

INTERNALISASI NILAI ISLAM MELALUI KEBIJAKAN PUBLIK (Studi terhadap Dakwah Struktural Program Bandung Agamis)

Tata Sukayat

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung

Abstrak

Dakwah Struktural melalui Program Bandung Agamis mencerminkan bahwa internalisasi dan transformasi nilai-nilai agama bisa dilakukan oleh pemerintah pada wilayah publik tanpa labelisasi shari'at Islam secara formal seperti pendapat kelompok integralis, dan tidak juga memisahkan agama dengan negara seperti pendapat kalangan sekularis. Hal itu memperkuat pendapat paradigma simbiotik dalam relasi agama dan negara, seperti diungkapkan hasil kajian sebelumnya yaitu: al-Mawardi dalam al-Ahkâm al-Sultâniyah wa al-Wilâyah al-Dîniyah; al-Ghazali dalam al-Tibr al-Masbûk

fî-al-Nas}îhat al-Mulûk, Kimiyât al-Sa'âdah, dan al-Iqtis}âd fî al-'Itiqâd; Fazlurrahman, dalam The Islamic Concept State dan Islam and Modernity; dll. Juga membuktikan lemahnya pendapat:1). Kalangan sekularistik yang menyatakan bahwa agama tidak memiliki hubungan dengan Negara; dan 2). Kalangan integralistik yang menyatakan bahwa agama dan negara harus menyatu.

Penelitian ini sejalan dengan pendapat Fazlurrahman, dalam Islam and Modernity, bahwa yang terpenting adalah terwujudnya masyarakat muslim bukan negara Islam dan Munawir Sadjali dalam Islam dan Tata Negara, bahwa paradigma simbiotik merupakan alternatif yang kompromis antara integralistik dengan sekularistik, serta hasil penelitian Jose Casanova dalam Public Religions in the Modern World, bahwa agama secara empirik dihubungkan dengan berbagai persoalan sosial-kemasyarakatan. Pendekatan penelitian ini adalah menganalisis Kebijakan Program Bandung Agamis (pada periode 2003 sampai 2010) yang sekaligus dijadikan sebagai data primer.

Kata kunci: *internalisasi, nilai universal, kebijakan publik, Bandung Agamis*

A. Pendahuluan

Pasca era reformasi muncul berbagai fenomena perumusan peraturan daerah berbasis *shari'at Islam*.¹ Fenomena ini sejalan dengan semangat diberlakukannya Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2004 (sebelumnya Nomor 22 Tahun 1999 dan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 1999) tentang otonomi daerah. Pola pemerintahan telah berubah dari sentralistik menjadi desentralistik. Keterlibatan rakyat dalam proses-proses politik dan pembangunan di daerah, termasuk partisipasi rakyat dalam proses pembuatan perangkat peraturan hukum daerah (Perda) sangat dominan. Sedangkan wujud

¹ Imam Subkhan. *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya: City of Tolerance*, (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 63.

partisipasi rakyat dalam proses pembuatan perangkat hukum daerah dapat dilihat dari intensitas keterlibatan rakyat dalam mempengaruhi (*influencing*) proses pembuatan Peraturan Daerah di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), serta proses pengawasan (*monitoring*) dan penilaian (*evaluating*) implementasi Peraturan Daerah oleh Pemerintah Daerah.²

Menguatnya partisipasi rakyat dalam perumusan kebijakan publik ini ternyata berpengaruh pada spirit transformasi nilai-nilai agama melalui kebijakan publik di beberapa daerah. Misalkan sejak disahkannya otonomi khusus Propinsi Aceh yang disertai pemberlakuan shari'at Islam di sana. Kemudian menginspirasi beberapa daerah untuk melakukan hal yang sama.³ Beberapa daerah kemudian memunculkan sejumlah peraturan daerah dengan substansi yang hampir sama, seperti Surat Edaran Bupati No. 450/2002 tentang pemberlakuan Shari'at Islam di Pamekasan Madura Jawa Timur; Perda NO.7/2005 tentang pelarangan peredaran dan penjualan minuman beralkohol (miras) dan Perda No.8/2005 tentang pelarangan pelacuran di Tangerang; Di Jawa Barat tercatat 31 Perda yang berdasar shari'at Islam; Perda Provinsi Sumatera Barat No.11/2001 tentang pemberantasan dan pencegahan maksiat; dll.⁴

Pada pihak lain, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan sejumlah fatwa yang "cenderung" mendukung gerakan puritanisme radikal seperti fatwa mengenai haramnya sekularisme, pluralisme dan liberalisme (Sipilis), selain penyesatan terhadap Jama'at Ahmadiyah Indonesia.⁵ Fatwa ini dianggap "cenderung" mendukung

² Syamsudin Haris, *Desentralisasi dan otonomi daerah: Naskah akademik dan RUU usulan LIPI*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 147

³ Pada dasarnya, perdebatan tentang Shariat Islam mulai nampak ketika pemerintah penjajah Jepang membentuk BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada tanggal 24 April 1945. Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*. (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2002), 35-41.

⁴ Taufik Adnan Amal, dkk., *Politik Shariat Islam di Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 62

⁵ Sahal Mahfud dan Ichwan Sam, *Pedoman Identifikasi Aliran Sesat Majelis Ulama Indonesia*, Keputusan Rakernas, tanggal 06 November 2007, (Jakarta, Badan Pengurus Harian MUI), 1-7.

kaum puritanisme radikal, karena sejumlah fatwa ini dapat memberikan legitimasi dan justifikasi atas meluasnya aksi kekerasan terhadap kelompok-kelompok yang mengusung isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme, termasuk penyerangan dan pengusiran terhadap Jama'at Ahmadiyah Indonesia di Jawa Barat dan Nusa Tenggara Barat.⁶

Secara statistik fenomena konflik dan kekerasan atas nama agama dapat dijelaskan lebih lanjut menurut Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada 16 Maret 2005 mengeluarkan hasil penelitian perihal pandangan masyarakat terhadap agenda sejumlah ormas keagamaan. Hasil penelitian LSI menunjukkan bahwa, 16,9 % responden setuju dengan agenda radikal yang diusung FPI; 11 % setuju dengan agenda Majelis Mujahidin Indonesia (MMI); 3,3 % setuju dengan agenda Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), 59,1 % setuju dengan agenda MUI.⁷

Sedangkan perihal kesediaan masyarakat dalam melakukan kekerasan atas nama agama, PPIM mengeluarkan hasil survei pada bulan Mei 2006. Jumlah responden yang menyatakan bersedia merusak atau membakar gereja yang didirikan tanpa izin mencapai 14,7%, mengusir orang Ahmadiyah (28,7%), memukul pencuri (34,5%), merajam orang berzina (23,2%), mengarak orang berzina (23,2 %), perang terhadap non muslim yang dianggap mengancam (43,5 %), menyerang dan merusak tempat pelacuran (37,9 %), menyerang dan merusak tempat minuman-minuman keras (38,4%), mengancam orang yang dianggap menghina agama (40,7%), bentrok dengan polisi untuk membela Islam (24,0%). Begitu pula proporsi kesediaan membela umat Islam di Afghanistan dan Irak (23,1%) dan di Poso (25,2%).⁸

⁶ Seperti aliansi umat islam (ALUMI) di Bandung yang berusaha memaksa untuk mengusir Ahmadiyah. Desakan aliansi ini telah memaksa Ahmadiyah untuk menandatangani dua belas butir kesepakatan. Namun, MUI tetap menganggap Ahmadiyah sebagai kelompok sesat karena didalam kesepakatan tersebut Ahmadiyah tidak dipaksa untuk menyatakan bahwa Ghulam Ahmad bukan nabi. *Pikiran Rakyat*, (16/01/2008).

⁷ Laporan Lembaga Survei Indonesia (LSI) pada 16 Maret 2005.

⁸ Zuhairi Mishrawi, *"Ideologi Negara dalam Tantangan"*, BASIS No.01-02 Tahun ke-56, (Januari-Februari, 2007), 35.

Jika diteliti lebih jauh, secara umum perda-perda bernuansa shari'ah seperti disebutkan di atas, cenderung memasung serta menggerogoti kebebasan beragama dan hak-hak sipil.⁹ Atau dalam pandangan Komaruddin Hidayat bisa disebut sebagai gerakan keberagamaan yang bersifat *skripturalis-idiologis* yaitu gerakan keagamaan yang menafsirkan dan mengaktualisasi ajaran kitab sucinya secara *skripturalis*. Gerakan semacam ini bertujuan menyingkirkan ajaran agama-agama lain karena tidak layak hidup dan diaktualisasikan di bumi ini.¹⁰

Namun demikian data-data ini menunjukkan menguatnya keterikatan emosional responden terhadap ajaran agama dan keinginan untuk melakukan transformasi nilai-nilai agama di ruang publik, walau cenderung tidak mempertimbangkan aspek kemajemukan. Terlepas dari hal itu, Spirit transformasi nilai-nilai agama ke ruang publik ini harus tetap dipelihara karena dipandang sebagai bagian upaya dakwah islamiyah.

Berdasarkan pertimbangan itu, tulisan ini akan mencoba mencari jawaban bagaimana melakukan internalisasi dan transformasi nilai Islam ke ruang publik yang prosedural, konstitusional dan tidak brutal?

B. Kritik Terhadap Paradigma Integralistik dan Dakwah "Hisbah"

Fenomena dakwah struktural melalui kebijakan publik dengan mem-verbalkan shari'at (shari'atisasi perda) merupakan fenomena yang bisa mengarah pada perubahan konsitusi NKRI atau setidaknya bersebrangan dengan prinsip UUD 45 dan Pancasila, bahkan tidak mustahil mengarah pada pembentukan negara agama (integralistik) sebagaimana dikembangkan sejak awal oleh para pendukung paradigma ini antara lain: Hasan al-Banna (1906-1949 M), Sayyid Quṭb (1906-1966 M), dan Maulâna al-Mawdûdi (1903-1979 M).¹¹

⁹ Ihsan Ali-Fauzi & Saiful Mujani, *Gerakan Kebebasan Sipil, Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Shari'ah*, (Jakarta: Nalar 2009), 32.

¹⁰ Komaruddin Hidayat & Muhammad Wahyu Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), 111.

¹¹ Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol. IV (tahun 1993), 5.

Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Wilayah agama juga meliputi wilayah negara (*din wa dawlah*). Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar “kedaulatan Ilahi” (*devine sovereignty*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.¹² Sumber hukum positifnya adalah hukum agama.¹³ Bentuk negara agama ini sedikitnya ada dua yaitu konsep *imamah* dalam konsep shi’ah maupun *khilafah* dalam konsep kaum fundamentalis Islam. Padahal, jika mengacu pendapat Ira Lapidus, bahwa tidak ada satu model institusi agama dan negara yang baku di dunia Islam, yang ada adalah sejumlah model yang saling bersaing bahkan dalam setiap model terdapat ketidakjelasan mengenai bagaimana distribusi otoritas, fungsi dan hubungan antara institusi-institusi tersebut.¹⁴ Hal ini disebabkan antara lain, karena tidak adanya keterangan yang tegas dan tuntas dalam al-Qur`ân maupun Sunnah Nabi Saw. tentang bentuk negara.¹⁵

Sedangkan kultural, kekerasan atasnama gerakan dakwah yang dilakukan oleh individu atau kelompok tertentu, biasanya

¹² Din Syamsudin, *“Usaha Pencarian Konsep Negara...5.*

¹³ Kuntowidjojo, dkk. *Negara Sekuler: Sebuah Polemik*, (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), 12.

¹⁴ Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: Logos, 2000), 58-61; Banyak yang mempertanyakan sejauh mana Islam terbukti berhasil diterapkan di dunia. Kalaupun ada sekelompok orang yang bercita-cita mengembalikan kehidupan Islam, maka dari kalangan yang skeptis akan muncul pertanyaan, “Islam model negara mana?” Dan ketika bicara masa lalu, maka tak jarang muncul suara miring, seakan-akan masa lalu adalah masa kegelapan, yang tak perlu kita kembali lagi. Hal ini ditunjang dari buku-buku sejarah, termasuk yang ditulis oleh sejarawan muslim yang hidup dekat dengan masa kejadian, semacam *Tarîkh al-Umâm wa-al-Mulûk* (al-T{abari, wafat 839 M.), *Murûj Al-Dhahâb* (al-Mas’ûdi, wafat 956 M.) hingga *Tarîkh al-Khulafâ* (Imam al-Suyutji, wafat 1505 M.). Buku-buku ini umumnya didominasi kisah-kisah politik, misalnya intrik-intrik di tingkat elit, perebutan kekuasaan atau peperangan yang keji, yang mungkin sebagai muslim, tidak semua kisah itu pantas kita contoh. Didin Saefudin, *Zaman Keemasan Islam. Rekonstruksi Sejarah Imperium Dinasi Abbasiyah*. (Jakarta: Grasindo, 2002).

¹⁵ Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), 1. Baca juga Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madhhab Negara* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 24.

spiritnya mengacu pada konsep dakwah *hisbah*. Sebagaimana dinyatakan oleh Ketua Umum Front Pembela Islam (FPI) Habib Muhammad Rizieq Syihab yang menyebutkan, medan juang Islam terdiri dari tiga bagian, yakni: Dakwah, *Hisbah*, dan Jihad. *Hisbah* yang dia maksud adalah upaya menegakkan amar ma'ruf nahi mungkar secara tegas. Namun terkadang mereka acuh pada ketentuan hukum yang berlaku.

Jika dikaji secara mendalam, arti *hisbah* secara etimologi berasal dari akar kata Bahasa Arab, yakni: *يَحْسِبُ - حَسَبَ (hasaba-yahsubu)* yang berarti "menghitung" dan "membilang".¹⁶ Sedangkan secara terminologi, antara lain disebutkan dalam kitab *al-Ahkam al-Sulthâniyyah*, yaitu memerintahkan pada kebaikan jika tampak ditinggalkan dan mencegah kemunkaran jika jelas dilakukan.¹⁷ Dengan kata lain, konsep *hisbah* merupakan doktrin Islam untuk memelihara segala sesuatu agar sesuai dengan shari'at Islam. Doktrin ini berdasar pada tuntunan al-Qur'an, dengan jalan memerintahkan kebaikan dan melarang kemunkaran,¹⁸ dan merupakan kewajiban bagi setiap muslim.¹⁹

Pada dasarnya, istilah *hisbah* bukan merupakan istilah yang secara tekstual bisa ditemukan dalam al-Qur'an.²⁰ Kata *hisbah* sering digunakan bersamaan dengan kata "*wilâyah*" (ولاية) yang berarti "pemerintahan", "kekuasaan" dan "kewenangan"²¹. Sehingga susunannya menjadi "*wilâyah al-hisbah*" (ولاية الحسبة) = kewenangan *hisbah*. Dalam mendefinisikan *wilâyat al-hisbah*, ada beberapa pendapat. Menurut Ibnu Taimiyyah, yang dimaksud dengan *wilâyah al-hisbah* adalah *muhtasib* yang kewenangannya adalah menyuruh

¹⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1989), 102

¹⁷ Abi Ya'la Muhammad Ibn Husain al-Farra' al-Hanbaly, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 320

¹⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/hisbah>

¹⁹ B. Lewis, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.III, (Leiden: E.J. Brill, 1971), 485

²⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/hisbah>

²¹ *Al-Munjid Fi al-Lughat*, Cet.ke-28, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 919

berbuat baik dan melarang berbuat mungkar. Sedangkan yang dimaksud *muhtasib* adalah orang yang dipercaya dan ditunjuk untuk mengawasi pasar dan dilaksanakannya nilai-nilai moral.²²

Dalam sistem pemerintahan menurut Islam, kewenangan peradilan (*al-qadha*) meliputi tiga *wilâyah*, yaitu: *wilâyah mazhalim*, *wilâyah qadha*, dan *wilâyah hisbah*.²³ *wilayatul hisbah* berada di posisi paling bawah dari ketiga wilayah tersebut.²⁴ Akan tetapi itu bukan berarti *hisbah* secara struktural di bawah kewenangan kedua wilayah di atasnya.

Wilayatul hisbah memiliki kewenangan dalam hal:²⁵

1. Menerima laporan atau pengaduan dalam hal terjadi permasalahan yang berkaitan dengan tiga macam permasalahan: *Pertama*, terjadinya kecurangan dalam takaran barang (jual beli). *Kedua*, adanya praktek penipuan dalam barang dagangan atau harga. *Ketiga*, penundaan pembayaran kewajiban dan hutang-hutang oleh seseorang padahal dia sudah mampu membayarnya
2. Mewajibkan orang yang diadukan atau dituduh untuk menepati atau melaksanakan kewajiban-kewajiban yang seharusnya.
3. Kewenangan *muhtasib* untuk menerima laporan atau tuduhan hanya terbatas pada tuduhan-tuduhan yang masih dalam lingkup permasalahan akad-akad dan muamalat.
4. *Muhtasib* tidak diperbolehkan menjatuhkan hukuman.

Sebenarnya, tradisi *hisbah* diletakkan langsung pondasinya oleh Rasulullah saw, beliauulah *muhtasib* (pejabat yang bertugas melaksanakan *hisbah*) pertama dalam Islam. Sering kali beliau masuk ke pasar Madinah mengawasi aktivitas jual beli. Namun pada masa Nabi, wewenang dan tugas *hisbah* memang belum berbentuk sebuah institusi atau lembaga peradilan tersendiri. Akan tetapi tugas pe-

²² B. Lewis, *The Encyclopaedia of Islam*...485.

²³ Iin Solikhin, Wilayah Hisbah dalam Tinjauan Historis Pemerintahan Islam, *Ibda' Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol.3 No.1, (P3M STAIN Purwokerto, 2005). 33.

²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), Juz 6, 769.

²⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu* 770-771.

ngawasan terhadap perekonomian masih dijalankan langsung oleh Nabi.²⁶ Pada saat itu sudah terlihat bahwa Nabi memerintahkan seseorang untuk mengawasi dan menghakimi (menjadi *qadhi*) dalam sebuah daerah tertentu, seperti penunjukan beliau pada Muadz Ibn Jabal.²⁷

Selanjutnya pada masa Daulat Umayyah, telah mengalami perkembangan yang berarti dalam *wilâyah hisbah*. pada masa inilah *wilâyah hisbah* telah dibentuk menjadi sebuah kewenangan peradilan tersendiri yang terpisah dari pemerintahan khalifah. Lembaga *hisbah* menjadi salah satu lembaga peradilan yang ada dengan kewenangan mengatur dan mengontrol pasar dari perbuatan-perbuatan yang tidak sesuai dengan syari'at Islam.²⁸ Akan tetapi menurut sebagian pendapat mengatakan bahwa penamaan resmi lembaga *hisbah* dan penyebutan istilah *muhtasib* untuk menunjuk orang yang bertugas menjalankan *hisbah* mulai dikenal pada masa Khalifah Al-Mahdi pada masa dinasti Abbasiyah.²⁹ *Wilâyah hisbah* seterusnya tetap eksis terdapat di sebagian besar negara muslim hingga permulaan abad ke dua puluh.

Berdasarkan konsep umum hisbah tersebut, dapat diketahui bahwa dalam ajaran Islam sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah dan para pendahulu Islam, bahwa hisbah dilakukan oleh penguasa resmi atau lembaga resmi yang didirikan pemerintah. Artinya gerakan dakwah hisbah sama dengan dakwah dengan “tangan” yang berarti kekuasaan. Oleh karena itu penerapan hisbah sebagaimana dipahami dan dilakukan oleh Front Pembela Islam dan ormas lain sejenisnya, dengan cara menghakimi atau menghukum secara langsung terhadap orang-orang yang melakukan kemunkaran adalah tidak tepat di Indonesia, karena ada yang lebih berhak untuk melakukannya yaitu pemerintah. Selain itu, dampak dari tindakan tersebut menonjolkan sisi kekerasan ajaran Islam, bukan kedamaian.

²⁶ Jin Solikhin, *Wilayah Hisbah*, 44.

²⁷ Jin Solikhin, *Wilayah Hisbah*, 44.

²⁸ Jin Solikhin, *Wilayah Hisbah*, 33.

²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, 764.

Dengan kata lain, ketegasan dalam menyampaikan *amar ma'rûf* dan *nahy munkar* bukan berarti menghalalkan cara-cara yang radikal. Implementasinya harus dengan strategi yang halus dan menggunakan metode *tadarruj* (bertahap) agar tidak menimbulkan permusuhan dan keresahan di masyarakat. Penentuan strategi dan metode *amar ma'rûf nahy munkar* harus mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat yang dihadapi. Jangan sampai hanya karena kesalahan kecil dalam menyampaikan *amar ma'rûf nahy munkar* justru mengakibatkan kerusakan dalam satu umat dengan *social cost* yang tinggi.³⁰

C. Dakwah Struktural melalui Kebijakan Publik sebagai Realisasi Paradigma Simbiotik

Dakwah sebagai upaya internalisasi dan transformasi nilai-nilai Islam kepada umat manusia, sedikitnya bisa dilakukan dengan dua pendekatan, yaitu dakwah kultural dan struktural. Aplikasi dakwah kultural berupa kegiatan dakwah dalam bentuk *tamkin*, *irshad*, dan *tabligh*. Sedangkan dakwah struktural sebagai aplikasi dakwah *tadbir*. Isarat tentang dakwah struktural ini, mengacu pada hadits Nabi tentang prioritas merubah kemunkaran dengan tangan (*yadiah*). Tangan menurut paradigma simbiotik diartikan sebagai kekuasaan (*power*) atau struktur. Dengan kata lain dakwah dengan tangan artinya dakwah struktural, yaitu dakwah yang melalui dan berada dalam kekuasaan. Aktivitas dakwah struktural yang bergerak mendakwahkan ajaran Islam dengan memanfaatkan struktur sosial, politik, maupun ekonomi yang ada guna menjadikan nilai-nilai islam sebagai prinsip kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dakwah struktural ini dipandang strategis dalam upaya transformasi nilai islam ke ruang publik, terutama dalam konteks ke-Indonesia-an. Dalam pandangan Zuhairi Mishrawi, setidaknya ada tiga solusi alternatif gerakan moderat untuk memperkuat Pancasila sebagai ideologi bangsa. *Pertama*, model gerakan pada wilayah diskursus keagamaan yang bercorak pluralis dan toleran. *Kedua*,

³⁰Ali Abdul Halim Mahmûd, *Dakwah Fardiyah: Membentuk Pribadi Muslim*, (Jakarta: Gema Insani, 1995), 166.

model gerakan pada wilayah sosial-ekonomi yang dapat memperbaiki ketimpangan ekonomi, sebagai salah satu jendela kekerasan antar etnis. *Ketiga*, model gerakan pada wilayah politik kebijakan publik.³¹ Menurutnya pada masyarakat yang menjunjung demokrasi, kebijakan publik menjadi salah satu aturan terpenting dalam membangun masyarakat yang toleran.³² Tujuan dakwah dapat bersinergi dengan tujuan kebijakan publik³³ yang dapat disebut sebagai wujud paradigma simbiotik.

Pada saat melakukan transformasi nilai Islam ke ruang publik, nilai dan kepentingan akan berhadapan dengan sifat dasar ruang publik yang netral, dengan demikian proses transformasi selalu akan dipenuhi negosiasi. Negosiasi ini pasti terjadi, karena ruang publik yang dihuni oleh nilai yang beragam tidak serta merta dapat menerima masuknya satu nilai tertentu yang masih memiliki keprivatannya. Untuk itu, transformasi nilai agama pertama-tama akan menjadi modal sosial terlebih dahulu, barulah kemudian menjadi regulasi publik.

Modal sosial dalam perbincangan ilmu sosial telah menjadi diskursus penting,³⁴ dan dibicarakan sebagai penentu penataan sosial. Konsepsi modal sosial menurut Fukuyama dan Putnam pada dasarnya adalah segala ihwal jaringan sosial yang memiliki makna. Aspek-aspek jaringan sosial, norma sosial, pertukaran dan norma sosial yang mentautkan kebersamaan dalam rangka mencapai tujuan bersama, masuk dalam kategori ini.

Dengan demikian, nilai agama pada dirinya memiliki makna dan mengikat kebersamaan termasuk dalam kategori modal sosial.³⁵ Hanya saja, ketika ia masih memiliki unsur privat (nilai bagi

³¹ Zuhairi Mishrawi, "Ideologi Negara dalam Tantangan" 39-40.

³² Zuhairi Mishrawi, "Ideologi Negara dalam Tantangan", 41.

³³ *Memperjuangkan Masyarakat Madani: Falsafah Dasar Perjuangan Dan Platform Kebijakan Pembangunan PK Sejahtera*, (Majelis Pertimbangan Pusat, Partai Keadilan Sejahtera, 2008), 50 dan 53.

³⁴ Purwanto, etl (Ed.), *Menembus Ortodoksi Kajian Kebijakan Publik*, (Yogyakarta: Fisipol UGM Press, 2004), 272.

³⁵ Komarudin Hidayat dan Putut Widjanarko, *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa*, (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2008), 28.

ummatnya sendiri), ia hanya menjadi modal sosial yang terbatas. Proses transformasi pada kebijakan publik adalah proses menjadikan modal sosial agama tertentu menjadi modal sosial semua penghuni ruang publik dengan upaya objektifikasi nilai yang akan dipublikan.

Untuk mengetahui bagaimana peran modal sosial pada ruang publik, pemikiran Putnam dapat dijadikan rujukan. Putnam membuat terminologi modal sosial ke dalam dua jenis, yaitu: modal sosial tali pengikat (*bonding social capital*) yang diartikan sebagai jenis-jenis modal sosial yang fungsinya lebih eksklusif dan modal sosial tali penghubung (*bridging social capital*).³⁶

Pada proses lahirnya kebijakan sharî'atisasi melalui perda daerah seperti dijelaskan di atas, telah terjadi artikulasi modal sosial tali pengikat (*bonding social capital*) menjadi modal sosial tali penghubung (*bridging social capital*) yang dapat dimaknai sebagai perubahan modal sosial menjadi kekuatan politik yang signifikan, terutama dalam penguasaan regulasi khas Sharî'at. Namun model transformasi seperti itu tidak akan menghasilkan ruang publik yang menghargai kemajemukan, malah sebaliknya akan menghasilkan masalah baru seperti disintegrasi dan konflik ideologis.³⁷ Sebaliknya, model transformasi sekular akan meniadakan modal sosial sebagai salah satu daya penggerak masyarakat.³⁸ Padahal tujuan utama dari penetapan kebijakan publik yaitu manfaat dan untuk tertib sosial atau demi pembangunan sebagai upaya mengejar ketertinggalannya³⁹ dan untuk membangun tertib kehidupan publik.⁴⁰

³⁶ Putnam, "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life", *The Americans Prospect*, (Vol 4, Issue, 13, March 21, 1998), 6.

³⁷ Artawijaya, *Dilema Mayoritas: Pertarungan Ideologis Umat Islam Indonesia Menghadapi Kelompok Sekular, Komunis, Dan Kristen Radikal*, (Universitas Michigan: Medina Pub, 2008), 263.

³⁸ Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2005), 47.

³⁹ Pemikiran ini dikembangkan dari Ankie Hoogvelt, *sosiolog Masyarakat sedang Berkembang* (1986)

⁴⁰ Pemikiran ini dikembangkan dari konsep "otorita legal formal" dari Marx Weber, lihat Weber "Authority and Legitimacy" dalam Eric A Nordlinger (ed), *Polityics and Society*, menurut Weber Negara mempunyai kuasa paksa yang bersifat legal, untuk mengatur kehidupan bersama.

Kebijakan publik dimaksudkan membangun tartib hukum dalam arti luas bagi publik, sebagai dasar yang diperlukan untuk mencapai tujuan kemajuan yang dikehendaki.⁴¹ Kebijakan publik yang “membangun” dipahami sebagai upaya untuk mencapai kemajuan sebagaimana tujuan yang telah dicanangkan.

Sedangkan perumusan kebijakan publik adalah tahap awal dalam mewujudkan suatu kebijakan. Tahap perumusan kebijakan ini merupakan proses transformasi. Untuk dapat terjadi perumusan suatu kebijakan dibutuhkan banyak prasyarat, disamping orientasi untuk ketertiban dan kesejahteraan bersama, juga mempertimbangkan peran serta publik dalam merumuskan apa yang penting diterapkan bagi kehidupan mereka sendiri. Salah satu teori implementasi dan evaluasi yang menarik adalah teori yang dikembangkan Matland, yang dikenal sebagai Teori Matland yang mengemukakan matriks ambiguitas konflik.

Berdasarkan matriks Maaatland, implementasi kebijakan dapat dilihat dari tingkat konflik dan ambiguitasnya. Implementasi secara administratif adalah implementasi yang dilakukan dalam keseharian operasi dari birokrasi pemerintahan. Kebijakan di sini memiliki konflik yang rendah, dan ambiguitasnya rendah pula (bisa saja tidak terlihat ada tidaknya suatu kebijakan). Implementasi secara politik adalah implementasi yang perlu dipaksakan secara politik, karena itu walaupun ambiguitasnya rendah jenis kebijakan ini memiliki tingkat konflik yang tinggi. Implementasi secara eksperimen dilakukan pada kebijakan yang mendua, namun tingkat konfliknya rendah. Sedangkan implementasi secara simbolik dilakukan pada kebijakan yang mempunyai ambiguitas tinggi dan konflik yang tinggi pula.⁴²

Secara umum, matriks Matland dapat digunakan untuk menganalisis perbedaan internalisasi dan transformasi model integralistik, sekularistik, dan simbiotik. Tabel tersebut menunjukkan tiga jenis transformasi nilai agama melalui kebijakan publik. *Pertama,*

⁴¹ Nugroho dan Wrihatmoko dalam *Membangun Indonesia Emas*, (Jakarta: Rizkia, 2005), 25.

⁴² Matland, “Synthesizing the Implementation Literature”, 75.

model agama sekularistik sedikit mentransformasikan nilai agama pada suatu kebijakan. Bila ada transformasi, nilai agama akan muncul sebagai bagian dari rutinitas birokrasi akademis. Misalnya dengan ditemukan kemiripan antara “spirit” suatu aturan dengan “spirit” nilai agama tertentu.⁴³ Model ini memang rendah tingkat ambiguitas dan konfliknya, namun daya gerak perubahan masyarakat juga rendah karena warga publik menganggapnya sebagai aturan yang tidak terkait dengan kedalaman penghayatan keagamanya.

Kedua, model agama integralistik merupakan model transformasi yang dilangsungkan secara politis. Model ini, selain nilai ambiguitas dan konfliknya tinggi, juga akan memecah warga ruang publik sehingga muatan nilai agama menjadi sumber konflik atau paling tidak akan mudah terjebak pada situasi labelisasi saja.⁴⁴

Ketiga, model simbiotik akan bertransformasi secara simbolik dan administratif. Secara simbolik warga ruang publik akan menemukan keterwakilan modal sosialnya menjadi bagian dari kebijakan, kemudian ditransformasi lagi menjadi kebijakan di wilayah administratif. Pola ini lebih aman (ambiguitas rendah dan konflik pun relatif rendah) sekaligus juga dapat menggerakkan warga publik untuk dapat bersama-sama melakukan tindakan perbaikan ruang publik.⁴⁵

D. Nilai Islam Universal sebagai Materi Dakwah melalui Kebijakan Publik

Penggunaan kata nilai adalah pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri dalam *Wijhat al-Nazâ*r, yang menegaskan bahwa shari’at Islam bukanlah keseluruhan teks yang mesti diberlakukan, melainkan bagaimana menafsirkannya secara memadai di dalam kehidupan sekarang. Hal ini disebabkan karena shari’at lebih merupakan sumber

⁴³ Misalnya, Peraturan daerah tentang menjaga kebersihan, sebagai salah satu contoh, merupakan kebijakan administratif yang memiliki kemiripan nilai dengan ajaran agama, walaupun dilaksanakan dengan semangat administratif.

⁴⁴ Misalnya, pada penerapan pakaian muslimah di Cianjur atau Aceh, dan pemasangan lambang-lambang *asmâ al-husnâ* di Banten.

⁴⁵ Hal itu telah dibuktikan oleh Kota Bandung melalui Program Bandung Agamis, yang didukung oleh segenap lapisan masyarakat yang ada di kota Bandung.

hukum dan bukan hukum itu sendiri. Karena itulah, shari'at tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif dan akan tetap menjadi sumber dari sistem sanksi agama yang bersifat normatif (-istilah lain disebut *qanun*). Dengan kata lain, shari'at tidak dapat diterima atau diasumsikan untuk menjadi sebuah undang-undang sebagaimana hukum positif.

Apabila logika ini yang diterima, maka yang diperlukan bukan formalisasi shari'at secara total melainkan objektivikasi nilai ajaran Islam dalam hukum positif (hukum nasional). Artinya, nilai Islam menjadi bagian dari hukum nasional yang bersama-sama hukum lain menjadi sumber hukum nasional. Shari'at tidak lagi dipahami secara literal untuk diberlakukan keseluruhannya, dan hukum tidak lagi eksklusif Islam, tetapi juga menjadi hukum semua warga negara. Hukum milik semua, bukan hukum milik umat tertentu.

Internalisasi dan transformasi nilai dapat juga melalui jalan menjadikan nilai Islam sebagai bagian dari etika politik. Etika politik yang dimaksud bukanlah sehimpunan aturan etis yang membatasi perilaku politikus, namun juga berhubungan dengan praktik. Pada sisi lain, etika politik harus melingkupi etika institusional dan etika keutamaan. Keutamaan merupakan faktor stabilisasi tindakan yang berasal dari dalam diri pelaku, sedang institusi menjamin stabilitas tindakan dari luar diri.

Berdasarkan batasan ini, nilai-nilai Islam dapat menjadi nilai yang melingkupi keseluruhan aktivitas pemerintahan sekaligus juga menjadi dasar dari keseluruhan aktivitas masyarakat sekaligus individu pelaku praktek politik. Pada titik ini, nilai Islam harus mampu terinternalisasi pada masing-masing pelaku/politisi mengenai tujuan kesejahteraan masyarakat sekaligus juga menjadi dasar bagi tujuan suatu kebijakan. Nilai yang mendasarinya adalah kebebasan dan keadilan yang memberi ruang pada semua warga Negara untuk bersama-sama menuju tujuan yang menjadi mimpi bersama, bukan sepihak kelompok tertentu.

Dimensi etika politik kedua adalah sarana yang memungkinkan pencapaian tujuan. Dimensi ini meliputi sistem dan prinsip-prinsip dasar pengorganisasian praktik penyelenggaraan Negara dan

yang mendasari insitusi-insitusi sosial. Dimensi sarana ini mengandung dua pola normatif. Pertama, tatanan politik harus mengikuti prinsip solidaritas dan subsidiaritas, penerimaan pluralitas, struktur sosial ditata menurut prinsip keadilan. Kedua, kekuatan-kekuatan politik ditata sesuai dengan prinsip timbal balik (*resiprositas, al-mu'awwadah*).

Dimensi ketiga adalah aksi politik. Aksi politik terkait dengan subyek pelaku, karena itu prinsip dasar etikanya adalah rasionalitas tindakan dan keutamaan (kualitas moral pelaku). Tindakan politik disebut rasional bila pelaku mempunyai orientasi situasi dan paham permasalahan. Pada titik ini, tindakan disebut etis ketika ia rasional dan bermakna. Kebermaknaan ditemukan bila tindakan politik didasari oleh rasa dan keberpihakan kepada yang lemah. Nilai Islam dapat terumus sebagai etika yang mendasari tujuan, sarana, dan aksi politik bila ia dapat merumuskan universalitas konkretnya, mendorong munculnya karakter diri yang mampu melakukan rekonsiliasi, rela berkorban untuk kesejahteraan bersama, dan mengakui keterbatasan diri.

Teori universalitas konkret dikemukakan oleh Luc Ferry dalam *Human Right and Democratis Humanism* sebagai bagian dari tiga jenis universalitas, yaitu imperium, kebebasan, dan konkret. Universalitas imperium adalah pendaulatan suatu keuniversalan bila ia merujuk pada satu kebenaran milik kelompoknya. Universalitas kebebasan adalah penetapan syarat-syarat kemungkinan minimal kehidupan bersama, walaupun bukan makna hidup bagi komunitas. Misalnya deklarasi HAM yang merupakan gagasan bahwa manusia berhak untuk dihormati. Universalitas konkret adalah ketika semua pihak menyetujui keberadaan (kebenaran, kebaikan, keindahan) sesuatu secara obyektif seperti kekaguman seseorang pada karya seni.

Dalam konteks ini, Islam Simbiosis dapat terumus jika ia dapat menjelmakan universalitas konkret pada masing-masing individu dan masyarakatnya pada tataran aksi. Muhammad Hatta, misalnya, merupakan tokoh Muslim yang sangat taat (konkret) namun aksi politiknya diakui dan bermanfaat bagi semua golongan (di luar agamanya). Konsep Islam simbiosis melalui dakwah struktural dengan

demikian mengarahkan ummat Islam menjadi bagian dari ruang publik dan mengupayakan ruang publik untuk kesejahteraan bersama.

Adapun strategi yang dapat dilakukan agar dapat menginternalisasikan nilai agama dalam kebijakan publik meliputi beberapa tahap. *Pertama*, adanya masalah publik yang dapat dipecahkan melalui nilai-nilai yang dimiliki oleh suatu agama. *Kedua*, nilai dari suatu agama itu harus dirumuskan ulang agar unsur keprivatannya dapat semakin tidak tampak sehingga yang tampak ke permukaan adalah unsur ke-publik-annya saja. *Ketiga*, dibutuhkan kerjasama antara pemuka agama dengan pihak pemerintahan (legislatif dan eksekutif) agar nilai agama itu dapat menjadi modal sosial yang mendasari kebijakan publik. *Keempat*, fokus utama internalisasi nilai bukan pada nilai sebagai kata benda melainkan sebagai kata kerja atau proses. Sebagai proses, nilai secara verbal dapat saja tidak muncul dan baru muncul pada hasil dari prosesnya yang bermanfaat bagi seluruh warga ruang publik. Dan *Kelima*, nilai-nilai agama harus terumuskan dalam bentuk tujuan, sarana, dan aksi yang jelas dan bersifat universal sehingga dapat diaplikasikan kebijakan publik.

Nilai-nilai agama yang dapat menjadi sumber nilai moral dalam kehidupan manusia, dapat dibagi dua yaitu nilai *universal* dan *nonuniversal*. Pada tahun 1984, memberi pengakuan dan validitas universal nilai-nilai moral dasar dengan mengadopsi Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, nilai-nilai universal itu hak untuk: hidup, bebas dan merdeka dari penindasan, bebas dari perbudakan, bebas dari penganiayaan, bebas memilih agama dan mengikuti hati nurani, bebas berekspresi, bebas memiliki privasi, keluarga dan berhubungan dengan pihak lain, bebas berpartisipasi dalam kehidupan bermasyarakat, pendidikan dan mendapatkan standar kehidupan yang memadai untuk memelihara kesehatan dan kesejahteraan. Ini sebagian bentuk nilai-nilai moral universal. Bandingkan dengan bentuk nilai-nilai moral non universal-seperti kewajiban agama tertentu (misalnya, berdo'a, shalat, puasa dan lain-lain).

E. Proses Perumusan Dakwah Struktural melalui Kebijakan Publik di Kota Bandung

Penggunaan istilah 'agamis' dalam salah satu program prioritas Kota Bandung antara lain dimaksudkan untuk meminimalisir munculnya pro-kontra. Karena istilah 'agamis' konotasinya cenderung lebih bersifat netral dan bisa diterima oleh semua penganut agama". Dengan kata lain, pemilihan istilah agamis merupakan kesengajaan agar netral dan bisa diterima oleh semua penganut masyarakat.⁴⁶

Proses perumusan Kebijakan Bandung Kota Agamis dapat ditemukan dari *Naskah Rencana Strategik Kota Bandung Tahun 2003-2004* dan *Rencana Stretejik Kota Bandung Tahun 2009-2013*. Kedua Rencana Strategik ini merupakan implementasi dari motto juang Kota Bandung Bermartabat (Bersih, Makmur, Taat, dan Bermartabat).

Motto bermartabat pada Rencana strategik 2004, menjadi visi Kota Bandung, "Visi Kota dalam jangka waktu tahun 2004-2008 adalah Kota Bandung sebagai kota jasa yang BERMARTABAT (Bersih, Makmur, Taat dan Bersahabat).⁴⁷ Visi ini kemudian diturunkan ke dalam empat indikator, yaitu (1) Kota Bandung sebagai kota jasa harus bersih dari sampah, dan bersih praktik korupsi, kolusi, nepotisme (KKN), penyakit masyarakat (judi, pelacuran, narkoba, premanisme, dll.) dan perbuatan-perbuatan tercela lainnya yang bertentangan dengan moral agama dan budaya masyarakat atau bangsa; (2) Kota Bandung sebagai kota jasa yang memberikan kemakmuran bagi warganya; (3) Kota Bandung sebagai Kota Jasa harus memiliki warga yang taat terhadap agama, hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan untuk menjaga keamanan, kenyamanan dan ketertiban kota; (4) Kota Bandung sebagai kota jasa harus memiliki warga yang bersahbata, santun, akrab, dan dapat menyenangkan bagi orang-orang berkunjung serta menjadikan kota yang bersabat dalam pemahaman kota yang ramah lingkungan.⁴⁸

⁴⁶ Tim Penyusun Buku Bandung Agamis, *Bandung Agamis: Landasan, Pendekatan, Indikasi, dan Program Aksi*, (Bandung: Sekda Kota Bandung, 2009)

⁴⁷ Perda No. 06, tahun 2004, Bandung Bermartabat, (Dinas Informasi Komunikasi Kota Bandung, 2004)

⁴⁸ Perda No. 06, tahun 2004, Bandung Bermartabat.

Bermartabat pada tahun 2003-2004 diartikan sebagai harkat atau harga diri, yang menunjukkan eksistensi masyarakat kota yang dapat dijadikan teladan karena kebersihan, kemakmuran, ketaatan, ketaqwaan dan kedisiplinannya. Jadi kota jasa yang bertabat adalah kota yang menyediakan jasa pelayanan dengan terwujudnya kebersihan, kemakmuran, ketaatan, ketaqwaan dan kedisiplinan masyarakatnya.

Lebih jauh tentang nilai agama yang menjadi makna dari kata bermartabat, yakni (a) Bersih dari kegiatan maksiat: judi, prostitusi, narkoba; (b) Bersih dari kemusyrikan, (c) Makmur sejahtera pangkal kesehatan lahir batin, dan (d) Taat ajaran agama masing-masing dengan benar. Keempat makna agamis ini dimasukkan sebagai bagian dari tujuan bersih, makmur, dan taat. Taat terhadap aturan pada Perda ini diasumsikan menjadi sumber dari kedisiplinan terhadap aturan/nilai. Makna taat ini kemudian dikembangkan menjadi dua jenis, taat terhadap Allah Swt dan taat kepada hukum, peraturan dan perundang-undangan.⁴⁹

Pada renstra tahun 2004 kata taat menjadi simbol dari agamis. Tahun 2009, kemudian dimensi “taat” ditegaskan maknanya menjadi “agamis” yang dikemukakan dalam pernyataan “Kota Bandung diharapkan dikenal sebagai kota religius yang terpencaer dari kemuliaan akhlak warga kota, dengan suasana penuh toleransi sesuai batas benar, adil yang diatur dan disepakati bersama.” Kemudian pada tahun 2009, istilah “taat” ditegaskan menjadi “agamis”. Program Kota Agamis merupakan bagian dari 7 agenda prioritas pembangunan kota Bandung, yaitu Bandung Kota Cerdas, Kota Sehat, Kota Makmur, Kota Hijau, Kota Seni Budaya, Kota Berprestasi, dan Kota Agamis.

Program Bandung Agamis dilaksanakan sejak tahun 2003-2009. Ada dua jalur internalisasi nilai agama ke wilayah publik di kota Bandung. Jalur pertama melalui saluran resmi seperti Jasmara (jaringan aspirasi masyarakat), rekomendasi ormas, masukan pada diskusi atau lokakarya yang diselenggarakan pemerintah kota. Jalur ini menghasilkan sejumlah konsep yang –pada beberapa produk

⁴⁹ Buku *Dinas Informasi dan Komunikasi*, (Bandung: Disinfo, 2004), 30-31

kebijakan—menjadi muatan kebijakan publik. Jalur kedua melalui unjuk kekuatan (*demonstrans*, unjuk rasa, dsb.) yang dapat mendorong pemerintah kota untuk merealisasikannya dalam bentuk praksis (tidak hanya konsep), seperti pada penggusuran lokalisasi Saritem.

F. Penutup

Internalisasi dan transformasi nilai agama yang prosedural dan konstitusional dapat dilakukan melalui kebijakan publik. Nilai-nilai agama pada wilayah publik adalah nilai-nilai agama yang sudah mengalami objektifikasi, sehingga menjadi modal sosial. Upaya tersebut dalam pandangan ilmu dakwah disebut dakwah struktural. Sedangkan dakwah struktural hanya dapat dilakukan dengan berdasar pada paradigma islam simbiotik.

Secara umum dapat ditemukan, bahwa dakwah Struktural pada Program Bandung Agamis mencerminkan ternyata secara substantif nilai-nilai agama bisa transformasi oleh pemerintah pada wilayah publik, dengan tanpa labelisasi shari'at Islam secara formal. Kota Bandung mencanangkan program "Bandung agamis" yang memiliki banyak muatan nilai-nilai dalam berbagai programnya. Program tersebut dapat diterima masyarakat dan secara umum tidak memunculkan kontroversi atau penolakan dari masyarakat. Hal itu berbeda dengan daerah-daerah yang menerapkan perda shari'at Islam, sebab pada daerah-daerah tersebut banyak menimbulkan kontroversi dan penentangan di masyarakat.

Diakui bahwa pendekatan dakwah struktural melalui kebijakan publik seperti kasus Kota Bandung Agamis, bukan tanpa resiko negatif yang menjadi titik lemah dakwah dengan pendekatan struktural. Diantara kelemahannya cenderung terjadi formalitasisasi, elitisasi, politisasi dan komersialisasi agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Said Zainal. *Kebijakan publik*, Universitas Michigan: Suara Bebas, 2006
- Ahmad, Amrullah. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Prima Duta, 1983
- al-Hanbaly, Abi Ya'la Muhammad Ibn Husain al-Farra'. *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Ali-Fauzi, Ihsan & Saiful Mujani, *Gerakan Kebebasan Sipil, Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Shari'ah*, Jakarta: Nalar 2009
- al-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- Amal, Taufik Adnan dkk., *Politik Shariat Islam di Indonesia hingga Nigeria*, akarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Amstrong, Karen. *A History of God; The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- Anshari, Endang, Saepudin. *Kuliah Al-Islam: Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta, Rajawali, 1976.
- Artawijaya, *Dilema Mayoritas: Pertarungan Ideologis Umat Islam Indonesia Menghadapi Kelompok Sekular, Komunis, Dan Kristen Radikal*, Universitas Michigan: Medina Pub, 2008.
- Baidhaw, Zakiyuddin. *Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan*, Yogyakarta, Kurnia Kalam Semesta 2002
- Baidhaw, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, Jakarta: Erlangga, 2005
- Coleman, James. *Social Capital in the Creation of Human Capital*. *American Journal of Sociology*, supplement: S95-S120, 1988
- Coward, Harold. *Pluralisme, Tantangan Agama-agama*, terj. Yogyakarta: Kanisius, 1989
- Djaelani, M. Bisri. *"Islam Rahmatan Lil Alamin"*. Yogyakarta; Warta Pustaka, 2005.
- Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press, 1995.

- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, New York: Inc, Publishers, 1975
- Haris, Syamsudin. *Desentralisasi dan otonomi daerah: Naskah akademik dan RUU usulan LIPI*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004
- Haryadi, Edi. *Strategi Pembangunan Kota Menuju Bandung Bermartabat*, (Bandung: Kesra Kota Bandung, 2007)
- Hidayat, Komaruddin & Muhammad Wahyu Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003)
- Hidayat, Komarudin & Putut Widjanarko, *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa*, Jakarta: PT. Mizan Publika, 2008.
- Horton, B Paul. *Sosiologi*, terj. Amirudin Ram dan Tita Sobari, Jakarta: Erlangga, 1996
- <http://en.wikipedia.org/wiki/hisbah>
- Ismail, Faisal. *Pijar-Pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2002
- Kartodirio, Sudarsono Katam. *Bandung Kilas Peristiwa di Mata Filatelis Sebuah Wisata Sejarah*, Bandung: Kiblat, 2006.
- Krishna dan Uphoff, "Mapping and Measuring Social Capital: A Conceptual and Empirical Study of Collective Action for Concerning and Developing Watersheds in Rajasthan India", Social Capital Initiative Working Paper, No. 13, Washington: The World Bank, 1999.
- Kuntowidjojo, dkk. *Negara sekuler: sebuah polemik*, Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.
- Lewis, B. *The Encyclopaedia of Islam*, Vol.III, Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Ma'arif, Syafi'i. *Islam, Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992

- Mahfud, Sahal dan H.M. Ichwan Sam, *Pedoman Identifikasi Aliran Sesat Majelis Ulama Indonesia*, Keputusan Rakernas, tanggal 06 November 2007, Jakarta, Badan Pengurus Harian MUI
- Matland, "Synthesizing the Implementation Literature: The Ambiguity-Conflict Model of Policy Implementation", *Journal of Public Administration Research and Theory* 1995
- Mishrawi, Zuhairi. "*Ideologi Negara dalam Tantangan*", BASIS No.01-02 Tahun ke-56, Januari-Februari 2007
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam Cita dan Islam Fakta*, Jakarta: Yayasan Obor, 1984
- Nugroho dan Wrihatmoko dalam *Membangun Indonesia Emas*, (Jakarta: Rizkia, 2005
- Perda No. 06, tahun 2004, Bandung Bermartabat, Dinas Informasi Komunikasi Kota Bandung, 2004.
- Purwanto, etl (Ed.), *Menembus Ortodoksi Kajian Kebijakan Publik*, Yogyakarta: Fisipol UGM Press, 2004.
- Putnam, "*The Prosperous Community: Social Capital and Public Life*", *The Americans Prospect*, Vol 4, Issue, 13, March 21, 1998.
- Qardhawi, Yusuf. *Membumikan Syari'at Islam*. Bandung, Mizan, 2002.
- Saefudin, Didin. *Zaman Keemasan Islam. Rekonstruksi Sejarah Imperium Dinasi Abbasiyah*. Jakarta: Grasindo, 2002.
- Sjadzali, Munawir. *Islam Dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993.
- Solikhin, lin. Wilayah Hisbah dalam Tinjauan Historis Pemerintahan Islam, *Ibda' Jurnal Studi Islam dan Budaya*, Vol.3 No.1, 2005, P3M STAIN Purwokerto
- Subkhan, Imam. *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya: City of Tolerance*, Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Sukayat, Tata. *Islam dan Ketamdunan Melayu: Sumbangan ke Arah Kemajuan Sejagat*, Kuala Lumpur, Malaysia: Bahagian Penyelidikan dan Pembangunan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2014).
- Syamsuddin, Din. *Etika Agama dalam membangun Masyarakat Madani*, Jakarta: Logos, 2000.

Syamsudin, Din. “Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 2 Vol. IV tahun 1993.

Tim Penyusun Buku Bandung Agamis, *Bandung Agamis: Landasan, Pendekatan, Indikasi, dan Program Aksi*, (Bandung: Sekda Kota Bandung, 2009).

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madhhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Weber, Max. *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Ircisod, 1962.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1989.