berada di luar diri manusia.

Di dalam mengkonstruksi realitas sosio-kultural, seseorang bebas memberikan tafsir sesuai dengan prioritas nilainya sendiri atau memahami dunia sesuai dengan keinginan

sendiri.³ Dalam konteks ini, subyektivitas pengetahuan dan pengalaman seseorang yang berbeda-beda dengan orang lain, memiliki peran penting dalam mengkonstruksi realitas sosial. Oleh karena itu, penafsiran atas dunia sosial yang bersifat subyektif ini akan membuka peluang terjadinya realitas berganda. Namun ketika penafsiran subyektif tersebut didialogkan di tingkat wacana, maka akan bisa diperoleh pemahaman intersubyektif.

Verbalisasi momen eksternalisasi diidentifikasi dengan melakukan proses adaptasi tekstual, adaptasi sosio-kultural dan adaptasi politik. Proses adaptasi dimaksud, bisa berupa penerimaan, penolakan maupun penyesuaian, uraian-uraian tentang konstruksi para elit partai politik Islam dan elit partai politik nasionalis di Pamekasan terhadap upaya formalisasi syariah di Pamekasan serta pemahaman mereka mengenai formalisasi syariah yang seperti apa yang ideal untuk diupayakan di Pamekasan, apakah syariah yang bersifat normatif ataukah syariah dalam artian nilai-nilainya saja. Seluruh sistem pengetahuan para elit partai mengenai formalisasi syariah di Kabupaten Pamekasan merupakan bentuk dari momen eksternalisasi tersebut.

Dalam hal ini para elit partai politik Kabupaten Pamekasan yang semuanya memiliki *basic* keagamaan sebagai seorang muslim melakukan adaptasi diri dengan lingkungannya yang masyarakatnya menghendaki pengupayaan formalisasi syariah. Sehingga tidak heran penyesuaian yang mereka lakukan adalah bentuk respon positif terhadap aspirasi masyarakat Pamekasan, khususnya para kiai, santri dan *stakeholder* lainnya yang ingin merealisasikan formalisasi syariah di Kabupaten Pamekasan. Mengingat doktrin teologis yang menghendaki penganutnya agar mengaplikasikan hukum Islam dalam konteks kehidupan mereka. Selanjutnya, keberadaan para elit partai politik selaku elit legislatif yang memiliki wewenang membuat peraturan-peraturan di Kabupaten Pamekasan serta didukung oleh momentum era reformasi dengan diundangkannya UU Otonomi Daerah Nomor 32 tahun

³ Poloma, 1984,305-306

2004, maka mereka menyambut peluang emas tersebut dengan menyusun beberapa perda yang bernuansa syariah yang merupakan kehendak masyarakat Pamekasan. Selain itu, kondisi politik yang mengharuskan mereka mendukung formalisasi syariah di Kabupaten Pamekasan. Dimana visi dan misi kepartaian mereka harus disesuaikan dengan kehendak masyarakatnya, hal ini demi elektabilitas partai mereka di Kabupaten Pamekasan.

Kedua, proses obyektivasi. Proses obyektivasi merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan satu sama lain, manusia di satu sisi dan realitas sosio kultural di pihak lain. Kedua entitas yang seolah terpisah ini kemudian membentuk jaringan interaksi intersubyektif. Momen obyektivasi merupakan hasil dari kenyataan eksternalisasi yang kemudian mengejawantah sebagai sebuah kenyataan obyektif yang *sui generis*.

Dalam konteks ini, obyektivasi dalam pemahaman Bergerian merupakan sebuah upaya memberikan makna baru terhadap realitas yang dikonstruksi para elit partai politik Islam dan elit partai politik nasionalis di Pamekasan. Dengan demikian, proses obyektivasi merupakan langkah peneliti dalam memberikan penjelasan dan pemaknaan terhadap konstruksi sosial yang telah dieksternalisasikan oleh elit partai politik Islam dan elit partai politik nasionalis di Pamekasan.

Ketiga, proses internalisasi. Momen internalisasi merupakan momen penarikan realitas sosio-kultural ke dalam diri atau penarikan realitas sosio-kultural ke dalam realitas subyektif. Hasil dari obyektivasi tersebut dibatinkan kembali sehingga mengkonstruksi pada dunia pikiran manusia. Kenyataan-kenyataan obyektif yang mendasari konstruksi elit partai politik (perang dan invansi fisik, perang *cultural-semiotik*, perang pikiran, konspirasi dan sebagainya) diinternalisasikan ke dalam gerakan, sehingga menjadi sebuah kenyataan obyektif dalam gerakan tersebut.

Proses internalisasi elit partai politik dalam mengkonstruksi formalisasi syariah Islam di Kabupaten Pamekasan adalah: *Pertama*, Konstruksi teologis elit partai Islam cenderung

dogmatis dan menghendaki formalisasi syariah secara normatif-tekstual. Sementara para elit partai politik nasionalis sekuler dan nasionalis religius dalam sistem konstruksi teologisnya lebih cenderung teologis substansial. *Kedua*, Konstruksi sosiologis para elit partai Islam menyandarkan argumentasinya pada Islam sebagai agama mayoritas masyarakat Pamekasan. Dalam kapasitas ini para elit partai nasionalis dan nasionalis-religius juga mempunyai argumentasi sosiologis yang sama dengan para elit partai Islam, hanya saja mereka menambahkan adanya sistem demokratisasi yang dibangun di Indonesia sebagai alasan sosiologis untuk memberikan kebebasan masyarakatnya memilih hukum apa yang harus diakomodir dalam prolegsa. *Ketiga*, Konstruksi politik para elit partai Islam menyandarkan argumentasi konstruksinya dengan alasan komitmen ideologis masing-masing partainya. Sementara konstruksi politik yang coba dibangun oleh para elit partai nasionalis sekuler dan partai nasionalis religius kecuali PKB cenderung pragmatistis. Adapun PKB dari partai nasionalis-religius konstruksi politisnya cenderung kompromistis antara pragmatistis dan ideologis.

Berbicara mengenai Konstruksi sosial elit partai Islam dan nasionalis dalam memperjuangkan formalisasi syariah di Pamekasan maka konstruksi tersebut tidak bisa luput dari kajian politik hukum Islam (*al siyasah al syar'iyah*), yang telah menjadi *magnun opus* para pemikir muslim terdahulu, seperti al Farabi dalam karyanya yang berjudul *Ara' Al Madinah Al Afdhal*, dan al Mawardi dalam *magnun opus*nya yang berjudul *Al Ahkam al shulthaniyyah*, Sementara Ibnu Taimiyyah dalam salah satu karyannya yang berjudul *Al siyasah fi Tahtbiqi al Syar'iyah* serta Ibnu Khaldun dengan karya monumentalnya *Al Muqoddimah*. Namun sayangnya kajian politik hukum yang mereka singgung kebanyakan bersifat doktrinal-teologis dan cenderung normatif tidak bisa *landing* secara sosiologis dengan konteks ke-Indonesiaan. Dalam karyanya mereka hanya mengkaji bagaimana relasi antara Islam dan negara. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang membahas tentang

bagaimana konsep memilih pemimpin atau *kholifah* yang ideal; Yang pada konsekuensinya gagasan mereka disebut atau diterminologikan sebagai *al Siyasa al syar'iyah*. Padahal kajian politik hukum Islam dalam terminologi sesungguhnya sangatlah menarik untuk dikaji. Sebab dalam kajian tersebut nuansa dinamika tarik menarik antara politik dan konfigurasinya terhadap hukum Islam sangat unik dan cukup problematis. Ironisnya lagi, gagasan-gagasan mereka dijadikan legitimasi teoritik oleh para aktivis fundamental untuk berdirinya *khilafah islamiyah* di negara-negara muslim dan non muslim.⁴

Dalam Konteks ke-indonesian menurut Abdul Halim, dalam disertasinya mengatakan bahwa Hukum Islam dan Politik adalah dua sisi yang tidak bisa dipisahkan dalam suatu masyarakat Islam. Hukum Islam tanpa dukungan politik sulit digali dan diterapkan. Politik yang mengabaikan Hukum Islam akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat Islam. Semakin baik hubungan Islam dan Politik semakin besar peluang Hukum Islam diaktualisasikan, dan semakin renggang hubungan Islam dan politik, Semakin kecil peluang Hukum Islam diterapkan⁵.

Apa yang disampaikan Abdul Halim di atas memberikan kita pemahaman bahwa porsi aktualisasi Hukum Islam sangat ditentukan oleh bagaimana hubungan Islam dan politik. Kondisi hubungan dua arah di atas akan mempengaruhi politik hukum sebuah negara dalam menempatkan posisi Hukum Islam. Setidaknya demikianlah yang terjadi pada eksistensi Hukum Islam di Indonesia ketika *vis a vis* dengan politik pemerintah antar generasi. Hal ini ini juga berlaku dalam konteks konstruksi sosial para elit partai Islam dan nasionalis dalam memproduk PROLEGSDA di Pamekasan Madura.

B. Varian Pola Konstruksi Sosial Elit Partai Islam terhadap Upaya Formalisasi Syariah di Pamekasan

⁴ Tidak jarang pendapat-pendapat mereka dijadikan sebagai legitimasi teoritik oleh kelompok Hizbut Tahrir (lihat Taqiyudin An-nabhani, *Mafahim siyasiyah li Hizb Al tahrir*, 1).

⁵ Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), XIII-XIV.

1) Konstruksi Teologis

Dalam teori konstruksi sosial Berger dijelaskan bahwa cara pandang para elit partai Islam dalam memperjuangkan formalisasi syariah di Pamekasan tidak bisa dilepaskan dari momen eksternalisasi, yang kemudian menjejantah ke dalam momen obyektivikasi sehingga pada akhirnya cara pandang tersebut menginternalisasi dalam sistem kognitif dan perbuatan mereka. Yang mana dalam konteks penelitian ini sistem pengetahuan yang dimiliki oleh para informan tentang perjuangannya memformalisasikan syariat Islam cukup variatif, disesuaikan dengan kultur latar belakang keluarga dan pendidikan yang terkonstruks dalam sistem kognitif mereka. Sehingga dari varian sistem kognitif tersebut ekspektasinya akan diketahui pola *behind motive* seorang elit partai Islam dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam di Pamekasan, dengan latar belakang teologis, sosiologis dan politis.

Dari hasil dialog antara teori konstruksi sosial dan fakta yang kami temukan di lapangan, menyatakan bahwa semua informan yang kami wawancarai dari partai politik Islam, senantiasa melandaskan argumentasinya dalam memperjuangkan formalisasi syariah berangkat dari doktrin normatif Al Quran dan Hadits. Sebab, bagi mereka Al Quran dan Hadits merupakan sumber otoritatif dalam hukum Islam. Sehingga menjadi sebuah keharusan ideologis bagi partai-partai Islam seperti PKS dan PPP untuk menjadikan hukum Islam sebagai sebuah hukum positif atau hukum yang mampu berjalan dalam kerangka konstitusi. Apalagi Partai Keadilan Sejahtera yang memang dalam Anggaran Dasar Rumah Tangganya secara terang-terangan menjadikan Islam sebagai ideologi partai mereka.

Dari fakta yang kami temukan di lapangan, bahwa konstruksi para elit partai Islam sangat varian dalam memahami upaya formalisasi syariat di Pamekasan. Misalnya Holili⁶ seorang elit partai Persatuan Pemabngunan (PPP) yang mengatakan bahwa syariat Islam merupakan perintah Tuhan yang harus diejawantahkan dalam bentuk peraturan perundang-

⁶ Holili, *Wawancara*, (tanggal 22 Maret 2013)

undangan pusat maupun daerah. Karena dalam kaidah Ushul fiqh dikatakan *al Amru bi Syai' amrun bi wasailihi* yang artinya perintah sesuatu berarti sarana yang mengantarkan perintah tersebut juga harus diwajibkan. Sehingga Holili memahami bahwa upaya formalisasi syariat Islam merupakan sarana yang dapat mengantarkan kewajiban menegakkan hukum Islam. Hal itu merupakan sebuah kewajiban teologis, dan PPP sangat *commit* dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam ini. Namun perjuangan ini bukanlah perjuangan instan seperti membalikan telapak tangan. Akan tetapi perjuangan ini adalah perjuangan yang sangat kompleks.

Apa yang disampaikan oleh Holili PPP di atas sangat relevan dengan tesis Ibnu Taimiyyah yang menyatakan bahwa agama tidak mungkin hidup tanpa adanya negara. Negara yang dimaksud adalah negara yang tercipta melalui kerja sama di antara anggota masyarakat; dan penguasa tertinggi yang dipilih oleh rakyat memiliki kekuatan dan otoritas yang sesungguhnya di dalam masyarakat. Meski demikian, bukan berarti agama dan negara adalah ekuivalen. Dalam hal ini, kitab *Siyasah Syar'iyah* disusun sebagai kerangka administratif sebuah negara (tanpa menyinggung suatu bentuk negara tertentu).

Ibnu Taimiyyah mencela bentuk agama tanpa kekuasaan, demikian pula kekuasaan tanpa agama. Baginya, ini adalah jalan bagi *maghdûbi alaihim wa al-dhâllîn* (jalan yang termurkai dan sesat). Berkaitan dengan hal ini, ia menyebutkan bahwa jalan yang termurkai itu adalah jalan orang-orang Yahudi, sedangkan jalan yang sesat adalah jalan orang-orang Kristen. Yahudi dalam konteks ini, identik dengan Daud yang selalu membangun kekuasaan, sedangkan Kristen identik dengan Yesus yang tidak berhasil membangun kerajaan duniawi. Baginya, yang paling ideal adalah Nabi Muhammad yang berhasil mengambil jalan tengah atau mewujudkan keduanya, dia menyebutnya sebagai *al-shirât al-mustaqîm* (jalan yang lurus). Dengan adanya negara, maka agama akan lebih mudah berjalan, karena untuk

menyebarkan syariat, kita memerlukan sistem yang terkoordinir dan memiliki legitimasi hukum.⁷

Ibnu Taimiyyah menyebut negara sebagai suatu tugas suci yang dituntut agama dan merupakan salah satu perangkat untuk mendekati diri kepada Allah. Ia menolak konsep negara Islam yang universal tunggal, sebuah prinsip yang menjadi dasar teori khilafah yang sebelumnya. Sebaliknya, ia justru mendukung formasi beberapa kemerdekaan yang terikat bersama oleh ikatan iman, meskipun berdiri beberapa Negara Islam. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, negara dan agama adalah saling melengkapi. Tanpa kekuasaan negara yang bersifat memaksa, agama berada dalam bahaya. Demikian juga sebaliknya, tanpa disiplin hukum wahyu, negara pasti menjadi sebuah organisasi yang tiranik. Namun demikian, bagaimanapun juga negara hanyalah sebagai sesuatu yang dibutuhkan untuk menegakkan perintah agama, tetapi eksistensinya adalah sebagai alat belaka, dan bukan lembaga keagamaan itu sendiri. Namun dalam bentuknya, Ibnu Taymiyyah mengajukan pendapat yang berbeda dengan pemikir-pemikir Sunni sebelumnya dalam menetapkan pentingnya negara. Ia tidak pernah menganggap *khilafah* sebagai sebuah institusi yang harus ditegakkan di dalam Islam, dan oleh karena itu jarang menyebut-nyebutnya dalam setiap pembahasan-pembahasannya⁸.

Untuk konteks pada masa Nabi Muhammad saw. Ibnu Taymiyyah lebih memilih istilah *nubuwwah* (negara kenabian) dari pada *imamah*. Sedangkan masa Khulafaur Rasyidin bagi Ibnu Taymiyyah adalah suatu dispensasi khusus dari Allah dan tidak akan terulang kembali di dalam sejarah. Karena itulah ia tidak mempermasalahkan *khilafah*. Dalam hal ini bisa dilihat dalam kitab *Siyasah*, Ibnu Taymiyyah menggunakan kata *imarah* (pemerintahan atau penguasa) daripada *khilafah*. Begitu pun ketika ia menggunakan kata wilayah, maka yang dimaksud adalah wilayah yang berarti sangat luas, tidak hanya terbatas pada *khalifah*

⁷ Dalam Munawir Sadzali, *Hukum Tata Negara dalam Islam*, (Jakarta: UPI Pers, 1996), 93

⁸ Munawir Sadzali, *Hukum Tata....*

atau *imam*. Sehingga, menurut Ibnu Taymiyyah, bagaimana pun bentuk negara dan bagaimana pun cara terbentuknya negara tersebut, ia menghendaki agar syari'ah merupakan kekuasaan tertinggi di negara tersebut⁹.

Suryono Politisi Partai Keadilan Sejahtera juga melandaskan perjuangan syariah di Pamekasan merupakan suatu keniscayaan teologis, sebab Allah sendiri berfirman *faman lam yahkum bima anzalallah fa ulaika humul kafirun.....*redaksi ayat ini mengharuskan kepada umat Islam untuk selalu menegakkan syariat Islam. Tentunya perjuangan tersebut harus melalui jalur politik dan kendaraan politiknya adalah PKS, yang selama ini mendapat predikat sebagai partai yang paling *getol* dalam memperjuangkan hukum Islam ke dalam kerangka konstitusional, dengan proyeksi finalnya adalah berdirinya *khilafah islamiyah*. Dalam perspektif Ibnu Khaldun *khilafah* merupakan pemerintahan yang berlandaskan agama yang memerintahkan rakyatnya sesuai dengan petunjuk agama, baik dalam hal keduniawian atau akhirat. Maka pemerintahan yang dilandaskan pada agama disebut dengan *khilafah, imamah* atau *sulthanah*. Sedang pemimpinnya disebut *Khalifah, Imam* atau *Sulthan*.

Khilafah adalah pengganti Nabi Muhammad dengan tugas mempertahankan agama dan menjalankan kepemimpinan dunia. Lembaga *imamah* adalah wajib menurut hukum agama, yang dibuktikan dengan dibai'atnya Abu Bakar sebagai *khalifah*. Tetapi ada juga yang berpendapat, *imamah* wajib karena akal/ perlunya manusia terhadap organisasi sosial. Namun hukum wajibnya adalah *fardhu kifayah*. Ibn Khaldun sendiri menetapkan 5 syarat bagi *khalifah, Imam*, ataupun *Sulthan*, yaitu: 1. Memiliki pengetahuan. 2. Memiliki sifat 'adil. 3. Mempunyai kemampuan. 4. Sehat Panca indera dan badannya. 5. Keturunan Quraisy. Berdasarkan teori 'ashabiyah, Ibn Khaldun berpendapat sama dengan pemikir muslim sebelumnya tentang keutamaan keturunan Quraisy¹⁰.

⁹ Munawir Sadzali, *Hukum Tata.....*, 97

¹⁰ Ia mengemukakan bahwa orang-orang Quraisy adalah pemimpin-pemimpin terkemuka, original dan tampil dari bani Mudhar. Dengan jumlahnya yang banyak dan solidaritas kelompoknya yang kuat, dan dengan keanggunannya suku Quraisy memiliki wibawa yang tinggi. Maka tidak heran jika kepemimpinan Islam

Apa yang disampaikan oleh para elit partai Islam di atas sangat relevan dengan temuan disertasi Jazuni yang mengatakan bahwa supremasi hukum Islam posisinya lebih tinggi ketimbang sumber hukum adat dan hukum Barat dalam rangka bersaing mewujudkan pembangunan hukum nasional. *Kedua*, adanya perbedaan pendapat mengenai eksistensi hukum Islam sudah diakui sejak kemerdekaan dengan jalan kompromi lahirnya piagam Madinah. *Ketiga*, ada bagian dari hukum Islam yang pelaksanaannya harus melalui negara seperti hukum pidana Islam.¹¹

Selain itu, menurut penulis tipologi yang coba diusung oleh para elit partai Islam di Pamekasan cenderung formalistik-legalistik, tipologi formalisasi seperti ini pernah dilontarkan oleh HM Rasyidi yang kemudian dikonfrontasikan oleh ulama atau politisi fundamentalis, seperti FPI, PKS, PPP. Menurutnya model penerapan syariat Islam harus formalistik-legalistik melalui institusi Negara. Dimana syariat Islam secara formal harus diperjuangkan dan secara substansial mesti diamalkan. Tidak ada gunanya memperjuangkan secara formalitas sedangkan substansialnya ditinggalkan, begitu pula berlaku sebaliknya ia tidak setuju bila formalitas tidak lagi diperlukan yang penting substansialnya ditegakkan.

Dalam mempertegas pendapatnya ini, Penulis mengutip pendapat Imam Ghazali yang berbicara tentang tata Negara Islam, bahwa: “agama adalah fondasi, pemerintah sebagai penjaganya. Apa-apa yang tidak ada fondasinya pasti roboh, *pun* sebaliknya apa-apa yang tidak dijaga pasti hilang”. Karenanya menurut ulama fundamentalis, jangan memisahkan

dipercayakan kepada mereka, sebab seluruh bangsa Arab mengakui kenyataan akan kewibawaannya, serta mereka hormat pada keunggulan suku Quraisy. Dan jika kepemimpinan dipegang oleh suku lain, maka yang terjadi adalah pembangkangan serta berujung pada kehancuran. Padahal Nabi menginginkan persatuan, solidaritas, dan persaudaraan (Muqaddimah: 194). Tetapi menurut Ibn Khaldun hal ini jangan diartikan bahwa kepemimpinan itu dimonopoli oleh suku Quraisy, atau syarat keturunan Quraisy didahulukan daripada kemampuan. Ini hanya didasarkan pada kewibawaan dan solidaritas yang tinggi pada suku Quraisy pada saat itu, hingga ketika suku Quraisy telah dalam keadaan tidak berwibawa, atau ada suku lain yang mempunyai ‘ashabiyyah yang tinggi dan kebibawaan yang tinggi, dan juga kepemimpinan dari suku Quraisy sudah tidak dapat lagi diharapkan, maka kepemimpinan dapat berpindah ke suku atau kelompok lain yang mempunyai kewibawaan, solidaritas, dan kemampuan yang lebih. Pemikiran Ibn Khaldun dalam hal ini mirip dengan pemikiran Al-Mawardi ataupun Ghazali, bahwa khalifah haruslah dari golongan Quraisy. Tetapi Ibn Khaldun merealisasikan dengan teori ‘Ashabiyyah seperti dijelaskan di atas.

¹¹ Jazuni, *Legislasi Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional: Pasang Surut Legislasi Hukum Islam Dari Uu No 1 Tahun 1974 Sampai Lahirnya Uu No 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Daerah Istimewa Aceh sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, (Disertasi UI Jakarta, 2005)

agama dengan kekuasaan, tetapi jadikan kekuasaan untuk menjaga agama. Karena menurutnya berbicara masalah kekuasaan berarti formalistik, sedangkan bicara agama berarti substansial.¹² Pemikiran tentang perlunya campur tangan Negara dan pemerintah dalam pemberlakuan syariat Islam di kalangan cendekiawan muslim dunia disuarakan oleh Shalih bin Ghanim al-Sadlan.¹³

2) Kontruksi Sosiologis

konstruksi sosiologis yang dimaksud dalam analisis ini adalah konstruksi para elit partai Islam yang menyandarkan argumentasinya pada alasan-alasan sosiologis sebelum menginternalisasi dalam sistem kognitif dan prilakunya, seperti menyandarkan pada alasan, umat Islam di Pamekasan merupakan umat mayoritas, sehingga upaya memperjuangkan formalisasi syariat Islam adalah sebuah kewajaran sosiologis. Selain itu keberadaan kultur masyarakat Pamekasan yang cenderung memfigurkan secara sosiologis para ulama atau kiyai. Namun ironisnya para ulama dan kiyai tersebut tidak lagi independent secara politis, sehingga fatwa Kyai atau ulama Pamekasan Madura tersebut dijadikan legitimasi basis sosial umat. Konstruksi sosiologis ini dilakukan oleh semua elit parpol Islam seperti PKS dan PPP.

Secara sosiologis hasil dari penelitian Sahid HM¹⁴ memaparkan tentang historisitas upaya penerapan Syariat Islam di kabupaten Pamekasan, yang terkonfigurasi dalam Gerbang Salam (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami). Gerbang Salam dideklarasikan melalui dinamika yang cukup panjang, sarat persentuhan sosio-kultur keagamaan; dimana konstruksi sosiologis tersebut saling memberikan determinasinya sebagai basis sosial terkuat.

Bermula dengan keberhasilan menetapkan dan memberlakukan Peraturan Daerah mengenai pelarangan minuman beralkohol, maka tepat tanggal 4 November 2002

¹² Baca dalam bukunya Rahmat Rosyadi, *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), 20-21. Diimana ia mengutip wawancara dengan Khamami Zadan dan Efendi Edyar yang bertajuk "Jika Syariah Jalan, maka jadi Negara Islam" dalam *Tashwirul Afkar*, (Jurnal Refleksi pemikiran keagamaan dan kebudayaan), 99-100.

¹³ Baca bukunya Shalih bin Ghanim al-Sadlan, *Aplikasi Syariat Islam*, (Jakarta: Darul Falah), 220

¹⁴ Sahid HM, *Formalisasi Syariat Islam Dalam Konstruksi Kiai NU Struktural Jawa Timur*, (Disertasi IAIN Surabaya 2009), 76

dideklarasikanlah Gerbang Salam di Masjid Asy-Syuhada Pamekasan. Hal ini berangkat dari keberhasilan sinergi yang cukup massif antara LP2SI, Ormas Islam, Pemerintah Daerah, DPRD, MUI, Ulama-ulama Pesantren dan para *stakeholders* pegiat Syariat Islam yang lain, sehingga pada akhirnya penerapan Syariat Islam di Pamekasan merupakan sebuah keharusan sosiologis bagi masyarakat Pamekasan, mengingat umat Islamnya merupakan *Majority religions*. Oleh karenanya dalam terminologi sosiologi hukum, hal seperti ini merupakan pijakan sosiologis dalam menentukan setiap kebijakan yang dibuat oleh dewan legislatif.

Landasan sosiologi hukum seperti itulah yang sering menjadi konstruksi sosiologis para elit partai Islam untuk memperjuangkan formalisasi Syariat Islam di Pamekasan. Apa yang menjadi konstruksi dalam sistem kognitif mereka tidak pernah terlepas dari tesis yang pernah dilontarkan oleh Jeremy Bentham yang mengatakan *The great happiness for the great number*¹⁵: artinya bahwa umat mayoritas adalah umat yang berhak untuk diakomodir secara sosiologis dalam kerangka hukum. Sebagaimana hasil wawancara peneliti dengan elit partai Islam dari PKS yang mengatakan bahwa umat Islam di Pamekasan Madura adalah mayoritas, sehingga apa yang menjadi kehendak umat mayoritas untuk mentransformasikan hukum Islam ke dalam peraturan daerah di Pamekasan menjadi sebuah landasan konstruksi sosiologis mereka.

Hal senada juga pernah diungkapkan dalam wawancara Peneliti dengan Holili¹⁶ seorang Elit partai Islam dari PPP yang mengatakan bahwa sosiologi masyarakat Pamekasan merupakan beragama Islam, bahkan menurut Holili tanpa adanya formalisasi syariat Islam di Pamekasan pun, tradisi keislaman masyarakat sudah menjadi *living law* dalam kehidupan sehari-hari mereka. Namun tradisi keislaman tersebut tidak merata di *grass root* masyarakat Pamekasan dari kalangan pemuda yang tidak mempunyai latar belakang santri. Sehingga urgensi dari formalisasi syariat Islam di Pamekasan merupakan dalam rangka

¹⁵ Dalam Sudikno Mertokusomo, *Imu hukum sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Liberty, 1999), 2

¹⁶ Holili, *Wawancara*, (22 Maret 2013)

menyamarkan atau meuniformkan syariat Islam menjadi sistem hukum Islam yang mampu bertahan di tengah kehidupan masyarakat Pamekasan sekaligus sebagai kontrol sosial masyarakat Pamekasan yang sudah terkooptasi oleh kehidupan globalisasi.

Argumentasi yang bersifat sosiologis tersebutlah yang menjadikan para elit partai Islam seperti PPP dan PKS untuk mengupayakan formalisasi syariah di Pamekasan Madura. Argumentasi tersebut dalam kajian teori konstruksi sosial disebut sebagai *pattern of behavior* dalam sistem kognitif para elit partai Islam.

3) Konstruksi Politik

Menurut analisis Penulis Konstruksi politik-ideologis dalam konteks ini adalah *behind motive* yang bernuansa politik ideologis masing-masing partai Islam dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam, yang terkonfigurasi dalam proses eksternalisasi dan obyektivikasi, sehingga pada akhirnya menginternalisasi cara pandang elit partai Islam dalam sistem kognitif dan prilakunya. Latar belakang Politik Ideologis di sini lebih merupakan *behind motive* para elit parpol Islam dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam di Pamekasan dengan menyandarkan argumentasinya pada alasan politik ideologis masing-masing partainya.

Mengawali pembahasan konstruksi politik elit partai Islam dalam memperjuangkan tegaknya syariat Islam di Pamekasan tidak bisa terlepas dari konstruksi politik para ulama dan akademisi di Indonesia dalam memperjuangkan eksistensi hukum Islam di Indonesia, sebagaimana sejarah mengatakan bahwa umat Islam pada waktu itu yang tergabung dalam ormas (NU dan Muhammadiyah) dan partai politik (Masyumi) dalam sejarahnya sangat mendukung negara Indonesia menjadi negara yang berasaskan Islam, namun dalam perjalanannya ada transformasi di kubu NU dan Muhammadiyah yang kemudian pro terhadap asas pancasila. Namun pembahasan kali ini lebih terfokus pada bagaimana para akademisi dan ulama muslim memperjuangkan eksistensi hukum Islam di Indonesia, yang

kemudian pemikiran tersebut menjadi konstruksi para elit partai Islam di Pamekasan untuk memperjuangkan syariat Islam di Pamekasan¹⁷.

Dalam sejarah konstruksi politiknya, Islam telah diterima oleh bangsa Indonesia jauh sebelum penjajah datang ke Indonesia. Waktu penjajah Belanda datang di Indonesia (Hindia Belanda), mereka menyaksikan kenyataan bahwa di Hindia Belanda sudah ada hukum yang berlaku, yaitu agama yang dianut oleh penduduk Hindia Belanda, seperti hukum Islam, hukum Hindu, Budha, dan Nasrani, disamping hukum adat bangsa Indonesia (*adatrecth*). Berlakunya hukum Islam bagi sebagian besar penduduk Hindia Belanda, berkaitan dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam setelah runtuhnya kerajaan Majapahit pada sekitar tahun 1518 M. Menurut C. Snouck Hurgronje sendiri, bahwa “pada abad ke 16 di Hindia Belanda sudah muncul kerajaan-kerajaan Islam, seperti Mataram, Banten, dan Cirebon yang berangsur-angsur mengislamkan seluruh penduduknya.

Walaupun pada mulanya kedatangan Belanda (yang beragama Kristen Protestan) ke Hindia Belanda tidak ada kaitannya dengan masalah (hukum) agama, namun pada perkembangan selanjutnya, berkaitan dengan kepentingan penjajah, akhirnya mereka tidak bisa menghindari terjadinya persentuhan dengan masalah hukum yang berlaku bagi penduduk pribumi. Sehubungan dengan berlakunya hukum adat bagi bangsa Indonesia dan hukum agama bagi masing-masing pemeluknya, muncullah beberapa teori, yang dikenal dengan teori *Receptio in Complexu*, teori *Receptie*, teori *Receptie Exit* dan teori *Receptio A Contrario* serta teori Eksistensi, yang kedua pertama muncul pada masa sebelum Indonesia merdeka dan tiga teori terakhir muncul setelah Indonesia merdeka¹⁸.

Dalam konteks tersebut Marzuki Wahid juga menyampaikan hal yang senada bahwa Hukum Islam sejak kedatangannya di bumi Nusantara Indonesia hingga pada hari ini tergolong hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum

¹⁷ Daud Ali, *Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000),13

¹⁸ Daud Ali, *Hukum Islam*.....

Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh masyarakat penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliyahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral.¹⁹

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berurat akar pada budaya masyarakat. Hal tersebut disebabkan karena fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom – karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya – akan tetapi dalam tataran implementasi ia sangat *applicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal. Karena itu, bisa dipahami bila dalam sejarahnya di Indonesia ia menjadi kekuatan moral masyarakat (*moral force of people*) yang mampu *vis a vis* hukum positif Negara, baik tertulis maupun tidak tertulis.

Dialektika itu terjadi secara dinamis dan pasang surut, sesuai dengan politik hukum penguasa. Visi politik hukum VOC (Pemerintahan Pedagang Belanda) terhadap hukum Islam tentu berbeda dengan politik hukum penguasa Hindia Belanda (kolonial), berbeda pula dengan masa setelah Indonesia merdeka, terutama di era reformasi ini.

Perbedaan ini tercermin dalam kebijakan pemberlakuan hukum Islam oleh masing-masing rezim politik. Teori-teori pemberlakuan hukum Islam yang telah dicetuskan dan dirumuskan oleh beberapa pakar pada jamannya bisa memberikan gambaran mengenai realitas sejarah tersebut secara mudah.

Zaman VOC (1602-1880) hukum Islam terutama hukum perdata Islam (*Civiele Wetten der Mohammedaansche*) telah mendapatkan legalitas pemberlakuannya secara positif melalui *Resolutie de Indische Regeering* (VOC) tanggal 25 Mei 1760.²⁰ Saat itu

¹⁹ Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 91; Baca juga A.M. Datuk Maruhun Batuah & D.K. Bagindo Tananeh, *Hukum Adat dan Adat Minangkabau*, (Jakarta: NV. Poesaka Asli).

²⁰ Legalitas tersebut sesungguhnya kelanjutan dari “*statute Batavia*” pada tahun 1642. *Statute Batavia* menegaskan mengenai soal hukum kewarisan orang Indonesia yang beragama Islam, harus dipergunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari. Lihat Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat*, (Jakarta: 1955), 8.

kumpulan hukumnya hanya berisi hukum perkawinan dan hukum kewarisan yang dikenal dengan *Compendium Freijer*.²¹ *Compendium* inipun dipergunakan pada pengadilan VOC, akan tetapi hanya khusus untuk orang Indonesia.

Selain *Compendium Freijer*, tersebar juga kumpulan-kumpulan hukum yang lain ke berbagai daerah seperti Cirebon, Semarang dan Makasar.²² Sedangkan selama jaman colonial Hindia Belanda, hukum Islam diberlakukan dengan dua kebijaksanaan (teori) yang saling berlawanan (antagonis), yaitu *theorie receptio in Complexu* dan *theorie receptie*.

Pada teori yang disebut pertama dinyatakan, bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam. Alasannya, karena dia telah memeluk agama Islam, sehingga berhak untuk menjalankan hukum agamanya, walaupun diketahui dalam praktik di lapangan masih terdapat penyimpangan-penyimpangan dari ajaran yang sebenarnya.²³

Bertolak belakang dari teori yang pertama, *theorie receptio* menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya hanya berlaku hukum adat; hukum Islam hanya bisa berlaku apabila norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.²⁴

Theorie receptio in Complexu dipelopori oleh Prof. Mr. Lodewijk Willem Christiaan Van den Berg (1845-1927). Tampaknya ajaran Van den Berg ini merupakan kesimpulan dari penelitian-penelitiannya mengenai hukum Islam di Indonesia. Terbukti pada tahun 1884 ia telah berhasil menerbitkan bukunya mengenai asas-asas hukum Islam (*Mohammedaanche Recht*) menurut ajaran Hanafi dan Syafi'i. Dan pada tahun 1892 ia meluncurkan buku tentang hukum family dan hukum waris Islam di Jawa dan Madura dengan

²¹ H. Asro Sastroatmodjo & H.A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 11-12.

²² Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), 6.

²³ H. Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan...*, h. 27.

²⁴ H. Ichtijanto SA, *Hukum Islam.....* 32.

beberapa penyimpangannya dalam praktik. Selain itu, ia juga sempat menerjemahkan kitab *Fath al Qarib* dan *Minhaj ath Thalibin* ke dalam bahasa Prancis.²⁵

Misi teori ini kemudian dilegislasikan ke dalam *Reglement op Het Beleid der Regering van Indie-Netherlandsch* (RR) yang dimuat dalam Stbl. Belanda 1854: 129 atau Stbl Hindia Belanda 1855 No 2. Adapun teori *receptive* yang merupakan anti tesis dari *theorie receptio in Complexu*, dikemukakan oleh Snouck Hurgronje (1857-1936). Kemudian dikembangkan oleh Cornelis Van Vollenhoven (1874-1933) dan Bertrand Ter Haar bzn.

Cornelis Van Vollenhoven memperjuangkan misi teorinya agas memperoleh legitimasi yuridis dengan cara melakukan perubahan pasal 25 dan 109 RR Stbl 1855 No 2, suatu pasal yang menjadi kekuatan hukum *theorie receptio in Complexu*.²⁶ Dari perjuangan itu akhirnya teori *receptie* dikukuhkan dengan pasal 134 ayat 2 IS tahun 1929 (*Indische Staatregeling*).

Demikian, kedudukan politik dari hukum Islam pra Indonesia merdeka. Hukum Islam berada dalam posisi yang tidak pasti. Di samping karena terdorong oleh kepentingan-kepentingan kolonialisme pada saat itu, faktor lain yang menyebabkannya adalah Negara jajahan belum menemukan sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada di masyarakat. Karena itu sejarah politis kedudukan hukum Islam dalam posisi yang *peripheral*.

Setelah Indonesia merdeka, dan Pancasila serta UUD 1945 telah ditetapkan sebagai sumber hukum, maka dalam konteks pemberlakuan hukum Islam muncul berbagai *counter* teori atas teori-teori masa kolonial. Paling tidak, ada teori yang bisa dicatat yaitu teori resepsi *exit*, *receptie a contrario*, dan teori ekesistensi. Ketiga teori tersebut intinya membantah argumentasi-argumentasi teori terdahulu. Bersamaan dengan itu, ia mengakui serta mempertegas keberadaan hukum Islam dalam Pancasila dan UUD 1945.

²⁵ Sajuti Thalib, *Receptio*....., 4-6.

²⁶ Mengenai perubahan-perubahan peraturan perundang-undangan yang dimaksud bisa dilihat pada Sajuti Thalib, 14-36

Teori resepsi *exit* dikemukakan oleh Hazairin dalam bukunya “*Tujuh Serangkai tentang Hukum*”.²⁷ Ia menyatakan bahwa teori resepsi harus *exit* (keluar) dari teori hukum nasional Indonesia, kaarena bertentangan dengan UUD 1945 serta bertentangan dengan Al Quran dan Sunnah Rasul.

Teori tersebut kemudian dikembangkan oleh H. Sajuti Thalib dengan nama teori resepsi a *contrario*.²⁸ Sesuai dengan semangat namanya, ia merupakan kebalikan dari teori resepsi. Isinya menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat adalah hukum agamanya; hukum adat hanya berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum agama.

H. Ichijanto SA, dalam bukunya “Hukum Islam dan hukum Nasional” mempertegas dan mengeksplisitkan makna resepsi a *contrario* dalam hubungan dengan hukum nasional. Ia mengartikulasikan hubungan itu dengan sebuah teori hukum yang disebutnya teori eksistensi.

Teori eksistensi mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Menurutny, bahwa hukum Islam:

1. Ada (eksis) dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional
2. Ada (eksis) dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional.
3. Ada (eksis) dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional.
4. Ada (eksis) dalam arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.²⁹

Teorisasi-teorisasi di atas secara tidak langsung merupakan refleksi atas perkembangan politik hukum suatu rezim politik di Indonesia terhadap hukum Islam. Tampak pada tiga teori terakhir, politik hukum yang dikembangkan mengakui dan

²⁷ Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tinta Mas, 1974), 116.

²⁸ Baca Sajuti Thalib, *Resepsi a Contrario: hubungan Hukum Adat dengan HUKUM Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985),58 -63.

²⁹ H. Ichijanto SA, *Hukum Islam dan ...*,86-87.

membenarkan eksistensi hukum Islam atas hukum adat, dan menjadi bagian integral dari hukum nasional.

Politik ini relatif lebih “menguntungkan” bagi pengembangan hukum Islam, baik secara struktural maupun kultural, legal formal maupun informal dibandingkan dengan masa pra Indonesia merdeka. Akan tetapi yang menjadi tantangannya adalah bagaimana kehadirannya di pentas *ius constitutum* itu tidak dipolitisasi sebagai legitimasi atas segala kehendak penguasa, dan bukan sebagai aksesoris politik untuk pelestarian suatu rezim.

Dalam konteks Pamekasan, sebagai ejawantah dari visi misi keseluruhan partai Islam yang berideologikan Islam, maka upaya memperjuangkan syariat Islam dalam kerangka Program Legislasi Daerah (prolegda), adalah sebuah alasan politik untuk meraih suara terbanyak di even-even pemilu. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang mengumbar janji dengan mengatasnamakan agama untuk tendensi elektabilitas partai Islam. Karena tidak bisa dipungkiri bahwa umat Islam merupakan basis sosial yang dapat memperkuat posisi partai Islam di tengah kehidupan berdemokrasi di masyarakat Pamekasan Madura.

Dalam Perspektif Suryono salah seorang dari Elit partai Keadilan Sejahtera (PKS) mengatakan bahwa kami sebagai partai Islam yang *getol* dalam menyuarakan gagasan Islam harus senantiasa dapat mewakili aspirasi umat Islam yang menjadi *majority religion* di Pamekasan Madura. Masih menurut Suryono³⁰ bahwa garis perjuangan PKS sangat jelas dalam persolan politik, Ideologi PKS dengan jelas mengatakan bahwa PKS adalah partai yang berideologikan Islam, dan keberpihakannya selalu bersama umat Islam. Menurut Penulis hal inilah yang disebut sebagai konstruksi politik dalam upaya memformalisasikan hukum Islam di Pamekasan³¹. Selain itu menurut Suryono Gerbang Salam yang diyakini

³⁰Suryono, *Wawancara*, (Gedung DPRD Pamekasan, 21 Maret 2013)

³¹ Sebab ketika kita berbicara partai Islam di Indonesia, PKS adalah partai yang tidak pecah dukungannya. Kalo PPP bisa pecah menjadi PKB, dan PKB pun pecah dimana Ny Yenni Wahid mendirikan partai baru. Kemudian PAN pun harus membagi basis dukungannya dengan PBB, dimana kedua partai ini sama sama berbasais dukungan masyarakat Muhammadiyah. PKS berbeda, partai ini tetap satu dan tidak pecah. Salah satu kunci mereka tidak pecah menjadi beberapa bagian karena PKS berhasil menguatkan pondasinya. Perlu kita ketahui

sebagai manifestasi formalisasi syariat Islam di Kabupaten Pamekasan lahir akibat maraknya tindakan asusila yang sering mencemari kehidupan masyarakat setempat, sehingga para tokoh masyarakat, ormas Islam, serta pemerintah Kabupaten Pamekasan menganggap perlu adanya peraturan baru untuk memberantas masalah di atas.

C. Varian Pola Konstruksi Sosial Elit Partai Nasionalis-Sekuler terhadap Upaya Formalisasi Syariah di Pamekasan

1) Konstruksi Teologis

Alasan teologis dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam bukan hanya terjadi di partai-partai Islam, dan partai nasionalis religius namun untuk konteks Pamekasan Madura partai yang berideologikan Nasionalis juga melandaskan argumentasinya pada alasan teologis. Pengalaman teologis elit partai Islam sangat berbeda dengan pengalaman konstruksi teologis partai nasionalis, sebagaimana data yang kami temukan di lapangan bahwa pengalaman konstruksi nasionalis jauh lebih substansialis ketimbang pengalaman teologis yang dialami oleh partai yang notabenehnya adalah Islam. Elit partai nasionalis perspektif teologisnya adalah perspektif teologis lintas agama, yang lebih mengedepankan aspek-aspek universalitas hukum Islam atau hukum Islam dipahami sebagai *rohmatan lil alamin*. Bahkan

kekuatan PKS itu di kader bukan di elit. Jika elit ada masalah, PKS tidak menjadi masalah karena kekuatan mereka adalah kader bukan terpatok pada satu dan beberapa orang. Awal start PKS bisa dikatakan cukup menyedihkan juga, kader dan simpatisan mereka sedikit pada awalnya. Tapi dengan strategi Islam PKS bisa menjadi partai yang memiliki dukungan dari segala kalangan. Kalau PPP dan PKB mendapat dukungan hanya terpusat sebagian besar dari basis warga NU (Nahdatul Ulama). Mungkin Jawa Timur bisa menjadi basis kedua partai ini, tapi sayangnya mereka harus membagi dukungan masyarakat NU, ada yang ke PPP dan PKB. Kemudian dukungan PAN dan PBB sebagai besar juga harus berpusat pada warga Muammadiyah. Lagi lagi keduanya harus membagi dukungannya menjadi dua, yaitu PAN dan PBB. Sementara dukungan PKS tidak jelas, tapi dari ketidakjelasan ini PKS mampu mengalahkan suara partai Islam lainnya. Dukungan PKS yang saya lihat berasal dari masyarakat Islam modernis. Mahasiswa kampus, dan masyarakat Islam sosial modernis tersebar di seluruh Indonesia, dan ini menjadi faktor mengapa dukungan PKS bisa tersebar di seluruh tanah air, dan tidak berpusat pada daerah tertentu atau komunitas tertentu. Kesimpulannya PKS adalah partai yang mandiri dan tidak terpatok pada beberapa tokoh. Partai ini didirikan tanpa tokoh dan di besar karena prakarsa berdirinya PKS adalah anak-anak muda yang intelek. PKS kuat sampai sekarang ini karena kekuatan kader kadernya yang didik lama melalui jaringan Tarbiyahnya. Dan tidak heran kader partai tertangguh itu ada di PKS. Melihat partai Islam lainnya PKS mampu kuat dan memiliki pendukung paling banyak ketimbang partai Islam lainnya. Dan berbicara masa depan, mungkin PKS lebih memiliki target dan kecerahan ketimbang partai lainnya. Dimana saat suara partai Islam turun, suara PKS tetap menrangkak naik. Saingan PKS sekarang bukan partai Islam saja, tapi PKS bisa mengancam partai nasionalis yang kuat seperti Golkar, PDIP, Demokrat. Dan tidak menutup kemungkinan target 3 besar PKS bisa terwujud dengan strategi Cinta, Kerja, dan Harmoni mereka tahun ini.

menurut Urip elit partai dari PDIP dan Boy dari elit partai Golkar mengatakan bahwa melibatkan Tuhan dalam persoalan politik adalah sebuah keironian politikus Islam. Sehingga tak jarang dari elit partai Islam yang menggunakan dalil untuk melegitimasi kekuatan politiknya. Politik dalam perspektif elit partai nasionalis adalah sebuah domain *non transcendental* yang tidak mempunyai korelasi sedikitpun dengan agama. Hal ini sebagaimana tesis Moeslim Abdurrahman yang mengatakan bahwa partai-partai Islam puritan seperti PKS selalu mengedepankan ego sektoralnya sebagai partai yang paling benar di mata Tuhan. Cara pandang seperti ini menurut Moeslim Abdurrahman adalah sebuah kewajaran teologis normatif dari proses kaderisasi yang dikonstruksikan PKS dalam sistem kognitif mereka. Begitu halnya apa yang terjadi dalam upaya formalisasi syariat Islam di Pamekasan.

Sama-sama berangkat dari konstruk teologis dengan elit-elit partai Islam, Pak Boy dari elit Partai Golkar mengatakan bahwa produk formalisasi syariat Islam di Pamekasan harus diperbanyak lagi, hal ini karena muslim di Pamekasan merupakan umat mayoritas. Sudah menjadi keyakinannya bahwa setiap agama khususnya agama Islam mempunyai aturan-aturan teologis yang berefek pada *social control* dan rekayasa Sosial. Berangkat dari persoalan itu maka tidak ada salahnya kalau formalisasi syariat Islam harus segera ditegakkan di Pulau yang notabeneanya disebut sebagai serambi Madinah ini. Partai manapun Haram hukumnya menghalang-halangi umat Islam yang mempunyai keyakinan kuat bahwa hukum Islam merupakan hukum yang dapat membahagiakan setiap hambanya bagi mereka yang taat dan bertakwa. Dan ini bukan hanya terjadi di umat Islam saja. Agama-agama yang lain juga mempunyai keyakinan yang sama dengan kita yang notabeneanya adalah sebagai seorang muslim.

Apa yang disampaikan oleh Pak Boy secara substansi sangat bertentangan dengan pendapat Abdul mu'ti³² dalam bukunya *Deformalisasi Islam*, menurutnya deformalisasi

³² Abdul Mu'ti, *Deformalisasi Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 9

adalah sebuah ikhtiar bagaimana agar Islam tidak dimaknai sebagai bentuk ritual formal yang tercerabut dari ruh etik dan maslahat. Deformalisasi Islam berarti deinstitutionalisasi paham keislaman dalam pemerintahan. Meminjam istilah Farid Esaack dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism*, deformalisasi Islam adalah proses yang berusaha meletakkan Islam sebagai 'verb' bukan sesuatu yang berbentuk 'noun' (kata benda).

Untuk itu, pemahaman dan pengalaman Islam menjadi objek yang terus menerus perlu dikaji dan ditinjau kembali. Dalam konteks ini deformalisasi perlu berusaha mengkaji kembali pemahaman Islam sebagai proses dinamis yang memungkinkan terjadinya pembaharuan pemikiran Islam yang *match* dengan kehendak ilahi sehingga menimbulkan reformasi kehidupan. Menumbuhkan komitmen pengamalan Islam yang maslahat dan *akhlakul karimah* sebagai titik tolak yang mampu menjadikan Islam sebagai *rahmatan lil alamin*. Dalam gramatika bahasa, deformalisasi berarti menempatkan pemahaman dan pengalaman Islam sebagai koma, titik koma, atau tanda Tanya, bukan sebagai titik (*full stop*).

Deformalisasi berarti *de-institutionalisasi* pemahaman Islam sebagai madzhab resmi Negara. Ziauddin Sardar dalam makalahnya *Rethinking Islam: Perspective of British Diaspora* berpendapat bahwa formalisasi syariah –fiqh- dalam pemerintahan merupakan salah satu bentuk reduksi makna syariah sebagai awal dari lahirnya malapetaka metafisis yang menyebabkan umat Islam sangat menderita dalam kehidupan kontemporer. Kebenaran pemahaman Islam bersifat relatif. Karena itu, formalisasi paham keagamaan (madzhab) dalam Negara bisa melahirkan *clash* di antara sesama muslim dan tirani Negara atas nama Islam.³³

³³ Sejarah Islam mencatat tragedy *mihnah* yang menodai kegemilangan Dinasti Abbasiyah (750 M- 1258 M) dan kecermerlangan Khalifah al-Makmun (785 M- 833 M). Karena kekaguman dan kecintaannya kepada paham Mu'tazilah, al-Makmun melakukan formalisasi Mu'tazilah sebagai paham teologi Negara dan memberlakukakannya kepada seluruh masyarakat. Pada tahun 827 M, al-Makmun menunjuk Gubernur Baghdad, Ishak bin Ibrahim, untuk melaksanakan *mihnah* dengan melakukan *screening* terhadap keyakinan masyarakat, terutama pejabat Negara.

Bung Urip dalam wawancaranya juga menyampaikan pernyataan yang senada dengan Pak boy bahwa upaya formalisasi syariat Islam memang sangat dibutuhkan oleh masyarakat Pamekasan Madura, namun tidak juga sepenuhnya bahwa syariat Islam secara normatif ditransformasikan ke dalam Peraturan Daerah. Sebagai bentuk ketaatannya kepada Allah, maka para elit partai PDIP di Pamekasan sangat *commit* dalam memperjuangkan aspirasi rakyat khususnya masalah kebutuhan mereka yang berkenaan dengan agama. Akan tetapi bentuk perjuangan mereka tidak dalam bentuk formalisasi teks normatif hukum Islam, melainkan lebih pada hal-hal yang bersifat substansial.³⁴

Dalam perspektif yang senada, An Naim³⁵ memandang bahwa syariah memiliki masa depan yang cerah dalam kehidupan publik masyarakat Islam, Namun An Naim dengan tegas menolak formalisasi syariat Islam yang dipaksakan oleh otoritas Negara atau Pemerintah Daerah. Menurutnya, sebagai ajaran suci syariah haruslah dilaksanakan sepenuhnya oleh setiap muslim secara suka rela, karena penerapannya secara paksa oleh otoritas negara atau Pemerintah daerah akan menghilangkan kesakralan hukum Islam sebagai agama yang suci. Walaupun ada upaya untuk mentransformasikan hukum Islam ke dalam peraturan daerah atau dalam Program Legeslasi daerah (Prolegsda), latar belakang teologis normatif para elit partai nasionalis sekuler juga punya komitmen kuat, namun bingkainya adalah tetap positivisasi hukum Islam secara substansial.

Menurut Analisis Penulis Walaupun mereka berangkat dari partai Nasionalis, ternyata mereka juga menyandarkan argumentasi konstruksinya pada persoalan teologis. Namun tentunya argumentasi teologis yang menjadi sandaran para elit partai nasionalis tidaklah sama dengan argumentasi teologis yang mengkonstruksi para elit partai Islam. Proses eksternalisasi elit partai nasionalis tentang formalisasi syariah di Pamekasan dilatarbelakangi oleh pengalaman religiusitas masing-masing elit partainya. Sehingga terobyektivikasi dalam

³⁴ Urip, *Wawancara*, (Hotel Trio Indah, Malang; 24 Maret 2013)

³⁵ Abdullah Ahmad An Naim, *Islam dan negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, (Bandung: Mizan, 2007)

sistem kognitif para elit partai nasionalis, yang kemudian menginternalisasi dalam sistem perilaku para elit partai nasionalis untuk memperjuangkan formalisasi syariat Islam. Namun upaya formalisasinya lebih pada formalisasi substansi yaitu mensintesiskan antara jiwa nasionalis dan religiusitasnya sebagai umat Islam.

2) Konstruksi Sosiologis

Pada Umumnya perjuangan partai yang berbasis sekuler nasionalis selalu tidak sepaham dalam perjuangan formalisasi syariat Islam, Namun kondisi cara pandang tersebut tidak terjadi di Pamekasan Madura. Sebab para elit partai nasionalis selain secara konstruksi teologis mereka sangat berbeda dengan elit partai nasional yang lainya, secara sosiologis juga para elit partai nasionalis di Pamekasan sangat *concern* dalam mengawal terwujudnya formalisasi syariat Islam di Pamekasan. Para Elit partai nasionalis-sekuler meyakini bahwa kultur yang terjadi di Pamekasan Madura hampir mirip dengan kultur yang terjadi di Masyarakat Nangoreh Aceh Darussalam yang mayoritas penduduknya adalah pemeluk Islam taat. Sehingga alasan sosiologis inilah yang menjadikan para elit partai nasionalis-sekuler seperti PDIP dan Golkar sepakat dengan adanya formalisasi syariat Islam di Pamekasan, walaupun bingkai formalisasinya cenderung berbeda dengan apa yang diusung oleh partai elit Islam.

Sebagaimana data wawancara kami dengan Pak Boy yang mengatakan, bahwa umat Islam adalah umat mayoritas di Pamekasan, dan karakter sosiologis masyarakat Pamekasan Madura adalah karakter Islam akulturatif bukan karakter Islam garis keras yang biasanya seringkali memaksakan kehendak untuk menjadikan hukum Islam normatif menjadi peraturan daerah. Kalaupun ada yang seperti itu, sangat sedikit dan *minority*. Hal inilah yang menjadi basis sosiologi hukum yang harus menjadi pertimbangan kuat terkait karakter formalisasi syariat Islam di Pamekasan. Artinya, upaya formalisasinya adalah formalisasi secara substansi bukan secara normatif.

Begitu halnya yang disampaikan oleh Bung urip yang dengan tegas mengatakan bahwa formalisasi syariat Islam secara substansi merupakan agenda PDIP Pamekasan dalam setiap program legislasi daerah (PROLEGSDA). Menurut Bung Urip hal ini disebabkan karakter asli masyarakat Pamekasan Madura adalah karakter Islam tradisional. Sehingga hukum Islam yang harus diperjuangkan dalam peraturan daerah adalah hukum Islam yang selaras dengan kearifan lokal masyarakat Pamekasan, bukan sebaliknya yang sangat bertentangan dengan kearifan lokal keagamaan masyarakat Pamekasan. Menurut urip gagasan formalisasi secara normatif sangat bertentangan dengan kultur sosiologis masyarakat Pamekasan yang masih berpegang teguh pada patronisme ulama atau kiyai. Yang mana mayoritas Kiyai di Pamekasan adalah penganut ormas NU bukan wahabisme yang cenderung memaksakan syariat Islam dalam bentuk normanya bukan substansinya.

Menurut analisis penulis konstruksi sosiologis para elit partai nasionalis cenderung mempunyai kesamaan dengan konstruksi para elit partai Islam, para elit partai nasionalis juga menyandarkan *behind motive*-nya pada persoalan umat Islam sebagai umat mayoritas di Kabupaten Pamekasan, sehingga sebagai konsekuensi sosiologisnya pengakomodiran syariat hukum Islam dalam bentuk peraturan daerah adalah sebuah keniscayaan sosiologis. Dan konstruksi ini benar-benar menginternalisasi dalam sistem perilaku para elit partai nasionalis dalam sistem perilakunya. Selain itu para elit partai nasionalis ada juga yang menyandarkan konstruksi sosiologisnya pada alasan dibukanya *keran* demokratisasi di negara Indonesia. Sehingga nilai dari agama manapun berhak untuk diakomodir dalam program legislasi daerah

3) Konstruksi Politik

Ideologi bagi partai adalah suatu idealisme yang menjadi garis besar bagi kegiatan dan organisasi partai. Bisa jadi karena identitas yang kurang kuat inilah, partai Indonesia secara umum masih mencari jati dirinya. Sangat sulit membedakan partai-partai Indonesia—selain dengan mengelompokkan mereka dalam kelompok partai agamis dan Nasionalis.

Pak Boy dengan jiwa Politik nasionalismenya mengatakan bahwa ia adalah orang yang sudah dipercaya oleh rakyat Pamekasan untuk menjadi perwakilan mereka, maka sebagai konsekuensi politiknya ia harus memperjuangkan aspirasi mereka dalam setiap proses pembuatan peraturan daerah Kabupaten Pamekasan. Sebab bagi Golkar, hal tersebut merupakan kontrak politik mereka dengan masyarakat yang tidak boleh diabaikan. Sehingga mereka tidak menjadi anggota dewan seperti kacang yang lupa dengan kulitnya. Perjuangan syariat Islam secara substansi di Pamekasan menjadi komitmen politik mereka kepada rakyat. Aspek politik inilah yang menjadi keterpanggilan Pak Boy untuk menyuarakan lantang formalisasi syariat Islam secara Substansi³⁶.

Dalam konteks yang lain, Bung Urip lebih pragmatis dalam menyampaikan pendapatnya, menurutnya upaya memperjuangkan syariat Islam dalam kerangka Program legislasi Daerah (prolegda), adalah sebuah alasan politik untuk meraih suara terbanyak dalam setiap kesempatan pemilu daerah. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang mengumbar janji dengan mengatasnamakan agama untuk tendensi elektabilitas partai Islam. Karena tidak bisa dipungkiri bahwa umat Islam merupakan basis sosial yang dapat memperkuat posisi partai Islam di tengah kehidupan berdemokrasi di masyarakat Pamekasan Madura³⁷.

Hemat penulis, konstruksi politik yang dibangun oleh para elit partai nasionalis sekuler sangat berbeda dengan konstruksi politik yang dibangun oleh para elit partai politik Islam. Konstruksi politik para elit partai nasionalis cenderung pragmatis dalam kapasitas ini. Yaitu para elit partai nasionalis berusaha mendapatkan simpatik dari masyarakat Madura yang beragama Islam. Tidak sama sekali berpegang pada ideologi masing-masing partainya. Sebab apabila mereka berpegang pada ideologi murni mereka, para elit partai nasionalis cenderung sekuler, yaitu memisahkan domain agama dengan domain negara. Artinya benar-

³⁶ Boy, *Wawancara*, (Hotel Trio Indah Malang, 24 Maret 2013)

³⁷ Urip, *Wawancara*, (Hotel Trio Indah, Malang; 24 Maret 2013)

benar menghilangkan otoritas agama dalam negara. Sehingga apabila konstruksinya adalah konstruksi ideologis maka para elit partai nasionalis tidak akan memperjuangkan formalisasi syariat Islam di Pamekasan

D. Varian pola Konstruksi Sosial Elit Partai Nasionalis Religius terhadap Upaya Formalisasi Syariah di Pamekasan

Sebelum penulis lebih jauh menguraikan konstruksi sosial elit partai Nasionalis religius, disini penulis akan mendeskripsikan partai-partai yang dalam AD/ART-nya secara tersurat dan tersirat mendeklarasikan dirinya sebagai partai nasionalis religius. Sebagaimana dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Partai Demokrat, Pada Bab I Pasal 3, dijelaskan bahwa jati diri Partai Demokrat adalah Nasionalis-Religius, yaitu kerja keras untuk kepentingan rakyat dengan landasan moral dan agama serta memperhatikan aspek Humanisme, Nasionalisme, dan Pluralisme dalam rangka mencapai tujuan perdamaian, demokrasi, dan kesejahteraan rakyat. Berangkat dari uraian di atas, tulisan ini akan berusaha membedah jati diri partai dengan sedikit memberikan interpretasi melalui pendekatan agama tertentu (baca: Islam). Tentunya, semangat ini tanpa ada upaya untuk mempolitisir konten agama manapun. Namun, sekedar berusaha untuk meyakinkan konstituen bahwa visi dan misi yang diemban partai sarat dengan nalar ideologis dan pijakan yang bisa dipertanggungjawabkan.

Nasionalis religius yang terdapat dalam Anggaran dasar dan rumah Tangga partai Demokrat tentu sangat berbeda dengan PKB yang pada awalnya partai ini berafiliasi dengan ormas NU. Dengan jargon Islam kebangsaannya. Namun belakangan, PKB bertransformasi menjadi partai Nasionalis religius, namun dengan konsen Islam sebagai pijakan religiusitasnya.

Adapun varian konstruksi sosial partai-partai Nasionalis religius adalah sebagai berikut;

1) Konstruksi Teologis

Imam Husairi³⁸ mengatakan bahwa upaya formalisasi syariat Islam merupakan perintah Tuhan yang harus segera direalisasikan dalam bentuk perundang-undangan di daerah. Khususnya daerah Pamekasan yang memang disebut-sebut menjadi serambi Madinah setelah Aceh yang mendapatkan predikat serambi Mekkah. Imam Husairi mengatakan bahwa kalau di serambi mekkah saja dapat berlaku formalisasi syariat Islam maka seharusnya di Serambi Madinah juga dapat berlaku formalisasi syariat Islam secara *kaffah* seperti di serambi Mekkah. Walaupun secara konstitusional serambi Mekkah atau Aceh mempunyai ketentuan khusus dalam sejarahnya; dan Madura, khususnya Pamekasan historisitas tersebut tidak punya. Namun meski demikian, para elit partai PKB tetap akan memperjuangkannya dengan penuh totalitas.

Konstruksi teologis yang disampaikan oleh Imam husiari sedikit berbeda dengan konstruksi teologis yang disampaikan oleh Khoirul Kalam dari partai Demokrat yang cenderung mengatakan³⁹ bahwa secara institusional Partai Demokrat adalah partai yang tidak menghendaki tekstualisasi hukum Islam di Indonesia, yang efeknya adalah pemakasaan norma-norma agama dalam bentuk peraturan daerah ataupun pusat. Walaupun di sisi lain Khoirul Kalam meyakini bahwa formalisasi syariat Islam merupakan kebutuhan teologis masyarakat muslim di Pamekasan, sebab negara kita merupakan negara demokrasi. Jadi, siapapun sah untuk menyampaikan aspirasi teologisnya untuk ditransformasikan ke dalam Undang-undang atau peraturan daerah. Sebab baginya, kebutuhan agama merupakan kebutuhan paling mendasar. Ia juga menyampaikan bahwa secara pribadi walaupun mereka adalah dari partai nasionalis namun keberpihakan mereka terhadap transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional maupun ke dalam peraturan daerah sangat positif. Namun transformasi hukum Islam tersebut harus sudah diterjemahkan ke dalam konteks

³⁸ Imam Husairi, *Wawancara*, (Pondok Al-Karamah, 22 Maret 2013)

³⁹ Khoirul Kalam, *Wawancara*, (Gedung DPRD Pamekasan, 21 Maret 2013)

keindonesiaan. Atau dalam bahasa lain bentuk transformasinya adalah transformasi hukum Islam secara substansi bukan secara normatif. Sebagaimana Al Quran pada waktu itu diturunkan sesuai dengan keadaan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad (*Anzalallahu Al quran Munnajamn ala Hasbil hawadits*)

Konstruksi teologis yang disampaikan oleh Khoirul Kalam di atas sangat relevan dengan pendapat Nurcholis Madjid⁴⁰ yang menyatakan bahwa aspek substansi dan nilai-nilai hukum universal yang harus didahulukan dalam mentransformasikan hukum Islam ke dalam hukum nasional ataupun peraturan daerah. Sebab nilai-nilai hukum Islam yang bersifat universal lebih mudah untuk diterima oleh masyarakat Indonesia yang sangat heterogen dan majemuk. Konstruksi inilah yang kami sebut sebagai konstruksi teologis pembebasan. Karena dalam doktrin teologisnya mereka masih menggunakan aspek-aspek transendental dalam memperkuat konstruksi dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam di Pamekasan.

Selain itu, Menurut analisis penulis bahwa apa yang dikonstruksikan oleh para elit partai nasionalis religius tentang formalisasi syariat Islam perspektif teologis adalah formalisasi secara *substansialistik-aplikatif*. Di kalangan akademisi, pemikiran penerapan syariat Islam lebih cenderung kepada analisis akademis yang tidak menunjukkan pro-kontranya karena mereka tidak memihak kepada pendapat siapapun dan pihak manapun. Pemikiran ini hanya lahir dari sudut teoritik ajaran Islam yang bersifat dogmatis dan aplikatif. Penerapannya diserahkan kepada umat Islam sendiri. Apakah harus berdasarkan otoritas Negara atau bersifat struktural, kultural, substansial, individual, maupun kolektif.⁴¹

2) Konstruksi Sosiologis

Khoirul Kalam⁴² menyampaikan pendapat dalam wawancaranya dengan penulis, bahwa tanpa ada dukungan dari kultur masyarakat Pamekasan Madura yang semi homegen

⁴⁰ Dalam Moeslem Abdurrahman, *Islam transformatif*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), 74

⁴¹ Moeslem Abdurrahman, *Islam....*, 29

⁴² Khoirul Kalam, *Wawancara*, (Gedung DPRD Pamekasan, 21 Maret 2013)

yaitu mayoritasnya beragama Islam, maka formalisasi syariat Islam di Pamekasan tidak akan pernah terjadi. Oleh karenanya dengan dijadikannya Agama Islam sebagai sumber perilaku oleh masyarakat Pamekasan Madura maka menjadi sebuah keharusan sosiologis untuk mentransformasikan hukum Islam ke dalam peraturan daerah Pamekasan. Inilah yang disebut Khoirul Kalam sebagai sebuah basis *al ahkam al ijtima'i* untuk mengakomodir apa yang menjadi kehendak masyarakat Pamekasan Madura. Hal ini menjadi pertimbangan kuat dalam program legislasi daerah di Pamekasan. Menurut Khoirul Kalam bahwa suara rakyat adalah suara Tuhan maka ia sebagai lidah panjang dari masyarakat Pamekasan sangat berkepentingan untuk menyampaikan aspirasi tersebut.

Imam Husairi dari Elit Partai Islam PKB juga menyampaikan hal yang senada dalam wawancaranya bahwa agama Islam merupakan agama *al Mu'dzam* (mayoritas) di Pamekasan, sehingga tidak ada alasan sosiologis yang lain untuk menolak kehendak umat mayoritas yang sudah menjadi sistem perilaku di masyarakat Pamekasan ini. Bahkan Imam Husairi menambahkan bahwa mayoritas ulama dan Kyai di Pamekasan Madura juga sangat sepakat untuk menjadikan syariat Islam sebagai sumber hukum dalam setiap penetapan perundang-undangan di daerah. Bagi Imam Husairi konstruksi ini merupakan harga mati yang tidak bisa ditawar-tawar lagi oleh masyarakat Pamekasan Madura. Bahkan menurutnya, kalau ada partai yang menghalang-halangi dalam upaya penegakan syariat dalam peraturan daerah di Pamekasan, maka partai-partai tersebut harus berhadapan dengan partainya (PKB).⁴³

Argumentasi inilah yang kami sebut sebagai argumentasi sosiologis. Yang artinya para elit politik dari partai nasionalis religius mendasarkan argumentasinya pada persoalan kultur sosiologis masyarakat Pamekasan Madura yang mayoritas beragama Islam.

3) Konstruksi Politis

⁴³ Imam Husairi, *Wawancara*, (Pondok Al-Karamah, 22 Maret 2013)

Khoirul Kalam mengatakan bahwa partai Demokrat yang sekarang menjadi partai pemerintah tentunya bukan tanpa alasan, bisa menduduki pemerintahan pusat dan daerah-daerah, hal itu tidak lain karena faktor dukungan masyarakat kepadanya. Begitu halnya yang terjadi pada dirinya, yang pada pemilu 2009 yang lalu ia dipercaya oleh rakyat Pamekasan untuk menjadi perwakilan mereka di Kabupaten Pamekasan. Tentunya perolehan suara tersebut ada kontrak politiknya antara ia dan para kiyai dan ulama yang menjadi patronisme masyarakat Pamekasan Madura. Upaya formalisasi syariat Islam di Pamekasan adalah kehendak para ulama dan sesepuh kabupaten Pamekasan untuk menjadikan Pamekasan sebagai kabupaten yang bernuansa islami. Sesuai dengan kontrak politik mereka dari kawan-kawan Demokrat selalu siap mengawal komitmen politik tersebut.

Selain itu Khoirul Kalam⁴⁴ juga berangkat dari konstruksi politik hukum, yang mengatakan bahwa Indonesia dicita-citakan oleh *founding fathers* sebagai suatu Negara Hukum (*Rechtsstaat/ The Rule of Law*). Dalam perubahan keempat UUD 1945 Pasal 1 ayat (3) ditegaskan bahwa “Negara Indonesia adalah Negara Hukum”. Seperti diketahui bahwa ide dasar negara hukum Indonesia tidaklah terlepas dari ide dasar tentang “*rechtsstaat*” atau negara hukum yang dianut oleh Belanda yang meletakkan dasar perlindungan hukum bagi rakyat pada asas legalitas, yaitu semua harus “positif”. Philipus M. Hadjon mengemukakan bahwa ide dasar tersebut (*rechthstaat*) menempatkan posisi *wetgever* menjadi penting karena hukum positif yang dibentuk diharapkan memberikan jaminan perlindungan hukum bagi rakyat, antara lain dengan pembagian kekuasaan. Dalam implementasi ide negara hukum kedudukan undang-undang (dalam arti materiil) menjadi sangat strategis.

Dalam suatu *rechtsstaat* yang modern, fungsi peraturan perundang-undangan bukanlah hanya memberikan bentuk kepada nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku dan hidup dalam masyarakat, dan undang-undang bukanlah hanya sekadar produk fungsi negara

⁴⁴ Khoirul Kalam, *Wawancara*, (Gedung DPRD Pamekasan, 21 Maret 2013)

di bidang pengaturan. Hamid S. Attamimi berpendapat bahwa peraturan perundang-undangan adalah salah satu metode dan instrumen ampuh yang bersedia untuk mengatur dan mengarahkan kehidupan masyarakat menuju cita-cita yang diharapkan. Dalam praktik memang demikianlah yang dilakukan oleh pembentuk undang-undang; ialah terutama memberikan arah dan menunjukkan jalan bagi terwujudnya cita-cita kehidupan berbangsa melalui hukum yang dibentuknya.

Sama-sama dari partai nasionalis religius Imam Husairi⁴⁵ dari elit partai PKB mengatakan bahwa sejak berdirinya hingga saat ini PKB masih konsisten dengan perjuangan Islam kebangsaannya. Islam kebangsaan dalam konteks ini, menurut Imam Husairi adalah perjuangan formalisasi syariat Islam tanpa meninggalkan kearifan lokal budaya Indonesia yang telah menjadi karakter kebangsaan masyarakat muslim Indonesia. Sehingga konstruksi Imam Husairi dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam adalah konstruksi politik untuk mengambil simpatik para ulama dengan kultur primordialismenya serta patronisme kiyai di kalangan ulama Pamekasan Madura.

Dari uraian di atas menurut hemat penulis bahwa konstruksi para elit partai politik nasionalis religius cenderung kompromistis antara konstruksi pragmatis dan dan kontruksi ideologis. Sehingga perjuangannya juga terkesan mensinergikan antara kleompok islam Ideologis dan kelompok Islam subtansialistik. Walaupun lebih kentara nuansa islam subtansialistiknya.

⁴⁵ Imam Husairi, *Wawancara*, (Pondok Al-Karamah, 22 Maret 2013)