

Implementasi mediasi dalam sistem peradilan agama

Ramdani Wahyu Sururie

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

E-mail: ram_wahyu@yahoo.com

This study aimed at describing the background of the birth of the policy on mediation in the Religious of Court and to understand and identify the procedures, barriers and efforts to improve religious court settlement through mediation. The method used is descriptive research method analysis of mediation theory and implementation in the religious court. The study found a number of findings that can give significance to the development of science in the field of procedural law of religious courts, which islah theory that can be used as a grand theory to study dispute resolution and mediation triangle theory that can be used as an operational theory (applied theory) in seeing the success of mediation in the judiciary. As for the successful implementation of the policy of mediation can be done with a number of strategies.

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan latarbelakang lahirnya kebijakan mengenai mediasi di Peradilan Agama dan untuk memahami serta mengidentifikasi prosedur, hambatan dan upaya Pengadilan Agama dalam meningkatkan penyelesaian perkara melalui mediasi. Metode yang digunakan adalah metode penelitian deskriptif analisis terhadap teori mediasi dan implementasinya di pengadilan agama. Studi ini menemukan sejumlah temuan yang dapat memberikan signifikansi bagi pengembangan ilmu dibidang hukum acara peradilan agama, yaitu teori islah yang dapat digunakan sebagai grand theory untuk penelitian penyelesaian sengketa dan teori segitiga mediasi yang dapat digunakan sebagai teori operasional (applied theory) di dalam melihat keberhasilan mediasi di peradilan. Sedangkan bagi kebijakan implementasi keberhasilan mediasi dapat dilakukan dengan sejumlah strategi.

Keywords: *Mediation; Religious court; Dispute resolution; Policy*

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam telah mengatur cara-cara menangani sengketa di dalam hubungan antarmanusia. Penyelesaian sengketa itu dilakukan untuk menegakkan keadilan yang ditangani melalui lembaga peradilan (*al-qadha*) dan di luar pengadilan (*out of court settlement*). Konsep-konsep seperti *hakam* (arbiter atau mediator) dalam mekanisme *tahkīm* dan *al-sulh* atau *islāh* (damai), merupakan konsep yang dijelaskan di dalam al-Qur'an sebagai media di dalam menyelesaikan konflik di luar pengadilan.

Demikian pula dalam literatur hukum, dikenal dua pendekatan yang sering digunakan untuk menyelesaikan sengketa. *Pendekatan pertama*, menggunakan model penyelesaian sengketa melalui pengadilan, yaitu pendekatan untuk mendapatkan keadilan dan menggunakan paksaan (*coersion*) untuk mengelola sengketa yang timbul dalam masyarakat serta menghasilkan suatu keputusan *win-lose solution* bagi pihak-pihak yang bersengketa (Auerbach, J.S. Justice, 1983: 67). Sedangkan *pendekatan kedua*, menggunakan model penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Model ini dalam mencapai keadilan lebih mengutamakan pendekatan 'konsensus' dan berusaha mempertemukan kepentingan pihak-pihak yang bersengketa serta bertujuan mendapatkan hasil penyelesaian sengketa ke arah *win-win solution*. (Galanter, 1981: 66).

Penyelesaian sengketa di luar pengadilan sudah dipraktikkan dalam badan peradilan Agama di Indonesia untuk menyelesaikan sengketa. Bentuk penyelesaian sengketa di luar Pengadilan Agama yang sekarang dipraktikkan terintegrasi dengan proses peradilan, dan dinamakan dengan mediasi. Mediasi merupakan salah satu upaya penyelesaian sengketa dimana para pihak yang berselisih atau bersengketa bersepakat untuk menghadirkan pihak ketiga yang independen guna bertindak sebagai mediator (penengah).

Secara teoritis, penyelesaian sengketa di luar pengadilan melalui mediasi dipandang memiliki berbagai keuntungan yaitu: 1) Untuk mengurangi kemacetan dan penumpukan perkara (*court congestion*) di pengadilan. Banyaknya kasus yang diajukan ke pengadilan menyebabkan proses ber perkara seringkali berkepanjangan dan memakan biaya yang tinggi serta sering memberikan hasil yang kurang memuaskan; 2) Untuk meningkatkan keterlibatan masyarakat (desentralisasi hukum) atau memberdayakan pihak-pihak yang bersengketa dalam proses penyelesaian sengketa; 3) Untuk memperlancar jalur keadilan (*access to justice*) di masyarakat; 4) Untuk memberi kesempatan bagi tercapainya penyelesaian sengketa yang menghasilkan keputusan

yang dapat diterima oleh semua pihak sehingga para pihak tidak menempuh upaya banding dan kasasi; 5) Penyelesaian perkara lebih cepat dan biaya murah; 6) Bersifat tertutup/rahasia (*confidential*); 7) Lebih tinggi tingkat kemungkinan untuk melaksanakan kesepakatan, sehingga hubungan pihak-pihak bersengketa di masa depan masih dimungkinkan terjalin dengan baik (Santosa, 1999: 5).

Secara yuridis, praktik mediasi di lembaga peradilan direkonstruksi dari pasal 130 HIR/ Pasal 154 RBg yang mengenal upaya damai atau *dading*. Selain dalam HIR/RBg, diatur pula dalam UU No. 1 tahun 1974 Pasal 39, UU No. 3 tahun 2006 Pasal 65, KHI Pasal 115, 131 (2), 143 (1-2), 144, dan PP No. 9 tahun 1975 Pasal 32. Pengaturan mediasi diatur kembali melalui Perma Nomor 1 Tahun 2008 tentang Mediasi.

Walaupun kedudukan hukum mediasi di dalam peradilan sudah sangat jelas ditambah dengan kenyataan masyarakat Indonesia yang memiliki watak suka bermusyawarah di dalam menghadapi sengketa yang dihadapi serta manfaat yang bisa diraih jika memilih mediasi dari pada “menyelesaikan” perkara di pengadilan, tetapi faktanya menunjukkan bahwa masyarakat dan tentu juga pengadilan belum memanfaatkan proses mediasi ini seoptimal mungkin. Misalnya, di tiga Pengadilan Agama di Wilayah Jawa Barat yaitu Pengadilan Agama Depok, Pengadilan Agama Bandung dan Pengadilan Agama Ciamis yang dijadikan objek dalam penelitian ini, mediasi belum mencapai hasil yang optimal.

Jumlah perkara yang dimediasi di tiga pengadilan agama yang dijadikan penelitian ini adalah 1480 perkara dengan tingkat keberhasilan sebanyak 179 perkara atau setara dengan 12,0% sedangkan perkara yang gagal dimediasi sebanyak 1301 perkara atau setara dengan 88,0%. Data ini menunjukkan bahwa mediasi di tiga pengadilan agama belum menunjukkan angka keberhasilan yang signifikan atau keberhasilan mediasi belum mencapai setengah dari perkara yang dimediasikan. Inilah alasan mengapa penelitian mengenai mediasi perlu dilakukan.

Studi mengenai mediasi sesungguhnya telah banyak dilakukan baik dalam bentuk artikel yang dimuat dalam jurnal, karya ilmiah berupa hasil penelitian, skripsi, tesis dan disertasi serta sejumlah buku berupa buku teks dan juga buku panduan mediasi. Berbagai tulisan tentang mediasi tersebut ditulis dalam beragam bentuk, yaitu terkait dengan mediasi konflik tanah, sengketa bisnis perbankan, pola mediasi dalam masyarakat dan mediasi di pengadilan. Khusus mengenai mediasi di pengadilan, terdapat beberapa studi dan juga kajian yang dapat

dikemukakan, yaitu: karya Masykur Hidayat (2006). *Keberadaan Lembaga Perdamaian (Dading) Setelah Berlakunya Perma Nomor 2 Tahun 2003 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan*. Tesis, Tidak diterbitkan. Dalam penelitiannya, Masykur Hidayat mengemukakan bahwa selama ini proses perdamaian yang dilakukan oleh hakim di dalam proses persidangan sebagai amanat dari pasal 130 HIR/154 RBg hanya sebatas formalitas. Oleh karena itu, hadirnya mediasi sebagai salah satu proses yang wajib dilaksanakan sebagaimana diatur dalam Perma Nomor 2 Tahun 2003 akan sangat membantu mengurangi formalitas perdamaian dan dapat meningkatkan penyelesaian sengketa secara damai. Hasil penelitian Masykur baru sebatas mengkaji mediasi di Peradilan Umum.

Karya Muh. Natsir R. Pomalingo (2006), *Peranan Mediasi sebagai Lembaga Alternative Penyelesaian Sengketa (APS) Di Pengadilan Agama Studi Analisis tentang Upaya dalam Perdamaian (Islah) Di Pengadilan Agama Dalam Rangka Penerapan Peraturan Mahkamah Agung No. 2 Tahun 2003 Tentang Prosedur Media*. Tesis Hukum Islam IAIN/UIN Alaudin Makasar. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa pelaksanaan mediasi di Pengadilan Agama masih mengalami hambatan, yaitu terbatasnya SDM sebagai mediator, sarana dan prasarana yang belum memadai serta tidak seragamnya praktik mediasi di pengadilan. Dengan demikian, penelitian tesis ini yang mengkaji pelaksanaan mediasi menggunakan landasan Perma Nomor 2 Tahun 2003 di Pengadilan Agama sangat berbeda dengan penelitian dalam penelitian ini dimana Pengadilan Agama “diharuskan” menerapkan mediasi sebagaimana amanat dalam Perma Nomor 1 Tahun 2008 pada Bab I pasal 1 ayat 13 sedangkan dalam Perma No. 2 tahun 2003 Pengadilan Agama tidak diwajibkan.

Karya I Made Sukadana (2006) berjudul *Mediasi dalam Sistem Peradilan Indonesia untuk Mewujudkan Proses Peradilan Yang Cepat dan Biaya Ringan*. Unbraw. Dalam penelitian disertasinya, I Made Sukadana menyimpulkan bahwa mediasi dapat membantu menekan proses peradilan yang lambat menjadi cepat.

Berdasarkan uraian di atas, terlihat jelas dimana letak dari penelitian ini, yaitu mengkaji implementasi mediasi di Pengadilan Agama. Dalam berbagai kajian dan tulisan tentang mediasi di atas, beberapa tulisan menjelaskan mediasi secara teoritis, yaitu mediasi dipraktikkan di dalam masyarakat dan landasan-landasan perlunya mediasi dilakukan. Sementara mediasi yang dipraktikkan di Pengadilan Agama sejauh ini belum nampak dikaji sebagai suatu kajian tersendiri.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan deskripsik latarbelakang lahirnya kebijakan peraturan mengenai mediasi di Peradilan Agama dan untuk memahami serta mengidentifikasi, hambatan dan upaya Pengadilan Agama dalam mengimplementasikan mediasi untuk penyelesaian perkara.

Metode penelitian

Metode yang digunakan adalah metode penelitian deskriptif analisis terhadap teori-teori mediasi dan terhadap implementasi mediasi di pengadilan agama. Penelitian ini berlokasi di tiga Pengadilan Agama, yaitu Pengadilan Agama Ciamis, Pengadilan Agama Bandung dan Pengadilan Agama Depok.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas sumber data primer dan sumber data sekunder. Yang termasuk dalam sumber data primer ini adalah Pejabat Mahkamah Agung RI, yaitu Tuada Perdata MARI, Atja Sonjaya, Tuada Uldilag MARI, Andi Syamsul Alam, Ketua PTA Bandung M. Zainal Imamah, Wakil Ketua PA Bandung, Tubagus Suhaimi Hadi dan E. Mastur Turmudi, Wakil Ketua PA Ciamis. Bagir Manan, sebagai mantan Ketua MARI. Selain itu, Hakim Pengadilan Agama. Hakim yang dijadikan sumber data ini adalah hakim-hakim yang bertindak sebagai mediator di Pengadilan Agama. Beberapa di antaranya adalah Acep Syaifuddin, Jumhari, Idang Hasan, masing-masing sebagai mediator/hakim di Pengadilan Agama Bandung, Ujang Jamaludin, Didi Sopandi, Ayep Saeful Miftah, Anang Permana, masing-masing sebagai mediator/ hakim di pengadilan Agama Ciamis. Andi Akram, dan Nanang Mohammad Rofi'i masing-masing sebagai hakim/mediator di PA Depok dan para pihak berperkara sebagai sumber data primer.

Selain sumber data primer, penelitian ini menggunakan sumber data sekunder. Sumber data sekunder terdiri dari bahan hukum primer, yaitu bahan-bahan hukum yang mengikat, dalam hal ini Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2008 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan dan bahan hukum sekunder berupa buku-buku referensi yang secara khusus membahas teori mediasi.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui *depth interview* (wawancara mendalam) dilakukan kepada pihak-pihak yang disebutkan dalam sumber primer, *Observasi* dilakukan untuk mengamati secara langsung mengenai pelaksanaan mediasi, dan *studi kepustakaan*

dilaksanakan dengan cara mempelajari dan mengkaji Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2008 dan peraturan lainnya, buku-buku yang membahas mengenai teori mediasi atau jenis bacaan lain yang ada hubungannya dengan mediasi.

Analisis data dimulai dengan menelaah seluruh data yang tersedia dari berbagai sumber, yaitu dari wawancara, pengamatan yang sudah ditulis dalam catatan lapangan, sumber data sekunder berupa bahan pustaka, dokumen resmi, gambar foto, dan sebagainya. Setelah data tersebut dibaca, dipelajari, dan ditelaah maka langkah berikutnya adalah mengadakan reduksi data yang dilakukan dengan jalan membuat abstraksi. Langkah selanjutnya adalah menyusunnya dalam satuan-satuan. Satuan-satuan itu kemudian dikategorisasikan pada langkah berikutnya. Tahap akhir dari analisis data ialah mengadakan pemeriksaan keabsahan data. Setelah selesai tahap ini, kemudian dilanjutkan dengan tahap penafsiran data dalam mengolah data sehingga menjadi data yang valid.

Latar belakang pengaturan mediasi dalam sistem Peradilan Agama

Pemberlakuan mediasi dalam sistem peradilan agama ditetapkan melalui Perma No. 1 Tahun 2008. Perma tersebut lahir didasarkan atas beberapa latar belakang (Anonymous, 2008:7-12):

Proses mediasi untuk mengatasi penumpukan perkara

Jika para pihak dapat menyelesaikan sendiri sengketa tanpa harus diadili oleh hakim, jumlah perkara yang harus diperiksa oleh hakim akan berkurang. Jika sengketa dapat diselesaikan melalui perdamaian, para pihak tidak akan menempuh upaya hukum kasasi karena perdamaian merupakan hasil dari kehendak bersama para pihak sehingga mereka tidak akan mengajukan upaya hukum. Sebaliknya, jika perkara diputus oleh hakim, maka putusan merupakan hasil dari pandangan dan penilaian hakim terhadap fakta dan kedudukan hukum para pihak. Pandangan dan penilaian hakim belum tentu sejalan dengan pandangan para pihak, terutama pihak yang kalah sehingga pihak yang kalah selalu menempuh upaya hukum banding dan kasasi. Pada akhirnya semua perkara bermuara ke Mahkamah Agung yang mengakibatkan penumpukan perkara.

Proses mediasi untuk penyelesaian sengketa yang lebih cepat dan murah

Di Indonesia belum ada hasil penelitian yang membuktikan asumsi bahwa mediasi merupakan proses yang cepat dan murah dibandingkan proses litigasi. Penyelesaian perkara perdata melalui litigasi pada umumnya adalah lambat dan memakan waktu bertahun-tahun sehingga terjadi pemborosan waktu (*waste of time*) dan proses pemeriksanaannya bersifat sangat formal (*formalistic*) dan teknis (*technically*).

Di samping itu juga semakin banyaknya perkara yang masuk ke pengadilan akan menambah beban pengadilan untuk menyelesaikan perkara tersebut (*overload*) (Harahap, 1995:101). Selanjutnya para pihak menganggap bahwa biaya perkara sangat mahal apalagi dikaitkan dengan lamanya penyelesaian suatu perkara akan semakin besar biaya yang akan dikeluarkan. Sebaliknya jika perkara dapat diselesaikan dengan perdamaian, maka para pihak dengan sendirinya dapat menerima hasil akhir karena merupakan hasil kerja mereka yang mencerminkan kehendak bersama para pihak.

Pemberlakuan mediasi memperluas akses untuk memperoleh rasa keadilan

Rasa keadilan tidak hdanya dapat diperoleh melalui proses litigasi, tetapi juga melalui proses musyawarah mufakat oleh para pihak. Dengan diberlakukannya mediasi ke dalam system peradilan formal, masyarakat pencari keadilan pada umumnya dan para pihak yang bersengketa pada khususnya dapat terlebih dahulu mengupayakan penyelesaian atas sengketa mereka melalui pendekatan musyawarah mufakat yang dibantu oleh seseorang penengah yang disebut mediator.

Meskipun jika pada kenyataannya mereka telah menempuh proses musyawarah mufakat sebelum salah satu pihak membawa sengketa ke pengadilan, Mahkamah Agung tetap menganggap perlu untuk mewajibkan para pihak menempuh upaya perdamaian yang dibantu oleh mediator, tidak saja karena ketentuan hukum acara yang berlaku, yaitu HIR dan Rbg, mewajibkan hakim untuk terlebih dahulu mendamaikan para pihak sebelum proses memutus dimulai, tetapi juga karena pandangan bahwa penyelesaian yang lebih baik dan memuaskan adalah proses penyelesaian yang memberikan peluang bagi para pihak untuk bersama-sama mencari dan menemukan hasil akhir (Manan, Hasil Wawancara: 7 Juni 2010)

Institusionalisasi mediasi memperkuat dan memaksimalkan fungsi lembaga pengadilan

Jika pada masa-masa lalu fungsi lembaga pengadilan yang lebih menonjol adalah fungsi memutus dengan diberlakukannya Perma tentang mediasi diharapkan fungsi mendamaikan atau memediasi dapat berjalan seiring dan seimbang dengan fungsi memutus. Perma tentang mediasi diharapkan dapat mendorong perubahan cara pandang para pelaku dalam proses peradilan perdata, yaitu hakim dan advokat bahwa lembaga pengadilan tidak hanya memutus, tetapi juga mendamaikan. Perma tentang mediasi memberikan panduan untuk dicapainya perdamaian.

Trend penyelesaian hukum di berbagai negara di dunia

Jepang merupakan sebuah negara yang telah berhasil melembagakan upaya perdamaian ke dalam sistem peradilan negara. Pengalaman Jepang ini memberikan inspirasi bagi Mahkamah Agung untuk mengadopsi beberapa konsep atau pendekatan upaya perdamaian dalam sistem hukum Jepang untuk dituangkan ke dalam PERMA No. 1 Tahun 2008 tentang prosedur mediasi di pengadilan setelah memperhatikan secara mendalam peluang-peluang yang dimungkinkan oleh sistem hukum Indonesia.

Pengalaman Amerika melaksanakan mediasi diawali dengan ketidakpuasan publik terhadap sistem pengadilan. Profesor Harvard Frank Sander menawarkan pendekatan inovatif yang diberi nama dengan *multi-door court house*. Gagasan ini intinya menghendaki agar suatu pengadilan yang besar dapat menyediakan program penyelesaian sengketa dengan banyak pintu (*multi doors*) atau program di mana perkara-perkara dapat didiagnosa dan dirujuk melalui pintu yang tepat untuk penyelesaian perkara. Program ini dapat dilakukan di dalam atau di luar gedung pengadilan yang meliputi litigasi, konsiliasi, mediasi, arbitrase dan pelayanan social pemerintahan (www.adr.org, diakses tanggal 26 Juni 2010). Singapura memiliki lembaga mediasi yang berada di luar pengadilan yang disebut dengan Singapore Mediation Center (SMC) dan lembaga mediasi di dalam pengadilan yang disebut dengan *Court Dispute Resolution*. (www.siac.org.sg, Diakses tanggal 26 Juni 2010).

Ketetapan tentang upaya damai dalam peraturan perundang-undangan

Secara historis yuridis, praktik mediasi di lembaga peradilan sudah berlangsung sejak lama. Dalam tinjauan sejarah peradilan di Indonesia, penyelesaian sengketa melalui upaya damai

atau dikenal dengan istilah *dading* telah diatur dalam pasal 130 HIR/Pasal 154 RBg dan UU No. 1 tahun 1974 Pasal 39, UU No. 3 tahun 2006 Pasal 65, KHI Pasal 115, 131 (2), 143 (1-2), 144, dan PP No. 9 tahun 1975 Pasal 32.

Ketentuan inilah yang menjadi celah untuk menyusun Perma tentang mediasi. Kemudian untuk melengkapi upaya damai di dalam persidangan kepada pihak-pihak yang berperkara, dikeluarkanlah SEMA No. 1 tahun 2002 tentang Pemberdayaan Pengadilan Tingkat Pertama Menerapkan Lembaga Damai.

Mahkamah Agung mengubah Perma Nomor 2 Tahun 2003 dengan Perma Nomor 1 Tahun 2008 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan. Di Indonesia, penyelesaian sengketa melalui jalur non litigasi yang dilakukan dengan cara damai sesungguhnya merupakan bagian dari adat yang sudah lama melekat dalam masyarakat Indonesia. Cara ini dipandang lebih baik dari pada penyelesaian dengan cara kekerasan atau bertanding (*contentious*).

Penyelesaian sengketa dengan cara damai telah dilakukan jauh sebelum Indonesia merdeka. Seperti penyelesaian masalah melalui Forum Runggun Adat dalam masyarakat Batak. Pada intinya forum ini menyelesaikan masalah dengan cara musyawarah dan kekeluargaan. Di Minangkabau yang bertindak sebagai mediator yang juga mempunyai wewenang untuk memberikan putusan atas perkara yang dibawa kehadapannya adalah sebagai berikut: 1) Tungganai atau mamak kepala waris pada tingkatan rumah gadang; 2) Mamak kepala kaum pada tingkat kaum; 3) Penghulu suku pada tingkat suku; dan 4) Penghulu-penghulu fungsional pada tingkatan nagari.

Fungsi dari masing-masing tokoh berperan penting dalam menyelesaikan sengketa-sengketa, baik sebagai penengah (sepadan dengan arbiter atau hakim) atau tanpa kewenangan mamutus (sebagai mediator) (Rahmadi dan Romzan, 1997: 54). Demikian pula di Jawa, penyelesaian sengketa dilakukan melalui musyawarah yang difasilitasi oleh tokoh masyarakat atau tokoh agama (Hasan, 2007).

Demikianlah gambaran mengenai latar belakang lahirnya kebijakan mengenai mediasi dalam sistem peradilan agama. Kebijakan tersebut dituangkan melalui Perma mengenai mediasi.

Hambatan mediasi di Pengadilan Agama

Hambatan dalam proses mediasi merupakan faktor penyebab gagalnya proses mediasi di pengadilan agama. Misalnya, di tiga Pengadilan Agama di Wilayah Jawa Barat yaitu Pengadilan Agama Depok, Pengadilan Agama Bandung dan Pengadilan Agama Ciamis yang dijadikan objek dalam penelitian ini, mediasi belum mencapai hasil yang optimal. Berdasarkan hasil pengumpulan data yang telah dilakukan di 3 (tiga) Pengadilan Agama tersebut jumlah perkara yang diputus dan diselesaikan melalui proses mediasi dapat dijelaskan dalam tabel di bawah ini.

Untuk menggambarkan tingkat keberhasilan dan kegagalan mediasi di pengadilan agama dalam wilayah PTA Bandung dapat dijelaskan dalam tabel 1 di bawah ini.

Tabel 1

Rekapitulasi Mediasi di Pengadilan Agama Wilayah PTA Bandung

No	Tahun	Perkara dimediasi	Berhasil	Prosentase Berhasil	Gagal	Prosentase Gagal
1	2009	1467	138	9,6 %	1326	90,4 %
2	2010	2137	115	5,4 %	2022	94,6 %
	Jumlah	3594	253	7,2 %	3328	92,8 %

Sumber: Diolah dari Statistik Pelaksanaan Mediasi di Pengadilan Agama Wilayah PTA Bandung tahun 2009 dan tahun 2010

Tabel 2

Rekapitulasi Mediasi di Pengadilan Agama Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bandung

Tahun 2009-2010

No	Pengadilan Agama	Perkara dimediasi	Berhasil	Prosentase Berhasil	Gagal	Prosentase Gagal
1	Bandung	585	88	15,0 %	497	85,0 %
2	Ciamis	599	62	10,3 %	537	88,7 %
3	Depok	296	29	10,0 %	267	90,0 %
	Jumlah	1480	179	12,0 %	1301	88,0 %

Sumber: Diolah dari Laporan Pemberdayaan Lembaga Perdamaian di Pengadilan Agama Bandung Ciamis dan Depok tahun 2009 dan tahun 2010.

Berdasarkan tabel di atas, jumlah perkara yang dimediasi di tiga pengadilan agama yang dijadikan penelitian adalah 1480 perkara dengan tingkat keberhasilan sebanyak 179 perkara atau setara dengan 12,0% sedangkan perkara yang gagal dimediasi sebanyak 1301 perkara atau setara dengan 88,0%. Data ini menunjukkan bahwa mediasi di tiga pengadilan agama belum menunjukkan angka keberhasilan yang signifikan atau keberhasilan mediasi belum mencapai setengah dari perkara yang dimediasikan.

Tabel di atas menunjukkan bahwa untuk tahun 2009 dan tahun 2010 di tiga pengadilan agama prosentase keberhasilan mediasi naik sedangkan keberhasilan perkara mediasi tidak menunjukkan perbedaan yang signifikan. Pengadilan Agama Bandung tahun 2009 berhasil memediasi perkara dengan jumlah 49 perkara dan tahun 2010 sebanyak 39 perkara. Walaupun demikian, angka ini sangat mungkin berubah mengingat data yang disajikan tahun 2010 baru sampai bulan Juli. Dipredikasi keberhasilan mediasi untuk tahun 2010 di Pengadilan Agama Bandung menjadi 59 perkara. Hal ini didasarkan atas rekap per bulan Laporan Pemberdayaan Lembaga Perdamaian yang menunjukkan perkara yang berhasil dimediasi antara 3-5 perkara perbulan. Jika perkara perbulan berhasil dimediasi 4 perkara, maka antara bulan Agustus s.d. Desember perkara yang berhasil dimediasi di Pengadilan Agama Bandung menjadi 20 perkara. Dengan demikian, keberhasilan mediasi di Pengadilan Agama Bandung antara tahun 2009 dan tahun 2010 meningkat.

Gambaran yang sama dapat dijumpai di Pengadilan Agama Ciamis dan Depok. Tahun 2009 perkara berhasil dimediasi berjumlah 35 dan 14 perkara untuk Pengadilan Agama Ciamis dan Depok. Tahun 2010 sebanyak 27 perkara dan 15 perkara. Jumlah perkara berhasil dimediasi antara tahun 2010 dan tahun 2009 untuk Pengadilan Agama Ciamis dan Depok jelas ada perbedaan. Perbedaan ini menunjukkan adanya peningkatan keberhasilan mediasi untuk tahun 2010 di Pengadilan Agama Ciamis dan Depok. Walaupun jumlah perkara yang berhasil dimediasi sebanyak 27 dan 15 perkara, namun perkara tersebut direkap sampai bulan Juli 2010. Sedangkan lima bulan sisanya di tahun 2010 belum direkap. Jika asumsi untuk Pengadilan Agama Depok perkara berhasil dimediasi 2 perkara, maka untuk Pengadilan Agama Ciamis tahun 2010 perkara yang berhasil dimediasi berjumlah 37 perkara dan Pengadilan Agama Depok 25 perkara. Peningkatan adanya mediasi di Pengadilan Agama Ciamis dan Depok dapat dilihat dari meningkatnya prosentase jumlah perkara yang dimediasi.

Adanya peningkatan keberhasilan mediasi antara tahun 2009 dan tahun 2010 di tiga pengadilan agama, belumlah menunjukkan keberhasilan mediasi, sebab jika perkara yang berhasil dimediasi dijumlahkan dalam waktu dua tahun hanya mencapai 30,5%, 21,3% dan 20,0% untuk Pengadilan Agama Bandung, Ciamis dan Depok. Prosentase angka ini belumlah menunjukkan keberhasilan mediasi yang memuaskan, jika tujuan mediasi adalah menurunkan jumlah perkara. Sekalipun tidak dijumlahkan menjadi dua tahun, keberhasilan mediasi di tiga pengadilan agama yang diteliti belum mencapai angka 50%. Maksimal keberhasilan adalah 30,5 % yang diperoleh Pengadilan Agama Bandung.

Tingginya kegagalan perkara yang dimediasi di pengadilan agama dapat juga dihubungkan dengan para pihak yang tidak hadir dalam siding pertama khususnya dalam perkara perceraian sehingga putusan yang diberikan hakim adalah putusan verstek. Menurut Panmud Hukum Pengadilan Agama Bandung jika perkara pertahun diterima oleh pengadilan agama sebanyak 3000 perkara, maka perkara yang diputus verstek mencapai 2000 perkara atau setara dengan 70% perkara. Dengan gambaran ini perkara yang mungkin dapat dimediasi berjumlah 1000 perkara. Dari jumlah 1000 perkara tersebut, para pihak yang siap mengikuti mediasi (yang keduanya hadir) hanya 30% saja.

Dengan demikian, keberhasilan mediasi dilihat dari segi perkara di mana para pihak keduanya hadir dapat dikatakan rendah demikian pula kegagalan mediasi jika dilihat dari segi perkara yang para pihak keduanya hadir masih tinggi.

Berdasarkan atas hasil penelitian di lapangan, problem atau masalah yang mengakibatkan mediasi menjadi gagal yaitu:

Aspek perkara

Jumlah terbesar perkara yang diajukan ke Pengadilan Agama adalah perkara perceraian. Perkara perceraian yang dimediasi dan mengalami kegagalan sangat bervariasi sebab dan latar belakangnya. Untuk kasus-kasus perceraian yang disebabkan oleh KDRT, penyelesaian melalui mediasi acapkali gagal. Selain KDRT, sebab perceraian oleh ketiadaan cinta, PIL dan WIL, dan PHK ada yang berhasil tetapi pada umumnya gagal. Untuk kasus perceraian yang disebabkan terakhir ini, tidak dapat digeneralisir keberhasilan dan kegagalan mediasinya. Artinya, untuk kasus perceraian yang disebabkan oleh PIL dan WIL adakalanya para pihak

rukun dan damai kembali dan ada juga para pihak yang ingin melanjutkan ke perceraian (Acep Sayefudin, Hakim PA Bandung, Hasil wawancara : Bandung, 7 Mei 2010).

Kegagalan mediasi dari aspek perkara dalam perkara perceraian yang dihadapi para pihak ditentukan oleh tingkat kerumitan perkara yang dihadapi dan latar belakang masalah perceraian. Kerumitan perkara yang sulit dimediasi dalam perkara perceraian ini bisa ditunjukkan misalnya, kedua belah pihak bekerja yang salah satu pihak bertugas di luar kota yang berjauhan yang tidak mungkin pindah dan berkumpul bersama. Jarak jauh ini, ditambah pula dengan kehadiran pihak ketiga (PIL dan WIL) yang ikut mengganggu suasana keharmonisan keluarga.

Perkara perceraian yang disebabkan atau dilatarbelakangi oleh KDRT, pihak ketiga (PIL dan WIL) biasanya mediasi berakhir dengan kegagalan. Para pihak yang datang ke pengadilan agama dengan latar belakang perkara yang disebabkan oleh KDRT, PIL dan WIL sudah bulat ingin bercerai. Mereka sudah membicarakan secara matang, baik dengan keluarga maupun antar para pihak. Mediasi dengan para pihak yang berlatar belakang perkara perceraian dengan sebab seperti ini, sangat sulit untuk dicari kata damai. Walaupun berpanjangan memberikan nasehat dan upaya damai, rasanya membuang-buang waktu karena diantara keduanya tidak ada itikad untuk rukun (Idang Hasan, Hakim PA Bandung, Hasil wawancara : Bandung, 7 Mei 2010).

Kegagalan dan keberhasilan mediasi, khususnya untuk perkara perceraian yang disebabkan oleh PIL dan WIL sangat tergantung dari motivasi para pihak yang berperkara untuk mempertahankan perkawinannya. Sehebat apapun mediator, jika para pihak tidak memiliki kemauan untuk berdamai rasanya sulit untuk mendamaikan para pihak yang tidak memiliki itikad berdamai.

Aspek mediator

Kegagalan mediasi dilihat dari sudut mediator dapat diidentifikasi dari keterbatasan waktu yang dimiliki para mediator, lemahnya keterampilan/skill mediator, kurang motivasi dan gigih menuntaskan perkara, dan mediator bersertifikat masih sedikit (Ujang Jamaludin, Hakim PA Ciamis, Hasil wawancara : Ciamis, 24 Mei 2010).

Keterbatasan waktu yang dimiliki oleh mediator terkait erat dengan menumpuknya jumlah perkara yang ditangani oleh hakim mediator. Rata-rata jumlah perkara yang diselesaikan oleh majelis hakim per hari sebanyak 30-40 perkara. Jika satu bulan jumlah perkara yang diterima mencapai 300-an perkara, maka sulit bagi hakim mediator untuk memaksimalkan perkara yang dimediasi secara tuntas.

Keterbatasan waktu ini menjadikan mediator melakukan proses mediasi secara cepat sehingga mediasi tidak berlangsung secara optimal. Rata-rata proses mediasi berjalan 15-20 menit. Secara teoritis, waktu yang ideal untuk mediasi berdasarkan hasil pelatihan mediator mencapai 60 menit.

Selain masalah keterbatasan waktu, keterampilan/Skill mediator di peradilan agama juga masih rendah. Hal ini dapat dilihat dari besarnya jumlah mediator hakim yang belum bersertifikat. Oleh karena itu skill mediator/hakim yang memediasi perkara yang ditangani peradilan agama belum memiliki kemampuan penguasaan teknik-teknik mediasi yang baik sehingga para mediator hakim tidak bisa optimal di dalam menjalankan fungsi mediator.

Lemahnya skill/keterampilan yang dirasakan oleh mediator terletak pada bidang ilmu bantu seperti penguasaan ilmu psikologi keluarga, manajemen konflik, dan kurangnya kalimat-kalimat yang menggugah dan berpengaruh serta mampu memberi daya dorong bagi para pihak untuk jernih melihat persoalan. Mediator banyak memerankan sebagai juru dakwah yang memberikan nasehat agama kepada pihak yang berperkara sehingga acapkali terdengar sedang melakukan khutbah nikah seperti kepada pengantin baru. Selain itu, dirasakan oleh mediator tidak memberikan alternatif solusi yang bersifat psikoteraphy kepada para pihak (Nanang Rofii, Hakim PA Depok, Hasil wawancara: Depok, 31 Mei 2010).

Kegagalan mediasi dari aspek mediator dapat pula dilihat dari kurangnya motivasi hakim di dalam memediasi perkara disebabkan oleh bertambahnya tugas sebagai hakim. Selain bertambahnya beban tugas bagi hakim, dirasakan pula tidak adanya insentif sebagai mediator di dalam perkara yang dimediasi. Hal ini membawa dampak pada kurangnya motivasi mediator melaksanakan tugas sebagai mediator. Tugas pokok hakim adalah memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara sedangkan tugas sebagai mediator dipandang sebagai tugas tambahan.

Di peradilan agama yang perkaranya banyak, penambahan tugas hakim sebagai mediator merupakan beban baru bagi mereka. Bagi peradilan agama yang perkaranya sedikit, tambahan tugas sebagai mediator tidak menjadi masalah. Di satu sisi hakim diminta untuk melahirkan putusan yang berkualitas, disisi lain hakim juga ditambah tugasnya sebagai mediator. Keadaan ini jelas sekali menambah beban kerja hakim. Dampak dari beban kerja ini, berimplikasi kepada: Pelaksanaan mediasi dilaksanakan hanya formalitas “menggugurkan kewajiban”; dan Proses mediasi berjalan 15-20 menit untuk satu perkara. Hal ini jelas tidak maksimal di dalam mencari solusi.

Persoalan honor mediator dirasakan sebagai salah satu ganjalan di dalam pelaksanaan mediasi. Ketiadaan honor bagi mediator merupakan amanat dari Perma Nomor 1 Tahun 2008 pada pasal 10 ayat (1) bahwa penggunaan jasa mediator hakim tidak dipungut biaya. Dengan adanya pasal ini, hakim peradilan agama yang berperan menjalankan fungsi mediator tidak diberi honorarium.

Keberadaan mediator bersertifikat yang terdapat di peradilan agama yang masih sedikit jumlahnya telah ikut pula mendorong mediasi gagal. Masing-masing peradilan agama baru memiliki 2 orang mediator dari jumlah hakim pada masing-masing peradilan sebanyak 12-14 hakim. Dengan minimnya mediator bersertifikat ini, akan ikut membawa dampak bagi keberlangsungan mediasi.

Aspek para pihak

Kegagalan mediasi dapat dilihat pula dari aspek para pihak yang berperkara. Kedudukan para pihak dalam proses mediasi sangat penting. Keberhasilan dan kegagalan proses mediasi terletak pula pada kemauan, dan itikad baik para pihak di dalam mewujudkan keberhasilan mediasi.

Para pihak yang datang ke peradilan pada dasarnya telah melakukan perundingan terlebih dahulu. Proses sengketa terjadi karena tidak adanya titik temu antara pihak-pihak yang bersengketa. Para pihak yang bersengketa menginginkan agar kepentingannya tercapai, hak-haknya dipenuhi, kekuasaannya diperlihatkan dan dipertahankan. Seseorang yang mengajukan tuntutan ke pengadilan, berarti orang tersebut berkeinginan agar tuntutan diperiksa dan diputus oleh pengadilan. Mereka menghendaki adanya suatu proses hukum untuk

membuktikan dalil-dalil sebagaimana yang dimuat dalam tuntutan sehingga ketika kepada mereka agar menempuh proses mediasi, mereka tidak menunjukkan keseriusan dalam proses mediasi yang ditunjukkan dengan ketidakhadiran salah satu pihak secara *in person* dalam proses mediasi.

Kegagalan proses mediasi yang disebabkan oleh para pihak dapat diidentifikasi oleh adanya persepsi para pihak tentang mediasi, kebulatan tekad para pihak untuk bercerai sangat kuat karena kondisi rumah tangganya sudah berada diambang kehancuran, para pihak tertutup untuk mengutarakan masalahnya, proses perundingan untuk mencari titik temu sudah dilakukan berulang-ulang di luar pengadilan dengan kesimpulan bercerai dan rasa gengsi.

Aspek Advokat

Advokat adalah orang yang berprofesi memberi jasa hukum, baik di dalam maupun di luar pengadilan. Salah satu kewajiban advokat sebagai pemberi bantuan hukum di lingkungan peradilan adalah pemenuhan kualifikasi dasar agar dapat berinteraksi secara fungsional dengan pelaku peradilan lainnya dan menjamin terselenggaranya proses peradilan yang mengedepankan prinsip sederhana, murah dan cepat (Lev, 2000: 5).

Advokat yang tidak bisa menjalankan kewajibannya sebagaimana mestinya dan menempatkan kepentingan pribadi di atas kepentingan kliennya akan memberi dampak negatif terhadap efektifitas mediasi dan terhadap keberhasilan mediasi (Nata Sasmita, Advokat di PA Bandung, Hasil wawancara : Bandung, 2 Juli 2010).

Para pihak yang diwakili oleh advokat biasanya tidak ikut serta dalam mengikuti proses mediasi yang diselenggarakan di pengadilan agama. Segala sesuatu yang terkait dengan penyelesaian sengketa baik pada saat pendaftaran gugatan maupun dalam hal penyelesaian mediasi sepenuhnya diserahkan kepada advokat.

Dengan demikian, mengingat advokat mewakili kepentingan kliennya, jika kliennya sudah berketetapan hati untuk bercerai, maka advokat akan mengikuti kehendak sang klien. Tetapi sebaliknya, jika kliennya mengharapkan ada upaya damai dengan salah satu pihak, biasanya mereka datang didampingi dengan advokatnya

Tempat mediasi

Di tiga pengadilan agama yang diteliti, sudah ada ruangan mediasi yang cukup layak. Kelayakan ini dapat dilihat dari keterpisahan ruang mediasi dengan ruang sidang, isi dari ruangan mediasi yang meliputi meja oval, kursi, papan tulis dan AC.

Namun demikian, di pengadilan agama yang sudah tersedia ruangan mediasipun, pada saat mediasi berlangsung dengan jumlah perkara yang dimediasi cukup banyak, mediator kesulitan menemukan ruangan mediasi yang layak, sehingga sering dijumpai ruangan aula, ruangan hakim dan ruangan rapat digunakan untuk mediasi dengan kondisi ruangan yang tidak standar untuk proses mediasi.

Upaya Pengadilan Agama meningkatkan keberhasilan mediasi

Banyaknya mediasi yang gagal inilah yang kemudian mendorong Mahkamah Agung, dalam hal ini Tuada Uldilag MA-RI beserta Dirjen Badilag mengeluarkan berbagai langkah dan kebijakan guna mendukung keberhasilan mediasi. Beberapa langkah yang sudah dan akan diambil dalam rangka meningkatkan keberhasilan mediasi dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Memberikan insentif bagi hakim yang berhasil menjalankan fungsi mediator. Pasal 25 ayat (1) dan (2) Perma Nomor 1 Tahun 2008 menyatakan bahwa Mahkamah Agung menyediakan sarana yang dibutuhkan bagi proses mediasi dan insentif bagi hakim yang berhasil menjalankan fungsi mediator. Mahkamah Agung menerbitkan Peraturan Mahkamah Agung tentang kriteria keberhasilan hakim dan insentif bagi hakim yang berhasil menjalankan fungsi mediator.
2. *Pilot project* mediasi di Pengadilan Agama. Mahkamah Agung akan memilih pengadilan-pengadilan yang layak dijadikan percontohan untuk mediasi. Dari lingkungan peradilan agama, akan dipilih satu Peradilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah yang dinilai memenuhi kriteria yang ditentukan. Ada beberapa kriteria yang dipatok. Di antaranya, ruang mediasi yang memadai, kualitas mediator, kesesuaian dengan hukum acara dan tentu saja tingkat keberhasilan mediasi.
3. Pelatihan mediator bersertifikat. Dalam upaya meningkatkan skill mediator, Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama telah dan akan terus mengadakan pelatihan mediator bersertifikat dari kalangan hakim peradilan agama. Dari data yang tersedia di Badilag,

pelatihan sertifikasi mediator untuk tahun anggaran 2009 dan 2010 baru diutus 1 orang hakim untuk setiap perwakilan peradilan agama seluruh Indonesia. Jumlah keseluruhan mediator bersertifikat untuk tahun 2009 seluruh Indonesia 121 orang dan 103 orang untuk tahun 2010.

4. Studi banding ke negara-negara maju. Kebijakan untuk memperkuat keberhasilan mediasi dilakukan dengan studi banding ke negara maju. Pada bulan Februari 2009, Ketua Muda Perdata MA, Atja Sondjadja beserta rombongan melakukan studi banding mediasi ke Superior Court Washington DC Amerika Serikat.
5. Kerjasama dengan BP4. Seiring dengan kewajiban melakukan mediasi sesuai Perma Nomor 1 Tahun 2008, peradilan agama menggandeng BP4 (Badan Penasihat, Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan) untuk menyediakan juru damai. Sebanyak 17 mediator yang berpraktik di PA se-DKI Jakarta mulai diperkenalkan. Sebagian besar mereka adalah pensiunan pejabat Departemen Agama dan hakim PA/PTA. Sementara untuk PTA Bandung direncanakan pada bulan Oktober 2010. Kehadiran BP4 sebagai mediator yang direncanakan ada pada setiap peradilan agama, akan memberi potensi dan peluang mediasi berhasil semakin tinggi.

Penutup

Latar belakang lahirnya kebijakan mengenai mediasi di Peradilan Agama melalui Perma No. 1 Tahun 2008 didasarkan atas dua landasan, yang pertama landasan sosiologis bahwa masyarakat Indonesia memiliki watak suka berdamai, toleran serta terbiasa menggunakan forum musyawarah di dalam menghadapi sengketa dan trend berbagai penyelesaian yang dilakukan di dunia peradilan di beberapa negara untuk mengintegrasikan mediasi di dalam proses peradilan. Yang kedua, landasan yuridis yang dimuat di dalam HIR pasal 130/Pasal 154 RBg yang mengenal upaya damai atau *dading*. Selain dalam HIR/RBg, diatur pula dalam UU No. 1 tahun 1974 Pasal 39, UU No. 3 tahun 2006 Pasal 65, KHI Pasal 115, 131 (2), 143 (1-2), 144, dan PP No. 9 tahun 1975 Pasal 32 dan Perma Nomor 1 Tahun 2008 tentang Mediasi. Seluruh ketentuan tersebut mengamanatkan kepada pengadilan agama bahwa dalam proses pemeriksaan harus berusaha keras untuk mendorong upaya perdamaian dalam proses persidangan.

Landasan tersebut semakin memperkokoh pengadilan agama untuk mengimplementasikan mediasi ke dalam sistem peradilan agama. Dalam kenyataannya, mengalami hambatan yang berujung pada gagalnya proses mediasi di pengadilan agama yang disebabkan oleh perkara, aspek para pihak, perkara, mediator, sarana dan prasarana serta advokat.

Penelitian ini dapat dikembangkan oleh para peneliti lain yang berminat mengkaji mediasi di pengadilan, yaitu dengan melakukan perbandingan faktor keberhasilan dan kegagalan mediasi antara pengadilan agama dan pengadilan negeri.

Daftar pustaka

- Anonimous. *Buku Komentar Peraturan Mahkamah Agung RI No. 01 Tahun 2008 tentang Pelaksanaan Mediasi di Pengadilan*. Dibuat atas kerjasama MARI, Japan International Cooperation Agency (JICA) dan Indonesia Institute for Conflict Transformation (IICIT), 2008
- Anonimous, Laporan Tahunan Mahkamah Agung RI tahun 2009
- Anonimous, Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2008 tentang Prosedur Mediasi. Jakarta: 2008.
- ‘Athiyyatullah, Ahmad. *al-Qāmus al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1076.
- Al-Aynayni, Abu Muhammad Mahmud Ibn Ahmad. *al-Bidāyah fī Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- American Arbitration Association: www.adr.org. diakses tanggal 26 Juni 2010.
- Syaefudin, Acep (Hakim PA Bandung), Hasil wawancara : Bandung, 7 Mei 2010.
- Manan, Bagir (Mantan Ketua Mahkamah Agung), hasil wawancara : Bandung, 7 Juni 2010.
- Galanter, Marc, “Justice in Many Rooms”, dalam Mauro Cappelletti. *Acces to Justice and The Welfare State*. Italy: European University Institute, 1981.
- Harahap, Yahya M, “Mencari Sistem Alternatif Penyelesaian Sengketa”, *Varia Peradilan*, Tahun XI, No. 121 (1995).

Hasan, Ahmadi, “Penyelesaian Sengketa Hukum Berdasarkan Adat Badamai Pada Masyarakat Banjar dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional”, disertasi pada Program Doktor Ilmu Hukum Pasasarjana Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Tahun 2007.

Hasan, Idang (Hakim PA Bandung), Hasil wawancara : Bandung, 7 Mei 2010

J.S. Fuerbach. *Justice Without Law*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Katsir, Ibnu. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Lewis, E. van Donzel, B. dkk (eds.). *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1990.

Lev, Daniel S. *Advokat Indonesia Mencari Legitimasi*. Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia, 2000.

Manzhur, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Mesir: al-Dār al-Misriyyah li Ta’līf wa al-Tarjamah, t.th.

Madkur, Ibrahim. *al-Mu’jam al-Wajīz*; tp., t.th.

Rofi’i, Nanang (Hakim PA Depok), Hasil wawancara: Depok, 31 Mei 2010.

Sasmita, Nata (Advokat di PA Bandung), Hasil wawancara: Bandung, 2 Juli 2010.

Rahmadi, Takdir dan Romsan, Achmad. *Teknik Mediasi Tradisional Dalam Masyarakat Adat Minangkabau, Sumatera Barat dan Masyarakat Adat di Dataran Tinggi, Sumatera Selatan*. Indonesia Center For Environmental Law (ICEL), The Ford Foundation 1997-1998.

Salam, Abd. *Mu’jam al-Wasī’i*. Teheran: Maktabah al-‘Ilmiyah, t.th.

Santosa, Mas Ahmad, “Court Connected ADR in Indonesia, Urgensi dan Prasyarat Pengembangannya,” makalah dalam *Seminar Nasional Court Connected-ADR*. Jakarta: Departemen Kehakiman. 21 April 1999.

Singapore International Arbitration Centre: www.siac.org.sg. Diakses tanggal 26 Juni 2010.

Ujang Jamaludin, Hakim PA Ciamis, hasil wawancara: Ciamis, 24 Mei 2010.

Memecahkan kebuntuan teoretik hubungan Islam dan politik

Zakiyuddin Baidhawiy

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Salatiga

Email: profetika@yahoo.com

Judul asli : Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslims

Judul terjemah : Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim

Penulis : Nader Hashemi

Penerjemah : Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna Choiruzzad

Penerbit : Gramedia Pustaka Utama

Tahun terbit : 2011

Halaman : xxii + 323

Pendahuluan

Hubungan antara agama dan politik/negara sudah lama diperbincangkan dan diperdebatkan di kalangan kaum terpelajar, cerdas cendekia, dan para politisi. Tema ini bukan semata menjadi kepedulian kaum Muslim di dunia, bahkan juga para pengamat dan pakar politik dan praktisi politik di Barat.

Umumnya kita akan mudah menjumpai ketegangan antara dua kubu yang berseberangan dalam memahami hubungan agama dan negara. Di satu sisi, para pakar dan sarjana Barat yang bersandar pada teori sekularisme selalu berpandangan bahwa agama dan negara adalah dua entitas yang sama sekali berbeda. Agama adalah sekumpulan ritual yang mewadahi

kebutuhan spiritual manusia, sementara negara merupakan wahana untuk mengatur kehidupan bersama, berbangsa dan bernegara. Agama bermain di ruang atas, sedangkan negara mengorganisir kehidupan kini dan di sini, ruang bawah dunia. Para sarjana Barat memiliki pandangan semacam ini sebagai konsekuensi logis dari perjalanan historis yang kelam di mana agama dan negara telah mewariskan konflik berkepanjangan dan pertumpahan darah bahkan perang saudara. Karena itu, masyarakat Barat trauma dengan perkawinan atau perselingkuhan agama dan politik. Alasannya sederhana, yakni bila bersatu dua kekuasaan (agama dan kekuasaan) pada satu tangan maka yang lahir adalah kekuasaan/penguasa absolut dan tiranik yang menindas. Wajar bila jalan keluar dari konflik ini dalam masyarakat Barat adalah membuat garis batas dan pemisah yang jelas dan tegas antara agama dan politik, antara kaisar dan paus. Kaisar adalah pemimpin politik, maka berikan apa yang menjadi haknya. Paus adalah pemimpin keagamaan, dan berikan apa yang menjadi haknya. Perceraian agama dan politik, kaisar dan paus adalah solusi jitu mengatasi problem tersebut.

Berpijak pada kenyataan sejarah di atas, para sarjana, politisi, dan masyarakat Barat modern dan kontemporer cukup sulit menerima pandangan-pandangan anti-sekularisme, pemisahan agama dan politik, sebagaimana yang ditunjukkan oleh kaum Muslim di dunia. Di samping itu, sebagian kaum Muslim juga menolak gagasan-gagasan sekaligus praktik sekularisme dan demokrasi liberal ala Barat.

Buku yang diulas dalam kesempatan merupakan karya Nader Hashemi. Ia memperoleh doktor dari University of Toronto, master dari Norman Paterson School of International Affairs, Carleton University, dan sarjana dari University of Western Ontario. Kini ia bekerja pada Josef Korbel School of International Studies, University of Denver (2008-present); Visiting Assistant Professor, University of California-Los Angeles and Global Fellow, UCLA International Institute (2007-2008); Andrew W. Mellon Postdoctoral Fellow, Department of Political Science, Northwestern University (2005-2007); Research Affiliate, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University (2005-2006); Adjunct Professor, Department of Political Science, University of Toronto (2004-2005); Adjunct Professor, Department of Political Science, University of Waterloo (2003-2004).

Ia banyak menulis artikel dan publikasi, termasuk karya paling terbarunya ini *Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies* (Oxford Uni-

versity Press, 2009) dan *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (Melville House, 2011). Keahliannya adalah bidang kajian Timur Tengah dan urusan-urusan keislaman, agama dan demokrasi, sekularisme, politik perbandingan dan teori politik, politik Timur Tengah, demokrasi dan HAM, hubungan Islam-Barat.

Islam dan negara: kebuntuan teoretis dan praktis

Pandangan para sarjana Muslim dan masyarakat Muslim sesungguhnya tidaklah monolitik dalam persoalan ini. Setidaknya kita dapat melihat beberapa posisi paham mengenai hubungan agama dan negara. Mayoritas Muslim memahami bahwa Islam mencakup agama dan siyasah (politik). Mahmud Syaltout misalnya, menegaskan *al-Islam din wa dawlah* (Islam itu agama dan negara). Islam sebagai agama adalah risalah Tuhan yang paripurna, meliputi dan mencakup seluruh aspek kehidupan. Islam merupakan instrumen untuk memahami dunia ini (Bellah, 1991: 146). Islam memiliki ajaran *kaffah*, termasuk dalam masalah-masalah politik dan negara. Pandangan semacam ini biasanya membawa para eksponennya untuk meyakini Islam sebagai suatu totalitas ajaran dan praktiknya dalam kehidupan; mereka juga merasa dibebani tanggung jawab untuk menegakkan keyakinan itu dalam kehidupan berbangsa dan bernegara; mereka memandang bahwa bentuk negara dan sistem pemerintahan mesti dilandaskan pada ideologi Islam dan syariah. Bahkan Nazih Ayubi (dalam Effendi, 1998: 7) secara eksplisit menyatakan Islam itu *din, dunyā wa dawlah* (agama, dunia, dan negara). Dengan tanpa syarat Islam niscaya untuk diterima sebagai solusi atas berbagai masalah ekonomi, politik, sosial dan budaya. Negara-negara Islam seperti Mesir, Maroko, Saudi Arabia sekadar menyebut contoh, telah menjadikan Islam sebagai asas tunggal, syariah sebagai landasan ideal dan konstitusional. Bentuk negara harus Negara Islam; kedaulatan ada di tangan Tuhan (teokrasi); ummah dipahami tidak mengenal batas-batas teritorial dan politik.

Pandangan kedua di kalangan sarjana dan umat Muslim merupakan ekstrem lain yang bertentangan dengan pendapat pertama. Mereka memahami bahwa Islam hanya berkaitan dengan kehidupan religiusitas dan spiritualitas, serta tidak ada relasinya dengan masalah-masalah pengaturan bentuk dan sistem masyarakat/negara dan pemerintahan (Osman, 1983: 10). Meminjam istilah kaum Liberal Muslim, inilah yang disebut sebagai *silent syariah* (Kurzman, 1998). Syariah Islam sama sekali tidak bicara atau bisu dalam masalah-masalah

tertentu, termasuk mengenai persoalan politik. Ini bukan karena al-Qur'an itu tidak sempurna dan keliru, namun Allah hendak memberikan pilihan kepada manusia. Politik sepenuhnya merupakan wilayah ijtihad kemanusiaan dan eksperimen coba dan salah (*trial and error*) atau coba dan benar (*trial and right*) dalam ruang dan waktu. Fakta sejarah membuktikan bahwa eksperimen politik dan negara bersifat plural, dari sistem dinasti, kerajaan atau monarki, republik, atau sistem campuran semua dapat dijumpai.

Barangkali pandangan yang ketiga merupakan kombinasi di antara tesis dan antitesisnya di atas. Para penganjur pandangan ini melihat bahwa Islam, dan dua sumber utamanya al-Qur'an dan Sunnah tidak pernah secara eksplisit bicara mengenai bentuk negara dan sistem pemerintahan. Konsep ummah tidak dapat ditafsir secara tunggal sebagai masyarakat politik atau negara. Ummah dalam al-Qur'an merentang dari ruang yang terkecil hingga terbesar – ummah sebagai kelompok eksklusif, ummah sebagai komunitas/masyarakat inklusif, ummah sebagai bangsa, dan ummah sebagai masyarakat global. Menurut pemahaman kelompok ini, bahkan istilah *dawlah* pun tidak pernah dijumpai dalam al-Qur'an. Namun mereka memandang bahwa meskipun al-Qur'an dan Sunnah bukanlah penyedia teori baku politik dan sistem pemerintahan, dua sumber ajaran Islam ini menggarisbawahi panduan etis mengenai aktivitas sosial dan politik bagi para penganutnya. Keduanya hanya memberikan kerangka umum bagaimana negara mesti dikelola. Al-Faruqi (2001) misalnya, menyatakan bahwa prinsip-prinsip utama bagi penyelenggaraan negara adalah antara lain: secara internal negara dengan bentuk dan sistem apa pun merupakan pelaksanaan syariah guna mewujudkan prinsip keadilan secara individual dan institusional; secara eksternal negara bertanggung jawab atas kesejahteraan dan ketentrangan umat; dan negara menegakkan tatanan dunia yang adil dan damai. Fazlur Rahman (1980) menggarisbawahi prinsip-prinsip penyelenggaraan negara mencakup “keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebebasan”.

Tiga posisi di atas menggambarkan bahwa pandangan pertama cenderung mempertahankan perspektif apologetik dan fundamentalis yang meletakkan Islam sebagai solusi atas semua permasalahan, dan Islam menolak secara tegas pemisahan agama dan politik, serta Islam mementingkan aspek-aspek simbolik, legal-formal; Pandangan kedua memperlihatkan perspektif sekularis yang menghendaki pemisahan negara dari agama; dan pandangan ketiga menempatkan Islam sebagai pemberian panduan etis bagi hubungan agama

dan politik, dan menekankan wajah substantif Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Meskipun posisi ketiga tampak seperti menjawab kebuntuan antara pandangan fundamentalis dan sekularis, namun sesungguhnya belum mencerminkan praktik dan dinamika historis bangsa-bangsa Muslim dalam mendialektiskan hubungan agama dan negara. Dengan kata lain, tiga posisi teoretik di muka tetap menghadapi jalan buntu dalam membaca arah dan kecenderungan-kecenderungan mutakhir di negara-negara Muslim sendiri. Latar inilah yang memotivasi Nader Hashemi untuk memikirkan ulang hubungan agama dan politik dengan mempersoalkan sejumlah klaim dan asumsi dari premis-premis dan paradigma-paradigma lama (hal. ix), dan mencermati kembali realitas terkini dan upaya-upaya negara-negara Muslim untuk memformat relasi baru yang lebih visibel dan memungkinkan, daripada berkuat pada fondasionalisme minus jalan keluar.

Politik komparatif menemukan sintesis baru

Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar dunia, sejak pemilu 2009 telah menunjukkan realitas di mana pandangan-pandangan dan teori-teori mengenai hubungan Islam dan politik yang ada sudah tidak lagi memadai untuk membaca fenomena mutakhir ini. Pada faktanya Indonesia melukiskan suatu dinamika hubungan Islam dan politik yang progresif. Meskipun ada sekelompok kecil kekuatan parlementer dan non-parlementer terus menyuarakan dan berjuang untuk menegakkan syariah sebagai dasar dan konstitusi negara, namun kekuatan mayoritas Muslim moderat menunjukkan pertelingkahan cerdas antara Islam dengan sekularisme dan sistem demokrasi. Pemilu sebagai cermin demokrasi berjalan dengan mulus, terbuka dan relatif jujur. Karenanya tidak keliru bila banyak pakar menyebut Indonesia sebagai negara Muslim paling demokratis di dunia.

Kegagalan teori-teori lama mengenai hubungan Islam dan politik semakin kentara ketika negara-negara Islam di Timur Tengah, seperti Bahrain dan Suriah, dan Afrika, seperti Tunisia, Lybia, dan Mesir mengalami musim semi demokrasi. Tunisia dan Mesir sebagai dua wakil negara Islam di Afrika, telah memperlihatkan reformasi dan transisi demokrasi, dimulai dari kudeta atas rezim lama yang otoriter menuju pemilu yang demokratis dan terbuka. Meskipun pemenang pemilu pada dua negara ini berbeda. Pemilu Tunisia dimenangkan oleh kekuatan secular sedangkan pemilu Mesir telah memenangkan Ikhwanul Muslimin.

Namun keduanya sama-sama telah menunjukkan respon dan dialektika antara Islam dan politik, Islam, sekularisme dan sistem demokrasi.

Dalam kasus Indonesia, sesungguhnya karya Bahtiar Effendy (1998) telah menunjukkan bahwa kaum Muslim di negeri ini telah mengalami dinamika pemikiran dan praktik politik yang cenderung ke arah politik akomodatif. Meskipun idealisme dan aktivisme para politisi Islam generasi awal lebih menunjukkan formalisme dan simbolisme dengan tuntutan berdirinya negara Islam, namun mulai dekade 90-an hubungan Islam dan politik menjadi lebih realistis dan akomodatif. Ini sebagai akibat munculnya kaum intelektual dan cendekiawan generasi 70-an yang berperan aktif dalam proses demokratisasi pemikiran dan praktik politik Islam. Beberapa bukti sikap akomodatif negara terhadap Islam politik antara lain: akomodasi struktural, akomodasi legislatif, akomodasi infrastrukural, dan akomodasi kultural (Effendy, 1998: 273).

Walaupun studi Effendy berkontribusi untuk menunjukkan kekeliruan pendekatan oposisi biner dalam teori-teori hubungan Islam dan negara yang telah banyak menyita minat dan perhatian para sarjana Barat dan juga sarjana Muslim, namun kekurangannya terletak pada kajiannya yang bersifat tunggal dengan fokus pada Indonesia.

Nah, kegelisahan intelektual-akademik atas teori-teori hubungan Islam dan politik yang telah *out of date* di muka telah mendorong Hashemi untuk menawarkan suatu kajian lain yang lebih komprehensif. Ia mempergunakan pendekatan teori politik komparatif dengan tujuan untuk menghidupkan kembali semangat kritis akademis atas bangunan-bangunan teori hubungan agama dan demokrasi – Islam dan negara – yang sudah mapan dan cenderung “disakralkan” (hal. x, 18-19). Teori-teori lama telah dibingkai setidaknya oleh dua kerangka asumsi yang memandang agama sebagai candu bagi masyarakat sebagaimana tertuang dalam karya Karl Marx; dan asumsi yang memahami agama tidak perlu ikut campur dalam urusan politik dan kenegaraan seperti dikukuhkan oleh Revolusi Prancis yang memihak sekularisme atau *laicite*. Dua bingkai itu dikuatkan kembali oleh Samuel Huntington dalam *the Clash of Civilization* (1993) dan Francis Fukuyama dalam *The End of History and the Last Man* (2002), yang menandai demokrasi liberal sebagai pemenang dan akhir dari sejarah peradaban manusia. Sebagai alternatifnya karya Hashemi ini memilih untuk menempatkan peran agama dalam kompleksitasnya dalam kebangkitan demokrasi di dunia Islam. Konsekuensinya, pendekatan

dalam karya ini juga menantang pendekatan kaum “orientalis” yang percaya bahwa Islam dan masyarakat Muslim secara esensial resisten atas sekularisme dan demokrasi liberal; mereka juga tidak yakin atas kebangkitan agama dalam wilayah politik. Sementara itu, fakta Revolusi Islam di Iran pada 1979 menunjukkan secara gamblang vitalitas agama (baca: Islam) dalam ranah politik.

Melalui karya ini Hashemi sesungguhnya ingin menunjukkan kebuntuan teori besar yang menyatakan bahwa demokrasi liberal dan politik keagamaan berada dalam posisi berseberangan; demokrasi liberal selalu mensyaratkan sekularisme. Kemudian ia menawarkan tiga asumsi alternatif yang hendak diuji melalui kajian historis dan politik komparatif: 1) di negara-negara yang berciri politik keagamaan, demokrasi liberal dapat diprakarsai secara *bottom up* oleh kekuatan-kekuatan sipil dalam kerangka negosiasi dan kompromi demokratis mengenai peranan agama dalam kehidupan politik; 2) dalam kehidupan sosial yang beridentitas keagamaan, bagaimanapun penerapan demokrasi liberal mesti melalui jalan panjang yang tidak terlepas dari politik keagamaan; dan 3) ada hubungan yang kuat, meskipun sering diabaikan, antara reformasi keagamaan dengan perkembangan politik (hal. 1-4).

Hashemi telah mengupayakan pembuktian tiga asumsi di muka melalui studi historis dan komparatif terhadap tiga negara Islam – Iran, Turki dan Indonesia.

Peran agama dalam kehidupan politik

Realitas politik Islam Iran pada masa Presiden Muhammad Khatami (1997-2005) melukiskan suatu proses demokratisasi yang diprakarsai oleh kekuatan-kekuatan akar rumput. Pendekatan *bottom up* terhadap proses demokratisasi terlihat dari banyaknya proses deliberasi yang memperdebatkan hubungan antara tradisi (*turāth*) dan modernitas (*ḥadāthah*), demokrasi dan teokrasi, hukum sipil dan hukum religius. Dengan sendirinya kita dapat menyaksikan isu utama yang terus dipersoalkan adalah menyangkut relasi antara agama dan negara dalam masyarakat Muslim.

Periode kepemimpinan Khatami selama dua periode ini memberikan peluang kepada kelompok-kelompok sipil kelas menengah-intelegensia untuk menggaungkan kritisisme demokratis atas bangunan otoritarianisme yang diusung oleh regim Ayatullah Khomeini pasca Revolusi Iran 1979. Sejarah memperlihatkan bahwa pasca revolusi ini sesungguhnya

masyarakat Islam Iran hanya berpindah dari satu regim otoritarianisme di bawah sistem monarki Pahlevi ke otoritarianisme teokrasi model *wilayat al-faqih* yang didominasi oleh kelompok agamawan konservatif yang mengendalikan seluruh kekuasaan (hal. 145-147). Kaum reformis memandang bahwa sistem *wilayat al-faqih* sebagai sebetulnya persekutuan “jahat” antara kekuasaan/politik dan agama. Para ayatullah dan mullah menjadi pusat otoritas politik tertinggi yang melampaui kedaulatan rakyat.

Setelah wafatnya Khomeini, kaum intelektual dan kelas menengah yang berpengaruh mendorong deliberasi mengenai politik yang berorientasi pada sistem yang lebih liberal dan demokratis. Di bawah kepemimpinan Khatami yang merupakan representasi dari kaum reformis, para penulis, aktivis politik, dan intelektual publik hendak membangun kritik atas otoritarianisme agamawan dan menawarkan reformasi politik. Mereka selalu mempertanyakan persoalan krusial di seputar letak kekuasaan dan kedaulatan, apakah berada di tangan ulama atau rakyat.

Uniknya, deliberasi dan perdebatan politik antara kaum konservatif dan kaum reformis dalam periode kepemimpinan Khatami secara gamblang diwarnai dengan argumen-argumen religious untuk mempertahankan posisi dan pandangan politik masing-masing. Kaum reformis selalu mengkritik kaum konservatif yang beranggapan bahwa semakin terbelakang sebuah masyarakat, maka kesucian agama makin terlindungi di situ. Sementara itu, ulama konservatif menyerang kaum reformis yang dituduh sebagai sekular dan liberal dan telah membuat keyakinan dan keimanan Islam makin lemah di kalangan masyarakat. Mereka selalu mengingatkan akan bahaya agenda-agenda para reformis yang mengancam tatan politik yang sudah mapan dan Islam. Kaum reformis merespon serangan-serangan kaum konservatif dengan mengutip teks-teks keagamaan dan simbol-simbol religious demi menggaungkan promosi liberalisasi politik dan demokratisasi. Tema-tema yang sering diusung kaum reformis adalah “Agama dan Demokrasi”, sementara kaum konservatif mengangkat isu “Pemerintahan Agama” (hal. 150-158).

Secara teoretik, perdebatan antara dua kelompok reformis dan konservatif di atas melukiskan konflik antara penganut teori teokrasi (kedaulatan ada di tangan Tuhan) dan teori demokrasi (kedaulatan ada di tangan rakyat). Perdebatan ini pula menunjukkan bahwa upaya-upaya kalangan masyarakat sipil menuju transisi demokratis dari otoritarianisme religious

dibangun di atas landasan-landasan keagamaan dan argumen-argumen religius. Fakta Iran menunjukkan tesis pertama Hashemi bahwa “di negara-negara yang berciri politik keagamaan, demokrasi liberal dapat diprakarsai secara *bottom up* oleh kekuatan-kekuatan sipil dalam kerangka negosiasi dan kompromi demokratis mengenai peranan agama dalam kehidupan politik”, memperoleh afirmasi secara faktual.

Toleransi timbal-balik: sekularisme dan agama

Tesis kedua yang ditawarkan oleh Hashemi ialah mengenai sekularisme. Secara umum konsep sekularisme sulit untuk didefinisikan secara tepat; sekularisme politik mewujudkan dalam bentuk pemisahan agama dari negara; sekularisme memiliki sejarah panjang dalam dunia Kristen; dan sekularisme memiliki banyak model. Berkenaan dengan yang terakhir, bentuk sekularisme yang paling menonjol ada dua bentuk: yaitu sekularisme model Amerika yang “melindungi agama dari pengaruh negara”, dan sekularisme model Prancis di mana negara melindungi dirinya sendiri dari pengaruh agama. Dengan kata lain, sekularisme Amerika menaruh kecurigaan pada regulasi-regulasi negara yang mengatur persoalan agama; sementara sekularisme Prancis menaruh prasangka terhadap ketiadaan regulasi negara terhadap aktivitas keagamaan. Maka wajar jika Prancis melahirkan sejumlah aturan mengenai larangan penggunaan simbol-simbol agama di ruang publik. Sekularisme Amerika lebih bersahabat atas agama, sekularisme Prancis relatif memusuhi agama (hal. 183-186). Namun kedua teori ini bertemu dalam satu hal, yakni bahwa demokrasi liberal mensyaratkan adanya sekularisme.

Tentu saja dari sini dapat dipahami bahwa dalam konteks politik Amerika maupun Prancis, agama tidak memiliki ruang. Tidak ada tempat bagi politik keagamaan. Argumen untuk masalah ini sangat sederhana. Demokrasi liberal dan sekularisme bicara tentang segala sesuatu yang profan, duniawi, di sini dan kini; agama bicara tentang sistem kepercayaan dan ritual yang dianggap sakral dan suci. Oleh karena itu, keduanya tidak mungkin bertemu. Setidaknya demikian secara teoretik.

Pertanyaannya kini adalah apakah negara-negara Barat modern yang mengagungkan sistem demokrasi liberal itu benar-benar “sekular” dalam tataran praktik politik dan kenegaraan? Alfred Stepan membuktikan melalui penelitiannya bahwa negara-negara Eropa yang menerapkan demokrasi liberal ternyata sebagiannya memiliki gereja-gereja resmi, dengan

kata lain mengakui agama tertentu sebagai “agama resmi negara”. Norwegia menegaskan Agama injili Lutheran sebagai agama resmi dan tetap negara; Inggris menyatakan Gereja Resmi Inggris dan Gereja Resmi Skotlandia, yaitu agama Protestan; Yunani menyatakan dalam konstitusinya bahwa Gereja Kristen Ortodoks Timur sebagai agama utama negara; Spanyol menjadikan Gereja Katholik sebagai dasar untuk kekuasaan publik. Apa yang dijumpai oleh Stepan ini ternyata mendapatkan penguatan dari Jonathan Fox yang mengamati 152 negara berkenaan dengan keterlibatan pemerintahan nasional dalam hal urusan agama. Ternyata Fox menemukan bahwa perbedaan mencolok antara negara demokrasi dan bukan demokrasi bukan terletak pada pemisahan antara negara dan agama, namun lebih pada pembatasan yang lebih ketat terhadap keterlibatan dalam urusan agama. Dalam konteks semacam inilah agaknya tawaran Stepan tentang “toleransi kembar” patut dipertimbangkan dalam menjembatani antara sekularisme-demokrasi liberal dan agama (hal. 206). Toleransi kembar berwujud batasan-batasan minimal yang mesti dikonstruksi di hadapan otoritas politik *vis a vis* otoritas keagamaan, dan individu atau kelompok keagamaan *vis a vis* institusi-institusi politik.

Secara praktik, ternyata rumusan teoretik yang menjembatani kebekuan hubungan antara demokrasi liberal-sekularisme dan agama menemukan manifestasinya dalam masyarakat Muslim. Praktik politik di negara-negara Islam pasca kolonial menampilkan wajah buruk sekularisme. Ketika suatu regim menerapkan sekularisme dalam masyarakat Muslim, regim yang bersangkutan tampak menjadi sangat otoriter, dan otoritarianisme regim ini sering didukung oleh kekuatan Barat yang memandang diri sebagai sekular dan demokratis. Contoh paling nyata adalah dukungan Amerika terhadap Shah Iran (1953-1979); dukungan Prancis atas junta militer Aljazair setelah pemilu demokratis yang memenangkan FIS dibatalkan pada 1992; dukungan Barat atas Mahmoud Abbas dari partai Fatah sekular di Palestina pada 2007 setelah pemerintahan Hamas terpilih secara demokratis.

Turki merupakan contoh penerapan sekularisme yang fluktuatif antara benci dan cinta terhadap agama. Sejak Mustafa Kemal Atatürk membangun Turki modern berbasis pada nasionalisme Turki, dan mengenyahkan warisan Turki Usmani, sekularisme menjadi dasar ideologi negara baru ini. Sekularisme pada masa Atatürk secara terang-terangan memusuhi agama. Sekularisme terus memperoleh dukungan dari mayoritas kalangan militer yang tidak

sejan bertindak represif terhadap kelompok-kelompok keagamaan. Namun seiring dengan perjalanan sejarah, Turki kontemporer lebih adaptif dalam mengkombinasi antara sekularisme-demokrasi liberal dan agama. Konstitusi Turki menegaskan sekularisme sebagai ideologi negara, namun di dalamnya juga dinyatakan secara eksplisit bahwa Turki menganut suatu paham modernisme dalam masalah keagamaan (baca: modernism Islam) yang dipertentangkan dengan Islam mistik. Pemerintah Turki melalui departemen diyanet, suatu departemen di luar kementerian, selalu mengirim seribu imam ke seluruh negara di dunia yang di dalamnya terdapat diaspora Turki. Turki kontemporer juga memperlihatkan betapa sekularisme dengan batasan-batasan tertentu dapat ditolerir oleh kekuatan-kekuatan politik Islam, seperti Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) di bawah Recep Erdogan Tayip yang memenangkan pemilu secara demokratis. Kekuatan-kekuatan Islam politik juga tidak tertarik dengan gagasan mendirikan “Negara Islam” atau menjadi syariah sebagai asas dan hukum negara. Pada saat yang sama, kekuatan-kekuatan sekular yang masih relatif kuat di kalangan militer pun dapat menolerir kekuatan-kekuatan politik keagamaan dalam sistem negara dan pemerintahan. Recep Erdogan bersama partainya pula justru yang membawa Turki menuju Uni Eropa yang sekular. Di kalangan kelompok sipil Muslim pun terdapat kekuatan-kekuatan secara *bottom up* mendukung Turki kontemporer yang maju dan sekular. Salah satu yang terdepan adalah gerakan Fathullah Gulen yang diilhami karya-karya Jalaluddin Rumi, Yunus Emre dan Badiuzzaman Said Nursi. Gerakan ini merupakan sintesis antara modernisme dan sufisme yang progresif dan dinamis, dan memperoleh pengikut sangat besar di kalangan domestik maupun diaspora Turki. Dengan demikian, tesis kedua yang diajukan Hashemi bahwa “dalam kehidupan sosial yang beridentitas keagamaan, bagaimanapun penerapan demokrasi liberal mesti melalui jalan panjang yang tidak terlepas dari politik keagamaan”, memperoleh pembenaran dari kenyataan praktik politik dalam negara atau masyarakat Muslim.

Pembaruan keagamaan mendorong demokratisasi

Tesis ketiga yang diajukan Hashemi dalam buku ini terkait dengan soal sejauh mana pemikiran-pemikiran keagamaan dan penafsiran-penafsiran religius dari pemuka-pemukanya dapat menjadi faktor pendukung bagi lahirnya kemajuan dalam kehidupan politik pada

umumnya dan Islam politik.

Indonesia sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia dapat mewakili gambaran ini. Negara ini merupakan representasi dari negara Muslim paling demokratis di dunia. Sebutan indah ini bukan tanpa sebab. Sejak ditumbangannya regim Soeharto yang telah memimpin selama lebih dari tiga dekade oleh kekuatan rakyat di bawah tokoh reformasi M. Amien Rais pada 1998, proses demokratisasi berkembang pesat. Amien Rais bersama gerbong Muhammadiyah memelopori gerakan reformasi dengan daya dukung mahasiswa. Setelah Soeharto jatuh dan menyerahkan kekuasaan kepada BJ. Habibie wakil presiden kala itu, Amien Rais sebagai reformer Muslim tidak tergođa untuk mengambil alih tampuk kekuasaan. Ia dengan kesabaran demokratis menyerahkan proses alih kepemimpinan kepada sistem pemilihan umum yang kemudian diselenggarakan pada 1999. Inilah pemilu pertama paling demokratis pasca keruntuhan regim orde baru, yang berhasil membawa dirinya menjadi Ketua MPR RI.

Amien Rais (1998) bukan semata reformer dan politisi, bahkan intelektual Muslim *par excellent* yang mampu menggerakkan perubahan sosial-politik melalui doktrin Tauhid Sosialnya. Menurutnya, kekuasaan orde baru yang telah mwujud menjadi semacam kultus individu merupakan syirik yang wajib dilawan. Korupsi, kolusi dan nepotisme adalah bid'ah yang menghambat penyelenggaraan negara yang bersih dan baik (*good and clean governance*), transparansi dan akuntabilitas publik lembaga-lembaga negara. Karena itu, setali tiga uang dengan kultus individu, semua itu merupakan TBC (takhayul, bid'ab, dan churafat) baru yang harus ditumbangkan karena bertentangan dengan semangat tauhid. Pemikiran tauhid sosial semacam ini mendorong Amien Rais untuk memimpin perubahan dari regim orde baru yang zalim menuju orde reformasi yang bercahaya. Maka reformasi merupakan jalan pilihannya. Ketika menjadi Ketua MPR, ia juga yang memimpin langsung perubahan-perubahan konstitusional melalui amandemen UUD 1945. Tanpa mengabaikan bahwa hasil lima amandemen UUD 1945 masih mengundang masalah terhadap beberapa pasal dan ayatnya, Amien Rais berhasil membawa pemikiran-pemikiran pembaruan keagamaan – melalui doktrin Tauhid Sosial—ke tengah arus transformasi politik dan kenegaraan dalam koridor demokrasi yang mulus dan tanpa kekerasan. Ia tidak tertarik dengan upaya-upaya sekelompok kecil umat Islam dalam parlemen maupun luar parlemen yang hendak

mengembalikan 7 kata dari sila pertama Pancasila sebagai termaktub dalam Piagam Jakarta. Ia juga memandang perjuangan menegakkan Negara Islam dan syariah sebagai asas negara-bangsa Indonesia merupakan usaha yang melecehkan konsensus para pendiri bangsa dan rakyat Indonesia umumnya.

Pemikiran-pemikiran keagamaan serupa didengungkan oleh A. Syafii Maarif, mantan Ketua Umum Muhammadiyah, bapak bangsa dan negarawan terkemuka, di bawah tajuk *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (2009). Maarif memandang bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia merupakan sesuatu yang final. Pancasila merupakan konsensus bangsa yang harus terus dihidupkan dan diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Upaya-upaya untuk menegakkan Negara Islam, sebagaimana NII dan beberapa kelompok minoritas Muslim di negeri ini, merupakan kebodohan dan dianggap tidak dapat memahami sejarah kebangsaan ini. Ia juga sangat yakin bahwa bangsa ini akan tetap setia dengan empat pilar utamanya, yakni NKRI, Pancasila, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika. Empat pilar itu tidak dapat ditawar dan harus terus diperjuangkan oleh umat Islam Indonesia.

KH. Abdurrahman Wahid adalah tokoh NU dan Presiden yang terus mewacanakan demokrasi. Ia membuat beberapa langkah terobosan untuk membuka keran demokrasi yang lebih luas, seperti mencabut TAP MPR tentang komunisme dan memecah TNI dari Polri. Pemikiran-pemikiran keagamaannya sudah banyak ditulis dan dilontarkan sejak aktif di LSM. Ia dikenal sebagai pemikir Islam yang mengusung “pribumisasi Islam”. Islam adalah rahmat bagi seluruh alam semesta, karena itu Islam harus mampu tumbuh dan beradaptasi dalam konteks partikular. Karenanya Islam mesti dipribumisasikan.

Tokoh-tokoh dimuka merupakan representasi dari kekuatan sipil Islam moderat, toleran, dan demokratis. Sebagai pemimpin-pemimpin gerakan Islam moderat—Muhammadiyah dan NU, yang merupakan arus utama Muslim Indonesia, memainkan peran penting dalam “memoderasi opini public, meredam konflik antar kelompok, dan mempromosikan toleransi, sosialisasi demokrasi, dan menambah jumlah bagi aspirasi reformis” (hal. 249). Muhammadiyah dan NU di bawah pimpinan mereka telah bekerja untuk kampanye publik melawan korupsi, kolusi, dan nepotisme, sambil terus menggaungkan Islam moderat, toleran dan progresif.

Gambaran di muka memberikan ilustrasi dan fakta yang tepat dan membuktikan kebenaran tesis ketiga Hashemi bahwa ada hubungan yang kuat, meskipun sering diabaikan, antara reformasi keagamaan dengan perkembangan politik.

Alhasil, semua paparan di atas melukiskan bahwa alternatif teoretik yang dikemukakan oleh Nader Hashemi melalui buku ini berhasil memberikan sketsa tentang bangunan teori baru mengenai hubungan Islam/agama, demokrasi liberal dan sekularisme. Inilah yang disebut sebagai “teori demokrasi liberal dan sekularisme khas masyarakat Muslim”. Menurut penulis, buku ini menggugah para pembaca, baik dari kalangan pro demokrasi maupun anti-demokrasi, untuk mendalami dan menikmati muatan-muatan cerdas dari buku ini.

Daftar pustaka

- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Al-Faruqi, Ismail Raji dan Louis Lamya al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company; terjemahnya *Atlas Budaya Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*. Bandung: Mizan, 2001.
- Hashemi, Nader. *Islam, Sekularisme, dan Demokrasi Liberal: Menuju Teori Demokrasi dalam Masyarakat Muslim*. Terj. Aan Rukmana dan Shofwan Al Banna Choiruzzad. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998. Terjemahnya oleh Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Maarif, A. Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan & Maarif Institute, 2009.
- Osman, Fathi, “Parameters of the Islamic State”, *Arabia: The Islamic World Review*, No. 17, January 1983.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rais, M. Amien. *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung: Mizan, 1998.

Menggugah peran hukum humaniter internasional Islam dalam mengurai konflik etnis perspektif sejarah

Moh. Rosyid

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

E-mail: mrosyid72@yahoo.co.id

The defamation of minority ethnics and groups by the authority and the majority has been exposed by the media throughout history. This condition is contrary to the Islamic concept of *rahmatan lil'alam*. The concept will not be materialized if the expert of humanitarian law does not involve in the formulation of Islamic humanitarian law. This topic is proposed by the author to persuade the expert of Islamic law to be more active in exploring the concept of prosperous life according to Islam.

The author does not explore the topic from legal point of view but rather from historical point of view that crime and genocide has colored global life. If this condition is not addressed immediately and appropriately, we should concern that misguidance will be always characterized our life. Persuading humanitarian law expert is a scientist contribution to create a prosperous life and prevent a conflict.

International humanitarian law is a part of international law consisting of diplomatic law, maritime law, law of international treaty, and space law. Due to its significance, it necessitates Islam to coloring humanitarian law. Islam may contribute to humanitarian law through the expert of Islamic law. Islam may be used as a frame of humanitarian law because it establishes a world full of compassion without any form of discrimination.

Penistaan penguasa dan kelompok mayoritas terhadap etnis dan kelompok minoritas menjadi pemberitaan media sepanjang sejarah. Kondisi ini bertentangan dengan konsep Islam yang *rahmatan lil'alam*. Konsep Islam tidak akan terealisasi jika kiprah ahli hukum humaniter tidak melibatkan diri dalam bentuk ide segar berupa formulasi hukum humaniter internasional Islam. Tujuan penulis mengangkat topik di atas adalah menggugah ilmuwan hukum Islam untuk berkiprah karena selama ini kiprahnya dalam menggali konsep Islam belum optimal untuk mewujudkan kehidupan yang sejahtera dan islami di dunia ini.

Keberadaan penulis bukan ahli hukum, tetapi berbekal ilmu sejarah bahwa tindakan kriminal dan genosida mewarnai kehidupan global. Bila hal ini tidak segera ditangani secara cepat dan tepat, kekhawatiran bahwa kemunkaran selalu mewarnai kehidupan ini. Menggugah ahli hukum humaniter merupakan bentuk kepedulian ilmuwan untuk mewujudkan kehidupan yang sejahtera dan menjauhkan nirkonflik dengan berbagai dalih.

Hukum humaniter internasional sebagai cabang hukum internasional yang mengkaji hukum diplomatik, hukum laut, hukum perjanjian internasional, dan hukum angkasa. Berbotobnya hukum humaniter dalam kehidupan ini maka perlunya ajaran Islam mewarnai substansi hukum humaniter. Pewarnaan hukum humaniter internasional dari ajaran Islam tentunya memerlukan kiprah ahli hukum. Islam sebagai pilihan *frame* hukum humaniter karena Islam mewujudkan kehidupan di dunia yang saling kasih antar sesama dan memulyakan semua golongan tanpa kecuali.

Keywords: *Humanitarian law; Islam; Welfare; Ethnic conflict*

Pendahuluan

Dominasi mayoritas dan penguasa terhadap etnis minoritas mewarnai kehidupan ini dengan meminggirkan peran, mengerdilkan atau memojokkan suku, ras atau etnis bahkan genosida (pembasmian etnis). UU No.40/2008 tentang Penghapusan Diskriminasi dan Ras. Berbekal UU tersebut, sudah saatnya konsep Islam perlu dikembangkan sebagai perisai agar konflik tidak berkelanjutan. Konsep Islam dalam konteks hukum humaniter perlu digali secara mendalam oleh ahli hukum. Penulis sebagai peminat sejarah berkesempatan untuk menggugah agar konsep Islam dapat dikembangkan lebih lanjut.

Hukum humaniter internasional (HHI) mengatur masalah lintas batas antarnegara, sebagai cabang hukum internasional selain hukum diplomatik, hukum laut, hukum perjanjian internasional, dan hukum angkasa (Smith,dkk,2010:333). HH atau HH internasional ruang lingkupnya sangat luas mencakup hukum perang dan hukum HAM. HH merupakan kaidah hukum yang terdapat dalam Konvensi Jenewa 1949 (konvensi terhadap korban perang) dan protokolnya dan hukum Den Haag dan Jenewa beserta protokolnya. Hukum Den Haag adalah konvensi tahun 1899 dan 1907 (konvensi perdamaian). Konvensi Jenewa merupakan konvensi tahun 1949 mencakup 4 konvensi perlakuan terhadap orang yang sakit dan terluka pada pertempuran di darat, di laut, perlakuan terhadap tawanan perang, dan perlindungan terhadap penduduk sipil pada waktu perang. Protokol konvensi Jenewa 1949 terdapat dua hal: mengatur perlindungan terhadap korban perang internasional dan korban perang noninternasional. Konvensi Jenewa 1949 tentang perlakuan terhadap korban

perang diratifikasi Indonesia dalam UU No.59/1958. Bila dibandingkan dengan cabang hukum internasional publik lainnya, HH mempunyai keunikan yakni ketentuan yang mengatur dibuat dengan perjanjian multilateral atau melalui hukum kebebasan internasional, namun substansinya banyak mengatur hal yang menyangkut individu. Subyek hukum internasional adalah negara atau organisasi internasional dan aturannya melingkupi orang yang terlibat atau tidak terlibat dalam peperangan (Smith, 2010:333).

Begitu luasnya kandungan HHI, sehingga ajaran Islam seharusnya mewarnai substansi HHI. Mengapa Islam? Islam mengekskiskan kehidupan di dunia ini berbekal rahmat bagi alam semesta dan memulyakan semua golongan tanpa kecuali. Konsep Islam harus dibumikan agar terwujud kehidupan yang sejahtera dalam *frame* hukum humaniter internasional berbasis Islam oleh ilmuwan di bidang hukum.

Memotret sejarah

Kategori kajian ilmu sejarah menyesuaikan dengan perkembangan iptek. Menurut Pranoto, kategori ilmu sejarah terpilah atas sejarah sosial, sejarah politik, sejarah ekonomi, sejarah psikologi, sejarah demografi, sejarah budaya dan seni rakyat, sejarah agama, sejarah lisan, sejarah lokal, sejarah nasional, sejarah keluarga, sejarah etnis, sejarah perempuan, sejarah pendidikan, sejarah agraria, sejarah desa dan kota, sejarah maritim, dan sejarah pemikiran (Pranoto, 2010). Kategori tersebut perlu diperluas berupa sejarah kepolisian dan kemiliteran, serta sejarah hukum karena kategori tersebut menjadi kebutuhan mendasar bagi kehidupan manusia. Naskah ini mendalami jenis sejarah pemikiran dan hukum, khususnya hukum humaniter (HH).

Kajian sejarah untuk pencerahan kehidupan manusia meliputi apa itu sejarah? dan nilai apa yang terkandung dalam sejarah? Kata 'sejarah' berasal dari berbagai bahasa. Kata 'sejarah' dari bahasa Arab berasal dari kata *syajara* bermakna terjadi atau dari kata *syajarah* bermakna pohon, dari kata *syajarah an-nasab* bermakna pohon silsilah. Dari bahasa Inggris *history*, dari bahasa Latin dan Yunani, kata sejarah simetris dengan kata *historia* dari *hisor* atau *istor* bermakna orang pandai. Beberapa istilah yang berkaitan dengan kata sejarah adalah guru sejarah, pegawai sejarah, pencatat sejarah, pelaku sejarah dan saksi sejarah, dan peneliti dan penulis sejarah (Kuntowijoyo, 2001). Kata 'sejarah' dari bahasa Yunani: *istoria*, bahasa Latin: *historia*, bahasa

Perancis: *histoire*, bahasa Inggris: *history*, bahasa Belanda: *geschiedenis*, bahasa Jerman: *geschichte* yang secara umum ditafsiri penyelidikan (*inquiry*) dan catatan (*a record*) terhadap peristiwa masa lalu yang dilakukan manusia. Sejarawan dan peneliti sejarah menyelidiki terhadap bukti yang dikumpulkan atas kesaksiannya yang ditemukan sumber asli (*authenticity*), kesaksiannya terpercaya (*credible*), dan andal (*reability*). Dengan demikian, sejarah dinyatakan sebagai sesuatu yang ilmiah (*scientific*). Nilai sejarah (*the value of history*) merupakan studi tentang kehidupan manusia yang berhubungan dengan kemajuan dan peradaban (Pranoto, 2010:2 dan 6). Kata 'sejarah' dipahami dengan makna kisah, cerita, atau tuturan yang dilakukan oleh pelaku sejarah pada masa lalu. Kata 'masa lalu' sebagai keterangan waktu yang menunjukkan aktifitas yang berlalu. Masa lalu dalam menggalinya membutuhkan kepiawaian sehingga terdokumentasikan karena referensi sejarah membutuhkan kepedulian pendokumen sejarah.

Sebagai ilmu, sejarah merekonstruksi peristiwa masa lampau dan mengedepankan aspek keaslian (otentik), keterpercayaan (kredibel), dan keterhandalan (reliabel) (Kuntowijoyo, 2001:199). Menurut Kartodirdjo, setiap generasi menulis sejarahnya sendiri penuh dengan kesadaran, sehingga perlu meninjau sejarah dari sejarah, artinya jalan serta arah atau kecenderungan pemikiran dan penulisan tentang masa lampau kita, sehingga tampak pola perkembangan yang menentukan atau tidaknya langkah memajukan usaha merekonstruksi sejarah. Sejarawan tak bekerja dalam situasi vakum spasial atau mulai menulis sejarah sukar dilepaskan dari kondisi masyarakat kita (*standartsgebundenheit des Denkens*) (1982:10). Menurut Suroyo, mengkaji sejarah karena kebutuhan meninjau kembali penulisan sejarah menempatkan bangsa sebagai pusat perhatian utama untuk mengemukakan dinamika masyarakat dalam menghadapi dinamika hidup (2000:1-2). Menurut Purwanto, sejarawan dianggap tak mampu menulis sejarah bila tidak adanya sikap kritis terhadap pola pikir historiografi akibat ketidakmampuan memahami secara kritis perbedaan antara sejarah sebagai sebuah realitas obyektif masa lalu dengan sejarah sebagai sebuah hasil proses intelektual kekinian. Di samping itu, sejarah sebagai realitas obyektif yang terjadi pada masa lalu merupakan tindakan yang bersifat sangat manusiawi, bukan sesuatu yang seharusnya dilakukan manusia secara normatif (2006:41). Berpijak dari konsep di atas, peristiwa masa lalu berpijak pada data sejarah yang dilakukan manusia.

International Covenan on Civil and Political Rights

Kovenan Internasional Hak-hak Sipil dan Politik (ICCPR) merupakan produk Perang Dingin hasil kompromi politik antara kekuatan negara blok Sosialis melawan blok Kapitalis. Saat situasi politik dunia berada dalam Perang Dingin (*Cold War*) mempengaruhi proses legislasi perjanjian internasional HAM digarap Komisi HAM PBB. Hasilnya pemisahan kategori hak sipil dan politik dengan hak dalam kategori ekonomi, sosial dan budaya dalam 2 kovenan (perjanjian internasional) semula diintegrasikan dalam 1 kovenan. Realitas politik menghendaki lain (kovenan yang satu yakni Kovenan Internasional Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (*International Covenan on Economic, Social and Cultural Rights/ICESCR*)). Kovenan kedua lahir pada situasi tak kondusif. ICCPR diratifikasi lebih dari 141 negara, artinya tidak kurang dari 95 persen negara anggota PBB -berjumlah 159 negara- menjadi Negara Pihak (*State Parties*) dari kovenan tersebut. Dari segi tingkat ratifikasi, kovenan memiliki tingkat universalitas tinggi dibanding dengan perjanjian internasional HAM lainnya. Kovenan menjadi bagian dari *International Bill of Human Rights*. Indonesia menjadi Negara Pihak dari kovenan melalui UU No.12/2005 tentang Ratifikasi Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik.

ICCPR memuat ketentuan pembatasan penggunaan kewenangan oleh aparaturnegara yang represif. Hak yang terhimpun disebut hak negatif (*negative rights*) artinya hak dan kebebasan yang dijamin di dalamnya terpenuhi bila peran negara dibatasi atau minus. Bila negara mengintervensi, hak dan kebebasan yang diatur di dalamnya akan dilanggar oleh negara, sebagai pembeda dengan model legislasi Kovenan Internasional Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (ICESCR) menuntut peran maksimal negara. Negara justru melanggar hak yang dijamin di dalamnya bila negara tak berperan secara aktif atau menunjukkan kurangnya peran. ICESCR disebut hak positif (*positive rights*). Terdapat dua klasifikasi terhadap hak-hak dan kebebasan dasar yang tercantum dalam ICCPR. Pertama, hak dalam jenis *non-derogable* yaitu hak yang bersifat absolut, tidak boleh dikurangi pemenuhannya oleh Negara Pihak, walaupun dalam keadaan darurat yakni hak atas hidup (*rights to life*); hak bebas dari penyiksaan (*right to be free from torture*); hak bebas dari perbudakan (*right to be free from slavery*); hak bebas dari penahanan karena gagal memenuhi perjanjian (utang); hak bebas dari pemidanaan yang berlaku surut; hak sebagai subyek hukum; dan hak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan agama. Negara-negara Pihak yang melanggar terhadap hak-hak ini, dikecam sebagai negara

yang melanggar serius HAM (*gross violation of human rights*). Naskah ini ingin mewujudkan menghormati ketujuh poin dalam bentuk konsep yang masih sederhana tentang hukum humaniter Islam. Data yang tersaji ini berupa tindakan nonmanusiawi penguasa terhadap etnis minoritas sebagai bentuk tindakan yang bertentangan dengan hak absolut di atas.

Kedua, hak jenis *derogable* yakni hak yang boleh dikurangi atau dibatasi pemenuhannya oleh Negara Pihak meliputi hak atas kebebasan berkumpul secara damai; hak atas berserikat; termasuk membentuk dan menjadi anggota serikat buruh; dan hak atas kebebasan menyatakan pendapat atau berekspresi; termasuk kebebasan mencari, menerima dan memberikan informasi dan segala macam gagasan tanpa memperhatikan batas (baik melalui lisan atau tulisan). Negara Pihak ICCPR diperbolehkan menyimpang atas kewajiban memenuhi hak bila sebanding dengan ancaman yang dihadapi dan tak bersifat diskriminatif demi menjaga keamanan nasional atau ketertiban umum atau kesehatan atau moralitas umum dan menghormati hak atau kebebasan orang lain. ICCPR menggariskan bahwa hak-hak tersebut tak boleh dibatasi “melebihi dari yang ditetapkan oleh Kovenan ini”. Selain diharuskan menyampaikan alasan mengapa pembatasan tersebut dilakukan pada semua Negara Pihak pada ICCPR. Tanggung jawab perlindungan dan pemenuhan atas semua hak dalam Kovenan ini pada negara, khususnya yang menjadi Negara Pihak pada ICCPR, sebagaimana Pasal 2 (1) Negara Pihak diwajibkan menghormati dan menjamin hak yang diakui dalam Kovenan diperuntukkan bagi semua individu yang berada dalam wilayah dan tunduk pada yurisdiksinya tanpa diskriminasi. Jika hak dan kebebasan belum dijamin dalam yurisdiksi suatu negara, negara diharuskan mengambil tindakan legislatif atau tindakan lainnya perlu mengefektifkan perlindungan hak (Pasal 2 (2)). Tanggung jawab negara dalam konteks memenuhi kewajiban dalam ICCPR bersifat mutlak dan harus segera dijalankan (*immediately*). Hak yang terdapat dalam ICCPR bersifat “*justiciable*” sebagai pembeda dengan tanggung jawab negara dalam konteks memenuhi kewajiban dari ICESCR, yang tak harus segera dijalankan pemenuhannya, tapi secara bertahap (*progressively*) karena bersifat *non-justiciable*.

Kewajiban negara lainnya memberi tindakan pemulihan bagi para korban pelanggaran hak. Sistem hukum suatu negara diharuskan mempunyai perangkat efektif menangani hak korban. Penegasannya tertuang pada Pasal 3 (a) menjamin setiap orang yang hak atau kebebasannya diakui dalam kovenan mendapat pemulihan yang efektif, meski pelanggaran

dilakukan oleh orang yang bertindak dalam kapasitas resmi; (b) menjamin setiap orang yang menuntut pemulihan haknya akan ditetapkan oleh lembaga peradilan, administrasi, legislatif yang berwenang atau lembaga lain yang berwenang ditentukan oleh sistem hukum negara, dan untuk mengembangkan kemungkinan pemulihan yang bersifat hukum; (c) menjamin bahwa lembaga yang berwenang akan memulihkan bila dikabulkan. Kovenan tak mengandung sesuatu yang bersifat “subversif” yang menyulitkan negara Pihak Kovenan. Termasuk ketentuan mengenai hak menentukan nasib sendiri (*right of self-determination*) (Pasal 1) dan ketentuan kewajiban negara untuk mengizinkan kelompok minoritas (etnis, agama atau bahasa) menikmati kebudayaannya, menyatakan atau mempraktikkan agamanya atau menggunakan bahasanya dalam komunitasnya (Pasal 27). Kovenan ini tak dapat digunakan sebagai dasar mensubversi integritas wilayah suatu negara (Kasim, 2011).

Potret konflik

Tahun demi tahun tak menggembirakan soal kerukunan antarumat manusia, baik intern maupun antarumat beragama dan antaretnis. Sebagian kelompok pemahamannya sempit tentang makna perbedaan. Faktor kemiskinan, pengangguran, pendidikan, infrastruktur yang lemah atau masalah lingkungan mendukung terjadinya konflik. Damai di bumi menjadi kredo global, Islam pun membumikan konsep *rahmatan lil'alam*. Realitanya karena banyaknya ragam dan lokasi terjadinya pertikaian, sehingga muncul anggapan bahwa konflik menjadi hal normal. konflik dianggap fitrah manusia semenjak dialog Adam sebelum menghuni bumi dengan malaikat dan iblis. Kata 'damai' dituangkan dalam Quran yakni *salam, assalamualaikum* atau umat lain dengan kata *shalom, shalom aleikhem*. Realitanya, perilaku bangsa yang negatif, destruktif, kriminalis, dan restriktif mewarnai kehidupan.

Data Komnas HAM RI 2011, terjadi 819 sengketa lahan, 451 sengketa industrial perburuhan, 300 kasus kepegawaian, 193 pengusuran paksa, 120 kasus lingkungan, 84 kasus kebebasan beragama, 79 kasus masyarakat adat, 75 kasus buruh migran, dan 50 kasus kesehatan. Pihak yang dikeluhkan kepolisian (1.503), perusahaan (1.119), pemda (779), pengadilan (544), UMN (273), kejaksaan (264), TNI (223). Masalah utamanya hak memperoleh keadilan (2.466), kesejahteraan (2.317), rasa aman (948), hak hidup (191), perempuan (126), anak (74), dan hak turut serta berpemerintahan (61). Kasusnya tersebar di

Jakarta (1.211), Jatim (758), Sumut (640), Jabar (586), Sumar (364), Sumsel (204), Riau (282), dan Lampung (72). Laporan *Pew Research Center's Forum on Religions on Religion* (2011) lembaga nonpartisan dunia yang meneliti bidang demografi, media, agama, dan politik bahwa lebih dari 2,2 miliar manusia (lebih kurang sepertiga penduduk dunia) mengalami pelarangan/pembatasan (*restriction*) dan kebencian (*hostilities*) kehidupan beragama di 23 negara (12 persen), stagnasi di 163 negara (82 persen), dan penurunan di 12 negara (6 persen), baik oleh negara maupun masyarakat. Survei di 198 negara tahun 2006 s.d 2010 menunjukkan bahwa dari sisi jumlah penduduk membengkak menjadi 32 persen karena negara yang makin tidak toleran sebagian populasi di negara yang penduduknya besar, Mesir, Aljazair, Uganda, Malaysia, Yaman, Suriah, dan Somalia. Enam persen yang menurun tingkat restriksi keagamaannya justru terjadi di negara-negara dengan populasi rendah, Yunani, Togo, Nikaragua, Macedonia, Guinea-Ekuatorial, dan Nauru. Dengan demikian, hanya 1 persen penduduk dunia tingkat toleransi keagamaannya membaik.

Kompas, 30/11/2009 mewartakan, penganut ajaran sesat di Afrika Timur meyakini bahwa setiap organ tubuh seorang albino berkekuatan magis untuk jimat, membawa kekayaan, dan nasib baik. Sepotong tubuh albino dihargai 75.000 dollar AS atau Rp 713 juta. Dampaknya, 44 orang albino tewas di Tanzania dan 14 lainnya disembelih di Burundi, sehingga 10 ribu kaum Albino bersembunyi. *Suara Merdeka*, 26/12/2011 mewartakan, bom menewaskan 185 orang saat perayaan misa natal 2011 di Gereja Santa Theresa, Gereja Jos, Gereja di Damaturu di Madalla, Abuja, Nigeria. Kelompok militan garis keras, Boko Haram -anggota sayap Al Qaeda di Afrika Barat yang menginginkan negara agama dengan sistem pemerintahan syariah, melawan negara sekuler- mengklaim bertanggung jawab. Boko memanfaatkan tentara bayaran dari Chad yang kemudian ditangkap. Munculnya agama sesat diduga mengangankan ratu adil karena kondisi penguasa yang dihadapinya tak kunjung menyejahterakan kehidupan lahir dan batinnya. Gerakan Ratu Adil terjadi pada abad ke-19 s.d 1930-an di berbagai negara Asia, Afrika, dan Oseania. Misalnya gerakan Pai Maire pimpinan Te Ua Haumene yakni gerakan protes kaum petani suku Maori di Selandia Baru (1864-1867), Gerakan Birsa (1899-1900) di Chota Nagpur (India), Gerakan Maji-Maji (1905-1906) di Tanzania, Afrika Timur dipimpin Kinjikitile Ngawe, Gerakan Saya San (1930-1932) di Myanmar, dan gerakan petani di Jawa, seperti di Cilegon (1888), gerakan Kiai

Hasan Mukmin tahun 1904 di Gedangan, Jatim.

Dua negara sekutu NATO (Pakta Pertahanan Atlantik Utara) tiba-tiba memburuk hubungannya, Perancis dengan Turki karena Perancis membuat UU Genosida yang menuduh Turki Muda (sejak tahun 1913 dengan tokohnya: Mehmed Talaat, Ismail Enver, Ahmed Djema) era Kekaisaran Turki Ottoman pada 1915-1916 ketika Kekaisaran Turki Ottoman runtuh dituduh membasmi orang Armenia sejak 24 April 1915. Warga Perancis keturunan Armenia meyakini kerabatnya tewas sebanyak 1,5 juta pada PD I. Turki mengakui pembunuhan hanya 500 ribu dan perang imbas Armenia mendukung invasi Rusia. Perdana Menteri Turki, Recep Tayyip Erdogan mengecam RUU sebagai bentuk diskriminasi, rasisme, dan pengekangan kebebasan berekspresi dan Turki membekukan hubungan diplomatik dan militer dengan Perancis. Pada Perang Dunia I, sebanyak 300 ribu warga Turki tewas saat Rusia menginvasi bagian timur Anatolia. Turki membalas tudingan bahwa Perancis membasmi 15 persen populasi Aljazair mulai 1945. Revolusi di Timteng dan sekitarnya, seperti di Sudan sejak 2003 hingga kini menewaskan 480 ribu orang dan 2,8 juta mengungsi, di Suriah akibat konflik menewaskan 5 ribu orang. Konflik Palestina Vs Israel sebagai sumber konflik dunia belum mereda. Konflik di Sudan Selatan (negara baru hasil pemisahan dari Sudan pascareferendum Juli 2011) sebagaimana diberitakan *Jawa Pos*, 7/1/2012 bahwa pada Januari 2012, 3 ribu warga tewas (2.182 perempuan dan 959 lelaki) akibat pembantaian masal dan terjadinya pengungsian. Korban, Suku Murle, oleh pelaku etnis Lou Nuer, akibat dakwaan etnis Lou terhadap etnis Murle yang membunuh sapi di Desa Kaikuin village, Akobo Barat.

Penistaan penguasa dunia terhadap etnis lokal

Memori kelam suatu bangsa merupakan aksi tampilan penguasa dalam bentuk minorisasi yakni usaha meminggirkan peran, mengerdilkan atau memojokkan suku, ras atau etnis bahkan bangsa yang jumlahnya sedikit. Bentuk paling sederhana berupa penyebutan nama hingga genosida (pembasmian etnis). Penyebutan nama atau identitas bagian dari nada minor yang menyimpan persoalan karena mengejek jika ditinjau dari aspek antropologis-sosiologis, sebagaimana sebutan bagi orang Indonesia yang hidup di negeri jiran, Malaysia, dengan sebutan 'Indon'. Sebutan 'Indon' hanya ditujukan bagi pekerja 'kasar', bagi orang Indonesia

yang berpangkat di Malaysia disebut Indonesia seperti, Tan Sri Ismail Hussein, cendekiawan kelahiran Aceh, Sahnnon Ahmad, sastrawan kelahiran Sumatera Utara, Najib Razak, pernah menjadi Perdana Menteri Malaysia, bernenek-moyangkan orang Bugis-Makassar dan beristrikan orang Minang. Sebutan 'Indon' menurut Azhar (pusat penelitian Universitas Riau) dicirikan bagi orang Indonesia yang bertempat tinggal di *stinggalan*, tempat binaan darurat atau rumah darurat yang diidentikkan kelas sosial tingkat bawah, pekerja kasar, pekerja rumah tangga (PRT), pekebun, pembuat kerusuhan dan keonaran. Interaksi Indonesia dengan Malaysia berlangsung sebelum kolonialisme Eropa menginjakkan kaki di Asia Tenggara, dibingkai oleh Kerajaan Sriwijaya dan Majapahit. Setelah era kolonialisme, Indonesia koloni (wilayah jajahan) Belanda, sedangkan Malaysia koloni Inggris. Ketika keduanya berada dalam koloni Jepang, muncul keinginan menyatu, tetapi karena pertimbangan politis yakni kekhawatiran menghadapi Belanda dan Inggris, Bung Karno mengurungkan harapan tersebut. Pada 17 Agustus 1945 Indonesia memproklamkan diri, sedangkan Malaya dan Kalimantan Utara yang dikuasai Jepang dikembalikan pada Inggris. Pada 31 Agustus 1957 Inggris memerdekakan Malaya, sehingga pertahanan dan hubungan luar negeri Malaya menjadi bahan perhatian Inggris bahkan dijadikan pangkalan Amerika dan Inggris untuk membantu PRRI/Permesta sehingga terjadi perang dingin Indonesia-Malaysia. Kepemimpinan Tengku Abdurrahman mengusulkan pembentukan Federasi Malaysia meliputi Malaya, Singapura, dan Kalimantan Utara yang direspon dingin oleh Indonesia. Pada 16 September 1963 Federasi Malaysia diumumkan dan muncul demonstrasi di Kuala Lumpur yang anti-Indonesia dengan menyerbu KBRI dan merobek foto Soekarno. Pada 17 September 1963 Indonesia memutuskan hubungan diplomatik dengan Malaya dan Inggris sehingga muncul gerakan 'ganyang Malaysia' yang berakhir 28 Mei 1966 dengan berakhirnya tahta Soekarno. Era Orde Baru, hubungan dua negara harmonis.

Republika, 16/9/2010 mewartakan, etnis Tutsi dan Hutu di Rwanda yang diprediksi sebanyak 800 ribu orang tewas dibantai selama 100 hari sejak 6 Juli 1994, meskipun Rwanda kini telah damai, tetapi pelaku kriminal melenggang. Begitu pula nasib manusia perahu, etnis muslim minoritas di Sri Lanka, Vietnam dari Suku Tamil, dipinggirkan (diperiferalkan) oleh suku penguasa, Sinhala. Di antara mereka, Tram Van Kha dan Jesuthasan Mark Telans, berujar 'tinggal di penjara Indonesia jauh lebih baik daripada kami harus pulang ke Viet-

nam'. Dalam pelariannya, *Jawa Pos*, 26//9/2009 mewartakan, mereka singgah di *deteni* - tempat persinggahan perjalanan antarnegara dan belum dapat menuju negara tujuan-, Pulau Galang, Batam. Bagaimana dengan Tibet? Warga Tibet menentang pembatasan kebebasan beragama di Provinsi Sichuan terhadap China di antaranya dengan bunuh diri membakar tubuh yang dilakukan 16 biksu, biksuni, dan rokhaniawan Buddha. Bakar diri menurut Dalai Lama sebenarnya tak sesuai ajaran Buddhis. Aksi setelah menyerukan kemerdekaan dan tuntutan agar Dalai Lama diperbolehkan kembali ke Tibet, berada di pengasingan karena melarikan diri sejak gagal melawan serbuan China tahun 1959 dan menguasainya hingga kini. Tibet merupakan kawasan tegang sejak 2008 ketika aksi kerusuhan merebak di ibu kota Tibet, Lhasa warga menganggap Tibet terpisah dari China, sebagaimana diberitakan *Kompas*, 29/1/2012.

Komunitas minoritas rentan tergecet oleh komunitas mayoritas, seperti etnis Maori di Selandia Baru, Kurdi di Irak, Kashmir di India, Singh di Pakistan, dan Arab di Yerusalem. Perlakuan riil pun diberlakukan bagi etnis minoritas, seperti pelarangan umat Islam di Afrika Selatan menikah berdasarkan hukum Islam karena prasangka poligami. Eksistensi pemeluk agama Kristen di India diincar oleh pengikut Hindu fundamentalis. Di Turki, orang Hongaria beragama Kristen Ortodoks tak mendapat pengakuan hukum sebagai warga negara Turki. Di Selandia Baru, minoritas Mauri terdesak program pembangunan ekonomi, di Swiss melarang perempuan guru muslimah mengenakan jilbab saat mengajar. Politikus kontroversial asal Belanda, Geert Wilders mengusulkan pajak jilbab, maksudnya, muslimah yang memakai jilbab, harus meminta izin dan membayar 1.000 euro (Rp 14,2 juta) per tahun. Dana tersebut untuk program emansipasi perempuan, meski usulan Wilders ditentang parlemen Belanda. Beberapa pemerintahan menistakan ras minoritas antara lain:

Pertama, Nazi Jerman di bawah komando Adolf Hitler tahun 1940-1945 membantai bangsa Yahudi di kamp penyiksaan Auschwitz di Polandia yang dikenal *holocaust* kurang lebih 1,5 juta tawanan pada masa Perang Dunia II. Kenyataannya, setelah kekejaman Nazi, dunia berkali-kali dikejutkan oleh pembantaian di Kamboja, Rwanda, Bosnia, Darfur, invasi Amerika di Irak, penyerbuan tentara Israel terhadap Muslim Palestina, dan lain-lain sebagai bentuk kekejaman manusia atas manusia yang bersifat politis, ekonomi, ideologi, dan kepercayaan. Kegagalan mengambil pelajaran atas kasus pembantaian selama kegalauan PD

II itu digugat dalam pertemuan PBB pada 24/1/2005, untuk memperingati 60 tahun pembebasan tawanan Nazi Jerman. Sebelumnya, invasi Jepang ke China tahun 1937 menewaskan 300.000 orang dan ribuan perempuan menjadi korban pemerkosaan, diwartakan *Kompas*, 26/1/2005. *Holocaust* merupakan pembunuhan masif dan sistematis terhadap orang Yahudi yang menewaskan 6 juta nyawa oleh Nazi Hitler 1940-1945. Hal tersebut diabadikan dalam Museum Holocaust Yad Vashem di Jerusalem, merekam 3,6 juta nama korban, 125 halaman dokumentasi, 370 ribu foto, 100 ribu video, audio, dan testimoni tertulis, 117 ribu judul buku dan ribuan jurnal, diberitakan *Kompas*, 19/3/2010.

Penolakan *Holocaust* diawali publikasi kartun pada 2006 menandakan bahwa *holocaust* hanya dibesar-besarkan Yahudi, Liga Arab di Eropa (*Arab European League*) dijatuhi hukuman percobaan selama 2 tahun dan denda sebesar 2.500 euro atau Rp 28,4 juta oleh Pengadilan Banding di Kota Arnhem, Belanda. “Potret’ kartun tersebut adalah 2 lelaki di Auschwitz, kamp Nazi di Polandia yang memandang beberapa kerangka berujar “Saya pikir mereka bukanlah Yahudi” Disahut lelaki satunya “Kita harus dapatkan jumlah hingga 6 juta”. Munculnya kartun tsb. pasca kartun yang dimuat koran Denmark, Jylland Posten, yang menggambarkan kartun Nabi SAW. Pasca-PD II, ada 15 negara Eropa terutama Jerman, Austria, dan Belgia menerapkan hukum yang keras mencegah bangkitnya NAZI, di antaranya menetapkan hukuman kepada penyangkal *Holocaust* terhadap Yahudi. *Republika*, 24/10/2010 mewartakan, sejarawan Inggris, David Irving, penyangkal *Holocaust*, ketika berkunjung ke Austria dipenjara 10 bulan, Februari s.d Desember 2006. Keberadaan Hitler hasil sejumlah penelitian kode genetiknya (DNA) terungkap kemungkinan Hitler berdarah Yahudi dan Afrika Utara. Marc Vermeeren, sebagaimana pewartaan *Kompas*, 20 November 2009, hlm.9 sejarawan tersebut meneliti dengan memanfaatkan uji DNA terhadap 39 kerabat sang *fuhrer* awal tahun 2010 terungkap bahwa puluhan warga Austria mempunyai kekerabatan dengan Hitler yang bertempat tinggal di kawasan pedesaan waldviertel (tempat tinggal ayah Hitler, Alois, ibunya, Klara, dan neneknya, Maria Anna Schicklgruber). Setelah PD II, pemakaian nama Hitler diganti, sebagian menggunakan nama yang mirip, seperti Hiedler dan Huettler.

Kedua, Malaysia, suku asli Malaysia yang hidup di Semenanjung Malaya (orang Semai) hidup terlunta-lunta dibelit kemiskinan, meskipun Malaysia mengumandangkan *New Economic Policy* (NEP) yang berpihak pada Bumi Putera yang berafiliasi politik dengan UMNO

dan Barisan Nasional bertahan sekitar 45.000 jiwa di kampung Cheroh, kota kecil di Kampung Bertang Lama, Negara Bagian Pahang, pegunungan Titiwangsa, dataran tinggi Semenanjung Malaya hidup *nomaden* (berladang pindah) diabaikan karena minoritas dan tak bisa memberikan tekanan politik. Mantan PM Malaysia, Mahathir Mohamad, warga Melayu bersatu agar tak kehilangan negaranya. Mahathir mengecam Menteri Besar Negara Bagian Selangor yang mengakomodasi permintaan parlemen negara bagian yang didominasi warga non-Melayu. Etnis Tionghoa memiliki proporsi besar di Negara Bagian Penang, Johor, dan Selangor sebagaimana pemberitaan *Kompas*, 31/8/2010.

Ketiga, suku asli Australia Aborigin dikuasai ras kulit putih (kaukasoid) -baru 1967 dimasukkan dalam sensus nasional- mengepung restoran di Canberra digunakan oleh PM Australia Julia Gillard dan pemimpin oposisi parlemen Australi, Tony Abbott. Pengepungan ketika menganugerahkan medali kehormatan para pekerja layanan darurat Australia pada perayaan *Australia Day* (hari invasi) yakni peringatan kedatangan pertama armada kolonial Inggris di Sydney Cove 26 Januari 1788. Inggris bagi Suku Aborigin adalah perampas haknya. Saat Inggris datang di Australia, warga Aborigin berjumlah 1 juta, kini hanya 470 ribu warga suku asli dari total 22 juta penduduk Australi. Demo menyebabkan penganugerahan bubar, sebagaimana diberitakan *Kompas*, 27/1/2012. Kini Aborigin mulai bergeliat dengan pencalonan anggota parlemen Australia tahun 2010, Tauto Sansbury yang dijagokan partai buruh. Tetapi kemenangan di pihak Kenneth George Wyatt (58 tahun), mantan Direktur Kesehatan Aborigin Western Australia dan New South Wales. Pria aborigin yang pertama kali memenangkan kursi di *House of Representatives* (Majelis Rendah Parlemen Australia) dengan suara 93 persen pada 21 Agustus 2010 dari Partai Liberal Konservatif dari daerah pemilihan Hasluck, Australia Barat. Kemenangan Ken melanjutkan dua warga Aborigin sebagai parlemen federal yakni Neville Bonner tahun 1971 s.d 1983 dan Aden Ridgeway tahun 1999 s.d 2005. Ken yang pernah meraih Centenary Medal pada 14 Februari 2001, pernah menjadi guru sekolah dasar, pegawai lembaga kesehatan, berdarah Aborigin-India-Inggris mengajak bahwa pandangan rasial merupakan bagian masa lalu yang harus ditinggalkan. Pidato perdananya sebagai anggota Majelis Rendah (DPR) Australia, mengucapkan terima kasih kepada Kevin Rudd atas permintaan maafnya terhadap kaum Aborigin pada 13/2/2008 yang memompa semangatnya untuk memperjuangkan penduduk asli Australia dan mengajak

Aborigin agar lebih baik. Sisi lain, aborigin ahli di bidang astronomi. Studi Prof. Ray Norris, astronom dari lembaga ilmu pengetahuan Australia, *The Commenwelth Scientific and Research Organization* (CSIRO) bahwa pengetahuan masyarakat Aborigin kuno tentang ilmu perbintangan untuk penunjuk arah, mencatat waktu, dan menandai musim ketika kehidupannya nomaden telah disebarkan dan diturunkan dari generasi ke generasi dalam kurun waktu puluhan ribu tahun melalui dongeng dan lagu tradisional yang dikaji kebenarannya benarkah sejak 10 s.d 20 ribu tahun lalu, jika benar, Aborigin adalah astronom pertama di dunia.

Keempat, Perancis, kelompok Gypsy (Gipsi) yakni pengembara berkebangsaan Roma berada di banyak negara terutama Eropa. Pada 19 Agustus 2010, Perancis mengusir Gypsy berjumlah 700 orang ke Romania dan Bulgaria, 132 diterbangkan ke Timisoara dan Romania barat, 160 orang diterbangkan ke Bucharest. Sekitar 200 warga Rumania mendapatkan pemulangan (repatriasi) sepanjang Agustus 2010. Masing-masing orang dewasa mendapatkan bantuan 300 euro dan anak di bawah umur Rp 100 euro. Kamp Gypsi digusur karena dicurigai sumber perdagangan narkoba, eksploitasi anak-anak, dan prostitusi. Hal tersebut direspon rohaniwan Perancis, Arthur Hervet, mendoakan agar Presiden Perancis Nicolas Sarkozy (saat itu) sakit jantung, dilanjutkan pengembalian penghargaan berupa medali yang diperolehnya dari Mendagri Perancis. Selanjutnya, Badan antirasisme PBB mengancam tindakan Perancis mendeportasi Gypsy (minoritas miskin di Eropa) karena melanggar HAM, meskipun 65 persen warga Perancis mendukung pengusiran tersebut. Hal itu didemo warga karena tidak manusiawi dan didukung dari partai oposisi, Partai Sosialis dan Serikat Pekerja Perancis, *General Confederation of Labour* dikhawatirkan muncul kebencian terhadap warga asing (*xenophobia*). Menjelang pembukaan pertemuan puncak Uni Eropa di Brussels, Belgia, 16/9/2010, perhatian dimotori Ketua Komisi Hukum Uni Eropa, Viviane Reding, bahwa tindakan Sarkozy tak ubahnya tindakan Nazi, Hitler, Jerman pada PD II. Presiden Perancis, Nicolas Sarkozy mengusir kaum Gipsi memicu kecaman internasional. Kritik Reding didukung oleh Presiden Komisi Eropa, Jose Manuel Barroso. Catatan kelompok advokasi, Romeurope, jumlah kaum Gipsi Romania di Perancis sekitar 15 ribu jiwa. Pengusiran Sarkozi bisa diancam denda oleh lembaga pengadilan Eropa jika melanggar hukum Eropa. Orang Gipsi didiskriminasi oleh Perancis bidang perumahan, pendidikan, dan pekerjaan. Bila Gipsi

bekerja, harus memiliki surat keterangan resmi untuk bekerja atau tinggal dalam waktu lama di Perancis. Perlakuan Sarkozy tersebut memanasakan hubungan Perancis dengan Jerman. Mayoritas anggota senat Perancis (246 anggota dan 1 orang menolak) mengesahkan RUU pelarangan mengenakan burka dan cadar di jalan dan tempat umum menjadi UU pada 14/9/2010 dengan dalih demi memastikan kesetaraan jender, mengangkat martabat, dan keamanan perempuan. Bagi yang melanggar dijatuhi denda sebesar 150 euro (Rp 1,75 juta). Bahkan politikus kontroversial asal Belanda, Geert Wilders mengusulkan pajak jilbab, maksudnya, muslimah yang memakai jilbab, harus meminta izin dan membayar 1.000 euro (Rp 14,2 juta) per tahun. Dana tersebut untuk program emansipasi perempuan. Meskipun, usulan Wilders ditentang oleh parlemen Belanda (Khanif, 2009).

Kelima, 3000 Suku (terasing) Korowai dan Yalo di Distrik Kaibar, Kab. Mappi, pedalaman Papua, hidup di hutan dan singgah di pepohonan berukuran 5x10 m dengan ketinggian 5-80 m di atas permukaan tanah. Tiap rumah biasanya dihuni 4 s.d 5 keluarga. Untuk menuju wilayah tersebut mengandalkan menyusuri Sungai Weldeman dan Sungai Daeram dibutuhkan 8 s.d 9 jam dengan *speed boat* berkecepatan 33 knot (60 km per jam), perjalanan selanjutnya dengan jalan kaki, membutuhkan waktu 12 jam. Keberadaannya ditemukan pertama kali oleh misionaris asal Belanda 40 tahun lalu. Keberadaannya baru tercatat oleh Dinas Sosial Provinsi Papua tahun 1991, sebagaimana diwartakan *Republika*, 6/9/2010.

Keenam, kejahatan kemanusiaan di Myanmar yang tidak kunjung reda menjadi perhatian dunia. AS mendukung pembentukan komisi PBB untuk menidik kejahatan terhadap kejahatan kemanusiaan dan perang di Myanmar. Fokusnya memeriksa tuduhan, junta yang dipimpin Jenderal Than Shwe, yang telah menindas oknum yang dianggapnya pembangkang politik dan pemberontak etnis. Berbeda dengan Vietnam yang dijadikan wilayah jajahan (koloni) sejak abad ke-17 oleh Khmer, Perancis, Jepang, dan AS. AS diusir tentara Vietnam pada 30 April 1975 dengan ditandai awal bersatunya Vietnam Utara dan Selatan. Myanmar terhadap etnis Rohingya, Suku muslim minoritas berbahasa Urdu semula imigran yang didatangkan Inggris untuk menjadi petani dari Banglades mendapatkan perlakuan kekerasan oleh Junta Militer, sehingga eksodus ke Banglades. Tetapi, mereka pun disiksa karena dianggap pengungsi ilegal. Akhirnya, perjalanan menuju Aceh -sebagai wilayah negara muslim yang

dituju selain Malaysia, Pakistan, Afganistan, dan Arab Saudi- tujuh rekan mereka terpaksa dibuang ke laut setelah menjadi mayat yang hanya mengandalkan kapal dengan ukuran panjang 6 meter, lebar 4 meter, kapasitas mesin 16 PK, dan 2 layar. Sebelumnya mereka berdomisili di wilayah Mondu, di Desa Mos Kow Bis, wilayah Bau Kwi Dung sejak abad ke-7 dengan populasi sebanyak 800 ribu dari 54 juta penduduk Myanmar. Kedatangannya di Kuala Idi, Pulau Sabang, Aceh dalam kondisi mengenaskan, diwartakan *Jawa Pos*, 9/4/2009. Pengungsi dari etnis Chin, minoritas Kristen di Myanmar eksodus ke India sejak 20 tahun lalu, bahkan kehidupannya di India menjadi pekerja kasar akan diusir.

Etnis Muslim Rohingya (EMR) merupakan etnis minoritas yang hidup di Rakhine, Arakan dan Chittagon, Myanmar. EMR berjumlah 1,7 juta jiwa atau 4 persen dari penduduk Myanmar 42,7 juta jiwa mayoritas Buddhis. Jumlah menyusut dibanding catatan *Images Asia: Report on the Situation for Muslims in Burma* Mei 1997 sebanyak 3 juta jiwa. Abad ke-19 saat Inggris menguasai Myanmar (saat itu Burma), muslim EMR masuk wilayah Myanmar status kewarganegaraan penuh, kedatangannya diundang untuk bertani dan tak ada batas negara antara Myanmar dengan Bangladesh saat itu (kini di wilayah Arakan dan Bengal), kedatangan EMR pasca-1948 dianggap imigran ilegal dari subkontinen India. Sejak adanya UU Kewarganegaraan Myanmar 1982, Myanmar tak mengakui EMR sebagai warga negaranya. Catatan Lembaga HAM PBB, kini jumlah EMR 800 ribu jiwa. Hak asasinya dilanggar oleh junta militer Myanmar sejak 1978 hingga kini berupa penolakan status kewarganegaraan, pembatasan kesempatan pendidikan, kekerasan sistematis berupa pembasmian etnik (genosida), pemerkosaan dan pembunuhan. EMR berkulit hitam dari Suku Tamil, berbahasa Urdu, etnis Myanmar berkulit kuning dari ras Mongoloid. Untuk mengamankan jiwanya, EMR mengungsi di Teknaf (wilayah perbatasan Myanmar-Bangladesh) dengan berperahu menyusuri Teluk Bengal dan Sungai Naf pasca-bentrok Juni lalu, tetapi diusir setelah menyeberang. EMR juga berada di Kutupalong Bangladesh tercatat 400 ribu. Usaha eksodus pernah dilakukan EMR tahun 2009 menuju wilayah negara muslim seperti di Kuala Idi, Pulau Sabang Aceh, Malaysia, Pakistan, Afganistan, dan Arab Saudi. Tujuh eksodan terpaksa dibuang ke laut setelah menjadi mayat yang hanya mengandalkan kapal dengan ukuran panjang 6 m, lebar 4 m, kapasitas mesin 16 PK, dan 2 layar. Sebelumnya mereka berdomisili di wilayah Mondu, di Desa Mos Kow Bis, wilayah Bau Kwi Dung sejak abad ke-7 dengan

populasi sebanyak 800 ribu dari 54 juta penduduk Myanmar. Dokumentasi Lembaga Kemanusiaan Aksi Cepat Tanggap (ACT) Juli 2012, terdapat 29 ribu kamp pengungsi, setiap kamp berisi 2 ribu pengungsi EMR. Indonesia didampiri MER 2012 berada di Aceh 55 orang, Bogor 12 orang, Tanjung Pinang dan Kepulauan Riau 107 orang.

Pernyataan Presiden Myanmar, Thein Sein agar EMR diungsikan di bawah naungan lembaga pengungsi PBB (UNHCR). Pemicu konflik pada 28 Mei 2012 seorang wanita Buddha diperkosa dan dibunuh, EMR dituduh dan 3 Juni 2012, 10 EMR dibunuh umat Buddhis, konflik berkepanjangan hingga kini. Di Kachin dan Rakhine, konflik meletus antara EMR dengan pemeluk Buddha, 80 EMR tewas. Data *President of the Burmese Rohingya Organization UK* (BROUK), 650 etnis Rohingya tewas, 1.200 hilang, lebih dari 80 ribu kehilangan tempat tinggal sejak kerusuhan, bahkan terdapat catatan EMR tewas mencapai 6 ribu. Sekjen ASEAN, Surin Pitsuwan menyatakan kasus EMR tanggung jawab kolektif pemimpin Myanmar. Menlu AS, Hillary Clinton 11 Juni 2012 mendesak semua pihak menghentikan kekerasan. Aun San Suu Kyi menyerukan perlindungan terhadap etnis minoritas di Myanmar melalui UU agar terjamin haknya dalam bentuk terpeliharanya bahasa, budaya, dan bebas dari kemiskinan. Solusi warga dunia terhadap EMR, terutama Indonesia, segera mengirimkan bantuan kemanusiaan untuk menyelamatkan jiwa EMR. Myanmar harus mengakui keberadaan EMR sebagai warga negaranya. Hal tersebut mendesak organisasi dunia seperti ASEAN, OKI, PBB, dsb sebagai langkah riil bagi EMR. Jika dua hal ini terwujud, langkah lainnya pengawalan tindak diskriminatif Myanmar terhadap EMR karena warga negaranya. Hasil yang ‘disuarakan’ Indonesia mendekati nyata berupa respon Kementerian Luar Negeri Myanmar pada Kedubes RI di Yangoon memberikan keterbukaan informasi mengenai kondisi etnis EMR di negara bagian Rakhine, sebelumnya info seputar EMR sangat sensitif bahkan larangan bagi media asing masuk ke wilayah konflik. Problem pengungsi menjadi kerja PBB di bawah naungan *International Committee of the Red Cross* (ICRC) atau *United Nation High Commissioner for Refugees* (UNHCR). Bagaimana dengan nasib separatis gerilyawan Macan Pembebasan Tamil Eelam (LTTE) di Sri Lanka dipimpin Velupillai Prabhakaran, hidup di perkebunan kelapa seluas 17 km persegi sejak tahun 1970-an menelan korban tewas kurang lebih 70.000 orang sejak perang tahun 1983. Jumlah penduduk Sri Lanka 21,12 juta, 81,9 persen di antaranya kelompok etnik Sinhala, sedangkan Tamil 9,4 persen,

sebagaimana diberitakan *Jawa Pos* dan *Kompas*, 9/1/2009.

Ketujuh, konflik minoritas dengan mayoritas pun terjadi di Provinsi Xinjiang beribu kota Urumqi, China antara Suku Han dengan komunitas minoritas Islam China, Uighur, sebanyak 9 juta orang di kawasan Urumqi yang berbahasa Turki. Pemicu konflik adalah masuknya etnis Han membuat Suku Uighur sulit mendapatkan lahan kerja di wilayah kaya minyak tersebut, sebagaimana penanganan kasus aparat hukum China dianggap membela kaum mayoritas (Suku Han) dengan Suku Uighur ketika bentrok pekerja pabrik. Adapun persentase suku di China dalam juta adalah Han 1.159, Zhuang 15, Manchu 9,8, Hui 8,6, Miao 7,4, Uighur 7,2, Yi 6,5, Tujia 5,7, Tibtan 5,1, Mongolian 4,8. Dalam konflik tersebut, 6 warga Uighur dihukum mati (Abdukerim Abduwayit, Gheni Yusup, Abdulla Mettohti, Adil Rozi, Nureli Wuxiu'er, dan Alim Metyusup), Tayirejan Abulimit dihukum penjara seumur hidup, diwartakan *Kompas*, 21/1/2009.

Bahkan 3 orang lainnya pun dihukum mati dengan penangguhan hukuman selama dua tahun yang biasanya diganti hukuman penjara seumur hidup. Secara keseluruhan pengadilan di Xinjiang menjatuhkan hukuman atas 14 orang. Selain enam orang yang dijatuhi hukuman penjara seumur hidup karena menyerang orang serta merusak dan membakar properti privat. Lima orang lainnya dihukum penjara 5 dan 18 tahun atas penyerangan. Semua orang yang dijatuhi hukuman mati berasal dari etnis Uighur, kecuali satu orang dari etnis Han yang memukul seorang warga Uighur sampai mati saat terjadi serangan balasan. Seorang warga Han lainnya, Liu Bo, dihukum 10 tahun penjara. Selain EMR, nasib tragis diderita minoritas etnis di Asia yang perlu diwaspadai seperti etnis Chin -minoritas Kristen di Myanmar yang eksodus ke India-, gerilyawan Macan Pembebasan Tamil Eelam (LTTE) di Sri Lanka.

Sebanyak 197 orang tewas dan 1.700 orang cedera saat warga Uighur bentrok dengan warga Han di Urumqi, ibu kota Xinjiang, Juli 2009. Pertama warga Uighur menyerang warga Han menyusul pembubaran paksa protes mereka atas insiden berdarah di sebuah pabrik mainan. Dua hari kemudian, warga Han membalas serangan terhadap warga Uighur, meskipun warga Uighur di pengasingan mengecam hukuman mati tersebut. Tujuh orang tewas dan 14 lainnya terluka akibat ledakan yang terjadi di tengah kerumunan di Provinsi Xinjiang. Polisi menahan tersangka dari etnis Uighur diduga menabrakkan kendaraan roda tiga ke kerumunan di kota bagian selatan Xinjiang. Provinsi Xinjiang mayoritas muslim dan

Suku Uighur ditekan oleh pemerintahan China karena dianggap kelompok militan meminta kemerdekaan untuk Xinjiang, seperti Gerakan Islam Turkestan Timur (ETIM) dan tuduhan adanya kelompok separatis, meski tak terbukti. AS dan PBB memasukkan ETIM sebagai organisasi teroris, sebagaimana diwartakan *Kompas*, 31/11/2009.

Memori kelabu juga terjadi bagi warga Afrika. Medio 1990-an, Sierra Leone, negeri di pantai barat Afrika terjadi perang antara warga dengan pemerintah yang dikenal berlian berdarah (*blood diamond*). Pembunuhan dengan mutilasi, pemotongan tangan agar tak bisa mengikuti pemilu menjadi realitas. Kekacauan itu, Solomon Vandy, nelayan pemberontak tertangkap dan dipekerjakan sebagai budak penambang berlian. Ia melarikan diri dengan menyeberang ke London. Laporan Global Witness, tahun 2008 sekitar 100 s.d 200 penambang berlian tewas di Marange, Zimbabwe Timur karena kontrol militer. Di Kongo perang suku menewaskan 5 juta penduduk. Ketegangan antara Angola dengan Kongo, perajin berlian Kongo diperlakukan kasar dan diperkosa oleh pasukan Angola karena menyelundupkan berlian ke negara lain. Konflik tersebut dicari jalan keluar dengan didirikannya lembaga sertifikat berlian (*Kimberly Process*) agar mencegah lalu lintas penyelundupan berlian mentah ilegal dengan merekomendasikan negara anggota perihal berlian produk pertambangan di Afrika. Lembaga tersebut mendapatkan dukungan dari PBB tahun 2008, sebagaimana diwartakan *Suara Merdeka*, 16/8/2010.

Tidak bedanya pengeboman Bank Sentral oleh sebuah mobil bak terbuka membawa 220 kg peledak berkekuatan tinggi ditabrakkan melalui gerbang utama Bank Sentral yang menewaskan 91 orang dan melukai 1.400 lainnya. Hal itu sebagai serangan yang mematikan dilakukan Macan Tamil saat berlangsung perang sipil di Sri Lanka pada 31 Januari 1996 di ibu kota Sri Lanka, Kolombo. Gerakan Perlawanan Macan Pembebasan Tamil Eelam dianggap sebagai gerakan perlawanan bersenjata terlama pasca-PD II. Begitu pula Spanyol meminta keterangan Maroko sehubungan dengan penahanan 11 warganya yang terlibat unjuk rasa pro-kemerdekaan wilayah Sahara Barat. Sahara Barat ingin memerdekakan diri, bekas koloni Spanyol yang kaya mineral. Maroko mengambil alih wilayah itu tahun 1979, empat tahun setelah Spanyol meninggalkan kawasan yang dulu dinamakan Sahara Spanyol. Saharawi memperjuangkan kemerdekaan melalui kelompok Front Polisario dan menyetujui gencatan senjata dengan pemerintah Maroko tahun 1991, sebagaimana pewartaan *Jawa Pos*, 15/8/2010.

Pengadilan mengirimkan 20 warga muslim Uighur di Xinjiang ke penjara dengan hukuman 15 tahun yang didakwa melakukan tindak kejahatan terorisme dan separatisme di saat muslim Uighur di Xinjiang melaksanakan puasa Ramadan 1433 H/2012 M. Tiga pengadilan di Urumqi, Kashgar, dan Aksu yang mengadili menyatakan terdakwa membuat peledak (membeli, memproduksi, dan menyalin transmitter disket), merencanakan kekerasan, membentuk organisasi teror, mengkampanyekan ekstremisme agama, dan menyerukan perang suci. Menurut juru bicara Kongres Uighur Dunia, Dilxat Raxit, Cina memolitisasi kasus tersebut dan menggunakan istila teroris untuk menghukum Uighur dengan tujuan memojokkan Uighur agar tidak memperoleh hak. Bahkan Cina melarang berpuasa bagi pejabat dan mahasiswa muslim Xinjiang, diwartakan *Republika*, 3/8/2012.

Muslim Uighur dipersulit mendapat dokumen ibadah haji dan anak-anak Uighur usia 18 tahun dilarang mengikuti kegiatan keagamaan pada hari Jumat di sekolah atau berkumpul mengkaji Islam, 47 muslim dewasa dan 17 anak terluka karena ulah polisi dan pasukan keamanan Cina di Kota Hotan. Di Kota Kashgar beberapa orang diganjar hukuman 7 s.d 10 tahun dengan tuduhan menyebarkan pemikiran agama ekstrim dan karena menggelar pertemuan rahasia. Kondisi ini terungkap dalam laporan tahunan kebebasan beragama 2011 dirilis Deplu AS pada 30 Juli 2012. Xinjiang berstatus otonom sejak 1995. Aktivis dan Presiden Kongres Uighur Dunia, Rebiya Kadeer menyatakan bahwa Cina melakukan genosida budaya pada etnik minoritas Uighur dengan mendatangkan 6 juta etnik Han ke Xinjiang secara masif dengan dalih kejajakan ekonomi agar Uighur tak lagi berada di tanah kelahirannya, diwartakan *Republika*, 1/8/2012.

Peran hukum humaniter internasional Islam

Hukum humaniter merupakan genre tersendiri yang cukup kaya untuk ditelaah di bidang ilmu hukum. Dalam pemikiran ilmuwan Islam di bidang fikih siyasah, seperti Abu Umar Abd al-Rahman al-Awza'i (lahir 77 H/707 M), Abu Yusuf (113-182 H/731-798 M), dan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani (132-189 H/748-804 M), dan Imam al-Syafi'i (150-204 H/767-820 M) menghasilkan konsep *siyar*. Menurut Azra (2012:12) konsep tak hanya menyangkut hukum humaniter terkait konflik dan perang di suatu negara tertentu maupun di antara beberapa negara, tetapi berbagai konsep tentang tata relasi antara penguasa dengan

rakyatnya dalam sebuah negara muslim dan hubungan internasional dan dalam segi tertentu juga diplomasi.

Paradigma yang membangun konsep hukum humaniter dalam naskah ini berpijak pada pandangan Islam tentang kemuliaan harkat manusia yang jasmani dan ruhaninya harus dipelihara dan dilindungi dalam kondisi apa pun. Konsep ini selaras dengan Konvensi Jenewa 1949 yang berdasarkan pada pandangan falsafi tentang humanisme universal. Adapun hukum humaniter internasional Islam berangkat dari pandangan Islam tentang manusia sebagai makhluk yang diciptakan Allah untuk dimulyakan oleh sesama dan negara/penguasa.

HHI Islam berpijak pada sumber ajaran Islam yang esensi, meliputi pertama, hidup dan kehidupan dalam Islam adalah memanusiakan manusia, sebagaimana pesan al-Maidah:32 “*Barang siapa yang membunuh seorang manusia, seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.*”

Kedua, konsep dasar Islam eksis di dunia ini sebagai rahmat bagi alam seisinya, bukan untuk agama atau etnis tertentu. Pesan tersebut menandakan bahwa sesama manusia untuk saling menghormati karena realitas kehidupan yang nampak adalah keragaman (*diversity*) yang tidak dapat selalu diseragamkan (*uniformity*) sebagai modal menuju kesatuan dalam keragaman (*unity in diversity*).

Ketiga, berpijak pada dua sifat hukum Islam yakni baku (*mukhkamat*) dan temporal (*mutasyabihat*). Ke-*mukhkamat*-an hukum Islam memiliki satu kesatuan pikiran, rasa, dan perilaku bagi umat dan menjadikannya umat yang satu (*ummatan wahidah*). Adapun ke-*mutasyabihat*-an membuka ruang perbedaan berdasarkan ruang, waktu, dan kondisi masing-masing dengan tetap memperhatikan maksud syarak. Hukum dalam hal ini bisa berubah menurut situasi dan kondisi dengan tujuan tercapainya kemaslahatan hidup manusia. Tujuan syariah (*maqashid syariah*) adalah untuk mencapai kebajikan/kemaslahatan bagi manusia dan menghindari bahaya serta kerusakan. Menurut Imam Al-Ghazali, *maqashid syariah* untuk mencapai kesejahteraan hidup manusia dengan melindungi agamanya (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*). Segala sesuatu yang dapat melindungi lima unsur kepentingan publik tersebut adalah keharusan. Begitu pula sebaliknya, bila kelimanya tak terlindungi merupakan tindak perusakan kehidupan (Rama dan Makhilani, 2012:4).

Bila pesan al-Maidah:32, konsep dasar Islam sebagai rahmat bagi alam seisinya dengan memahami esensi keragaman (*diversity*) yang tak dapat selalu diseragamkan (*uniformity*) sebagai modal menuju kesatuan dalam keragaman (*unity in diversity*), dan terlaksananya *maqashid syariah* dalam kehidupan berbangsa dan antarbangsa karena ketegasan pengauasa, kepiawaian ulama memberi fatwa, dan kesadaran antarsesama pada esensinya hukum humaniter internasional berbasis Islam telah menjadi ruh kehidupan umat manusia. Harapan yang digapai adalah *gemah ripah loh jinawi, toto tentrem kerto raharjo*, sebagaimana kehidupan yang dicita-citakan Islam yakni sejahtera dlohir dan batin setiap manusia.

Data yang disajikan penulis tentang kemurkaan mayoritas terhadap minoritas di atas sangat mengharapkan sumbangan ahli hukum dapat dijadikan patokan meminimalisasi penghancuran etnis, apapun agama dan suku bangsanya. Selanjutnya oleh penguasa, tidak menjadi pelaku tindak pelanggaran HAM terhadap etnis di manapun berada, sekaligus menegakkan dan menjadi pemegang kendali dengan penegakan hukum bila mengetahui terdapat komunitas atau etnis melakukan pelanggaran HAM.

Penutup

Dominasi penguasa dan kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas sejak dahulu kala menimbulkan ternistakannya kelompok minoritas. Agar hal ini tidak berkelanjutan, Islam sebagai agama damai perlu digali konsepnya oleh ahli hukum khususnya, untuk dikembangkan menjadi perisai menuju terciptanya kehidupan yang aman dan damai dalam bingkai hukum humaniter berbasis Islam.

Data yang disajikan penulis sebagai langkah menggugah bagi ahli hukum humaniter internasional berpijak pada ajaran dasar Islam dengan landasan pesan al-Maidah:32, Islam sebagai rahmat bagi alam seisinya dengan memahami esensi keragaman (*diversity*) yang tak dapat selalu diseragamkan (*uniformity*) sebagai modal menuju kesatuan dalam keragaman (*unity in diversity*), dan terlaksananya *maqashid syariah* dalam kehidupan berbangsa dan antarbangsa.

Data penistaan tersebut perlu pendalaman dan jalan keluar dari aspek hukum internasional berbasis Islam, yang tentunya terdapat perbedaan dengan konsep Konvensi Jenewa 1949 (konvensi terhadap korban perang) dan protokolnya dan hukum Den Haag dan Jenewa

beserta protokolnya, *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Hak-hak Sipil dan Politik/ (ICCPR), dan Kovenan Internasional Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights/ICESCR*). Perbedaan tersebut pada hakikatnya adalah saling melengkapi, tidak saling bertentangan.

Daftar pustaka

- Azra, Azyumardi, “Hukum Humaniter”, *Republika*, 2 Agustus 2012.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia Suatu Alternatif*. Gramedia: Jakarta, 1982.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Bentang: Yogyakarta, 2001.
- Al-Khanif, “Rohingya dan Masa Depan Minoritas”, *Kompas*, 16 Februari 2009.
- Kasim, Ifdhal, “Kovenan Hak-hak Sipil dan Politik, Sebuah Pengantar”, Makalah pada Pelatihan Dasar Dosen Hukum HAM se-Indonesia yang diselenggarakan Pusham UII Yogyakarta pada 26-30 September 2011.
- Purwanto, Bambang. *Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?! Ombak*: Yogyakarta, 2006.
- Pranoto, Suhartono W. *Teori dan Metodologi Sejarah*. Graha Ilmu : Jakarta, 2010.
- Rama, Ali dan Makhlani, “Basis Maqasid Syariah”, *Republika*, 7 September 2012.
- Smith, Rhona K.M.,dkk. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Pusham UII: Yogyakarta, 2010.
- Suroyo, A.M. Djuliati. *Eksplorasi Kolonial Abad XIX Kerja Wajib di Keresidenan Kedu 1800-1890*. Yayasan Untuk Indonesia: Yogyakarta, 2000.

Paradoks universalitas HAM Barat di muka cermin Islam perspektif filsafat hukum dan HAM

Robby Habiba Abror

Jurusan Aqidah dan Filsafat, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

E-mail: robby_abror23@yahoo.com

This paper aims at examining the paradox of universality of human rights and trying to bring Western concepts of universality in the context of Islam. Human rights birth of natural philosophy which starts from Newtonian physics, then processed in the philosophy of Locke and Rousseau. So the human rights birth is indeed an effort to combat all forms of oppression by men over other men. Human rights is a concept that start with the state of human nature and hence it is universal. The state of nature in Western philosophy that was later named to the nature of Islam. Violation of human rights is a denial of the concept of universality, so that the West and Islam are required to align rational understanding and cultural particularity of the importance of human rights in the name of justice and humanity. This paper uses philosophy of law and human rights perspective as a method based on the thinking of Western philosophers and to compare with Muslim intellectuals such as Al-Jabiri, Hassan Hanafi and Maududi who had been instrumental in laying a rational approach to human rights in the Islamic theoretical framework. This paper produces an important finding that the concepts of human rights raised by Western philosophers actually been explained clearly in the Quran and hadith, so the universality of Western human rights is no longer a problem for, and can do with scientific interconnectivity, (particularity law) Islam.

Artikel ini bertujuan untuk mengkritisi paradoks universalitas HAM Barat dan berusaha untuk mendekatkan konsep universalitas tersebut dalam konteks Islam. HAM lahir dari filsafat alamiah yang dimulai dari fisika Newton, kemudian diolah dalam filsafat Locke dan Rousseau. Sehingga HAM lahir sesungguhnya merupakan upaya untuk melawan segala bentuk penindasan oleh manusia atas manusia lainnya. HAM adalah konsep yang bertitik tolak pada hakikat alamiah manusia dan karenanya ia bersifat universal. Hakikat alamiah dalam filsafat Barat itulah yang kemudian dinamakan dengan fitrah dalam Islam. Pelanggaran HAM merupakan pengingkaran terhadap konsep universalitas, sehingga Barat maupun Islam dituntut untuk dapat menyelaraskan pemahaman rasional dan partikularitas budaya

tentang pentingnya penegakan HAM atas nama keadilan dan kemanusiaan. Artikel ini menggunakan perspektif filsafat hukum dan HAM sebagai metode dengan mendasarkan pada pemikiran para filsuf Barat dan mengkomparasikan dengan para intelektual Muslim seperti al-Jabiri, Hassan Hanafi dan Maududi yang telah berjasa dalam meletakkan pendekatan rasional atas HAM dalam kerangka teoretis Islam. Tulisan ini menghasilkan sebuah temuan penting bahwa konsep-konsep HAM yang diangkat oleh para filsuf Barat sesungguhnya telah diterangkan secara jelas dalam al-Qur'an maupun hadis, sehingga universalitas HAM Barat tidak lagi menjadi masalah bagi, dan dapat melakukan interkoneksi keilmuan dengan, (partikularitas hukum) Islam.

Keywords: *Human rights; Law; State of nature; Social contract*

Pendahuluan

Inilah sebuah paradoks yang terus menghimpit manusia dari abad ke abad, tak terkecuali di abad ini, ketika demokrasi dielu-elukan dan gencar diteriakkan di muka bumi, seperti sebuah harapan bahwa manusia dilahirkan bebas, namun kenyataannya di mana-mana ia terbelenggu. Dari berabad-abad yang lampau, martabat manusia, *marwah* kehidupan, senantiasa dipertaruhkan. Cita-cita agung, perjuangan tentang perlindungan Hak-hak Asasi Manusia (HAM) yang didengung-dengungkan, setidaknya sejak abad ke-18 itu, tidak jarang menuai kegagalan demi kegagalan yang kerap kali memilukan. Tetapi pertengahan abad ke-18, bagaimanapun adalah momentum yang layak dikenang dalam sejarah dunia. Sekaligus harus diingat jika jauh sebelum abad itu—ide tentang hukum alam, hak dan kewajiban serta tentang martabat manusia—sudah digulirkan dan dalam sekian hal telah diterapkan.

Tragedi, tirani, darah yang tumpah akibat konflik dan peperangan, tubuh-tubuh kuli (buruh) yang dijarah dan diperas, perempuan-perempuan yang dinistakan, suara-suara yang dibungkam, martabat yang diinjak-injak, begitu banyak dijumpai di Barat maupun di negara-negara mayoritas pemeluk agama Islam. Kedua poros ini pun sering terlibat permusuhan dan benturan peradaban sepanjang sejarahnya.

Al-Jabiri mengingatkan tentang bagaimana Barat menggunakan senjata HAM melawan Uni Soviet sebelum yang terakhir runtuh, dan juga dalam menghadapi negara-negara yang membentuk apa yang disebut sebagai “Kamp Komunis”, bahkan dalam melawan semua negara yang menerapkan politik dan orientasi yang tidak sejalan dengan kepentingan-kepentingan Barat. Sementara itu, media Barat selalu diam tentang pelanggaran HAM di berbagai negara yang dilakukan secara sengaja, terang-terangan, dan berulang kali hingga

seolah pelanggaran HAM merupakan salah satu ketentuan politik negara tersebut, seperti pelanggaran HAM setiap hari yang terjadi di wilayah pendudukan Palestina oleh aparat negara Israel, sipil atau militer, juga yang terjadi di Afrika Selatan dan berbagai diktator sekutu dan pelayan Barat di dunia ketiga. Demikian juga pembantaian yang pernah terjadi di Bosnia Herzegovina, bahkan yang terjadi di negara-negara Eropa sendiri dimana koloni-koloni imigran, khususnya mereka yang berafiliasi dengan “Selatan”, menghadapi berbagai macam tekanan, kesulitan dan diskriminasi ras (al-Jabiri, 2003: 97-98).

Apa yang diuraikan al-Jabiri itu menegaskan kenyataan pahit di mana-mana bahwa praktek-praktek diskriminasi, eksploitasi, dan dominasi tak pernah sungguh-sungguh terhapus, baik yang bertudung kekuasaan, atau bahkan atas nama agama dan kemanusiaan, bahkan sesudah Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) mengemukakan Deklarasi HAM Sedunia. Tragedi Bosnia-Herzegovina, Rwanda, Perang Teluk, hingga stigma terorisme yang mendiskreditkan Islam terus terjadi. Dominasi Utara terhadap perekonomian global, dominasi sains Barat, dan hegemoni media Barat. Sementara dunia belahan Timur, dipandang sarat dengan fanatisme, fundamentalisme dan radikalisme agama, subordinasi perempuan, dan berbagai pelanggaran HAM lainnya.

Gelombang pesimisme menjadi sulit terhindarkan. Falk (2007: 27) dengan tegas mengkritik Barat yang tidak dapat memperbandingkan kotak “universalitasnya” dalam lingkaran “legitimasi dan otentisitas budaya”, sehingga paradigma HAM Barat harus memperhatikan berbagai budaya dan tradisi keagamaan yang berbeda. Tidak ada yang menjamin bahwa situasi dunia sekarang adalah jauh lebih baik ketimbang situasi pada abad-abad yang lampau, selama “hukum internasional” belum dapat terintegrasi dengan “hukum agama”. Richard Falk, Mahathir Mohammad, Anwar Ibrahim dan puluhan pemikir dunia lainnya mencurahkan kritik dan gagasan mereka dalam *Human's Wrong* (2007), salah satu buku yang mencoba menantang sejauhmana HAM benar-benar dijunjung terutama oleh Barat di mana Islam dan hampir seluruh bumi belahan Timur menjadi korbannya. Dalam buku itu, Fun Yew Teng mengupas habis rapor merah Barat tentang HAM, mulai dari pembantaian modern di kawasan Pasifik, Asia, Afrika, Timur Tengah, Amerika Latin. Ia mengutip pernyataan Stephen E. Ambrose yang menegaskan bahwa AS adalah sebuah negara yang “hadir karena perang, memperoleh wilayah yang besar karena perang,

mendirikan revolusi industrinya dan kesatuan nasionalnya lewat suatu perang sipil berdarah dan memenangkan suatu koloni lewat perang” (Teng, 2007: 91).

Fenomena pelanggaran HAM yang sering dilakukan Barat menggugah dunia Islam untuk melakukan kritik terhadap karakter Barat dalam memperlakukan HAM itu, sehingga lahirnya berbagai formulasi baru seperti usaha membuat berbagai rancangan undang-undang HAM dalam Islam atau menurut pandangan Islam tidak dapat dibendung, seperti: Deklarasi HAM dan Kewajiban-kewajibannya dalam Islam (diterbitkan oleh *Rabitbah ‘Alam Islami* pada 1979), Penjelasan Islami Universal (diterbitkan oleh Majelis Islam Eropa di London pada 1980), Penjelasan Universal bagi HAM dalam Islam (diterbitkan oleh Majelis Islam Eropa di London pada 1981), Proyek Perjanjian HAM dalam Islam (diajukan pada Konferensi Puncak Organisasi Konferensi Islam [OKI] di Thaif pada Januari 1989), dan Proyek Deklarasi HAM dalam Islam (diajukan pada Konferensi ke-5 HAM di Teheran pada Desember 1989) (al-Jabiri, 2003: 98-99).

Di luar pelbagai kenyataan getir tersebut, setiap ide dan perjuangan, tentu tidak semuanya gelap. Tetap ada berbagai kemajuan yang patut dicatat dengan jujur, seperti setiap upaya menegakkan keadilan dan perlindungan terhadap universalitas HAM itu sendiri. Sekalipun di Barat pernah lahir berbagai kebijaksanaan, tetapi pada faktanya masih terdapat tangan-tangan barbar yang menyelewengkan, khianat atas perjuangan suci memuliakan martabat manusia. Menurut al-Jabiri (2003: 100), proses pengakaran HAM dalam pemikiran Islam kontemporer harus terarah pada upaya menunjukkan universalitas HAM pada masing-masing kebudayaan Barat dan kebudayaan Islam, yakni bahwa ia berpijak pada dasar-dasar filsafat yang sama sehingga sampai pada titik terang.

Lahirnya ide hak-hak asasi manusia (HAM)

Mengenai arti kata “hak” sebenarnya dalam wacana Arab kontemporer merupakan terjemahan dari kata *droit* (Prancis) dan *right* (Inggris). Hak (*ḥaqq*) dalam bahasa Arab merupakan kata yang bermakna ganda karena ia dapat berarti “benar” (*vrai/true*) sebagai lawan dari “salah” (*baṭil/faux/wrong*). Kata *ḥaqq* juga berarti “keyakinan setelah keraguan”, dan kata *al-ḥaqq* juga dipakai untuk menyebut Allah. Interpretasi makna antara “hak” dan “kewajiban” dalam bahasa Arab hanya dibedakan oleh *harf jar* (sejenis kata penghubung) yang mengikutinya.

Ungkapan *wajaba lahu* dan *wājib lahu* sama artinya dengan *ḥaqqā lahu* dan *ḥaqqun lahu*, sedangkan *wajaba ‘alaihi* dan *wājibun ‘alaihi* sama artinya dengan *ḥaqqā ‘alaihi* dan *ḥaqqun ‘alaihi*. Dalam kamus *Lisān al-‘Arab* kekhususan makna ini dibaca sebagai: “berhak akan sesuatu: wajib”. Aku menghakkan sesuatu (*ahḥaqtu al-shay*): aku mewajibkannya (*anjabtuhu*). Berhak (*istahḥaqa*): menuntut kewajiban (*istanjaba*). Berhak dan berkewajiban adalah hampir sama. Jika dikatakan, “dibebankan padamu hak untuk melakukan ini (*yuhīqqu ‘alaika an taf’ala kadha*), artinya wajib bagimu dan kamu berhak melakukannya. *Ḥaqq* adalah bentuk tunggal sedangkan bentuk jamaknya adalah *ḥuquq*, seolah-olah dia lebih khusus dan lebih diutamakan. “Dan diberikan bagi yang berhak akan haknya” (*wa u’fiya likulli dhi ḥaqq ḥaqqahu*), yaitu bagian yang telah ditentukan untuknya dan wajib untuknya (al-Jabiri, 2003: 151-152).

Berdasarkan uraiannya tersebut, al-Jabiri kemudian mengingatkan bahwa seseorang akan melakukan kesalahan besar jika memikirkan HAM melalui apa “yang dipikirkan” dalam pemikiran Eropa modern dan kontemporer, yang memisahkan antara “hak” dan “kewajiban.” Jika hal itu dilakukan maka seseorang akan menemukan ruang kosong untuk HAM dalam apa yang dipikirkan oleh tradisi Arab Islam, atau justru terjebak dalam ruang kewajiban. HAM adalah kewajiban-kewajiban bagi manusia untuk melakukan ‘pemuliaan’. HAM dalam Islam adalah semua urusan materil dan maknawi yang wajib bagi seseorang karena Tuhan memuliakannya dan melebihkannya atas semua makhluk lainnya (al-Jabiri, 2003: 152-153).

Dalam membahas tentang hak-hak individu, Abou El Fadl (2004: 35) menekankan bahwa semua demokrasi konstitusional memberikan perlindungan terhadap kepentingan individu, seperti kebebasan untuk berbicara dan berkumpul, kedudukan yang sama di depan hukum, dan untuk memiliki harta benda, dan jaminan proses hukum di pengadilan. Setiap bentuk penindasan, penyiksaan dan larangan pemenuhan kebutuhan pangan dan perumahan, atau sarana pertahanan hidup lainnya, seperti pekerjaan, merupakan hal yang tidak bisa diterima. Dalam konteks ini, tujuan syariah Islam menurut teori hukum sesungguhnya adalah mewujudkan kesejahteraan manusia (*taḥqīq maṣāliḥ al-‘ibād*). Tradisi hukum Islam menegaskan sejumlah besar pandangan yang memperlihatkan perlindungan terhadap individu (El Fadl, 2004: 35-37).

Berkaitan dengan rasionalitas penerapan hukum-hukum syariah, al-Jabiri (2001: 168) menjelaskan bahwa sebenarnya upaya membangun rasionalitas hukum *syara'* berdasarkan “sebab-sebab turunnya ayat” dalam kerangka pertimbangan kemaslahatan akan melapangkan jalan bagi pembangunan rasionalitas lainnya dalam menyikapi kondisi mutakhir perkembangan masyarakat.

Jika kita berbicara tentang asal-usul historis konsepsi HAM sebenarnya bisa dilacak jauh hingga ke masa Yunani dan Roma, yang memiliki kaitan erat dengan doktrin hukum alam pra-modern dari *Greek Stoicism* (Stoisisme Yunani), sekolah filsafat yang didirikan Zeno di Citium. Doktrin ini antara lain berbunyi bahwa kekuatan raja yang universal mencakup semua ciptaan dan tingkah laku manusia, oleh karenanya harus dinilai berdasarkan—dan sejalan dengan—hukum alam (Arinanto, 2003: 67). Istilah hak-hak asasi manusia (menggantikan istilah *natural rights*) baru mulai dikenal secara luas semenjak Perang Dunia II bertepatan dengan dibentuknya Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1945. Dapat dikatakan bahwa konsep hak-hak asasi manusia berasal dari *Magna Charta* di Inggris yang berisi prinsip-prinsip *Trial by Juri* (Peradilan oleh Juri), *Habeas Corpus* (Surat Perintah Penahan) dan Pengawasan Parlemen atas Hak Pajak. *Magna Charta* (1215), *Habeas Carpus* (1670), Undang-undang Hak-hak Asasi (*Bill of Rights*) (1689), Deklarasi Kemerdekaan Amerika (1776), Deklarasi Hak-hak Manusia dan Warga Negara Prancis (1789), merupakan tombak-tombak konstitusional yang menonjol, yang menunjukkan bahwa pelembagaan hak-hak asasi manusia telah melalui proses yang cukup panjang (Vatin, 1995: 114).

Ide-ide HAM memainkan peranan kunci pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19, dalam perjuangan melawan absolutisme politik. Sebelum abad ke-17, Maududi (1985: 16) menyatakan bahwa orang-orang Barat tidak mempunyai konsep tentang hak-hak asasi manusia dan hak-hak warga negara. Bukti praktis dan pelaksanaan konsep-konsep tersebut baru bisa ditemukan pada akhir abad ke-18, yaitu dalam proklamasi dan konstitusi Amerika Serikat dan Prancis. Sesudah itu, dalam konstitusi berbagai negara mulai tampak adanya rujukan kepada hak-hak asasi manusia meskipun lebih sering hak-hak yang diberikan di atas kertas itu tidak diberikan dalam kehidupan nyata.

Pada pertengahan abad ke-18 itulah, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mengemukakan *Universal Declaration of Human Rights* dan mensahkan resolusi yang melarang pembunuhan

besar-besaran atas ras atau kelompok manusia (*genocide*) dan membuat peraturan untuk mencegah hal tersebut. Dalam perjanjian pendirian PBB itu semua negara bersepakat untuk melakukan langkah-langkah, baik secara bersama-sama maupun terpisah untuk mencapai “*universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion*”. Pada *Universal Declaration of Human Rights* (1948), perwakilan dari berbagai negara sepakat untuk mendukung hak-hak yang terdapat di dalamnya “*as a common standard of achievement for all peoples and all nations*”. Pada tahun 1976, *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights* dan *International Covenant on Civil and Political Rights* yang disetujui Majelis Umum PBB pada tahun 1976, dinyatakan berlaku (Arinanto, 2003: 78).

Tak dapat dipungkiri bahwa pemikiran para filsuf Eropa memberikan pengaruh besar atas pencetusan HAM, terutama John Locke dalam *Second Treatises of Government*, *Two Treatises of Government*, dan *Political Writings*, serta karya Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, *Reveries of the Solitary Walker* dan *A Discourse on Inequality*.

Yang menarik adalah bahwa para filsuf Eropa abad ke-18, seperti Locke dan Rousseau, telah membangun HAM di atas dua hak yang menjadi pokok dari hak-hak yang lain, yaitu *hak kebebasan* dan *hak persamaan*. Dua hak pokok tersebut tidak cukup untuk menjadikan HAM yang diserukan oleh para filsuf Eropa itu “universal”, sehingga al-Jabiri mendorong agar HAM itu harus bersandar pada otoritas yang berada “di luar” kebudayaan Eropa yang dominan saat itu (al-Jabiri, 2003: 102).

Respon masyarakat dan generasi HAM internasional

Dari Selatan Afrika ke Uni Soviet hingga ke Amerika Latin dan tempat-tempat lain di dunia, suatu arus perubahan global telah meninggalkan otokrasi politik. Sejak 1989, sejumlah besar negara di pelbagai belahan dunia telah melaksanakan reformasi dan bergerak ke arah kategori kemunculan kembali demokrasi serta memproklamkan dukungan terhadap HAM internasional. Pada tahun 1989 misalnya, Komite Helsinki di Polandia telah mengumumkan bahwa isu-isu yang berkaitan dengan ideologi akan dikeluarkan dari kurikulum sekolah, dan digantikan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam *Universal Declaration of Human Rights*. Tiga puluh lima negara yang menandatangani Persetujuan Helsinki pada tahun 1975 itu telah menyatakan niat mereka agar pada dekade terakhir dari abad ke-20, sekolah-sekolah dan

institusi pendidikan didorong untuk mempertimbangkan penyebarluasan nilai-nilai HAM dan kebebasan-kebebasan fundamental dalam kurikulumnya (Arinanto, 2003: 2).

Selain itu, Deklarasi Universal Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) tentang HAM, Deklarasi Amerika di Bogota tentang Hak-hak dan Kewajiban-kewajiban (1948), Konvensi Hak-hak Asasi Manusia Eropa (1961), dua perjanjian internasional tahun 1966 (satu tentang hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya; yang lain tentang hak-hak sipil dan politik), Konferensi Helsinki (1975), Resolusi UNESCO (1975) mengenai sirkulasi informasi dan gagasan-gagasan internasional, semua teks ini memproklamasikan kemenangan internasionalisasi pandangan yang dijabarkan di Barat sepanjang dasawarsa itu (Vatin, 1995: 115).

Arinanto (2003: 4-5) dengan merujuk berbagai sumber mencatat bahwa di tingkat internasional, regional, dan domestik, semenjak pendirian PBB, kuatnya penghormatan terhadap HAM juga ditandai dengan ditetapkannya berbagai instrumen HAM yang antara lain terdiri dari: *Pertama*, pada tingkat Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) terdapat: *Charter of the United Nations* 1945, *Universal Declaration of Human Rights* 1948, *Convention Relating to the Status of Refugees* 1954, *International Covenant on the Elimination of all Forms of Racial Discrimination (CERD)* 1965, *International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (ICESCR)* 1966, *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)* 1979, *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CAT)* 1984, *Convention on the Rights of the Child (CRD)* 1990, *Vienna Declaration and Programme of Action* (1993). *Kedua*, pada tingkat regional terdapat: *European Convention on Human Rights (ECHR)* 1952, *American Convention on Human Rights* 1969, *African (Banjul) Charter on Human and People's Rights* 1981, *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* 1990, 'Bangkok Declaration' 1993, *Asian Human Rights Charter* 1997. *Ketiga*, pada tingkat domestik: *Declaration of the Rights of Man and Citizen (Declaration des droits de l'homme et du citoyen)* 1789 di Perancis, *Bill of Rights* 1791 di Amerika, *Charter of Rights and Fundamental Freedoms* 1982 di Kanada, *Bill of Rights* 1996 di Afrika Selatan, *Human Rights Act* 1998 di Inggris, dan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia di Indonesia.

Muatan dan penerapan HAM internasional, sebagaimana tradisi normatif lainnya, tradisi HAM tidak bisa disangkal adalah produk dari masanya dan dinamis sesuai proses sejarah. Ahli hukum Prancis, Karel Vasak diilhami Revolusi Prancis, seperti dikutip Arinanto (2003:

78-80), membagi HAM dalam tiga generasi.

Generasi Pertama, generasi yang tergolong dalam hak-hak sipil dan politik, terutama yang berasal dari teori-teori kaum reformis pada awal abad ke-17 dan ke-18, yang berkaitan dengan revolusi-revolusi Inggris, Amerika, dan Perancis. Dipengaruhi filsafat politik individualisme liberal dan doktrin sosio ekonomi *laissez-faire*. Generasi ini meletakkan HAM lebih pada terminologi yang negatif (“bebas dari”) daripada terminologi yang positif (“hak dari”). Lebih menghargai ketiadaan intervensi pemerintah dalam pencarian martabat manusia. Termasuk dalam kelompok ini adalah hak-hak sebagaimana dirumuskan dalam Pasal 2-21 *Universal Declaration of Human Rights* yang telah diadopsi dalam konstitusi lebih dari 175 negara. Mayoritas deklarasi internasional dan kovenan-kovenan yang ditetapkan sejak Perang Dunia II dipandang sebagai kemenangan individualisme Hobbes dan Locke terhadap statisme Hegel.

Generasi Kedua, generasi yang tergolong dalam hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya, yang berakar secara utama pada tradisi yang membayang-bayangi di antara Saint-Simonians pada awal abad ke-19 di Perancis dan secara beragam diperkenalkan melalui perjuangan revolusioner dan gerakan-gerakan kesejahteraan setelah itu. Dalam bagian yang luas, ia merupakan respon terhadap pelanggaran-pelanggaran dan penyelewengan-penyelewengan dari perkembangan kapitalis dan menggarisbawahinya; tanpa kritik yang esensial, konsepsi kebebasan individual yang mentoleransi bahkan melegitimasi eksploitasi kelas pekerja dan masyarakat kolonial.

Generasi Ketiga, generasi yang mencakup hak-hak solidaritas (*solidarity rights*) yang merupakan rekonseptualisasi dari kedua generasi HAM sebelumnya. Ia dapat dipahami sebagai suatu produk—sekalipun sebagian masih dalam proses pembentukan—dari kebangkitan dan kejatuhan negara-bangsa dalam paruh kedua dari abad ke-20. Tercantum dalam Pasal 28 *Universal Declaration of Human Rights*, yang tampak mencakup enam hak sekaligus. Tiga dari mereka merefleksikan bangkitnya nasionalisme Dunia Ketiga dan keinginannya untuk mendistribusikan kembali kekuatan, kekayaan, dan nilai-nilai lain yang penting. Lahirnya generasi ketiga, dalam sekup yang luas, sekaligus menandai kritik terhadap ide dan penerapan HAM itu sendiri. Kritik terhadap PBB, kritik terhadap dominasi Barat yang terutama berkaitan dengan penyelewengan HAM (Arinanto, 2003: 78-80).

Makna HAM dalam Islam

Konsep-konsep HAM berasal dari *Magna Charta* di Inggris. Kita tahu *Magna Charta* muncul sekitar enam ratus tahun setelah lahirnya Islam. Tidak mungkin dibantah, periode Muhammad, dan secara khusus merujuk kitab suci al-Qur'an dan hadis, ajaran tentang hak-hak asasi manusia, telah lama ada, telah lama dilahirkan. Sekalipun sah mengatakan ia berbeda dengan *Universal Declaration of Human Rights*, bagaimanapun juga seruan tentang kebebasan, kemanusiaan, persaudaraan dan keadilan telah digemakan sepanjang zaman di mana Islam hidup. Sebuah hadis mengatakan: "*Cintailah orang lain sebagaimana engkau mencintai dirimu*". Persoalannya adalah kondisi sosiologis (zaman) di mana Islam tumbuh dan berkembang atau sebaliknya mengalami kemunduran-kemunduran. Salah satu langkah besar yang ditempuh pada periode Muhammad saw. yakni menghapus perbudakan yang dalam konteks luas agama-agama kuno pun menyebut tindakan membebaskan budak-budak sebagai tindakan baik, tetapi agama-agama kuno itu tidak menghilangkan lembaga perbudakan. Kita tahu persis, tangan Tuhan memang tidak hadir langsung, lalu tertangkap oleh indera kita, bagaimana Dia mengatur dan mengontrol penerapan hak-hak asasi manusia itu.

Harun Nasution (1995: vi-vii) mengatakan bahwa falsafah dasar dari HAM terdapat dalam agama tauhid, agama yang mengajarkan kemahaesaan Tuhan, yang ada hanya satu Pencipta bagi alam semesta, *lā ilāha illā Allāh*. Dalam tauhid, terkandung ide persamaan dan persaudaraan seluruh manusia, bahkan mencakup ide persamaan dan persatuan semua makhluk, benda tak bernyawa, tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia. Tegasnya, dalam agama tauhid terdapat pula ide perikemakhlukan di samping ide perikemanusiaan.

Dalam Islam, sebagaimana dikatakan oleh Abul A'la Maududi (1985: 17-18) bahwa seluruh hak asasi adalah mutlak pemberian Allah, bukan pemberian seorang raja atau lembaga legislatif. Hak-hak yang diberikan oleh raja-raja dan lembaga-lembaga legislatif apalagi para diktator bisa saja dicabut kembali bila dikehendaki, tetapi karena dalam Islam hak-hak asasi manusia diberikan oleh Allah, maka tak satu pun lembaga atau negara di dunia yang berhak mengubah atau mencabutnya. Sebuah ayat dalam al-Qur'an dengan lantang dan gamblang menyeru, "*Barangsiapa yang tidak membuat ketetapan berdasarkan apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang kafir*" (QS. Al-Mā'idah: 44).

Maududi (1985: 18) menyimpulkan bahwa piagam-piagam pernyataan dan resolusi PBB, jelas tidak dapat dibandingkan dengan hak-hak yang telah diberikan dan dijamin Allah. Sebab piagam-piagam, pernyataan-pernyataan atau resolusi PBB tidak diberlakukan untuk seluruh manusia. Sedangkan HAM dalam Islam adalah bagian dari ajaran Islam. Setiap manusia atau pemerintah yang mengaku sebagai Muslim harus rela menerima, mengakui dan memberlakukan hak-hak tersebut.

Pandangan dunia Barat yang antroposentris—manusia berada di pusat dan ia harus dianggap sebagai tolak ukur segala sesuatu—ia memiliki hak-hak asasi dengan alasan dan kenyataan bahwa ia merupakan bagian pusat dari alam. Pandangan teologi Islam, karena Allah merupakan pusat, manusia hanya mempunyai kewajiban terhadap Tuhan, dan manusia pada gilirannya memperoleh hak mereka dari kewajiban orang-orang yang beriman terhadap Tuhan. Inilah perbedaan yang paling mendasar menyangkut terminologi HAM dalam Islam dan HAM yang bertolak dari Barat.

Sejalan dengan ajaran kebebasan manusia dalam Islam, al-Qur'an mengajarkan (tidak ada paksaan dalam agama), *lā ikrāha fi al-dīn* (QS. Al-Baqarah: 256). Allah swt. berfirman dalam QS. Yūnus: 99: *Afa anta tukrih al-nās ḥatta yakūnū mu'minīn* (apakah engkau paksa manusia sehingga menjadi mukmin?) Allah swt. mengatakan kepada Nabi saw. dalam QS. al-Shūrā: 48: *In alaika illā al-balāgh* (kewajibanmu menyampaikan). Dalam ayat lain Allah swt. berfirman: “*beri ingatlah, engkau hanya pemberi ingat, bukanlah engkau yang berkuasa atas mereka*” (QS. al-Ghasyiah: 21-22). Prinsip pergaulan antara pemeluk agama yang berbeda dalam Islam adalah *lakum dīnukum wa liya dīn*, (berpeganglah engkau pada agamamu dan aku berpegang pada agamaku) (QS. al-Kāfirūn: 6). Sekali lagi, bukankah tidak bisa dibantah, Islam telah berbicara tentang kebebasan, pluralitas dan toleransi sejak berabad-abad yang lampau.

Dari ajaran dasar persamaan, persaudaraan dan kebebasan manusia itu timbul kebebasan-kebebasan manusia. Di samping kebebasan dari perbudakan dan kebebasan beragama juga kebebasan dari kekurangan, kebebasan dari rasa takut, kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan bergerak, kebebasan dari penganiayaan dan lain-lain. Dari situ pula timbul hak-hak asasi manusia seperti hak hidup, hak memiliki harta, hak menggap pendidikan, hak berbicara, hak berpikir, hak mendapat pekerjaan, hak memperoleh keadilan, hak berkeluarga,

dan lain-lain (Nasution, 1985: xi-xii). Kemaslahatan manusia hari ini tidak lagi terbatas pada pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, melainkan mencakup juga: hak bagi kebebasan mengemukakan pendapat dan afiliasi politik, hak memilih para penguasa dan mengganti mereka, hak mendapatkan kerja, hak pendidikan, hak pengobatan dan sebagainya (al-Jabiri, 2001: 181).

Sementara Maududi (1985: 21-82) lebih jauh mengetengahkan hak-hak asasi manusia dalam Islam ke dalam dua klasifikasi besar, yakni hak-hak asasi manusia (yang diperuntukkan bagi seluruh umat) dan hak-hak warga negara dalam negara Islam. Hak-hak warga negara dalam negara Islam, mencakup: keamanan hidup dan harta benda, perlindungan kehormatan, kehormatan dan keamanan kehidupan pribadi, keamanan kebebasan pribadi, hak untuk memprotes, kebebasan mengemukakan pendapat, kebebasan berserikat, kebebasan hidup nurani dan keyakinan, kebebasan keyakinan beragama, perlindungan dari penahanan semena-mena, hak atas kebutuhan hidup yang pokok, persamaan di depan hukum, penguasa tidak berada di atas hukum, hak untuk menghindari dosa, dan hak berpartisipasi dalam pemerintahan. Sedangkan hak-hak asasi manusia, hak bagi manusia sebagai manusia, dari negeri manapun, beriman maupun tidak, bagaimanapun ia memiliki beberapa hak asasi semata-mata karena ia seorang manusia, yang harus diakui oleh setiap Muslim, dan wajib dipenuhinya.

1. Hak untuk hidup. Ini adalah hak yang paling dasar dari seluruh hak asasi manusia. Dalam keadaan bagaimanapun, tak seorang pun yang mempunyai hak sendiri untuk mencabut nyawa manusia sebagai pembalasan atau hukuman bagi penyebaran kerusakan di muka bumi. Masalah ini hanya bisa diputuskan oleh sidang pengadilan yang kompeten. Perang antar negara juga hanya bisa diputuskan pemerintah yang berwenang. Al-Qur'an menyatakan: *"Barangsiapa membunuh manusia bukan karena ia telah membunuh manusia lain, atau bukan karena ia membuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia"* (QS. al-Mā'idah: 32).
2. Hak untuk hidup aman. Manusia sudah semestinya mengupayakan keselamatan hidupnya juga keselamatan hidup orang lain: memberikan pertolongan, perawatan dan segala bentuk kepedulian terhadap orang yang membutuhkan. *"Dan barangsiapa yang menyelamatkan hidup seorang manusia, maka seakan-akan ia telah menyelamatkan hidup seluruh umat manusia"* (QS. al-Mā'idah: 32).

3. Penghargaan terhadap kehormatan wanita. Kesucian wanita harus dihormati dan dilindungi dalam setiap keadaan, tanpa memandang bangsa, asal-usul dan agama. Hubungan seks bebas adalah terlarang. *“Janganlah engkau mendekati zina”* (QS. al-Isrā': 32).
4. Hak atas standar kehidupan minimal. Siapa pun yang meminta pertolongan dan siapa pun yang membutuhkan tetapi terhalang dari meminta-minta, mempunyai hak dalam harta benda dan kekayaan kaum Muslimin, tanpa memandang ras, bangsa dan agama. *“Dan pada harta mereka ada hak bagi orang-orang miskin yang meminta, dan orang-orang miskin yang terhalang dari meminta-minta”* (QS. al-Dhāriyāt: 12).
5. Hak kemerdekaan individu. Islam melarang praktek menangkap seorang manusia yang merdeka untuk dijadikan budak atau dijual sebagai budak. *“Di hari kiamat nanti, ada tiga jenis manusia yang akan kutuntut secara pribadi; salah satu di antaranya adalah orang yang memperbudak manusia merdeka, kemudian menjualnya, dan memakan uang hasil penjualannya itu”* (HR. Bukhari dan Ibnu Majah).
6. Hak memperoleh keadilan. Kaum Muslimin dituntut tidak hanya untuk berbuat adil terhadap manusia pada umumnya, tetapi secara keseluruhan bahkan terhadap musuh-musuh mereka. *“Dan janganlah sekali-kali kebencianmu pada orang lain mendorongmu untuk bertindak melampaui batas”* (QS. al-Mā'idah: 2). *“Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorongmu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa”* (QS. al-Mā'idah: 8).
7. Persamaan manusia. Semua manusia adalah bersaudara. Islam tidak hanya mengakui persamaan yang mutlak di antara umat manusia, tanpa memandang segala perbedaan, tetapi juga menjadikannya sebagai prinsip yang sangat penting. *“Wabai umat manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakanmu dari sepasang lelaki dan wanita, dan menciptakan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kamu saling kenal-mengenal”* (QS. al-Hujurat: 13).
“Orang-orang Arab tidak mempunyai kelebihan terhadap bangsa 'Ajam (bukan-Arab), tidak pula bangsa 'Ajam mempunyai kelebihan atas bangsa Arab. Bangsa-bangsa kulit putih tidak mempunyai kelebihan atas bangsa kulit hitam, bangsa kulit hitam juga tidak punya kelebihan atas bangsa kulit putih. Kamu adalah anak cucu Adam, dan Adam diciptakan dari tanah” (HR. Baihaqi dan Bazzas).

Mendekatkan filsafat HAM Barat dengan konsep Islam

Bagi Hassan Hanafi (2001: 93-94) Islam adalah prinsip universal rasional, sebuah prinsip kesatuan atau transendensi di mana akal manusia pada hakikatnya dapat menerima universalitas. Transendensi merupakan norma aksiologis, standar perilaku dan kode etik universal, parameter nilai dan dasar kehidupan moral. Bagi Hanafi, secara garis besar esensi Islam adalah afiliasi terhadap prinsip universal dan manifestasi kebaikan, sehingga dapat dikatakan bahwa Islam sebagai etika global untuk solidaritas kemanusiaan, sedangkan prinsip universalnya adalah basis teoretis bagi etika global (Hanafi, 2001: 100).

Al-Jabiri (2003: 103) mengemukakan bahwa agama tidaklah menjadi otoritas “universal” yang dijadikan dasar oleh para filsuf Eropa abad ke-18 bagi universalitas HAM yang mereka serukan, sebaliknya mereka dengan sengaja membangun otoritas rasional yang berdiri sendiri dan melampaui Gereja. Ia adalah otoritas yang terdiri dari tiga hipotesis utama, yaitu pandangan tentang persamaan antara sistem alam dan sistem akal, hipotesis mengenai apa yang mereka namakan “kondisi alamiah”, dan ide tentang “kontrak sosial.”

Para filsuf Eropa telah memfungsionalisasikan prinsip atau hipotesis “kesamaan antara sistem alam dengan sistem akal” dalam rangka menjadikan akal sebagai otoritas utama. Apa yang tampaknya rasional, yakni dapat diterima oleh akal, adalah alamiah, yaitu sesuai—atau mau tidak mau sesuai—dengan alam. Tugas akal adalah menyingkap sisi alamiah, yakni sisi rasional, di segala bidang dan melempar ke belakang segala sesuatu yang tidak alamiah, yakni semua tambahan yang terakumulasi dalam konsep manusia terhadap segala sesuatu sebagai akibat dari taklid, satu akibat karena tidak mempergunakan akal. Manusia adalah sama dan bebas dalam hubungan satu sama lain karena hak manusia akan kebebasan dan persamaan merupakan hak alamiah, bagian dari kerja alam. Dari sinilah berpangkal upaya penyamaan antara pengertian “HAM” dan “Hak-hak Alamiah”: HAM adalah hak-hak alamiah manusia (Al-Jabiri, 2003: 104).

Para filsuf hukum dan politik modern Eropa abad ke-17 dan 18 menghipotesiskan “kondisi alamiah” bagi manusia. John Locke (1632-1704) adalah filsuf Inggris yang paling banyak melakukan upaya untuk menjadikan hipotesis ini sebagai otoritas yang mendasari “universalitas” HAM (al-Jabiri, 2003: 105). Menurut Locke, kondisi alamiah (*state of nature*) adalah suatu keadaan harmonis yang ditandai dengan persamaan hak dan kebebasan semua

manusia. Dalam bukunya *Two Treatises of Government* ia menulis bahwa kondisi alamiah merupakan *a state of peace, good will, mutual assistance, and preservation* (Wattimena, 2007: 16).

Jean-Jacques Rousseau (1778-1712), seorang filsuf Perancis, mengemukakan hipotesis “kontrak sosial” yang mencoba menafsirkan cara transisi dari “kondisi alamiah” menuju kondisi sipil. Hipotesis “kontrak sosial” Rousseau menetapkan tentang cara transisi dari “kondisi alamiah” menuju “kondisi sipil”, sambil tetap melaksanakan hak-hak manusia yang alamiah itu (Al-Jabiri, 2003: 107). Rousseau menyatakan bahwa manusia dilahirkan bebas, tetapi di mana-mana ia terbelenggu. Dalam bukunya *The Social Contract* ia ingin menemukan suatu bentuk masyarakat yang legitim, di mana manusia hanya tunduk pada dirinya sendiri dan tetap bebas (Wattimena, 2007: 51).

Dapat dipahami bahwa para filsuf Eropa abad ke-18 berusaha membangun dasar bagi “HAM” dalam pemikiran Eropa Modern, melalui fungsionalisasi tiga hipotesis atau “dasar-dasar teoretis”, yaitu: (1) “menyamakan sistem alam dengan sistem akal”; (2) “kondisi alamiah”; dan (3) “kontrak sosial”. Menanggapi dasar-dasar teoretis yang dicetuskan oleh para filsuf Barat tersebut, al-Jabiri mencoba *mendekatkan* tiga hipotesis tersebut dengan konsep-konsep yang ada dalam Islam, sebagai berikut:

Dapat dibaca dengan mudah dalam wacana dakwah Islam, khususnya dalam al-Qur’an. Al-Qur’an berulang kali mengajak kita untuk merenungkan sistem alam dan menarik kesimpulan darinya. Al-Qur’an seringkali mengakhiri ajakannya itu dengan ungkapan-ungkapan yang mengisyaratkan bahwa sistem alam pada dasarnya adalah sistem akal itu sendiri.

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi dan pergantian siang dan malam, pada kapal yang berlayar di laut yang membawa manfaat bagi manusia, dan apa yang diturunkan Allah dari langit, yang dengannya Dia hiduapkan bumi setelah ia mati, pada makhluk-makhluk melata yang dibeberkannya di antara langit dan bumi, semua itu adalah tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal” (QS. al-Baqarah: 164).

Di sini, sistem alam (yakni langit dan bumi, pergantian siang dan malam) merupakan tanda-tanda yang dapat ditangkap oleh akal signifikansinya.

Islam adalah agama “fitrah”, dan fitrah dalam wacana al-Qur’an adalah satu konsep yang hampir sama dengan konsep “kondisi alamiah”, sebagaimana disebutkan al-Quran,

“hadapkanlah wajahmu pada agama yang hanif, yaitu fitrah Allah yang di atasnya Allah menciptakan manusia. Tidak ada perubahan dalam ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus, namun kebanyakan manusia tidak mengetahui” (QS. al-Rūm: 30). Kondisi fitrah dekat dengan “kondisi alamiah”. *“Dulu umat manusia tidak lain hanya satu, kemudian mereka berselisib”* (QS. Yūnus: 19), *“dulu manusia itu adalah umat yang satu, kemudian Allah mengutus nabi untuk memberi kabar gembira dan peringatan”* (QS. al-Baqarah: 213). *“Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya yahudi, nasrani, ataupun majusi”*. Sebenarnya para filsuf Eropa abad ke-18 sebenarnya dengan berlindung di bawah pemikiran “kondisi alamiah” dan hipotesis “kontrak sosial”, telah membangun dasar bagi satu revolusi, yaitu revolusi yang dikenal dengan revolusi kaum borjuis, revolusi kelas menengah. Adapun ajakan Islam, maka dengan upayanya memfungsionalisasikan konsep fitrah, ia telah membangun dasar bagi revolusi “kaum yang lemah” melawan “kaum yang sombong”, revolusi “tauhid” melawan “syirik”, revolusi ketergantungan hanya kepada Allah dan bebas dari segala kekuasaan dan ikatan lainnya.

Kontrak sosial dekat dengan perjanjian (*mīthāq*) atau musyawarah (*shūrā*) dalam al-Qur’an. *“Dan ingatlah ketika Allah mengambil dari sulbi anak cucu Adam semua keturunan mereka dan dia meminta mereka untuk menyaksikan, bukankah aku ini Tuhanmu? Mereka pun menjawab, benar, kami bersaksi demikian”* (QS. al-A’raf: 72). Musyawarah adalah kontrak yang membentuk satu masyarakat: *“dan urusan mereka, mereka bermusyawarah”* (QS. al-Shūrā: 38), dan mengatur hubungan antara manusia dan Negara: *“dan bermusyawarahlah kamu dalam masalah itu”* (QS. Āli ‘Imrān: 159) (al-Jabiri, 2003: 110-117).

Dengan upaya pendekatan (kondisi alamiah-kondisi fitrah, kontrak sosial-musyawarah), al-Jabiri (2003: 119) menyangkal dirinya ingin mengatakan bahwa Islam lebih dahulu mengemukakan ini dan itu, melainkan hanyalah membangkitkan perhatian kita bahwa klaim para filsuf Eropa baik Locke maupun Rousseau tentang “universalitas” HAM, yaitu hak akan kebebasan dan persamaan bukanlah khas Eropa.

Penutup

Al-Jabiri tetap berusaha meletakkan HAM dalam konteks sejarah pemikiran Eropa dan menjaga agar tradisi Islam tetap dapat selaras dengan HAM. Seperti yang ia tegaskan bahwa

HAM lahir dari filsafat alamiah yang dimulai dari fisika Newton, kemudian diolah dalam filsafat Locke dan Rousseau. HAM lahir sesungguhnya merupakan upaya untuk melawan segala bentuk penindasan oleh manusia atas manusia lainnya. HAM adalah konsep yang bertitik tolak pada hakikat alamiah manusia dan karenanya ia bersifat universal. Hakikat alamiah dalam filsafat Barat itulah kemudian yang dinamakan dengan fitrah dalam Islam. Usaha strategis intelektual yang dilakukan oleh al-Jabiri dalam mendudukkan HAM dalam konteks pemikiran Barat dan Islam secara terbuka dipengaruhi secara signifikan oleh filsuf Muslim yang paling ia kagumi yaitu Ibnu Rusyd yang secara mengagumkan mampu mencanangkan kembali watak rasional dari pemikiran Islam dan berhasil meletakkan hubungan Islam dan filsafat Yunani dalam mekanisme dan historisitasnya masing-masing.

Contoh konkret tentang kontrak sosial dalam Islam ialah Piagam Madinah. Muqtader Khan menilai bahwa Piagam Madinah sebagai sebuah kontrak sosial, karena menyajikan sebuah contoh historis yang sangat baik tentang dua konstruksi teoretis yang membentuk teori demokrasi modern—konstitusi dan kontrak sosial—dan oleh karena itu memiliki nilai yang sangat tinggi untuk membangun teori negara Islam. Secara alamiah, manusia memiliki kebebasan dan tidak wajib mengikuti aturan atau hukum apa pun. Manusia pada dasarnya adalah individu-individu yang memiliki kedaulatan. Melalui kontrak sosial, mereka menyerahkan kedaulatan individual itu kepada kelompok kolektif dan menciptakan sebuah negara. Negara kemudian berperan sebagai sebuah agen dari rakyat berdaulat. Konstitusi merupakan perwujudan yang gamblang dari kontrak sosial dan berperan sebagai landasan hukum bagi sebuah sistem politik. Perjanjian Madinah, yang memiliki fungsi ganda, yaitu sebagai kontrak sosial dan konstitusi, merupakan bentuk legitimasi Muhammad saw untuk memerintah Madinah. Perjanjian Madinah tidak memaksakan syariah kepada siapa pun, dan tidak ada hukum tertentu yang dipandang ada sebelum adanya perjanjian tersebut. Risalah Muhammad saw atau pesan-pesan Tuhan dalam al-Qur'an sama sekali tidak menghujat prinsip-prinsip perjanjian tersebut, karena menyuarakan nilai-nilai Islam seperti kesetaraan, musyawarah, dan konsensus (Khan, 2004: 70-72).

Ketika berbicara tentang kewajiban pemerintah dan kewajiban individu, Locke dalam *The Second Treatise* selalu berbicara dengan kosakata *consensus* sehingga konsep itu dapat disamakan dengan “apa yang seharusnya dilakukan oleh individu” atau “apa yang secara

moral benar.” Ia menggunakan istilah konsensus dalam arti teleologis tentang kewajiban politis. Landasan moral bagi pemikiran politiknya adalah perlindungan terhadap hak-hak individu (Wattimena, 2007: 23-24). Sebenarnya dalam pemikiran negara hukum klasik nama Hobbes tak dapat dilepaskan begitu saja, dalam bukunya *Man and Citizen* ia berpendapat bahwa individu memiliki kewajiban moral yang mutlak dan niscaya untuk patuh kepada otoritas politik.

Akhirnya, baik Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi maupun Abul A’la Maududi dengan jelas telah meletakkan pondasi pemikiran Islam tentang HAM yang dapat dipahami sebagai upaya rasional untuk menjaga universalitas HAM terbebas dari cengkeraman dominasi sepihak Barat yang cenderung eksklusif, sebuah usaha rasional untuk mengatasi paradoks HAM yang seringkali justru bermakna berlawanan bagi perwujudan hidup adil dan bebas. Dalam kaitan ini, al-Jabiri, Hanafi dan Maududi dapat menunjukkan kerangka teoretik Islam tentang universalitas hak-hak individu sebagaimana telah diteoretisasikan oleh Locke, Rousseau dan Hobbes.

Daftar pustaka

- Arinanto, Satya. *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia (UI), 2003.
- El Fadl, Khaled Abou. *Islam dan Tantangan Demokrasi*. terj. G.A. Rahmani dan Ruslani. Jakarta: Ufuk, 2004.
- Falk, Richard, “HAM dan Pola-pola Dominasi di Barat: Kekacauan Cara Pandang, Praktik yang Kacau” dalam Candra Muzaffar, dkk. *Human’s Wrong: Rekor Buruk Dominasi Barat atas HAM*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Hanafi, Hassan. *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Al-Dimuqratiyyah wa Huquq al-Insān* (Demokrasi dan HAM). *Syura: Tradisi, Partikularitas, Universalitas*. terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*. terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

Khan, Muqtader, “Prioritas Politik” dalam Khaled Abou El Fadl. *Islam dan Tantangan Demokrasi*. terj. G.A. Rahmani dan Ruslani. Jakarta: Ufuk, 2004.

Maududi, Abul A'la. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. terj. Achmad Nashir Budiman. Bandung: Pustaka, 1985.

Teng, Fan Yew, “Kejahatan atas Kemanusiaan: Rapor Merah Barat tentang HAM” dalam Candra Muzaffar, dkk. *Human's Wrong: Rekor Buruk Dominasi Barat atas HAM*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Vatin, Jean Claude, “HAM dalam Islam” dalam Sidney Hook, dkk. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: YOI, 1995.

Wattimena, Reza A.A. *Melampuni Negara Hukum Klasik: Locke, Rousseau dan Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Tinjauan akad *murābahah li al-āmr bi ashirā*

Muhamad Nadrattuzaman Hosen

Fakultas Syariah dan Hukum UIN-Syarif Hidayatullah, Jakarta

E-mail: mnbosen@gmail.com

This article aim to examine the term of *murābahah li al-āmr bi ashirā* (MLAB) is not widely known by practitioners and observers of Islamic economics. MLAB is a term of contemporary fikih that is different from classical *murābahah*, the difference is not located at the level of the concept, but lies in the procedures performed. The most fundamental difference between *murābahah* and MLAB is located on the parties to a contract; in MLAB parties directly involved are the sellers, banks and customers as a buyer, while the *murābahah* parties involved only the seller and buyer. In addition, there is necessity in carrying out the promise of MLAB (*wa'ad al-mulzīm*) the sale and purchase of a promise by the bank and the customer. The method of this article is to review the opinion of Islamic scholars in many books and articles, meanwhile the aim of this article is to explain the controversial behind of two contracts such as *murābahah*, and *murābahah li al-āmr bi ashirā* in the implementation of Islamic Finance and Islamic Banks.

Artikel ini menjelaskan tentang pengertian *murābahah li al-āmr bi ashirā* (MLAB) dari tinjauan para *fuqaha*, baik *fuqaha* klasik ataupun *fuqaha* kontemporer, serta praktek MLAB yang dijalankan oleh Lembaga Keuangan Syariah (LKS) ataupun Bank Syariah. Masih ada perbedaan (*ikhtilaf*) di antara para *fuqaha* dalam memberikan perspektif hukum MLAB. Sebagian *fuqaha* membolehkan praktek MLAB dan sebagian *fuqaha* masih ada yang melarangnya. Praktek MLAB yang dijalankan oleh LKS atau Bank Syariah melibatkan penjual, bank dan pembeli berdasarkan pada pendapat *fuqaha* yang membolehkannya, sementara *murābahah* hanya penjual dan pembeli saja. Metode penulisan artikel itu berdasarkan kajian pustaka dengan melakukan *review* secara mendalam buku-buku dan tulisan yang mengupas tentang *murābahah* dan MLAB. Tujuan penulisan ini adalah untuk mengetahui pemikiran *fuqaha* tentang MLAB serta praktek yang dijalankan oleh Lembaga Keuangan Syariah atau Bank Syariah.

Keywords: *Murābahā; Murābahā li al-āmr bi ashirā; Wa'ad al-Mulzīm; Contract*

Pendahuluan

Lembaga Keuangan Syariah (LKS) di Indonesia yang saat ini mengalami perkembangan yang cukup signifikan, khususnya sektor perbankan memiliki andil yang besar minimal terhadap tiga sisi yang berbeda. Pertama, terhadap syi'ar atau upaya memberikan pemahaman kepada masyarakat luas baik Muslim atau non Muslim tentang sesuatu yang dilarang (haram) dan sesuatu yang dibolehkan (halal) oleh ajaran Islam yang berkaitan dengan *fikih muamalat maliyah* (fikih keuangan), seperti bolehnya melakukan praktek jual beli dan dilarangnya praktek riba. Kedua, pihak yang melakukan akad yang hendak terbebas dari praktek riba (bunga). Ketiga, terhadap ekonomi sektor riil.

Dari sekian banyak skema yang digunakan oleh LKS atau bank syariah, skim murābahah merupakan instrumen yang relatif banyak digunakan. Tetapi, apakah murābahah yang dipraktikkan di LKS tersebut murābahah sebagaimana para ahli fikih (*fuqaha*) klasik menyepakatinya atau ada bentuk lain.

Terdapat perbedaan antara praktek murābahah klasik yang disepakati oleh *fuqaha* dengan praktek murābahah yang saat ini menjadi instrumen penting di LKS atau bank syariah. Perbedaan tersebut bukan terletak pada tataran konsep tetapi terletak pada cara yang dilakukan, sehingga masalah tersebut menimbulkan perbedaan pandangan diantara *fuqaha* kontemporer. Tulisan ini akan mencoba mengupas mengenai konsep murābahah serta praktek murābahah klasik dan praktek murābahah yang selama ini di dipraktikkan di LKS atau bank syariah.

Tujuan dari penulisan artikel ini adalah: untuk mengetahui pendapat *fuqaha*, baik *fuqaha* klasik ataupun *fuqaha* kontemporer mengenai status hukum Murābahah li al-āmri bi asyirā (MLAB); untuk melihat praktek MLAB yang dijalankan oleh Lembaga Keuangan Syariah, khususnya oleh industri perbankan syariah.

Murābahah

Banyak sekali *fuqaha* yang memberikan respon dengan mendefinisikan murābahah dalam karya-karyanya, di antaranya adalah Ibnu Rusyd al-Maliki, Ibrahim al-Halabi al-Hanafi, al-Mawardi al-Syafi'i, dan Ibnu Quddamah al-Hambali. Para fuqaha memberikan definisi murābahah seperti yang dijelaskan di bawah ini. Ibnu Rusyd al-Maliki dalam kitabnya, *Bidayatul Mujtahid* (Rusyd, t.th.: 178) memaknai murābahah dengan penjual memberitahukan harga

beli barang kepada pembeli dan disyaratkan pada penjualan tersebut keuntungannya satu dinar atau satu dirham. Lain halnya dengan Ibrahim al-Halabi al-Hanafi dalam kitabnya *Multaqa al-Abkhar* memahami murabahah dengan menjual sesuatu yang dibeli dengan harga pembelian dan penambahan (al-Halabi, 1989: 34). Sedangkan al-Mawardi al-Syafi'i dalam kitabnya *Al-Hawi Al-Kabir* menjelaskan murabahah dengan ilustrasi saya jual baju ini kepada kamu dengan cara murabahah, harga baju tersebut seratus dirham dan saya mengambil untung satu dirham pada setiap sepuluh dirham (al-Mawardi, 1994: 279). Ibnu Qudamah al-Hambali memaknai murabahah dengan menjual dengan harga pokok dan keuntungan yang diketahui (Ibnu Qudamah, 1968: 136).

Definisi murabahah yang dikemukakan oleh *fugaha* tersebut semuanya memiliki makna yang sama yaitu menjual barang dengan harga beli ditambah keuntungan yang diketahui (Qal'aji dan Qunaibi, 1988), seperti membeli barang dengan harga seratus dan menjualnya dengan harga seratus sepuluh.

Murabahah merupakan satu bagian dari jual beli amanat. Jual beli amanat adalah jual beli yang berdasarkan kepercayaan antara pihak yang melakukan akad (penjual dan pembeli) dan menjadikan harga pembelian sebagai dasar dari harga penjualan. Adapun dari sisi rinciannya terdapat tiga bentuk jual beli amanat yaitu menjual barang dengan harga pembelian (*tauliyah*), menjual barang dengan penambahan atas harga pembelian (murabahah) dan menjual barang dengan pengurangan atas harga pembelian (*wadhi'ah*). Disebut jual beli amanat karena adanya kepercayaan dari pihak pembeli kepada penjual atas harga pokok barang yang akan dijual.

Mayoritas ulama ahli fikih, seperti al-Mawardi (t.th.: 279), al-Syaukani (t.th.: 136), Wahbah Zuhaili (t.th.: 3766) sepakat bahwa murabahah merupakan akad yang diperbolehkan, walaupun Ibnu Abbas dan Ibnu Umar membencinya dan Ibnu Hazm melarangnya.

Dasar hukum yang membolehkan murabahah adalah surat al-Baqarah (2:198) "*Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rizki hasil perniagaan) dari Tuhanmu*". Begitu pula dalam Surat al-Baqarah ayat 275 yang menunjukkan kebolehan jual beli secara umum, "*Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*". Dalam Hadis Nabi riwayat Muslim, Abu Daud, Tirmizi, Nasa'i, dan Ibnu Majah dengan teks Muslim dari 'Ubadah bin Shamit, Nabi bersabda: "*(juallah) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, kurma dengan kurma, dan garam dengan garam (dengan syarat harus) sama dan sejenis*

serta secara tunai. Jika jenisnya berbeda, juallah sekebendakmu jika dilakukan secara tunai (Muslim, 2004: 568). Selain itu, para ahli fikih bersepakat mengenai kebolehan melakukan transaksi murābahah.

Murābahah li al-āmr bi ashirā (MLAB)

Istilah MLAB pertama kali dibahas dan digunakan oleh Sami Hammud dalam disertasinya di Universitas Kairo tanggal 30 juni 1976 dengan judul *Taḥwīr al-A'mal al-Maṣrafiyah bimā Yaṭṭbajiq ma'a al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Perkembangan Kinerja Keuangan yang sesuai dengan Syariah Islam). Kemudian, istilah tersebut banyak diadopsi dan digunakan dalam operasional lembaga keuangan syariah, khususnya perbankan syariah yang secara lebih luas menggunakan istilah dan praktek tersebut.

Istilah MLAB merupakan istilah fikih kontemporer yang tidak ditemukan dalam literatur fikih klasik. Walaupun secara istilah tidak akan ditemukan dalam fikih klasik, tetapi konsep MLAB sudah pernah dikemukakan dan dibahas oleh ulama fikih klasik, seperti Muhammad Hasan al-Syaibani dari Hanafiyah, Malik bin Anas dalam al-Muwatta, Muhammad bin Idris al-Syafi'i dalam *al-Umm* (al-Dharir, t.th.: 995).

Pengertian MLAB

Beberapa ulama yang telah memberikan kontribusi dalam memaknai MLAB adalah Sami Hammud, Rafiq Yunus Mashri, Wahbah Zuhaili, dan Ahmad Salim Mulhim. Terkait dengan hal ini, Sami Hammud memberikan makna MLAB dengan pengajuan pemesanan nasabah kepada bank untuk membeli barang pesanan dengan kriteria yang ditetapkan oleh nasabah dan berjanji akan membeli barang tersebut dengan cara murābahah dengan bagian yang disepakati dan pembayaran dilakukan secara cicil sesuai dengan kemampuan (Hammud, t.th.: 1092). Rafiq Yunus Mashri dalam tulisannya yang berjudul *Bay' al-Murābahah li al-āmr bi ashirā* memberikan komentar tentang MLAB dengan pemesan datang ke bank untuk membeli barang karena tidak memiliki uang cukup untuk membayar barang secara kontan dan penjual tidak menjual barang tersebut kepada pemesan secara tidak tunai yang disebabkan oleh tidak tersedianya layanan pembayaran tidak tunai atau tidak dikenalnya pembeli atau kebutuhannya pada uang kontan, maka bank membeli barang tersebut dengan harga kontan

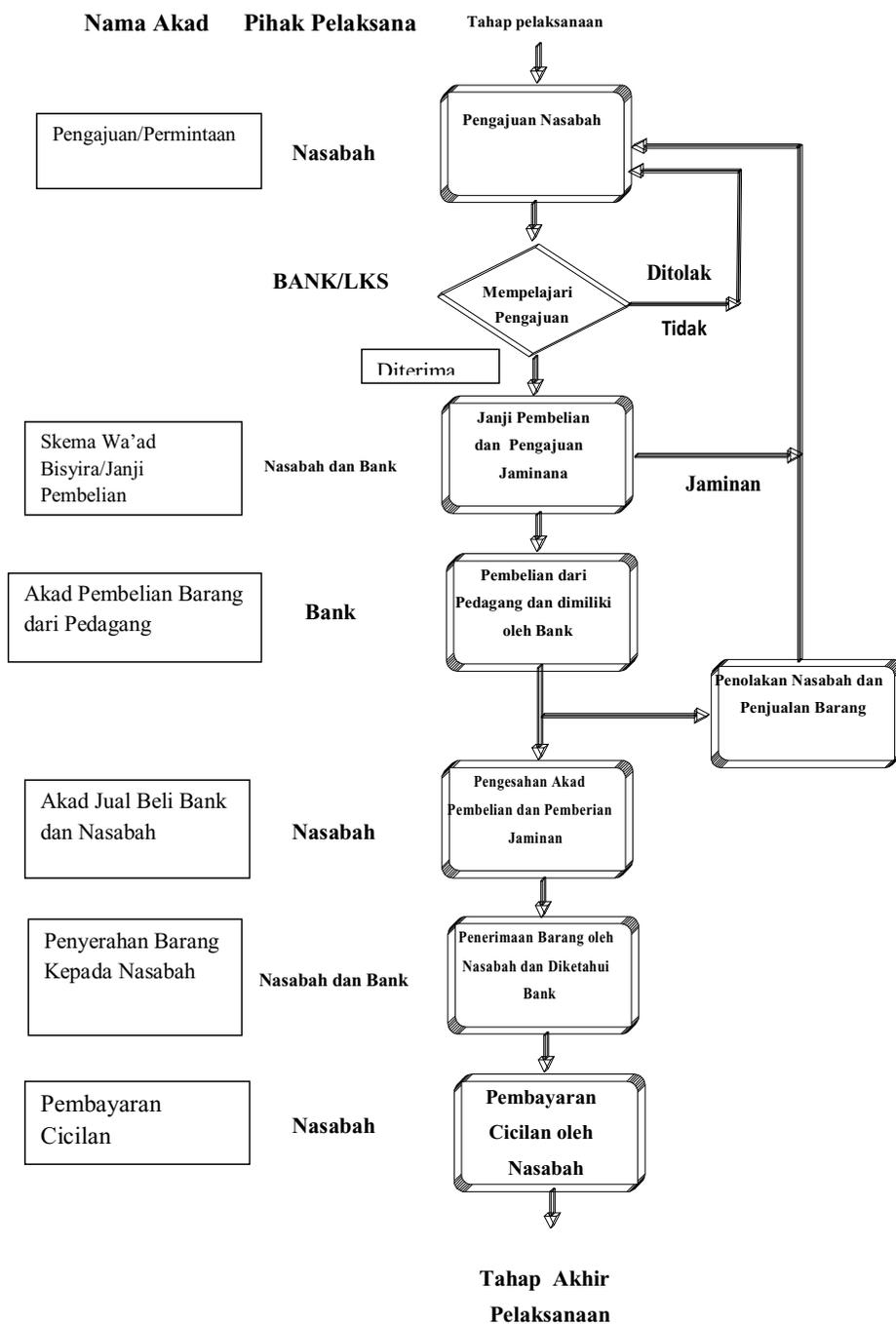
dan menjualnya kepada nasabah dengan cara cicil dengan harga yang lebih tinggi (Mashri, t.th.: 1133). Sedangkan Wahbah Zuhaili dalam kitabnya *Al-Fiqh al-Islām wa Adillatuhu* menjelaskan tentang MLAB dengan seseorang datang ke bank misalnya akan membeli mobil dengan kriteria tertentu atau membeli peralatan laboratorium atau peralatan kedokteran atau peralatan industri tertentu, kemudian bank membeli barang tersebut dan menjualnya kepada pembeli dengan harga tertentu secara tempo dan dengan waktu yang ditentukan, harga tersebut lebih tinggi dari harga kontan (Zuhaili, 1997: 3776). Lain halnya dengan Ahmad Salim Mulhim dalam karyanya *Bay' al-Murābahah wa Taḥbīqātuhā fī al-Maṣārif al-Islāmiyah* menyatakan bahwa MLAB adalah permintaan pembelian pada barang kepada bank dengan kriteria dari nasabah dan janji oleh kedua belah pihak, pihak pertama janji membeli dan pihak kedua janji menjual dengan harga dan keuntungan yang disepakati diawal (Mulhim, 1989).

Dari beberapa definisi diatas, praktek MLAB berbeda dengan praktek murābahah klasik yang disepakati oleh ahli fikih, sehingga ahli fikih kontemporer banyak berbeda pendapat mengenai tata cara pelaksanaannya.

Praktek MLAB

Hisamuddin 'Affanah memberikan pendapat bahwa praktek MLAB yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah Islam harus melewati beberapa tahap ('Affanah, 1996), yaitu: (i) Permintaan pembelian barang dari nasabah kepada bank Islam (syariah) dengan kriteria yang telah ditentukan; (ii) Persetujuan bank untuk membeli barang sesuai dengan kriteria; (iii) Janji nasabah untuk membeli barang yang sesuai dengan kriteria dari bank setelah bank memiliki barang tersebut; (iv) Janji bank untuk menjual barang yang sesuai dengan kriteria; (v) Pembelian barang oleh bank yang sesuai dengan kriteria dengan cara kontan; (vi) Penjualan barang yang sesuai kriteria oleh bank kepada nasabah dengan cara tempo dan penambahan keuntungan yang disepakati oleh bank dan nasabah.

Husen Syahatah dalam karyanya *Al-Tammūl bi al-Murābahah kamā Taqūmu bihā al-Maṣārif al-Islāmiyah bayna al-Wājib wa al-Wāqī'* memberikan gambaran dalam bentuk skema tentang MLAB yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.



Dalam prakteknya, terdapat dua bentuk transaksi yang dijalankan oleh LKS/bank, yaitu: *Pertama*, seseorang datang ke bank dan mengatakan “saya pemilik pabrik pembuatan pupuk cair organik, saya bermaksud untuk membeli perlengkapan pabrik yang lebih modern dari perusahaan X yang ada di Jepang dengan kriteria seperti yang ada dalam brosur untuk meningkatkan produktivitas. Saat ini saya tidak memiliki uang kontan untuk membeli alat tersebut dan saya tidak mau berhubungan dengan perbankan konvensional yang berbasis bunga. Apakah bank anda bisa membantu saya untuk membelikan barang tersebut sesuai dengan kriteria dengan keuntungan yang tidak terlalu besar dan pembayarannya dicicil selama 2 tahun atau nanti dilunasi setelah tiga bulan”. Kemudian pihak bank mengatakan “ya kami bisa membelikan barang tersebut sesuai dengan kriteria yang anda inginkan dengan keuntungan yang ditentukan dan waktu pembayaran yang ditentukan, tetapi barang akan dijual kepada anda setelah barang tersebut dibeli oleh pihak bank secara langsung atau mewakili kepada pihak lain untuk membeli barang tersebut, sekarang bank dan anda sebagai nasabah akan melakukan perjanjian jual beli”. Kemudian nasabah mengatakan “baik, jadi sekarang yang bertanggung jawab untuk melakukan pembelian, pembayaran, pemindahan, dan menanggung risikonya adalah bank, jika terjadi kerusakan maka bank yang bertanggung jawab. Selain itu, jika terdapat cacat pada barang setelah diserahkan kepada saya sebagai nasabah, maka saya boleh mengembalikan barang tersebut kepada bank (*kehijar ‘aib*). Kemudian pihak bank mengatakan “iya, tetapi yang menjadi kekhawatiran kami pihak bank, bagaimana kalau seandainya nanti setelah barang dibeli atau dikuasai bank sedangkan anda tidak jadi membelinya dan kami tidak bisa menjual dengan cepat barang tersebut kepada pihak lain karena mungkin pembelinya yang terbatas sehingga kami khawatir akhirnya barang tersebut rusak dan mengurangi nilai ekonomisnya”. Nasabah menjawab “saya sebagai seorang Muslim tidak akan mengingkari janji saya untuk membeli barang yang sudah saya pesan yang sesuai dengan kriteria dan harga serta keuntungan yang telah kita sepakati dan saya tidak akan memberikan harga lebih jika seandainya barang tersebut harganya naik”. Pihak bank mengatakan “kami sebagai bank juga memiliki keharusan untuk menepati janji penjualan barang kepada anda dan siap untuk melakukan perjanjian”. Kemudian keduanya menandatangani perjanjian dengan janji pembelian dari nasabah dan janji penjualan dari pihak bank (Qardhawi, 1987: 24).

Transaksi yang *kedua* mirip dengan contoh transaksi yang pertama, tetapi dalam transaksi ini tidak terdapat klausul janji pembelian oleh nasabah dan janji penjualan oleh pihak bank pada barang (Masyri, t.th.: 1141).

Pandangan fuqaha kontemporer terhadap MLAB

Fuqaha kontemporer berbeda pendapat mengenai boleh atau tidaknya akad MLAB, berikut ini akan dijelaskan perbedaan pandangan disertai dengan dalil masing-masing dari pendapat tersebut.

Pendapat pertama membolehkan MLAB dengan keharusan melaksanakan janji (*ilzām al-wa'ad*) oleh pihak yang melakukan akad. Pendapat ini didukung oleh Sami Hammud (t.th.: 430), Yusuf Qardhawi (1987: 24), Ali Ahmad al-Salus (t.th.: 1059), Shadiq Muhammad Amin al-Dharir (t.th.: 991), Ibrahim Fadhil al-Dabu (t.th.: 1003), Muhammad Ali al-Taskhiri (t.th.: 1181), 'Abdusatar Abu Ghudah (t.th.: 1211), Muhammad Umar Chapra (1990: 288), Wahbah Zuhaili (1997:3777) dan lainnya.

Alasan pendapat ini didasarkan pada penjelasan di bawah ini, seperti yang dijelaskan oleh Hisamuddin 'Affanah dalam kitabnya *Bay` al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā wa Hukmuhu* ('Affanah, 1999): *Pertama*, kaidah fikih yang menyatakan bahwa pada dasarnya hukum asal dari muamalat adalah boleh dilakukan, kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Oleh sebab itu, selama tidak terdapat dalil yang melarang akad muamalat, maka hal tersebut diperbolehkan. *Kedua*, keumuman dalil al-Qur'an dan sunnah yang menunjukkan pada kebolehan jual beli. Menurut Ibnu Taimiyah (t.th.: 1398) tidak diharamkan bagi manusia pada akad muamalat yang memang dibutuhkan, kecuali jika al-Qur'an dan sunnah mengharamkannya. Karena agama adalah apa yang disyariatkan Allah dan perkara yang haram adalah apa yang diharamkan Allah.

Ketiga, pendapat ahli fikih klasik yang membolehkan akad yang serupa dengan MLAB. Diantara pendapat tersebut adalah pendapatnya Imam Syafi'i dalam *al-Umm* (Syafi'i, t.th.: 39), al-Sarkhasi (t.th.: 34/67), Ibnu 'Abidin (t.th.: 23/466) tidak mensyaratkan perjanjian harus dipenuhi (*ghair Mulzim*) oleh pihak yang melakukan akad, Ibnu Qayyim (1973: 4/29).

Keempat, Muamalat dasarnya adalah kemaslahatan. Oleh sebab itu, para fuqaha tabi'in misalnya membolehkan pengaturan harga (*tas'ir*), padahal terdapat hadis yang melarang

menetapkan harga pasar ketika barang tertentu harganya naik. Contoh lain adalah dibolehkannya *istishna'*, padahal akad *istishna* merupakan akad terhadap barang yang tidak diketahui (*bay' al-ma'dum*), tetapi kemudian dibolehkan karena kebutuhan manusia terhadap akad tersebut dan tidak menimbulkan pertentangan di antara manusia. Sebaliknya, jika akad dalam muamalat mengandung kedzaliman seperti riba dan penimbunan atau mengandung unsur yang mengakibatkan pertentangan di antara manusia seperti judi dan manipulasi, maka akad tersebut dilarang. Pelarangan dalam hal ini bukan dalam sisi ibadah, tetapi dari sisi alasannya (*'illah*), jika alasannya difahami, maka hukum akan mengikuti alasan tersebut.

Kelima, kemudahan bagi manusia. Syariah Islam datang untuk menghilangkan kesulitan dan mendatangkan kemudahan bagi pengikutnya, hal tersebut sebagaimana firman Allah surat al-Nisā' (4/28): *"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah"*. Surat al-Baqarah (2/185) *"Allah membendaki kemudahan bagimu, dan tidak membendaki kesukaran bagimu"*. Surat al-Hajj (22/78) *"Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan"*.

Yang dimaksud kemudahan disini adalah dalam rangka memelihara kemaslahatan dan kebutuhan manusia yang sesuai dengan tujuan syariah Islam (Qardhawi, 1987: 18). MLAB diqiyaskan pada akad *istishna'*. Fuqaha Hanafiyah membolehkan akad *istishna'* dan termasuk jual beli sah, walaupun akad *istishna'* merupakan jual beli terhadap barang yang tidak diketahui (*bay' al-ma'dum*) pada saat akad dilakukan, tetapi mereka membolehkannya dengan metode *istihṣān*. Akad MLAB memiliki kesamaan dengan akad *istishna'*, diantaranya sama-sama jual beli pada barang dengan cara pemesanan dan adanya perjanjian diantara pihak yang melakukan akad.

Selain itu, dalam akad MLAB perjanjian yang sepakati harus dipenuhi oleh pihak yang melakukan akad. Karena menurut agama, menepati janji adalah wajib. Ini adalah pendapatnya Ibnu Syubrumah (t.th.: 6/278) dan Imam Malik. Alasan bahwa perjanjian tersebut harus ditepati adalah: Surat al-Mā'idah (5/1): *"Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu"*. Surat al-Ṣaff (61/3): *"Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tiada kamu kerjakan"*. Surat al-Taubah (9/77): *"Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui Allah, karena mereka telah memungkir terhadap Allah"*

apa yang telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan (juga) karena mereka selalu berdusta". Hadis riwayat Bukhari Muslim mengatakan bahwa salah satu ciri orang munafik adalah orang yang ingkar janji (Bukhori, 1951: 1/97).

Pendapat kedua melarang akad MLAB apabila terdapat keharusan memenuhi perjanjian bagi pihak yang melakukan akad. Pendapat ini didukung oleh Muhammad Sulaiman al-Asyqar (1995), Rafiq Yunus al-Mashri (t.th.: 1127), dan yang lainnya.

Alasan pendapat ini didasarkan pada (‘Affanah, 1996): *Pertama*, MLAB dilarang karena termasuk pada jual beli barang yang tidak dimiliki (*bay` mā laysa` indak*) atau jual beli barang yang belum diketahui (*bay` al-ma`dūm*). Karena dalam akad MLAB, pihak bank menjual kepada nasabah barang yang tidak dimiliki oleh bank, jual beli tersebut termasuk jual beli yang dilarang karena Rasulullah melarangnya (al-Asyqar, 1995).

Kedua, MLAB adalah akad batil, yakni tidak sahnya akad yang diakibatkan oleh objek barang, karena termasuk jual beli *mu`allaq*. Yaitu jual beli yang dikaitkan dengan akad jual beli yang lain, seperti saya jual mobil ini dengan syarat sawah anda dijual kepada saya. Pada akad MLAB nasabah mengatakan kepada bank “jika kamu membeli barang tersebut, maka barang tersebut akan saya beli” (al-Asyqar, 1995). *Ketiga*, MLAB masuk kedalam kategori *hilab* atau mencari alasan, pada pinjaman dengan riba (Al Asyqar, 1995).

Keempat, MLAB termasuk jual beli *‘inah*. Dalam *‘inah* tujuan dari pembeli bukan pada barang, tetapi tujuannya adalah mendapatkan dana atau uang. Dalam MLAB tujuan nasabah adalah mendapatkan uang bukan barang, begitu juga tujuan bank adalah mendapatkan uang atau keuntungan. Karena pembeli yang sesungguhnya tidak akan datang ke bank kecuali karena alasan memperoleh dana dan bank tidak akan membeli barang kecuali karena untuk dijual kembali dengan cara tempo kepada nasabah bukan karena benar-benar membeli barang tersebut (Mulhim, 1989: 128).

Kelima, MLAB termasuk kedalam jual beli hutang dengan hutang (*bay` al-kali bi al-kali*) yang dilarang oleh Nabi. Menurut Rafiq Mashri, MLAB dengan keharusan memenuhi perjanjian termasuk dalam kategori jual tempo pada dua objek, karena bank tidak menyerahkan barang kepada nasabah pada saat akad dilakukan dan nasabah tidak membayar barang tersebut pada saat akad (al-Mashri, t.th.: 96).

Keenam, MLAB termasuk dalam akad dua jual beli dalam satu akad (*bay'atayn fi bay'ah*) yang dilarang Nabi. Perjanjian yang dilakukan antara bank dengan nasabah jika tidak ada keharusan bagi kedua belah pihak, tidak termasuk dalam kategori jual beli dalam satu akad. Tetapi jika ada keharusan, maka menjadi akad setelah adanya *wa'ad* (janji), jual beli yang pertama antara bank dengan nasabah dan jual beli yang kedua antara bank dengan penjual (al-Mashri, t.th.: 96). *Ketujuh*, fuqaha klasik tidak membolehkannya. Diantara pendapat tersebut adalah pendapatnya Imam Malik dalam *al-Muwatta'* dan Ibnu Rusyd dalam *al-Muqaddimah*.

Setelah membahas secara singkat pandangan fuqaha kontemporer mengenai boleh atau tidaknya akad MLAB, maka menurut hemat penulis akad MLAB dengan keharusan memenuhi perjanjian oleh pihak yang melakukan akad adalah diperbolehkan, karena hal tersebut menjaga kemaslahatan dalam muamalat, yaitu kemaslahatan bagi pihak bank/LKS dan kemaslahatan bagi nasabah. Selain itu, keharusan tersebut diperbolehkan oleh syariah Islam.

Di samping alasan yang telah dikemukakan sebelumnya mengenai kebolehan MLAB dengan keharusan memenuhi perjanjian, terdapat beberapa fatwa yang membolehkan akad MLAB. *Pertama*, fatwa muktamar bank Islam pertama yang diselenggarakan di Dubai pada 22 Mei 1979. Isi pokok dari fatwa tersebut adalah bahwa pihak yang melakukan akad harus memenuhi perjanjian yang telah disepakati.

Kedua, fatwa muktamar bank Islam kedua yang diselenggarakan di Kuwait pada 21-23 adzar 1983. Isi pokok dari fatwa tersebut adalah bahwa akad MLAB diperbolehkan sepanjang pihak bank menanggung resiko kerusakan barang sebelum barang tersebut diserahkan dan bersedia menerima kembali barang tersebut jika terdapat cacat setelah diserahkan. Kewajiban memenuhi perjanjian oleh pihak yang melakukan akad untuk menjaga kemaslahatan dua belah pihak. Dalam akad MLAB, jika nasabah tidak jadi membeli barang, pihak bank diperbolehkan mengambil *'urbun*, dengan syarat pengambilan *'urbun* tersebut tidak melebihi biaya riil bank. Terdapat dua pengertian *'urbun*, pengertian pertama adalah jual beli barang di mana pembeli menyerahkan uang muka kepada penjual, jika barang tersebut jadi dibeli, maka uang muka tersebut dihitung sebagai pembayaran atas barang, dan jika jual beli tidak diteruskan, maka uang muka tersebut kembali kepada pembeli. Para ulama sepakat, transaksi tersebut dibolehkan. Pengertian yang kedua adalah jual beli barang di mana pembeli menyerahkan uang muka kepada penjual, jika barang tersebut jadi dibeli maka uang muka

yang diserahkan dihitung sebagai pembayaran atas barang, tetapi jika jual beli tidak diteruskan, maka uang muka tersebut menjadi milik penjual. Para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehnya

Ketiga, Keputusan *Majma' al Fiqh al Islami* yang diselenggarakan di Kuwait pada 10-15 Desember 1988 menetapkan keputusan sebagai berikut: (i) Jika barang tersebut dimiliki oleh pihak yang diperintah (*ma'mur* atau dalam hal ini adalah pihak bank/LKS) dan sudah dibayar sesuai dengan aturan syariah adalah jual beli yang diperbolehkan sepanjang bank menanggung risiko kerusakan barang sebelum barang tersebut diserahkan dan bersedia menerima kembali barang tersebut jika terdapat cacat setelah diserahkan; (ii) Janji (yaitu dari pihak yang memerintah dan pihak yang diperintah secara individu) merupakan keharusan - untuk dilaksanakan- bagi pihak yang melakukan akad kecuali ada *udzur* (halangan); (iii) Perjanjian (yaitu dari kedua belah pihak secara bersama-sama) dalam akad MLAB diperbolehkan dengan syarat pihak yang berakad memiliki hak *khayar* (hak melanjutkan akad atau tidak). Jika pihak yang melakukan akad tidak memiliki hak *khayar*, maka tidak diperbolehkan.

Penutup

Akad MLAB masih menjadi bagian yang diperselisihkan di kalangan *fuqaha*. Sebagian *fuqaha* ada yang membolehkan dan sebagian *fuqaha* melarang untuk mempraktekannya dengan masing-masing argumen yang dipedomani oleh kedua kelompok tersebut. Selanjutnya, akad MLAB sudah dipraktekkan oleh Lembaga Keuangan Syariah, khususnya industri perbankan syariah sebagai bagian dari tuntutan perkembangan produk di industri keuangan syariah berdasarkan fatwa para ulama. Implikasi penerapan MLAB, tambahan dari harga pokok dalam prakteknya bersifat sepihak oleh lembaga keuangan syariah dan kepemilikan lembaga keuangan terhadap suatu barang hanya bersifat prinsip karena bila dimiliki secara mutlak mengakibatkan terkena dua kali pembayaran pajak yaitu saat membeli dan menjual kepada nasabah. Praktek *waad* tidak dikenal dalam hukum positif di Indonesia sehingga dalam prakteknya dibuat perjanjian waktu memesan barang antara lembaga keuangan syariah dan nasabah. MLAB sebagai akad jual beli sangat populer diterapkan di lembaga keuangan untuk menghindari adanya riba, namun masyarakat merasakan bahwa tambahan dari harga

pokok tersebut sama dengan tingkat suku bunga di keuangan konvensional (bank konvensional). Oleh karena itu, ada citra negatif dalam penerapan MLAB di masyarakat awam.

Daftar pustaka

- Al-Qurʿān al-Karīm wa Tarjamah Maʿānīhi ila al-lughah al-Indūnīsiyah, diterjemahkan oleh tim penerjemah Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qurʿan, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qurʿan, 1971.
- Abu Ghudah, ʿAbdu al-Satār, “Uslūb al-Murābahah wa al-Jawānīb al-Sharʿiyah al-Taṭbīqiyah fi al-Maṣārif al-Islāmiyah”, *Majallah Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- ʿAfanah, Hisamuddin, “Bayʿ al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā wa Ḥukmuḥu”, Makalah disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan oleh Syirkah Bait al-Māl al-Filisthīnī al-ʿArabī, 21 Nopember 1996.
- Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman. *Bayʿ al-Murābahah Kamā Tajrīhi al-Maṣārif al-Islāmiyah*. ʿAmmān: Dār al-Nafāis, 1995.
- Al-Bukhari, Abu Abdurahman Ismaʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibnu Kathīr, 1987.
- Al-Dabu, Ibrahim Fadhil. “al-Murābahah Lil Āmr bi Ashirā: Dirāsah Muqāranah”, *Majallah Majmaʿ al-Fikīhi al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Al-Dharir, Shadiq Muhammad al-Amin, “al-Murābahah Lil Āmr Bi Asyirā”, *Majallah Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Al-Halabi, Ibrahim bin Muhammad. *Multaqa al-Abhar*. Beirut: Muasasah al-Risālah, 1989.
- Hammud, Sami Hasan, “Bayʿ al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā”, *Majallah Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Ibnu ʿAbidin, Muhammad Amin. *Rad al-Muhtār ʿala al-Dār al-Mukhtār*. Kairo: Maktabah Mushṭafā al-Halabī, 1966.
- Ibnu Hazm, Abu Muhammad ʿAli. *al-Muhala*. Beirut: Dār al-Jail, 1990.
- Ibnu Qayyim, Abu ʿAbdullah Muhammad al-Jauziyah. *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*. Beirut: Dār al-Jail, 1973.

- Ibnu Quddamah, Abu Muhammad ‘Abdullah bin Ahmad al-Maqdisi. *al-Mughnī*. Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1968.
- Ibnu Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad. *Bidayyah al-Mujtabid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- Mashri, Rafiq Yunus. “Ba’i al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā”. Dalam *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Al-Mawardi, Abu Hasan. *al-Hāwī al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.
- Mulhim, Ahmad Salim. *Bay‘ al-Murābahah wa Taṭbīqātuhā fī al-Maṣārif al-Islāmiyah*. ‘Ammān: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, 1989.
- Muslim, Abu al-Husen Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2004.
- Qal’ah Ji, Muhammad Rawas dan Hamid Shadiq Qunaibi. *Mu’jam Luḡbah al-Fuqahā’*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1988.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Bay‘ al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā Kamā Tajrībi al-Maṣārif al-Islāmiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1987.
- Al-Salus, ‘Ali Ahmad, “al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā; Naẓarāt fī al-Taṭbīq al-‘Amālī”, *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Al-Sarkhasi, Syamsu al-Din. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1989.
- Syabra, Muhammad ‘Umar. *Naḥwu Niẓām Naqdī ‘Ādil*. ‘Amman: Dār al-Bashyir, 1990.
- Al-Syafi’i, Muhammad bin Idris. *al-Umm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Syahatah, Husen Husen, “al-Tamwīl bi al-Murābahah Kamā Taqūmu bihā al-Maṣārif al-Islāmiyah bayna al-Wājib wa al-Wāqi’”, makalah disampaikan dalam seminar yang diselenggarakan oleh Jam’iyah al-Iqtisād al-Islāmī Kairo, Mei 2003.
- Al-Taskhiri, Muhammad ‘Ali, “Naẓrah Ila ‘Aqd al-Murābahah Li al-Āmr bi Ashirā”, *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, No. 5.
- Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adilatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

Tinjauan fikih dan astronomis penyatuan *maṭla'*: menelusuri pemikiran M.S. Odeh tentang ragam penyatuan *maṭla'*

Muh. Nashirudin

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam LAIN Surakarta

E-mail: din_ima@yahoo.com

The basis of calendar unification or *maṭla'* constitutes one of the most significant issues relating to the unification effort of Hijra calendar. The popular basis of unification, so far, is based on the union of regional and global *maṭla'*. The division of *maṭla'* to regional and global *maṭla'* is now no longer accurate because it can not accommodate the Hijra calendar pooling ideas in the Islamic world. This paper discusses one of the leading International astronomy thought, Mohammad Shawkat Odeh on varieties of *maṭla'* unification. He divided the principle of *maṭla'* unification in to five forms: unification of global *maṭla'* (one *maṭla'* for the whole world); the unity of *maṭla'* in the regions corresponding visibility of hilal; the unity of *maṭla'* in a similar area of visibility of hilal; the unity of zonal/partial *maṭla'*; and the unity of local *maṭla'*. Odeh's thought on the various divisions of *maṭla'* constitutes new thinking on the concept *maṭla'* astronomical calculations. He also has presented more detailed thoughts on the division of *maṭla'* rather than the others.

Salah satu persoalan yang perlu untuk diselesaikan berkaitan dengan usaha penyatuan kalender hijriah adalah pilihan atas prinsip penyatuan *maṭla'*. Prinsip penyatuan *maṭla'* yang selama ini dikenal adalah penyatuan *maṭla'* regional dan penyatuan *maṭla'* global. Pembagian penyatuan *maṭla'* dengan penyatuan *maṭla'* regional dan global saat ini sudah tidak lagi akurat karena tidak dapat mengakomodasi pemikiran penyatuan kalender hijriah di dunia Islam. Tulisan ini membahas pemikiran Mohammad Shawkat Odeh, salah seorang tokoh falak Internasional, tentang ragam penyatuan *maṭla'*. Ia membagi prinsip penyatuan *maṭla'* dalam 5 bentuk; a. penyatuan *maṭla'* global (satu *maṭla'* untuk seluruh dunia), b. kesatuan *maṭla'* dalam wilayah yang bersesuaian visibilitas hilalnya, c. kesatuan *maṭla'* dalam wilayah yang serupa visibilitas hilalnya, d. kesatuan *maṭla'* zonal/parsial, dan e. kesatuan *maṭla'* lokal. Pemikiran Odeh tentang ragam pembagian *maṭla'* ini bisa dikatakan sebagai pemikiran yang baru tentang konsep *maṭla'* karena memberikan sentuhan perhitungan astronomis yang lebih besar dibandingkan pemikiran-

pemikiran tentang *maṭla'* sebelumnya yang banyak dihubungkan dengan konsep-konsep geografis semata (semisal satu wilayah iklim, tinggi rendah wilayah) atau bahkan dihubungkan dengan konsep lain yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan persoalan astronomis (semisal *masafah al-qasr*). Ragam penyatuan *maṭla'* yang disampaikan Odeh juga lebih rinci dibandingkan pemikiran lain yang hanya membagi penyatuan *maṭla'* pada *maṭla'* global dan *maṭla' fi wilayah al-bukmi*.

Keywords: *Unification of maṭla'; Visibility of the new moon; Various division of maṭla'; Astronomy*

Pendahuluan

Persoalan yang sering menjadi perdebatan dalam masalah penentuan awal bulan kamariah di dunia Islam secara umum dan di Indonesia secara khusus adalah perdebatan antara penganut metode hisab dan rukyah. Masing-masing penganut metode tersebut merasa bahwa metodenyalah yang paling absah secara syari' dan sesuai dengan prinsip-prinsip dalam astronomi.

Pada tataran tertentu, kedua metode tersebut masih tetap meninggalkan persoalan yang belum terpecahkan dan sering menjadi kontroversi. Di Indonesia, metode hisab misalnya, sampai saat ini masih terbagi dalam dua kutub besar; hisab wujudul hilal dan hisab imkanurrukyah. Hisab wujudul hilal mensyaratkan masuknya bulan baru hijriah pada dua hal, yakni terjadinya konjungsi sebelum terbenamnya Matahari (*ijtimā' qabl al-ghurūb*), dan pada saat terbenam Matahari piringan atas Bulan berada di atas ufuk (bulan baru telah wujud). Inilah yang dipakai oleh Muhammadiyah dalam sistem hisabnya sebagaimana disebutkan dalam *Pedoman Hisab Muhammadiyah* (Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2009: 78). Sementara itu, hisab imkanurrukyah selain mensyaratkan *ijtimā' qabl al-ghurūb*, masuknya bulan baru hijriah juga didasarkan pada posisi hilal yang mungkin untuk dilihat. Artinya, awal bulan baru hijriah didasarkan pada kenampakan hilal yang sebenarnya (Azhari, 2007: 110; Ichtijanto, 1981: 99-100). Sistem hisab imkanurrukyah inilah yang kemudian melahirkan berbagai kriteria visibilitas hilal. Beragamnya kriteria visibilitas hilal dan belum adanya kesepakatan tentang kriteria visibilitas hilal yang akan dipakai di Indonesia inilah yang menjadi salah satu alasan penganut hisab wujudul hilal untuk menolak hisab imkanurrukyah. Di sisi lain, penganut hisab imkanurrukyah menganggap bahwa kriteria wujudul hilal merupakan kriteria yang tidak dapat dibuktikan secara empiris ilmiah.

Metode rukyah pada beberapa kasus juga menimbulkan kontroversi yang tidak kalah serius di Indonesia. Kesaksian teramatinya hilal di Cakung pada awal bulan Ramadan 1433 H merupakan kasus kontroversial terbaru yang terjadi dalam permulaan bulan hijriah di Indonesia. Di satu sisi, kesaksian teramatinya hilal seperti ini dianggap sebagai sesuatu yang absah dalam pandangan fikih karena dilaporkan oleh seorang pengamat yang adil dan dilakukan di bawah sumpah. Artinya, secara syar'i seolah tidak ada alasan untuk menolak kesaksian teramatinya hilal pada kondisi tersebut. Akan tetapi, di sisi lain, kesaksian tersebut dianggap tidak memenuhi kriteria-kriteria ilmiah dalam ilmu falak modern. Kekurangakuratan sistem hisab yang dipakai oleh pengamat, kesalahan dalam menentukan posisi hilal, posisi hilal yang masih di bawah ambang batas teramatinya hilal dalam kriteria visibilitas hilal di Indonesia dan di dunia Internasional dan tidak adanya bukti empiris teramatinya hilal pada saat itu karena laporan menyebutkan bahwa hilal teramati dengan mata tanpa alat menjadi beberapa alasan tidak diterimanya laporan teramatinya hilal di Cakung.

Terlepas dari persoalan perdebatan antara penganut metode hisab dan rukyah, sesama penganut hisab ataupun sesama penganut rukyah, persoalan lain yang juga sering menimbulkan persoalan adalah tentang keberlakuan rukyah dan hisab atau yang dikenal dengan keberlakuan *maṭla'*. Sampai batas wilayah manakah sebuah rukyah atau hisab dapat diberlakukan dan batas apakah yang dipakai untuk menyatukan sebuah *maṭla'* merupakan persoalan yang juga layak untuk didiskusikan.

Tulisan ini hendak melihat salah satu hasil pemikiran Mohammad Shawkat Odeh, salah seorang tokoh ilmu falak di dunia islam, tentang ragam penyatuan *maṭla'*. Pemikiran tentang ragam penyatuan *maṭla'* yang disampaikan oleh M. S. Odeh sangat penting untuk disampaikan karena pembagian penyatuan *maṭla'* yang dilakukannya bisa dikatakan sebagai sebuah pemikiran yang baru dalam khazanah pemikiran ilmu falak di dunia Islam.

Biografi singkat M. S. Odeh

Nama lengkapnya Ir. Muhammad Syaikat 'Audah (di dunia Internasional lebih dikenal dengan nama Mohammad Shawkat Odeh). Dalam *homepage* (<http://www.geocities.com/capecanaverall/1092/index.html>) nya, Odeh mengatakan bahwa ia berasal dari Nablus, Palestina dan lahir di kota Kuwait, 6 Maret 1979. Ia tumbuh besar di kota Amman ibukota negara Jordan. Ia

menyelesaikan studi Mekanik dan *Engineering* di Universitas Jordan, Fakultas Sains dan Teknologi pada tahun 2002. Di umurnya yang menginjak ke-20, tahun 1998, Odeh mendirikan sebuah lembaga penelitian dan observasi hilal ICOP (*Islamic Crescents' Observation Project*). Hingga saat ini, lembaga tersebut memiliki ratusan ilmuwan yang terdiri dari pakar ilmu falak dan individu-individu yang intens dalam penelitian dan pengkajian hilal dari berbagai negara di dunia.

Odeh (2004: 2) mengatakan beberapa hal yang mendorongnya mendirikan ICOP. Adanya perbedaan di antara umat Islam dalam memulai bulan hijriah baru, terutama Ramadan, Syawal, dan Zulhijjah, komentar sebagian orang tentang tidak akuratnya ilmu hisab kontemporer dan diterimanya laporan pengamatan hilal di saat hilal seharusnya tidak teramati sangat menggelisahkan Odeh dan mendorongnya untuk meneliti kemungkinan kesalahan dalam memulai bulan baru di Yordania. Hal tersebut dilakukan dengan mengumpulkan surat kabar yang terbit antara tahun 1953-1999, meneliti pengumuman pemerintah Yordania dalam memulai bulan Ramadan, Syawal dan Zulhijjah kemudian membandingkannya dengan permulaan bulan baru yang seharusnya, sesuai dengan perhitungan hisab kontemporer. Tugas itulah yang kemudian diemban oleh ICOP dan menghasilkan kesimpulan yang sangat mengejutkan. Diantara hasil penelitian tersebut adalah; a. untuk bulan Ramadan tahun 1954-1999 yang berjumlah 47 bulan, 60% (28 bulan) diantaranya bulan baru dimulai padahal hilal mustahil dirukyah (di bawah ufuk), 36% (17 bulan) hilal tidak mungkin dirukyah, dan hanya 1% (1 bulan) bulan mungkin dirukyah dengan alat optik dan 1% (1 bulan) mungkin dirukyah dengan mata telanjang. Yang juga mengejutkan adalah bahwa permulaan baru di saat-saat itu selalu ditetapkan dengan adanya laporan keberhasilan rukyah. b. untuk bulan Syawal (47 bulan), 68% (32 bulan) diantaranya hilal mustahil dirukyah, 30% (14 bulan) hilal tidak mungkin dirukyah, dan hanya 2% (1 bulan) hilal mungkin dirukyah dengan alat optik. c. Untuk bulan Zulhijjah (48 bulan), dalam hal ini pemerintah Yordania selalu mengikuti Arab Saudi, hasilnya adalah 35% (17 bulan) hilal mustahil dirukyah, 44% (21 bulan) hilal tidak mungkin dirukyah, dan 21% (10 bulan) hilal mungkin dirukyah 6 bulan diantaranya dengan alat optik dan 4 bulan dengan mata telanjang.

Odeh saat ini juga merupakan bagian dari anggota tim *Arab Union for Astronomy and Space Sciences* (AUASS), yang fungsi dari organisasi ini adalah menetapkan waktu salat dan

melaksanakan rukyatul hilal. Selain itu, Odeh telah mengikuti berbagai seminar internasional dalam bidang ilmu falak dan juga telah membuat sebuah software (*Accurate Times/ al-Manāqāt ad-Daqīqah*) yang mampu menghitung waktu-waktu salat, imkanur rukyah hilal, arah kiblat, dan waktu terbit serta tenggelam bagi matahari dan bulan yang telah digunakan di berbagai belahan dunia (Al-Amin, 2008). Program Odeh ini secara resmi digunakan sebagai alat penentu imkanurrukyat dan kalender hijriah di Yordania dan Aljazair.

Di antara karya-karya Odeh yang berkaitan dengan ilmu falak yang sebagian besarnya diunduh dari *website* ICOP adalah: *al-Farq Bain al-Hilāl wa Tawallud al-Hilāl, al-Hilāl Bain Hisābat al-Falakīyah wa ar-Rukyah, Taqwīm Nashb al-Khata' fi Tabdīd Anwāl al-Asybur al-Hijriyyah (fi al-Urdun)*, "New Criterion for Lunar Crescent Visibility" yang merupakan artikel dalam Nidhal Guesseoum & Mohammad Odeh (ed.), *Applications of Astronomical Calculations to Islamic Issues, at-Taqwīm al-Hijrī al-'Ālamī, Taḥqīqat Tīknūlūjīyā al-Ma'lūmāt li l'dā d Taqwīm Hijriy 'Ālamīy, Al-Farq Bain Aḥwār al-Qamar al-Markaẓīyah wa as-Saḥīyyah, at-Tahwīl Ma Bain at-Taqwīm al-Hijrī wa al-Mīlā dī, Hilāl Ramaḍān Bain al-Hisāb al-Falakī wa ar-Ru'yah, Hisāb Manāqāt as-Salāh, dan Taqḍīr Mau'idai Ṣalāt al-Fajr wa al-'Iṣyā' 'inda Iktifā' al-'Ālāmāt al-Falakīyah fi al-Mantiqah Mā Bain Khaṭṭai 'Arḍ 48.6° wa 66.6°*. Karya terakhirnya yang berkaitan dengan tema penyatuan *maṭla'* berjudul *Ikhtilāf al-Maṭāli', al-Manāṭiq al-Musyarakah bi Maṭla' Wāḥid* yang merupakan makalah yang dipresentasikan pada *al-Mu'tamar al-'Ālamī li Isbā' asy-Syubūr al-Qamariyyah 'inda 'Ulamā' asy-Syari'ah wa al-Hisāb al-Falakī* yang diadakan oleh Komite Fiqh Islam (*al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī*) OKI (*Rabīṭah al-'Ālam al-Islāmī*) di kantor OKI, Mekah, pada tanggal 19-21/03/1433 H/11-13/02/2012 M.

Konsep *maṭla'* dalam fikih dan astronomi

Perbedaan tentang penyatuan *maṭla'* dalam sejarah pemikiran Islam paling tidak dapat dilihat dari adanya perbedaan tentang keberlakuan hasil rukyah. Hal ini bermula dari perbedaan apabila hilal berhasil dirukyah di suatu kawasan, maka apakah hasil rukyah di kawasan tersebut berlaku untuk seluruh umat Islam yang ada di seluruh dunia ataukah hanya diberlakukan untuk kaum muslim di kawasan tempat keberhasilan rukyah tersebut saja.

Kata *maṭla'* secara bahasa berasal dari *ṭa-la-'a* (طلع) yang artinya terbit, muncul, keluar (Munawwir, 1984: 921). Kata ini kemudian dapat dibentuk menjadi *maṭli'* (مطلع) dengan

huruf *lām* yang dikasrah dan *maṭla'* (مطلع) dengan huruf *lām* yang difathah yang memiliki makna yang berbeda. Kata bentukan pertama (*maṭli'*) bermakna tempat munculnya bulan, bintang, atau matahari sedangkan kata bentukan kedua (*maṭla'*) bermakna waktu atau zaman munculnya bulan, bintang, atau matahari. Makna ini dapat dilihat dalam al-Qur'an surat al-Kahf ayat 90 dan al-Qadar ayat 5:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا
(الكهف: ٩٠) سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلِعِ الْفَجْرِ (القدر: ٥)

Mengenai keberlakuan *maṭla'* ini para ulama, apabila dilacak pada literatur klasik diantaranya *Fath al-Bārī* (al-'Asqalani, 1977: IV/123) *Nail al-Auṭār* (asy-Syaukani t.t.: IV/267), *Tuḥfah al-Abmaẓī* (al-Mubarakfuri, t.t.: III/308) terbagi dalam dua pandangan. *Pertama*, pendapat Jumhur Ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali. Mereka berpendapat bahwa rukyah di suatu negeri berlaku untuk seluruh kaum muslimin di negeri-negeri yang lain, sehingga adanya perbedaan *maṭla'* (*ikhtilāf al-maṭāli'*) tidak memiliki pengaruh apapun terhadap penentuan masuknya bulan baru hijriah. Pendapat *kedua* adalah pendapat Imam asy-Syafī'i dan sejumlah ulama salaf yang berpendapat bahwa penentuan awal bulan hijriyah memperhitungkan perbedaan *maṭla'* sehingga masing-masing negeri penetapan awal bulan didasarkan kepada hasil pengamatan hilal di negerinya sendiri (al-Zuhaili, 1996: II/605).

Kelompok pertama yang menjadikan satu dunia dalam satu kesatuan dalam penentuan awal bulan kamariah (kesatuan *maṭla'* atau *ittifaq/ittiḥād al-maṭāli'*) mendasarkan pendapatnya pada keumuman hadis tentang perintah puasa. Hadis yang memerintahkan untuk memulai puasa ditujukan untuk seluruh umat Islam di seluruh penjuru dunia. Jika ada kesaksian hilal dapat dirukyah di satu tempat, maka kesaksian itu diberlakukan untuk seluruh umat Islam di dunia tanpa membedakan perbedaan negara dan wilayah (al-Syaukani, t.t: IV/267, al-Zuhaili, 1996, II/609).

Sedangkan kelompok kedua mendasarkan pendapatnya pada hadis Kuraib tentang tidak dipakainya keberhasilan rukyah Mu'awiyah yang ada di Syam oleh Ibnu 'Abbas yang saat itu berada di Madinah.

أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام، فقال: فقدمتُ الشام، فقضيت حاجتها، واستهَلَّ علي رمضانُ وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمتُ المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس، ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا، وصام معاوية، فقال: لكننا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نُكْمِل ثلاثين أو نراه، فقلت: ألا نكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه الجماعة الا البخاري وابن ماجه)

Hadis ini memberikan pengertian bahwa Ibnu 'Abbas yang berada di Madinah, yang berbeda *maṭla'* dengan Syam, tidak menerima hasil rukyah Mu'awiyah karena perbedaan jarak yang jauh antara kedua tempat tersebut. Perkataan Ibnu 'Abbas “*Tidak, demikianlah Rasulullah saw. memerintahkan kita*” dalam hadis tersebut menjadi dalil bahwa setiap negeri harus mengikuti hasil rukyatnya sendiri-sendiri, dan hasil rukyah suatu negeri tidak berlaku untuk negeri yang lain karena ada perbedaan *maṭla'* (*li ikhtilāf maṭāli'*) (al-Mubarakfuri, t.th.: III/308).

Selain itu, ada juga yang berpendapat bahwa apabila wilayahnya saling berdekatan, maka keberhasilan rukyah tersebut dapat ditransfer ke wilayah yang lain. Sedangkan apabila berjauhan, maka sebagian ulama tetap membolehkan transfer rukyah, sedangkan sebagian yang lain melarangnya.

Ukuran jauh dan dekatnya satu wilayah ke wilayah yang lain, para ulama juga berbeda pendapat. Diantara pendapat-pendapat tersebut; *pertama*, dengan melihat perbedaan *maṭla'*. Apabila dua wilayah masih dalam satu *maṭla'*, maka dianggap sebagai wilayah yang berdekatan. Dan dikatakan berjauhan apabila di luar wilayah tersebut. *Kedua*, *masāfah al-qasr*, jarak yang diperbolehkan untuk melakukan salat qasar. *Ketiga*, perbedaan *iqlim*, dan *keempat* adalah berdasar pada perbedaan kedua wilayah dari sisi tinggi rendah geografis, seperti antara wilayah pegunungan dan dataran rendah, yang menjadikan satu wilayah lebih mudah dalam melihat hilal dibanding wilayah yang lain.

Keempat ukuran jarak diberlakukannya hasil rukyah tersebut memang masih perlu diperdebatkan landasan normatifnya, masih menimbulkan berbagai penafsiran dari sisi hakikatnya selain membutuhkan “penerjemahan” yang tepat ke dalam perhitungan matematis kontemporer.

Mengenai batas satu *maṭla'*, Abd. Salam Nawawi (2004: 106-111) berusaha melakukan perhitungan sederhana (kira-kira/*taqrībī*) batas *maṭla'* ke arah Timur dari pusat observasi atau markaz rukyah dengan memperhitungkan kecepatan gerakan Bumi pada porosnya, kecepatan gerakan Bulan mengelilingi Bumi, dan kecepatan gerakan semu Matahari di sepanjang lingkaran ekliptika. Dari hasil perhitungan faktor-faktor tersebut, ia mengatakan bahwa batas *maṭla'* ke arah Timur dari markaz rukyat dapat dihitung dengan salah satu dari dua rumus:

- a. Derajat *irtifa'* (ketinggian) hilal dikurangi derajat batas visibilitas hilal, dibagi $0^{\circ}30'28,6''$, lalu dikalikan 15
- b. Derajat *irtifa'* (ketinggian) hilal dikurangi derajat batas visibilitas hilal, lalu dikalikan $29^{\circ}31'50,84''$.

Untuk pusat observasi hilal Jakarta, misalnya, jika diketahui bahwa ketinggian hilalnya $3^{\circ}6'$, sedangkan batas visibilitas hilalnya –misalnya- 2° , maka batas *maṭla'* ke arah Timur dari markaz tersebut adalah $(3^{\circ}6' - 2^{\circ}) : 0^{\circ}30'28,6'' \times 15 = 32^{\circ}29'1,92''$. Jadi, batas *maṭla'* di sebelah Timur markaz rukyah Jakarta (bujur $106^{\circ}49'$) adalah $139^{\circ}18'1,92''$ yang hamper mencapai Merauke atau sekitar 3.585 km (hasil dari $32^{\circ}29'1,92'' \times (111 \text{ km} \times \cosines 6^{\circ}10'$ (lintang Jakarta). Batas *maṭla'* ini akan lebih panjang apabila batas visibilitas hilal yang dijadikan patokan lebih kecil dari 2° dan akan lebih pendek apabila batas visibilitas hilalnya lebih besar dari 2° . Wahbah al-Zuhaili (1996: II/ 607) mengatakan bahwa 1 *maṭla'* setara dengan 24 *farsakh*. Jika 1 *farsakh* adalah 3 mil, maka 1 *maṭla'* adalah $24 \times 3 \times 1,6093 \text{ km} = 115,8696 \text{ km}$. Akan tetapi jika 1 *farsakh* adalah 5544 m, maka 1 *maṭla'* adalah 133,056 km.

Jarak *masāfab al-qayr* menurut Wahbah al-Zuhaili (1996: II/607) adalah 4 *barīd* atau 16 *farsakh*. Jika 1 *farsakh* 5544 m, maka jarak tersebut adalah $16 \times 5544 = 88,704 \text{ km}$. Akan tetapi, jika 1 *farsakh* adalah 3 mil, maka jarak tersebut menjadi $1,6093 \text{ km} \times 3 \times 16 = 77,2464 \text{ km}$. Sedangkan Zubair 'Umar al-Jailani (t.t.: 203) mengatakan bahwa *masāfab al-qayr* adalah 89,05920 km karena 1 mil dalam pandangannya adalah 1855,40 m.

Dengan munculnya konsep negara bangsa (*nation state*) di masa ini, maka ukuran-ukuran tersebut dapat memunculkan berbagai masalah. Jika ukuran keberlakuan hasil rukyah diberlakukan sejauh *maṭla'* sebagaimana definisi di atas, maka sebuah negara yang memiliki wilayah yang luas seperti Indonesia akan memiliki beberapa *maṭla'*. Begitu juga dengan ukuran-ukuran yang lain. Oleh karena itulah kemudian muncul konsep *maṭla' fī wilāyah al-ḥukm* (wilayatul hukmi/wilayah pemerintahan negara) yang memberlakukan keberhasilan rukyah pada sebuah pemerintahan negara bangsa. Ukuran *maṭla' fī wilāyah al-ḥukm* (wilayatul hukmi) inipun akhirnya bersifat sangat relatif, mengikuti sempit dan luasnya wilayah suatu negara.

Pemikiran M. S. Odeh tentang ragam penyatuan *maṭla'*

Saat berbicara tentang konsep perbedaan dan penyatuan *maṭla'* dalam pandangan para ulama fikih, harus dipahami bahwa perbedaan pendapat tersebut sangat tergantung pada tingkat pengetahuan dan pemahaman mereka dengan persoalan ilmu falak. Argumentasi yang disampaikan untuk menguatkan pandangan dan menolak pandangan ulama lain yang berbeda pendapat juga beragam sesuai dengan kemampuan mereka dalam persoalan ilmu falak. Oleh karena itu, ada beberapa argumentasi atas pendapat yang berkaitan dengan tema *maṭla'* terkadang tidak berkaitan sama sekali dengan persoalan astronomi dan ilmu falak.

Oleh karena itulah, menurut Odeh (2012: 8), pemahaman atas permasalahan astronomi menjadi sangat penting agar pendapat fikih yang berkaitan dengan tema astronomi seperti persoalan *maṭla'* tidak terlalu jauh dengan kenyataan-kenyataan ilmiah astronomis. Secara astronomis, menurut Odeh (2012: 8-11), tema perbedaan *maṭla'*, apabila dikaitkan dengan observasi (rukyah) hilal, dapat dilihat dari tiga poin:

- a. Kondisi rukyah hilal berbeda sesuai perbedaan garis bujur (pergerakan ke arah utara dan selatan). Artinya, wilayah yang berada dalam satu garis bujur tidak bisa dikatakan memiliki *maṭla'* yang sama. Matahari dan hilal akan berada pada waktu terbenam yang berbeda walaupun berada pada satu garis bujur. Oleh karena itu, hilal bisa saja mustahil dilihat di satu wilayah, akan tetapi mudah dilihat di wilayah yang lain yang memiliki garis lintang yang sama akan tetapi berbeda garis bujurnya.
- b. Kondisi rukyah hilal berbeda sesuai perbedaan garis lintang (pergerakan ke arah barat dan timur). Hampir sama dengan point pertama, wilayah yang berada dalam satu garis

lintang juga tidak bisa dikatakan memiliki *maṭla'* yang sama. Hilal bisa saja mustahil dilihat di satu wilayah, akan tetapi mudah dilihat di wilayah yang lain yang memiliki garis bujur yang sama akan tetapi berbeda garis lintangnya.

- c. Ketinggian lokasi observasi dari permukaan air laut harus diperhatikan saat rukyah. Ketika seseorang melakukan observasi, maka ketinggian tempat observasi dari permukaan air laut sangat mempengaruhi keberhasilan rukyah. Oleh karena itu, keberhasilan rukyah tidak bisa disamakan antara satu wilayah dengan wilayah lain dengan mengabaikan ketinggian tempat dari permukaan air laut.

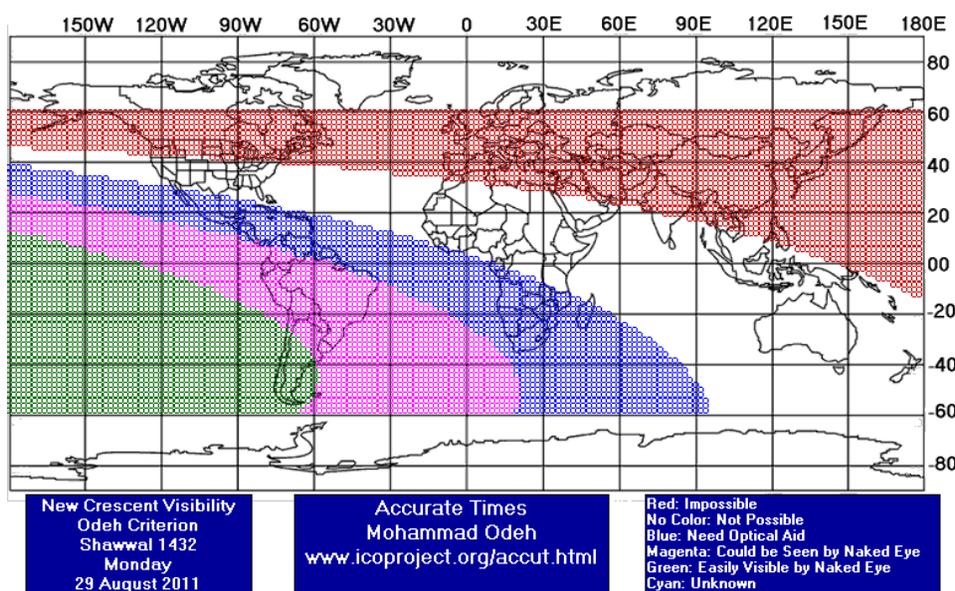
Dalam perhitungan yang mengaitkan perbedaan dan kesatuan *maṭla'* dengan perhitungan ilmiah astronomis dan realitas empiris, prinsip kesatuan *maṭla'* bisa dibedakan dalam beberapa bentuk (Odeh, 2012: 15-18) di bawah ini.

Kesatuan maṭla' secara mutlak

Pemikiran tentang kesatuan *maṭla'* secara mutlak ini menjadikan satu dunia dalam satu kesatuan *maṭla'* dengan prinsip transfer rukyah (*naql ar-ru'yah*). Apabila hilal bisa dirukyah baik dalam perhitungan (hisab) atau rukyah hakiki di daerah manapun di dunia ini, maka hari berikutnya sudah masuk bulan baru hijriah untuk seluruh dunia. Pemikiran satu *maṭla'* untuk seluruh dunia ini memang memiliki kelebihan dari sisi penyatuan kalender hijriah di seluruh dunia. Akan tetapi, prinsip ini juga menyisakan persoalan yang sangat besar. Dalam beberapa kasus, bulan baru hijriah dimulai, atas dasar prinsip kesatuan *maṭla'* secara mutlak, ketika sebagian besar wilayah di dunia masih belum terpenuhi syarat masuknya bulan baru hijriah seperti terbenamnya Bulan sebelum Matahari.

Kesatuan maṭla' dalam wilayah yang bersesuaian visibilitas hilalnya

Prinsip ini menjadikan setiap wilayah yang memiliki kesesuaian visibilitas hilal dalam satu kesatuan *maṭla'*. Artinya, pembagian *maṭla'* didasarkan pada kemungkinan dilihat atau tidaknya hilal. Jika hilal mungkin untuk dilihat, maka pembagian tetap dilakukan dengan melihat apakah kemungkinan tersebut dengan memakai mata tanpa alat atautkah dengan alat.



Peta Visibilitas Hilal

Pada gambar di atas wilayah-wilayah yang berada di warna hijau, wilayah yang hilal mudah untuk dilihat dengan mata tanpa alat, dijadikan sebagai wilayah dalam satu kesatuan *maṭla'* terlepas dari dekat dan jauhnya wilayah-wilayah tersebut. Begitu juga wilayah-wilayah yang berada di warna ungu (hilal mungkin dilihat dengan mata tanpa alat jika kondisi mendukung), berada di warna biru (hilal hanya dapat dilihat dengan alat optik) berada dalam satu kesatuan *maṭla'*.

Prinsip ini memiliki kelebihan karena menjadikan perhitungan astronomis (visibilitas hilal) yang detail, sesuai dengan kemungkinan dilihatnya hilal, sebagai dasar kesatuan *maṭla'*. Hanya saja, karena visibilitas hilal itu selalu berubah di setiap bulan, maka wilayah-wilayah yang berada dalam satu kesatuan *maṭla'* juga akan mengalami perubahan setiap bulannya. Dua atau tiga negara bisa menjadi satu *maṭla'* di bulan ini misalnya, akan tetapi bisa menjadi berbeda *maṭla'* di bulan depan. Hal ini tentu akan membuat kesulitan untuk pembentukan sebuah kalender (Odeh, 2012: 15).

Kesatuan maṭla' dalam wilayah yang serupa visibilitas hilalnya

Prinsip ini menjadikan wilayah-wilayah yang serupa visibilitas hilalnya dalam satu kesatuan *maṭla'*. Dalam gambar di atas, wilayah-wilayah yang berada pada warna hijau, ungu, dan biru dijadikan satu *maṭla'* karena semuanya merupakan wilayah yang hilal mungkin untuk dirukyah baik dengan alat optik maupun dengan mata tanpa alat. Sedangkan wilayah tanpa warna dan warna merah berada pada *maṭla'* yang lain, yaitu *maṭla'* yang hilal tidak mungkin dan mustahil dirukyah. Dengan demikian, pemikiran ini membagi dunia dalam dua *maṭla'*, yaitu wilayah yang hilal mungkin dirukyah dan wilayah yang hilal tidak mungkin atau mustahil dirukyah.

Pemikiran ini memiliki kelebihan dari sisi adanya wilayah yang lebih besar dan luas yang berada dalam satu kesatuan *maṭla'*. Akan tetapi, pemikiran ini juga tidak secermat pemikiran poin ke-2 karena tidak membedakan antara wilayah yang hilal mudah dilihat dengan mata tanpa alat dengan wilayah yang hilal hanya dapat dilihat dengan perangkat binokuler saja. Selain itu, seperti pemikiran sebelumnya, wilayah yang berada dalam satu *maṭla'* pun akan selalu berubah sesuai perubahan visibilitas hilal (Odeh, 2012: 16).

Kesatuan maṭla' parsial/ zonal (juḥū'i)

Pemikiran ini membagi dunia dalam zona-zona tertentu, baik dua zona, tiga zona maupun empat zona, dimana setiap zona adalah dalam satu kesatuan *maṭla'*. Apabila perhitungan atau rukyah faktual menunjukkan bahwa hilal dapat dirukyah pada satu zona, maka bulan baru hijriah akan dimulai di zona tersebut.

Pemikiran penyatuan parsial atau zonal ini memiliki kekurangan dari sisi masih mungkin terjadinya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah walaupun maksimal perbedaan yang terjadi dalam ini hanya satu hari. Artinya, walaupun pembagian zona yang terjadi adalah tiga atau empat zona, perbedaan yang mungkin terjadi tetap hanya satu hari. Semakin banyak zona yang ada, maka tingkat ketelitian dalam memperhitungkan kemungkinan kenampakan hilal akan semakin tinggi. Akan tetapi, terbaginya zona di dunia dalam tiga atau empat zona membawa dampak pada kemungkinan tidak bersatunya dunia Islam dalam satu permulaan bulan baru hijriah, sehingga tidak akan dapat menciptakan sebuah kesatuan dalam kalender hijriah (Odeh, 2012: 18).

Dan hal inilah yang menjadi keunggulan pembagian dunia dalam dua zona. Jika pada suatu saat hilal hanya dapat dilihat dari zona Barat dan tidak dapat dilihat dari zona Timur yang menjadikan adanya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah, sebagian besar dunia Islam yang berada di zona Timur tetap akan memulai bulan baru hijriah secara bersamaan. Artinya, akan ada “kesatuan” di sebagian besar dunia Islam yang menjadikan sebagian besar umat Islam akan memasuki bulan baru hijriah secara bersamaan.

Kesatuan maṭla' lokal (al-mahallī)

Kesatuan *maṭla'* lokal inilah yang dipakai sebagian besar kalender hijriah di dunia Islam, yakni menjadikan batas-batas negara secara politik sebagai batasan dalam keberlakuan rukyah atau yang lebih dikenal dengan kesatuan dalam wilayah hukum (*maṭla' fī wilāyah al-ḥukm*). *Maṭla'* akan berbeda-beda dari sisi luas dan sempitnya sesuai dengan luas dan sempitnya batasan sebuah negara. Dan kesatuan *maṭla'* hanya terbatas pada luas sebuah negara.

Penutup

Pemikiran Odeh tentang ragam pembagian *maṭla'* bisa dikatakan sebagai sebuah pemikiran yang baru tentang konsep *maṭla'* karena memberikan sentuhan perhitungan astronomis yang lebih besar dibandingkan pemikiran-pemikiran tentang *maṭla'* sebelumnya yang banyak dihubungkan dengan konsep-konsep geografis semata (semisal satu wilayah iklim, tinggi rendah wilayah) atau bahkan dihubungkan dengan konsep lain yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan persoalan astronomis (semisal *masāfah al-qasr*). Ragam penyatuan *maṭla'* yang disampaikan Odeh juga lebih rinci dibandingkan pemikiran lain yang hanya membagi penyatuan *maṭla'* pada *maṭla'* global dan *maṭla' fī wilāyah al-ḥukmi*.

Pada akhirnya, persoalan penyatuan awal bulan hijriah yang diinginkan juga harus melihat pada penyatuan *maṭla'* yang akan dianut. Jika penyatuan yang diinginkan adalah pada tingkat nasional, wilayah dalam satu negara, maka *maṭla'* yang dipakai adalah *maṭla' fī wilāyah al-ḥukmi*, jika yang diinginkan adalah penyatuan di sebagian besar dunia Islam, maka *maṭla'* yang dipakai adalah *maṭla' juẓ'ī* (zonal), dan jika yang diinginkan adalah penyatuan awal bulan hijriah secara global, maka penyatuan *maṭla'* yang dianut adalah *maṭla'* global. Dan masing-masing pemikiran memiliki keunggulan dan kelebihannya.

Daftar pustaka

- Al-Amin, M. Fuad. *Mohammad Odeh dan Upaya Penyatuan Kalender Islam*, diakses dari http://qamazaidun.blogspot.com/2008_03_01_archive.html tanggal 8 Maret 2009.
- Al-‘Asqalani. *Fath̄ al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1977.
- Azhari, Susiknan. *Ilmu Falak, Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.
- Ichtijanto (ed.). *Almanak Hisab Rukyat*. Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 1981.
- Al-Jailani, Zubair ‘Umar. *al-Khulāṣah al-Wafīyyah fi al-Falak bi Jadāwil al-Lugharīmiyyah*. Kudus, Menara Kudus, t.th.
- Al-Mubarakfuri. *Tuhfab al-Ahwazī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Munawwir, A. Warson. *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Nawawi, Abd. Salam. *Rukyat Hisab di Kalangan NU Muhammadiyah, Meredam Konflik dalam Menetapkan Hilal*. Surabaya: Diantama bekerjasama dengan LFNU Jatim, 2004.
- Odeh, Mohammad Shawkat. *Taqwīm Nasb al-Khaṭa’ fi Taḥdīd Awāil al-Asybur al-Hijriyyah (fi al-Urdun)* diakses dari www.icoproject.org tanggal 28 April 2009.
- Odeh, Mohammad Shawkat. *Ikbtilāf al-Maṭālī’, al-Manātiq al-Musyarakah bi Maṭla’ Wāḥid*, makalah pada *al-Mu’tamar al-‘Ālamī li Isbāt asy-Syubūr al-Qamarīyyah ‘inda ‘Ulamā’ asy-Syari’ah wa al-Ḥisāb al-Falakī* yang diadakan oleh Komite Fiqh Islam (*al-Majma’ al-Fiqhī al-Islāmī*) OKI (*Rābiṭah al-‘Ālam al-Islāmī*) di kantor OKI, Mekah, pada tanggal 19-21/03/1433 H/11-13/02/2012 M.
- al-Syaukani. *Nail al-Auṭār*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah. *Pedoman Hisab Muhammadiyah*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, 2009.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1996.

Tipologi intelektual Muslim dalam bidang kajian fikih: studi terhadap karya-karya fikih dosen STAIN Bengkulu

Sirajuddin M

STAIN Bengkulu

sirajuddin.bkk@gmail.com

This study aims to examine the scientific trend of approach and theme of lecturer's works of STAIN Bengkulu in the field of Islamic law (*fiqh*) and the scientific position of lecturer's works of STAIN Bengkulu as Muslim intellectuals. This article is using two approaches, namely the conceptual approach and historical approaches, whereas measures of research was conducted by reviewing documentation as primer data and interviewing as sekunder data. The results showed that the scientific trend of approach and theme of lecturer's works of STAIN Bengkulu was consists of three kinds: First, the normative trend of scientific approach and theme in Islamic law. This trend was categorized as "exclusive Muslim intellectualism". Second, this trend began to expand the discourse of study on fikih, but it was not to integrate with Western scientific approach. This trend was categorized as "inclusive Muslim intellectualism". Third, this study was more empirical and historical-sociological approach and theme in Islamic law (*fikih*) so that the discourse was more be able to answer the situation and condition of the people. This trend was categorized as "pluralist Muslim intellectualism".

Tulisan ini bertujuan mengkaji kecenderungan pendekatan dan tema kajian keilmuan dosen STAIN Bengkulu dalam bidang fikih dan kedudukan karya-karya dosen STAIN Bengkulu sebagai intelektual Muslim. Pendekatan kajian menggunakan pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dan pendekatan sejarah (*historical approach*), sedangkan langkah-langkah kajian dilakukan dengan melakukan kajian dokumentasi sebagai data primer dan wawancara sebagai data sekundernya. Hasil kajian menunjukkan bahwa kecenderungan pendekatan dan tema kajian fikih dosen STAIN Bengkulu terdiri atas tiga macam: *Pertama*, kecenderungan dari segi pendekatannya bersifat normatif, sedangkan dari segi temanya juga bersifat normatif. Kecenderungan ini masuk kategori "intelektualisme Muslim eksklusif". *Kedua*, kecenderungan ini mulai memperluas wacana kajian fikih, tetapi tidak sampai mengintegrasikan dengan pendekatan sains Barat. Kecenderungan ini kategori "intelektualisme Muslim inklusif". *Ketiga*, kajian fikih ini lebih bersifat empiris dan historis-

sosiologis, sehingga wacana fiqih ini lebih mampu menjawab perkembangan situasi dan kondisi umat. Kecenderungan ini masuk kategori “intelektualisme Muslim pluralis”.

Keywords: *Trends; Fiqh; Islamic intellectualism; Islamic law*

Pendahuluan

Hasil kajian Azyumardi Azra menyebutkan bahwa pembentukan perguruan tinggi Islam secara umum didorong oleh setidaknya tiga tujuan: *Pertama*, untuk melaksanakan pengkajian dan pengembangan ilmu-ilmu agama Islam pada tingkat yang lebih tinggi secara lebih sistematis dan terarah. *Kedua*, untuk melakukan pengembangan dan peningkatan dakwah Islam, sehingga Islam dipahami dan dilaksanakan secara lebih baik oleh mahasiswa dan kaum Muslim umumnya. *Ketiga*, untuk melakukan reproduksi dan kaderisasi ulama dan fungsionaris keagamaan lainnya, baik pada birokrasi Negara, seperti Kementerian Agama ataupun lembaga-lembaga sosial, dakwah dan pendidikan Islam swasta (Azra, 1999: 170)

Dalam dasawarsa awal perkembangan Institut Agama Islam Negeri (IAIN), kajian-kajian tentang ilmu-ilmu agama Islam di IAIN memiliki tiga kecenderungan. *Pertama*, wacana keilmuan dosen yang bersifat normatif-idealistik. *Kedua*, wacana keilmuan dosen yang berorientasi pada sektarianisme mazhab, khususnya mazhab Syafi'i dan kalam Asy'arie. *Ketiga*, wacana keilmuan dosen yang berkiblat kepada paradigma kajian keagamaan Timur Tengah. *Keempat*, wacana keilmuan dosen yang terpecah atau terpisah dari perkembangan sains dan ilmu pengetahuan pada umumnya (Azra, 1999: 170).

Sejak tahun 1970 ke belakang telah terjadi pengembangan dan perubahan terhadap IAIN dengan tampilnya sejumlah tokoh pembaru Islam, seperti Nourcholish Madjid, A Mukti Ali, dan Harun Nasution, yang kemudian menyebabkan timbulnya perubahan penting terhadap wacana kajian ilmu-ilmu agama Islam di IAIN. Perubahan-perubahan kajian ilmu-ilmu agama Islam itu memiliki tiga kecenderungan: *Pertama* adalah kajian-kajian Islam yang bersifat non-mazhab atau menggunakan pendekatan non-mazhab. Hal ini sangat berbeda dengan kecenderungan umat Islam pada umumnya yang bermazhab Syafi'i, sehingga kecenderungan ini lebih rasional dan ilmiah, tidak apologetik. *Kedua* mulai ada pergeseran paradigma kajian ilmu-ilmu agama Islam dari yang bersifat normatif kepada yang bersifat historis, sosiologis dan empiris. Pendekatan normatif melahirkan pandangan yang serba

idealistik terhadap Islam, sedangkan pendekatan historis dan sosiologis membuka cakrawala dalam membaca realitas riil dan mampu menjawab perkembangan serta perubahan yang terjadi di masyarakat. *Ketiga* adalah orientasi keilmuan yang lebih luas. Dalam konteks ini, pendekatan Barat mulai digunakan dalam mengkaji ilmu-ilmu agama Islam seiring dengan mulai datangnya para intelektual dari Barat, tamatan McGill University ataupun universitas di Amerika (Azra, 1999: 171).

Walaupun semakin tahun, semakin meningkat kecenderungannya ke arah kajian ilmu-ilmu agama Islam yang berbasis empiris dan saintifik Barat, tetapi hasil pengamatan Imam Suprayogo, Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, justru berpendapat sebaliknya. Ia menyebutkan bahwa dari berbagai statemen yang diikuti, Nur Syam telah mengungkapkan kegelisahannya terhadap melemahnya kajian ilmu-ilmu agama Islam di Indonesia. Bahkan ada sebagian intelektual Muslim yang kurang mengapresiasi pengembangan ilmu-ilmu agama Islam. Keprihatinan yang sama juga diungkap oleh Abd A'la. Ia menjelaskan bahwa posisi kajian ilmu-ilmu agama Islam pada dasarnya sangat penting, tetapi faktanya kurang tidak mendapat perhatian dan bahkan dianggap tidak jelas lagi. Ilmu agama hanya dipandang sebagai bagian ilmu sosial dan humaniora. Kenyataan ini terasa aneh. Sebab, di negeri ini, institusi yang memiliki tanggung jawab mengembangkan ilmu agama, jumlahnya cukup banyak. PTAIN itu tersebar di seluruh Indonesia, mulai dari Aceh hingga Papua, belum PTAIS. Semua perguruan tinggi Islam tersebut memiliki misi pokok melakukan kajian dan pengembangan ilmu agama Islam. Oleh karena itu, jika akhir-akhir ini dirasakan misi pokok itu tidak berjalan maksimal dan bahkan sementara pihak tidak mengapresiasi, maka problem ini perlu mendapat perhatian semua kalangan. Sebab, kajian ilmu-ilmu agama Islam merupakan tanggung jawab utamanya, yang kemudian diperluas dengan wacana ilmu-ilmu sains modern atau kontemporer. Perubahan itu penting agar perkembangan ilmu-ilmu agama Islam bisa berjalan seiring dengan perkembangan fisik gedungnya. Perkembangan fisik PTAIN pada akhir-akhir ini mengalami kemajuan yang luar biasa. Bangunan fisik PTAIN, baik UIN, IAIN maupun STAIN mengalami kemajuan yang amat pesat. Hampir setiap PTAIN pada saat sekarang ini memiliki wajah yang jauh berbeda dibanding sepuluh tahun sebelumnya (Suprayogo, 2012). Salah satu PTAIN yang terus berbenah diri secara fisik dan telah menaikkan statusnya adalah STAIN Bengkulu menjadi IAIN Bengkulu.

STAIN Bengkulu pada awalnya cabang dari IAIN Raden Fatah Palembang, seiring dengan perkembangan waktu, maka pada tahun 2007, semua fakultas cabang IAIN yang berada di daerah dijadikan STAIN. STAIN Bengkulu pada awalnya adalah Fakultas Syariah kemudian menyusul Fakultas Tarbiyah IAIN Raden Fatah di Bengkulu. Pada saat ini, STAIN Bengkulu sudah menjadi IAIN Bengkulu tahun 2012 berdasarkan Peraturan Presiden tahun 2012. Karena STAIN Bengkulu pada awalnya adalah Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah di Bengkulu tentunya wacana ilmu-ilmu agama Islam dalam bidang fiqh lebih banyak daripada kajian-kajian keilmuan lainnya. Oleh sebab itu, kajian ini bertujuan mengkaji kecenderungan kajian keilmuan dosen STAIN Bengkulu dalam bidang fikih.

Kajian keilmuan fikih di perguruan tinggi tidak hanya dilakukan saat ini saja, tetapi para ilmuwan sebelumnya sudah ada yang melakukan penelitian yang hampir sama, misalnya karya Azyumardi Azra, Cendekiawan Muslim Indonesia, yang kemudian dijadikan kerangka teori dalam tulisan ini. Ia telah memetakan kecenderungan arah kajian dan materi keilmuan agama para dosen IAIN, tetapi kajian Azra masih bersifat umum, belum spesifik terhadap tema tertentu (Azra, 1999: 16).

Karya tulis Rahimin Affandi Abd. Rahim dkk telah melakukan kajian terhadap bidang keilmuan fikih di Malaysia. Tulisan ini mengungkapkan bahwa kajian fikih ini ber sifat dinamik konsep fikih dalam sistem perundangan Islam Malaysia yang menekankan kepentingan hubungan dengan Allah dan sesama makhluk. Teori yang digunakan di sini adalah teori epistemologi hukum Islam yang menetapkan bahwa sifat kelestarian sistem hukum Islam hanya boleh dicapai melalui jalan pembentukan kerangka epistemologi. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa konsep fikih telah dipahami oleh masyarakat Malaysia, tetapi masih perlu pemantapan konsep fikih dalam kehidupan masa kini, yang hal ini seharusnya dilakukan pihak *Institusi Pengajian Tinggi Awam* (IPTA) di Malaysia (Rahim dkk, 2010).

Gamal Abdul Nasir Hj Zakaria dan Salwa Dato Hj Mahalle, dosen Universiti Brunei Darussalam, juga melakukan penelitian berjudul “The Role of I.A.I.N. In The Education System Reform of the “Madrasah”. IAIN adalah salah satu bagian dari sistem pendidikan Islam di Indonesia. Sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam, IAIN adalah lembaga lanjutan dari Madrasah Aliyah. Pendirian madrasah dimaksudkan untuk menyediakan pendidikan Islam. Sebagai salah satu bagian dari sistem pendidikan Islam, IAIN memiliki hubungan

sangat erat dengan madrasah dan pesantren. Sejak tahun 1980-an, IAIN telah memiliki peranan penting dalam pengembangan dan reformasi sistem pendidikan madrasah dan pesantren. Peran IAIN tidak hanya terbatas menyediakan guru agama sebagaimana masa awal pendiriannya, IAIN sekarang dapat memberikan sumbangan terhadap pemahaman dan interpretasi yang kontekstual terhadap ajaran Islam (Mahalle, 2012).

Karya Nur A. Fadhil Lubis, *Pengembangan Studi Hukum Islam Di LAIN*, <http://www.ditperta.net/artikel/fadil01.asp> diakses 12 sep 2012 mengungkapkan bahwa yang menjadi obyek dan ruang lingkup studi di IAIN mencakup tiga bidang pokok. *Pertama*, studi hukum Islam sebagai ajaran, yang terwujud dalam bentuk wahyu Ilahi yang terhimpun dalam al-Qur'an dan Sunnah, yakni panduan Rasulullah saw. bagi umatnya yang terhimpun dalam hadist. Ilmu-ilmu ini, sejak beberapa waktu yang lalu menjadi jurusan Tafsir-Hadist di Fakultas Ushuluddin dan merupakan program studi khusus pada tingkat pascasarjana. *Kedua*, studi Islam juga dikaji sebagai bagian dari pemikiran, sebagai bagian dari fikih dalam arti luas, sebagaimana diperintahkan Allah swt. Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam (Islamic thought) terlihat ada lima bidang pemikiran Islam yang menojol, yaitu: akidah-teologi ('ilm al-kalām), hukum dalam arti luas (sharī'ah), filsafat (ḥikmah/'irfān/falsafah), akhlak-sufisme (taṣawwuf). *Ketiga*, studi Islam pada tingkat berikutnya merupakan pengalaman dan penerapannya dalam kehidupan. Bersumberkan pada al-Qur'an dan Sunnah yang dijabarkan dalam berbagai pemikiran, ajaran Islam kemudian diamalkan dan diterapkan oleh umat Islam hingga membentuk peradaban Islam yang telah berabad-abad menyinari dunia. Islam sebagai pengalaman yang menonjol dikaji dan dikembangkan IAIN selama ini adalah aspek pendidikan (tarbiyah), dakwah dan tentu saja hukum (Lubis, 2012).

Dadi Darmadi dalam *LAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia*, <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp> diakses 12 September 2012 menyebutkan bahwa selama hampir lebih dari tiga puluh tahun, IAIN telah memainkan peran penting di dalam pengembangan dan pembaharuan sistem pendidikan Islam di Indonesia, khususnya pada pendidikan madrasah dan pesantren. Peran penting ini dapat dilihat bukan hanya terbatas pada menyediakan guru-guru bagi kalangan pelajar Muslim tetapi -dan ini yang lebih penting— IAIN telah memengaruhi cara pandang, pemahaman dan penafsiran Islam yang lebih luas dan terbuka. Sebagai lembaga pendidikan Islam tertinggi di Indonesia, IAIN telah menjadi

salah satu harapan terbaik bagi komunitas Muslim yang ingin mengkaji Islam setelah mereka menamatkan bangku Madrasah Aliyah atau pesantren. IAIN menjadi satu-satunya tempat pengembangan intelektual muda dan aktifis Muslim (Darmadi, 2012).

Dari uraian tersebut, dapat dinyatakan bahwa tulisan ini belum pernah diteliti oleh penulis sebelumnya, terutama yang berhubungan dengan pokok masalah penelitian mengenai latarbelakang dan kecenderungan pendekatan dan tema kajian karya-karya fikih dosen STAIN Bengkulu. Dari pokok masalah tersebut dirumuskan pertanyaan berikut, apakah yang melatarbelakangi lahirnya kecenderungan pendekatan dan tema kajian keilmuan fikih dosen STAIN Bengkulu? Bagaimana kecenderungan pendekatan dan tema kajian keilmuan fikih dibangun oleh dosen STAIN Bengkulu? Oleh sebab itu, tujuan kajian ini fokus pada dua permasalahan tersebut.

Adapun pendekatan kajian yang digunakan ini adalah pendekatan konseptual (*conceptual approach*) dalam telaah konsep yang berkenaan dengan masalah-masalah hukum Islam/fikih yang ada dalam karya-karya dosen STAIN Bengkulu. Pendekatan sejarah (*historical approach*) digunakan dalam menelaah latarbelakang lahirnya karya-karya fikih dosen STAIN Bengkulu. Penulisan kajian ini dilakukan mulai dari kajian dokumentasi sebagai sumber primer dan wawancara sebagai sumber sekundernya (Lincoln, 2009: 307), sedangkan metode analisis bahan yang digunakan adalah analisis kualitatif.

Kerangka teori

Kecenderungan pertama yang paling dapat diamati adalah bahwa kajian-kajian tentang ilmu-ilmu agama Islam di STAIN/IAIN pada umumnya bersifat non-mazhab atau menggunakan pendekatan non-mazhab. Dalam pendekatan ini, kajian-kajian keilmuan agama Islam dalam berbagai bidang seperti fikih (hukum), kalam, filsafat Islam, sufisme dan tarekat cenderung tidak lagi memihak kepada salah satu mazhab atau aliran tertentu. Pendekatan kajian-kajian tentang ilmu-ilmu agama Islam cenderung lebih obyektif atau eksposisi “ilmiah” tentang berbagai mazhab dan aliran yang tumbuh dan berkembang dalam Islam tanpa keharusan untuk memilih atau mengikuti mazhab atau aliran tertentu yang sudah mapan. Sebagaimana diketahui terdapat banyak mazhab dan aliran pemikiran dalam Islam, kaum Muslimin Indonesia umumnya menjadi pengikut Sunni, yang dalam bidang fikih mengikuti mazhab

Syafi'i. Dalam pendekatan non-mazhabi, kajian-kajian terhadap ilmu-ilmu agama Islam di STAIN/IAIN memberikan eksposisi dan eksplikasi terhadap seluruh mazhab fikih Sunni (Hanafi, Hanbali, Maliki, Syafi'i). Oleh sebab itu, di sini tidak diharuskan mengikuti salah satu aliran tertentu (Azra, 1999: 171).

Kecenderungan pokok kedua adalah terjadinya pergeseran dari kajian ilmu-ilmu agama Islam normatif kepada historis, sosiologis dan empiris. Pendekatan normatif dalam kajian ilmu-ilmu agama Islam menghasilkan wawasan keilmuan dan pandangan idealistik terhadap Islam yang telah menyebabkan kaum Muslimin lupa dalam meneliti realitas riil. Sebaliknya, pendekatan historis dan sosiologis dapat membuka cakrawala mahasiswa STAIN/IAIN dalam meneliti dan membaca perkembangan dan perubahan empiris di masyarakat (Azra, 1999: 171).

Jika dihubungkan dengan dua kecenderungan tersebut, *kecenderungan pokok ketiga* adalah orientasi kajian keilmuan yang lebih luas. Jika pada masa awal orientasi kajian keilmuan cenderung ke Timur Tengah, khususnya Universitas al-Azhar, dalam dua dasawarsa terakhir kelihatan semakin luas dan beragam. Dalam konteks ini, pendekatan sains Barat terhadap ilmu-ilmu agama Islam mulai tumbuh dan berkembang yang cenderung lebih bersifat historis dan sosiologis. Pendekatan ini menemukan momentumnya dengan kembalinya sejumlah lulusan Universitas Barat untuk mengajar di IAIN. Mereka kembali secara bergelombang, dimulai dengan generasi A Mukti Ali (di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), Harun Nasution (IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta) dan kemudian disusul kelompok lulusan McGill University. Gelombang berikutnya masih terus berlanjut hingga yang dikirim belajar ke beberapa Universitas Amerika pada masa Menteri Agama Munawir Sjadzali. Penting dicatat bahwa kemunculan pendekatan baru "model Barat" ini tidak serta merta sepenuhnya bisa diterima oleh kalangan STAIN/IAIN dan bahkan kaum Muslimin umumnya. Sebab, pendekatan sains Barat terhadap ilmu-ilmu agama Islam sering dituduh sebagai kajian orientalis dan kebarat-baratan (Azra, 1999: 172).

Akar historis wacana intelektualisme Muslim di PTAIN

Pengertian sederhana tentang kata "intelektual", misalnya, dikemukakan George A. Theodorson dan Achilles G. Theodorson yang menyebutkan bahwa kaum intelektual adalah

anggota-anggota masyarakat yang mengabdikan dirinya pada pengembangan ide-ide orisinal dan terikat dalam pencarian pemikiran-pemikiran kreatif. Sebagaimana dikatakan Lewis, pengertian ini memiliki konotasi bahwa kaum intelektual adalah setiap orang yang tidak pernah puas menerima kenyataan riil seperti apa adanya. Mereka selalu berusaha mempertanyakan kebenaran-kebenaran yang berlaku dalam hubungannya dengan kebenaran-kebenaran yang lebih tinggi dan luas. Karakteristik dasar ini membedakan kaum intelektual dengan anggota masyarakat pada umumnya, yaitu penggunaan intelek dan akal pikiran bukan untuk hal-hal yang bersifat praktis, tetapi lebih berorientasi pada pengembangan ide-ide, sehingga pengembangan sikap skeptis diperlukan untuk mempertanyakan nilai-nilai dan pikiran yang sudah mapan untuk menemukan ide-ide dan kebenaran-kebenaran baru (Azra, 1999: 157).

Osman Bakar pernah menyebutkan bahwa kaum intelektualisme Muslim dalam mengkaji berbagai permasalahan kehidupan tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai keislaman karena ia merupakan bagian integral dari kewajiban keagamaan. Dengan menumbuhkan dan mengembangkan ilmu-ilmu agama Islam dalam kehidupan manusia berarti telah mengupayakan penerapan ilmu-ilmu agama Islam dalam tataran aplikatif. Sikap dinamis kaum intelektualisme Muslim dapat dilihat dari kegelisahan akademik dalam mengkaji ilmu-ilmu agama Islam. Dalam sejarahnya, kaum intelektualisme Muslim kampus pada awalnya menggunakan *pendekatan tradisional* yang juga banyak dikembangkan di lembaga-lembaga “*model pesantren*” atau “*model PTAIN*”. Pendekatan ini secara sederhana lebih mengutamakan peran wahyu daripada akal. Selanjutnya, pendekatan “*model sekolah*” atau “*model PTN*” yang ditengarai sebagai *pendekatan modern* karena lebih mengedepankan peran akal daripada wahyu. Kedua pendekatan tersebut melihat wahyu dan akal secara struktural, bukan secara fungsional. Dari kedua pendekatan tersebut, mereka akhirnya mengenalkan beberapa pendekatan: *naqliyah* dan *aqliyah*, *jabariyah* dan *qadariyah*, teologis dan antropologis, tekstual dan kontekstual, skriptural dan substansial, absolut dan relatif, normativitas dan historisitas, doktrinal dan saintifik, transenden dan empiris, kualitatif dan kuantitatif, *taklid* dan *ijtihad*, *bi al-rimāyah* dan *bi al-ra’y*, *taṭbīq al-sharī’ah* dan *tajdīd al-fahm* atau strukturalisme transendental, eksternalisasi dan objektifikasi Islam, eksklusif dan inklusif, otoriter dan demokratis, individual dan kolektif, dan lain sebagainya (Bakar, 1994: 11-13 dan Masruri, 2010).

Kenyataan tersebut kemudian memperkuat pandangan tentang sikap kaum intelektual Muslim yang selalu progresif dan revolusioner walaupun lebih diwujudkan dalam revolusi pemikiran, bukan revolusi fisik, sehingga wacana keilmuan kritis dari kaum intelektual berkembang subur. Sebagai kritikus dalam masyarakat, kaum intelektual Muslim menyatakan pikiran dan kritiknya secara jelas dan bijak. Dengan demikian, kaum intelektual Muslim berarti kaum yang berfikir bebas dalam artian mencakup pengamatan yang cermat terhadap gejala-gejala di lingkungannya, pemahaman tentang sebab-sebab gejala itu dan korelasinya dengan gejala lain secara utuh. Perumusan dari proses pemikiran itu kemudian dikomunikasikan dengan nilai-nilai ajaran agama Islam. Kaum intelektual Muslim di sini berbeda dengan kaum intelegensia Muslim, karena sebagai produk perguruan tinggi, mereka telah menerima pendidikan yang membuat mereka mampu memegang pekerjaan sesuai dengan bidang dan profesi ilmunya. Disamping itu, banyak pula lulusan perguruan tinggi yang mengalami kemandegan atau kehilangan kapasitas intelektualnya ketika mereka masuk ke dalam birokrasi dan rutinitas akademis di perguruan tinggi atau di manapun mereka bekerja. Produk perguruan tinggi yang diharapkan menjadi inovator atau pembaharu masyarakat kemudian terjebak dalam mekanisme birokrasi dan spesialisasi atau profesinya yang sempit. Padahal, masalah-masalah yang dihadapi masyarakat dewasa ini tidak bisa dipecahkan dengan pendekatan sempit semacam itu; pemecahan masalah sekarang ini membutuhkan pendekatan menyeluruh, inter-disipliner dan berwawasan luas (Azra, 1999: 158-159). Oleh karena itu, peran kaum intelektual Muslim sangat penting dalam menyelesaikan berbagai permasalahan multidisipliner di masyarakat, sebab kaum intelektualisme Muslim berusaha menjawab dan menyelesaikan masalah secara utuh, tidak sempit.

Kehadiran kaum 'intelektual sekuler' atau 'intelektual baru' ini telah menimbulkan masalah, yakni terbentuknya *gap* antara kaum intelektual baru pada satu pihak dengan kaum intelektual lama (ulama) pada pihak lain. Kaum intelektual baru hasil pendidikan Barat cenderung terpisah dari kaum intelektual lama (ulama). Bahkan yang terakhir ini sering dikonotasikan sebagai kaum sarungan yang hanya tahu soal-soal keagamaan, tetapi buta dalam masalah-masalah keduniaan. Implikasi selanjutnya adalah terjadi penyempitan pengertian ulama, sebagai mereka yang hanya mengerti soal-soal keagamaan belaka. Sering mereka tidak dimasukkan ke dalam barisan kaum intelektual. Karena itulah, kemudian muncul gagasan di kalangan umat Islam

Indonesia untuk menciptakan ulama intelektual dan intelektual ulama. Dengan kata lain, agar ulama intelektual atau intelektual ulama dapat dijumpai pada diri seseorang. STAIN/IAIN/UIN mempunyai tugas sebagai wadah penyiapan penafsir-penafsir Islam dan untuk kemudian dikomunikasikan pada masyarakat luas. Interpretasi-interpretasi baru yang diberikan terhadap ajaran-ajaran (hukum) Islam dengan demikian haruslah dapat dikomunikasikannya dengan bahasa yang jelas dan dimengerti masyarakat. Sebagai ulama yang intelek tentu harus memiliki kedalaman keilmuan agama Islam, termasuk bidang ilmu fikih (Azra, 1999: 161).

Kalau mengacu kepada tiga kecenderungan tersebut, maka kaum intelektual Muslim jika dilihat dari segi kajian keislamannya juga dapat dikategorikan menjadi tiga kelompok berdasarkan wawasan keilmuan (Alwi Shihab, 2005; Din Syamsuddin dalam Zahra, 1999; James Norman Dalrymple Anderson, 1991: 91; dan John R Bowen, 2003: 148-149). *Pertama*, kaum intelektual Muslim yang hanya menerima ilmu-ilmu agama Islam tanpa sentuhan ilmu-ilmu empiris dan historis-sosiologis, sehingga gagasannya bersifat eksklusif. *Kedua*, kaum intelektual Muslim yang mulai membuka relasi antara ilmu-ilmu agama Islam dengan ilmu-ilmu empiris dan historis-sosiologis atau sains Barat, tetapi masih berwatak apologis jika Islam dihadapkan dengan sains Barat. *Ketiga*, kaum intelektual Muslim yang berusaha mensinergikan ilmu-ilmu agama Islam dengan ilmu-ilmu empiris dan historis-sosiologis atau sains Barat, sehingga dialektika antara keduanya berjalan secara kritis dan konstruktif.

Salah satu yang patut diperhatikan adalah bidang keilmuan fikih yang merupakan fokus bahasan penting dalam ilmu agama Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam. Karena tanpa fikih, maka seseorang akan tidak akan mampu menjalankan kewajiban keagamaannya sebagai seorang Muslim, sehingga kajian mendalam terhadap masalah fikih penting dilakukan agar umat Islam bisa melaksanakan norma-norma fikihnya secara baik dan benar sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisinya.

Kecenderungan pendekatan dan tema kajian fikih dosen STAIN Bengkulu

Kecenderungan eksklusif

Dalam pembahasan kecenderungan pertama ini, peneliti mengemukakan tiga tema kajian dosen STAIN Bengkulu sebagai berikut (Dahlan, 2012); *Pertama*, karya Alwan Khoiri (2000)

berjudul *Perkawinan Antaragama: Perspektif Hukum Islam* juga sama sebagaimana kajian kitab-kitab fikih tradisional yang menandakan bahwa Allah tidak menghalalkan wanita Mukminah menikah dengan pria Kafir. Alasan yang digunakan adalah bahwa jelas perbedaan antara wanita Mukminah dan suaminya yang Kafir itu. Hikmah diharamkannya wanita Muslimah menikah dengan pria non-Muslim antara lain, karena dikhawatirkan wanita tersebut akan terseret mengikuti agama suaminya. Sebagaimana diketahui bahwa wanita itu (istri) harus tunduk dan patuh kepada suaminya, karena suami adalah kepala rumah tangga, maka kekuasaan penuh berada di tangan suami. Selain itu, orang kafir tidak boleh dijadikan pemimpin bagi kaum Muslimin maupun Muslimat (QS. al-Nisā': 141) Di samping itu, seorang suami yang kafir tidak akan mengakui dan menghormati agama yang dianut oleh istrinya yang Muslimah, dan bahkan mendustakannya. Oleh karenanya, fikih tradisional tidak menghalalkan bagi wanita muslimah menikah dengan pria Kafir dan pria non-Muslim lainnya (Zainuddin, t.th dan Aibak, 2009: 46).

Hasil kajian ini menunjukkan bahwa fikih dengan tegas melarang pria Muslim menikah dengan wanita Musyrikah; fikih dengan tegas melarang wanita Muslimah menikah dengan pria Musyrik dan pria non-Muslim lainnya, termasuk pria *Ahl al-Kitāb*; fikih membolehkan pria Muslim menikah dengan wanita Kitābiyah, antara lain dengan dua pertimbangan; antara pria Muslim dan wanita *Kitābiyah* mempunyai hubungan keimanan yang sangat erat, yakni sama-sama percaya kepada Allah, Risalah-risalah-Nya, Kitab-kitab-Nya, Hari Akhir, dan memiliki nilai-nilai akhlak yang sama; dan pria Muslim yang akan menikah dengan wanita *Kitābiyah* harus betul-betul memiliki keteguhan iman, karena jika wanita *Kitābiyah* hidup di bawah naungan suami Muslim yang betul-betul teguh imannya, maka wanita *Kitābiyah* tersebut akan berperan pasif sebagai penerima pengaruh dan tidak dapat memengaruhi suaminya (Dahlan, 2012 dan Gaus AF, 2001). Pembahasan yang ada dalam ulasan ini sama dengan apa yang dipaparkan oleh ulama-ulama fikih lama (Asy-Sirazi, 1994), sehingga belum ada pembaruan yang penting dan mampu menjawab perkembangan-perkembangan aktual yang dihadapi umat, selain hanya pandangan reaksionis jika beranjak dari tema kajian fikih ini.

Kedua, karya Yen Fikri Rani (2007) berjudul *Rekonstruksi Tasawuf dan Syariat: Sebuah Pemikiran Ahmad Sirhindi*, menjelaskan bahwa Ahmad Sirhindi telah berhasil membangun sinergi antara pengetahuan orang awam dengan para sufi. Ia menyelesaikan masalah konsep

waḥdat al-wujūd dengan *waḥdat al-shubūd*, yakni Tuhan itu berbeda dengan makhluknya. Untuk memecah hijab antara khalik dengan makhluk, ia menawarkan latihan *qalb* (hati). Walaupun demikian, tulisan ini masih mengkritik Sirhindi yang dianggapnya tertalu jauh masuk terhadap praktek sufi yang pada dasarnya tidak pas, terlebih dengan pendekatan yang berbeda, yakni pendekatan teologis. Tema kajian ini murni bersifat syariat kaitannya dengan tasawuf yang tidak ada nuansa pembaruan dan eksplorasi kaitannya dengan perkembangan situasi dan kondisi. Ia hanya menyelesaikan konflik internal antara syariat dengan tasawuf, belum memberikan ulasan yang lebih terbuka terhadap masalah aktual di bidang fikih.

Ketiga, karya Nurbaiti (2007) berjudul *Implikasi Sunnah Tashrī'iyah dan Ghayr Tashrī'iyah*. Tema kajian fikih ini berdasarkan sumber hukum kedua, yaitu sunnah. Ia membagi sunnah menjadi dua, yaitu Sunnah Tashrī'iyah adalah segala perkataan, perbuatan dan pengakuan dari Nabi saw yang memiliki daya kekuatan hukum bagi umat Islam, sedangkan sunnah ghayr tashrī'iyah adalah segala apa yang berasal dari Nabi saw yang tidak memiliki kekuatan hukum dan tidak wajib diikuti oleh umatnya. Implikasi sunnah tashrī'iyah adalah bahwa sunnah yang datang dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai rasul berfungsi menjelaskan dan menguatkan hukum-hukum fikih yang terkandung dalam al-Qur'an, sedangkan sunnah yang datangnya dari nabi dalam kapasitasnya sebagai kepala negara bersifat ijtihadi seperti jabatan qadi atau hakim. Tema kajian fikih ini mengulas aspek-aspek hukum yang terdapat dalam wacana keilmuan fikih dan tidak ada ulasan yang baru dari pembahasan kajian ini.

Dari beberapa tema kajian yang diulas di atas dapat dinyatakan bahwa jika dibaca dari segi pendekatannya bersifat normatif, sedangkan dari segi temanya juga normatif karena segala pembahasan yang ada dalam ulasan ini sama dengan apa yang dipaparkan oleh ulama-ulama fikih lama (Abdullah, 1996). Tidak ada yang baru dari karya ini, sehingga pengempokan karya tulis ini tepat sekali sebagaimana pandangan Azyumardi Azra. Menurut pendapat Rohimin, adanya karakter pendekatan dan tema kajian yang normatif ini tidak lepas dari pengaruh tradisi kajian fikih di lingkungan IAIN di masa lampau yang sarat dengan wacana normatifnya. Pada tahun 2000, Rohimin menuturkan bahwa arus responsif pemikiran keagamaan masih belum pudar, sehingga kalangan yang tidak sepenuhnya menerima modernitas Islam sebagaimana disuarakan oleh Harun Nasution dkk, kemudian mengembangkan wacana keilmuan keagamaan Islam fundamentalis atau radikal yang

biasanya berbasiskan aturan literalistik-lokalistik (wawancara dengan Rohimin, guru besar STAIN Bengkulu pada tanggal 7 September 2012).

Tema kajian ini masih berkarakter sebagaimana watak awal pendidikan IAIN yang sepanjang eksistensinya berkaitan banyak dengan latar belakang pembentukan dan perkembangan IAIN itu sendiri, khususnya *vis a-vis* umat Islam. Kemunculan IAIN, sebagaimana dikemukakan di depan, harus diakui merupakan realisasi dan aspirasi yang telah lama dimiliki umat Islam, yakni adanya perguruan tinggi agama Islam, yang merupakan kelanjutan dari pesantren dan madrasah yang telah berkembang sepanjang sejarah Islam di negeri ini. Oleh sebab itu, tema kajian fikih di PTAI juga banyak dipengaruhi wacana fikih yang berkembang di pesantren dan madrasah (Azra, 1999: 169-174).

Jika dianalisis dari konsep intelektualisme Muslim karya Azyumardi Azra, maka kategori ini masuk intelektualisme Muslim eksklusif karena tema-tema kajiannya hanya mengungkap tema-tema kajian fikih *an sich* tanpa sentuhan sains-sains modern dan perkembangan wacana keilmuan modern. Nurcholis Madjid menyebutkan bahwa kaum intelektual Muslim eksklusif adalah kaum intelektual yang hanya mengapresiasi norma-norma agama/fikih Islam yang eksklusif (Bowen, 2009: 149).

Kecenderungan inklusif

Dalam ulasan ini, peneliti mengambil tiga contoh wacana keilmuan fikih dosen STAIN Bengkulu yang memiliki kecenderungan tipe kedua ini (Dahlan, 2012): *Pertama*, karya Syarnubie (2000) berjudul *Rekonstruksi Pemikiran Format Hukum Islam*. Tema kajian fikih ini memiliki cakupan relatif lebih luas, karena pembahasan zakat menurut Yusuf al-Qardhawi itu tidak hanya memuat ulasan-ulasan pendapat ulama masa lampau, tetapi juga memasukkan kasus-kasus aktual, seperti zakat profesi, jasa dan harta. Disamping itu, alternatif lain yang bisa dilakukan dalam menyusun kerangka dan sistematika fiqih di dalam bentuk undang-undang, seperti kitab undang-undang yang berlaku pada masa pemerintahan Islam Turki Usmani. Di Indonesia sudah diberlakukan Kompilasi Hukum Islam (KHI), melalui Inpres Nomor I Tahun 1991. KHI ini terdiri atas Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan, merupakan salah satu bentuk sistematika fiqih yang telah menjadi hukum positif. Namun tentu saja, cakupannya masih sangat terbatas, terlebih bila dikaitkan dengan cakupan hukum

Islam yang luas dan keanekaragaman kehidupan masyarakat Indonesia. Dengan demikian, sesuai dengan watak dan karakteristik yang berkembang pada setiap masa, maka fiqih memiliki sifat terbuka dan fleksibel untuk pengembangan metode selanjutnya. Oleh karena itu, tawaran sistematika fiqih sebagaimana telah disebutkan, tidaklah tertutup untuk pengembangan lebih lanjut, sesuai dengan hasil ijtihad yang ditemukan dan keragaman kehidupan yang terjadi pada masa-masa berikutnya, baik berhubungan dengan masalah (kebutuhan) dalam hidup berkeluarga, bermasyarakat maupun bernegara.

Tema kajian ini sudah mulai mengulas bagaimana hukum Islam dilegislasikan dalam sistem hukum nasional, tetapi kajian ini belum memberikan ulasan tipe sistem hukum nasional yang digunakan di Indonesia. Apakah sistem negara demokratis Pancasila atau sistem negara hukum *rule of law* atau *common law* (Mahfud MD, 2010: 178). Dengan demikian, jelas kajian ini juga belum memasukkan pendekatan kajian Barat terhadap tema-tema kajian fikih ini.

Kedua, Budi Kisworo (2000) berjudul, *Pajak dan Zakat dalam Perspektif Fikih*. Tema kajian ini berangkat dari pandangan bahwa ada beberapa persamaan antara pajak dan zakat. Keduanya adalah pungutan yang mempunyai unsur memaksa, tetapi juga ada beberapa hal yang secara spesifik membedakan pajak dari zakat. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa pajak tidak bisa menggantikan kedudukan zakat, karena keduanya adalah dua hal yang berbeda walaupun ada kesamaannya, sehingga kewajiban pajak harus ditunaikan seiring dengan pelaksanaan kewajiban. Dalam masalah hukum pengenaan pajak, fikih Islam memberikan toleransi kewajiban pemungutannya dengan alasan doktrin *infaq fisisabilillah* dan *jihad* dengan harta, tidak memadainya dana zakat dan adanya beberapa proyek kesejahteraan umat yang tidak bisa diambilkan dari dana zakat, kewajiban memelihara solidaritas sosial, dan beberapa kaidah umum hukum syara' berdasarkan pada maslahat. Penetapan kewajiban pajak oleh negara terhadap warganya harus memerhatikan beberapa persyaratan, di antaranya adalah dipenuhinya prinsip keadilan dan pendayagunaan untuk kemaslahatan umum. Meskipun ada upaya untuk menyatukan pelaksanaan kewajiban zakat dengan pajak, tetapi teknik operasionalnya masih memerlukan pemikiran lebih lanjut.

Dari ulasan tersebut, tema kajian ini merupakan tema kajian keislaman yang sudah diperluas dengan wacana keilmuan umum, yaitu pajak, tetapi pembahasan ini belum bisa menciptakan rumusan yang serasi dan sinergis untuk membangun wawasan fikih dalam bidang zakat dan

pajak, sehingga kajian ini hanya memberikan rekomendasi untuk dibahas lebih lanjut jika akan disatukan antara kewajiban zakat dan pajak. Di samping itu, di sini belum ada pendekatan sains Barat yang digunakan untuk membaca wacana tentang pajak dan zakat.

Kajian ini belum memberikan ulasan bagaimana memosisikan zakat dalam konteks pajak secara setara. Hal ini berbeda dengan hasil kajian Redaksi Jaringan Islam Liberal (JIL) ketika mengupas *Masdar Farid Mas'udi: Zakat Bukan Money Laundering*, yang sudah mulai membangun sinergi yang lebih intensif antara masalah zakat dengan masalah pajak (Redaksi JIL, 2012).

Ketiga, karya Toha Andiko (2000) berjudul *Korelasi Ijtihad dengan Maqāṣid al-Sharī'ah*. Tema kajian dari beragam ijtihad yang telah dipaparkan di atas dapat dikemukakan bahwa *Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah tujuan utama dan terakhir dari disyariatkannya hukum Islam secara keseluruhan. Dengan berpatokan pada *Maqāṣid al-Sharī'ah*, umat dapat termotivasi untuk berusaha melakukan ijtihad dalam menjawab berbagai problematika kontemporer, minimal yang menyangkut hukum praktis untuk memenuhi kebutuhan pribadi. Oleh sebab itu, pendekatan kajian ini bersifat non-mazhab dan substansial. Tema kajian menunjukkan bahwa masalah ijtihad dalam Islam mempunyai peranan dan kedudukan yang penting dalam memahami pesan-pesan dan maksud-maksud Tuhan yang tidak semuanya disebutkan dalam wahyu. Ijtihad sebagai upaya pemikiran maksimal manusia yang dikerjakan secara sungguh-sungguh dilakukan untuk menemukan hukum-hukum Islam tentang berbagai masalah yang belum diatur hukumnya dan berkualitas *ḥann* (Syarifuddin, 2009 dan Zahrah, 1994: 567).

Tema kajian ini menandakan bahwa dengan mempelajari, mengetahui, dan menguasai *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai hasil kajian ulama terdahulu akan membantu setiap mujtahid dalam menemukan dan menerapkan pesan-pesan dan maksud-maksud Tuhan (*Maqāṣid al-Sharī'ah*) baik yang tersurat maupun yang tersirat dalam nash. Dengan pendekatan non-mazhab ini, pemahaman terhadap *Maqāṣid al-Sharī'ah*, dapat pula mengaktualkan aturan-aturan hukum Islam pada setiap waktu dan keadaan tanpa kesulitan melalui metode ijtihad tersebut (Khallaf, 1978: 56). Walaupun demikian, ulasan-ulasan ini belum menggunakan pendekatan sains terhadap tema kajian ini, misalnya teori utilitarianisme John S Mill.

Hasil wawancara dengan Moh Dahlan, salah seorang dosen Fikih Kontemporer STAIN Bengkulu, menyebutkan bahwa kategori kecenderungan tema kedua yang sudah mulai memperluas wacana kajian fikihnya pada dasarnya termasuk paling dominan karena wacana

keilmuan fikih ini lahir dari gagasan modernisasi yang disuarakan oleh A Mukti Ali dan Harun Nasution yang kemudian memengaruhi wacana keilmuan fikih murid-muridnya, termasuk seperti Toha Andiko dan Budi Kisworo yang keduanya adalah alumni Syarif Hidayatullah, sehingga kecenderungan modernisasi dari dua orang dosen ini lebih dominan walaupun tidak sampai mengintegrasikan dengan pendekatan sains Barat terhadap tema kajian fikih (wawancara dengan Moh Dahlan, dosen STAIN Bengkulu pada tanggal 7 September 2012).

Jika dianalisis dari pemikiran intelektualisme Muslim dari Azyumardi Azra, maka tema kajian fikih ini masuk kategori intelektualisme inklusif karena tema-tema kajiannya baru berusaha memadukan antara aspek-aspek keilmuan secara luas dalam bidang fikih dengan pendekatan non-mazhab. Walaupun dari sisi pendekatannya belum menggunakan kajian-kajian sains Barat, tetapi dari sisi tema kajiannya sudah cukup luas dan terbuka, tetapi masih menyimpan aspek apologis jika wacana sains dihadapan dengan wacana fikih.

Kecenderungan pluralis

Tema kecenderungan kajian ketiga ini mengalami peningkatan karena tema kajian ini sangat diperlukan untuk melakukan pembaruan pemikiran fikih yang lebih progresif dan aktual di masa kini. Kecenderungan kajian ini mencantumkan tiga tema (Dahlan, 2012): *Pertama*, Budi Kisworo (2000) berjudul, *Konsistensi dan Fleksibilitas Hukum Islam menurut Hazairin*. Tema kajian ini memotret pemikiran Hazairin sebagai seorang pakar hukum yang melihat hukum Islam secara konsisten dan fleksibel. Sifat konsistensi hukum Islam, menurutnya, pada aspek ibadah, sehingga tidak perlu dilakukan pembaharuan. Fikih klasik telah cukup memberikan penjelasan lengkap bagaimana seseorang harus beribadah kepada Tuhannya. Adapun masalah hukum Islam yang berhubungan dengan kemasyarakatan masih memerlukan penjelasan lebih lanjut agar dapat dilaksanakan oleh masyarakat modern. Hukum-hukum yang terdapat dalam fiqih tradisional banyak yang tidak sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat sekarang, sehingga diperlukan reinterpretasi terhadap dalil-dalil syara' dengan membaca kondisi masyarakat setempat agar tujuan hukum Islam itu dapat terwujud. Dalam wacana keilmuan hukum di tingkat internasional, pendapat Hazairin ini bukan hal baru, karena gagasan itu telah banyak dikemukakan oleh para pemikir Islam di Mesir, Turki, India, dan Pakistan,

tetapi dalam konteks keindonesiaan, gagasan ini dapat dikatakan baru, karena sebelumnya belum ada tokoh yang menggagas tentang hal itu. Ia menggagas perlunya fiqih Indonesia, tetapi gagasannya baru dikemukakan tahun 1963, jauh setelah Hazairin mengemukakan pemikiran pembaruannya. Apalagi kalau dibaca latar belakang disiplin ilmu yang dimiliki oleh Hazairin,-sebagai pakar hukum adat- maka semakin terasa betapa pemikirannya telah mencoba menggunakan kajian sains Barat terhadap kajian hukum Islam, terutama dalam bidang waris Islam di Indonesia.

Tema kajian Budi Kisworo ini telah mengulas wacana fikih yang bersinegri dengan hukum adat yang telah digagas oleh Hazairin. Oleh sebab itu, model kajian seperti ini dapat dikembangkan untuk membangun fikih keindonesiaan yang menjadi gagasan Hazairin, sehingga fikih bersifat empiris-sosiologis.

Kedua, karya Ujang Mahadi (2000) berjudul *Pelaksanaan Zakat Profesi di Kalangan Pegawai Negeri Sipil (PNS)*. Tema kajian ini mengulas surat al-Baqarah ayat 267 dan asas keadilan dengan dasar pendapat para fukaha' yang menyatakan bahwa berbagai jenis kegiatan atau usaha manusia yang sah dan mendatangkan penghasilan (termasuk Pegawai Negeri Sipil) yang penghasilannya telah mencapai nishab (94 gram emas) dan haul (masa setahun), maka orang tersebut wajib mengeluarkan zakat dua setengah persen. Zakat dapat dikeluarkan setelah masa haulnya, kecuali ada kekhawatiran penghasilannya terbelanjakan apabila menunggu sampai masa tahunnya, maka dapat dikeluarkan setiap bulan atau pada saat penghasilan itu diperoleh. Tema kajian ini menetapkan bahwa zakat profesi Pegawai Negeri Sipil dapat dikeluarkan pada saat menerima gaji. Dengan teori fikih tersebut, penulis ini menggunakannya untuk membaca fenomena kesadaran zakat profesi bagi PNS di Kota Bengkulu yang disimpulkan masih tergolong rendah, hal ini disebabkan oleh beberapa alasan: terbatasnya pengetahuan tentang zakat profesi; dan gaji yang diterima setiap bulan sudah tidak mencukupi nishab karena potongan dari pinjamannya pada Bank, Koperasi maupun lainnya.

Dengan demikian, tema kajian ini tidak hanya diperluas, tetapi juga konsep-konsep fikih itu digunakan untuk membaca fenomena empiris praktis. Dari segi tema bahasan juga sudah mengikutkan pendekatan sains Barat berupa ulasan-ulasan aspek ekonomi dalam pelaksanaan zakat profesi. Jika dianalisis dengan *teori sibernetika Talcott Parsons* (Goesniadhie, 2010: 98-100), konsep pelaksanaan zakat profesi ini dapat dinyatakan bahwa aspek ekonomi

menentukan aspek budaya termasuk di dalamnya aturan hukum agama, fikih.

Ketiga, karya Rohimin (2000) berjudul *Dinamika Hukum Islam pada Masa Pemerintahan Orde Baru*. Tema kajian ini mengulas dinamika hukum Islam di masa Orde Baru. Pada masa pemerintahan Orde Baru, hukum Islam mendapat peluang untuk diimplementasikan sebagai sistem hukum. Hal ini terjadi karena hukum Islam telah dijadikan sebagai landasan spiritual, moral dan etik. Secara konstitusional, umat Islam memiliki peluang untuk merumuskan hukum Islam menjadi hukum nasional melalui lembaga legislatif, pendidikan, dakwah dan melalui yudikatif. Kebijakan politik hukum pemerintah Orde Baru dalam memberlakukan hukum Islam sebagai salah satu sistem hukum dapat dibuktikan melalui berbagai produk hukum dan undang-undang nasional yang diberlakukan pada umat Islam Indonesia. Menurut Anderson, selama Orde Baru, ada tiga undang-undang yang merupakan tonggak penting bagi umat Islam, yaitu Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989.

Dari sini dapat dipahami bahwa tema kajian ini berusaha membaca perkembangan historis hukum Islam semasa Orde Baru melalui analisis proses pengundangan dalam sistem hukum positif yang menunjukkan bahwa pemerintah Orde Baru telah mengakomodir desakan-desakan umat Islam dengan mengundangkan hukum Islam dalam sistem hukum nasional melalui produk-produk hukum yang berkaitan dengan materi hukum Islam tersebut.

Jika dianalisis dari tipologi intelektualisme Muslim yang disuguhkan oleh Azyumardi Azra, maka tema kajian fikih ini dapat dimasukkan dalam kategori intelektualisme Muslim pluralis karena tema-tema kajiannya sudah menggunakan pendekatan sains Barat kontemporer, disamping aspek-aspek keluasan tema kajiannya, sehingga tidak ada aspek apologis dalam kajian fikih ini.

Menurut Suwarjin, karya-karya dosen yang memiliki karakter ketiga ini pada dasarnya sedang digemari dan dikembangkan karena realitas kondisi kekinian menghendaki adanya pemaduan tema-tema kajian fikih dengan tema-tema kajian hukum atau sains pada umumnya. Munculnya perbankan syariah, bukan fikih muamalah, menjadi indikator bahwa betapa tema-tema wacana fikih masa kini harus bersinergi dengan tema-tema sains, dalam hal ini perbankan konvensional, misalnya (wawancara dengan Suwarjin, dosen STAIN Bengkulu pada tanggal 9 September 2012).

Penutup

Latarbelakang lahirnya dan upaya pembangunan kajian keilmuan fikih yang dilakukan oleh dosen STAIN Bengkulu dapat diklasifikasikan menjadi tiga kecenderungan pendekatan dan tema. *Pertama*, kecenderungan pendekatan dan tema kajian keilmuannya yang normatif. Hal ini tidak lepas dari pengaruh tradisi kajian fikih di lingkungan PTAI pada masa lampau yang normatif, sehingga wacana keilmuan fikih dosen STAIN Bengkulu banyak dibangun berdasarkan orientasi normatif.

Kedua, kecenderungan pendekatan dan tema yang kedua ini telah memperluas wacana kajian keilmuan fikihnya yang dipengaruhi oleh gagasan modernisasi A Mukti Ali dan Harun Nasution yang kemudian mempengaruhi wacana keilmuan fikih murid-muridnya yang menjadi dosen di PTAI, termasuk di STAIN Bengkulu. Wacana keilmuan fikih ini dibangun dengan melakukan perluasan terhadap kajian keilmuan fikih berdasarkan perkembangan keilmuan sains pada umumnya.

Ketiga, kecenderungan pendekatan dan tema kajian yang ketiga ini pada dasarnya sedang digemari dan dikembangkan karena kondisi kekinian menghendaki adanya pemaduan pendekatan dan tema kajian keilmuan fikih dengan perkembangan sains pada umumnya. Lahirnya perbankan syariah, bukan fikih muamalah, menjadi indikator bahwa adanya perkembangan yang pesat dalam hal pendekatan dan tema-tema keilmuan fikih pada masa kini. Wacana keilmuan fikih ini dibangun dengan melakukan integrasi antara kajian keilmuan fikih dengan keilmuan sains pada umumnya.

Adapun keterbatasan kajian keilmuan fikih ini belum memberikan gambaran yang representatif bagi tipologi pengembangan keilmuan fikih di Perguruan Tinggi Agama pada umumnya, karena kajian keilmuan fikih ini hanya terbatas pada lingkup keilmuan fikih bagi para dosen STAIN Bengkulu, sehingga hasil kajian ini tidak bisa digeneralisasi.

Daftar pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*. terj. Saefullah Ma'sum. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

- Aibak, Kutbuddin. *Kajian Fikih Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Anderson, James Norman Dalrymple. *Islamic Law in the Modern World*. diterjemahkan oleh Machnun Husein dengan judul, *Hukum Islam di Dunia Modern*. Surabaya: CV. Amrpress, 1991.
- Andiko, Toha, “Korelasi Ijtihad dengan *Maqāṣid al-Sharī’ah*”, *Jurnal Madania*, Vol. 3, No. 5 (Desember 2000).
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- Bakar, Osman. *Taubid dan Sains, Esai-Esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*. terj. Yuliani Liputo, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Bowen, John R. *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Introduction of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Darmadi, Dadi, “IAIN dalam Wacana Intelektual Islam Indonesia”, <http://www.ditperta.net/artikel/dadi01.asp> diakses 12 September 2012.
- Denzin, Norman K, dan Yvonnas S Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. terj. Dariyanto dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Goesniadhie, Kusnu. *Harmonisasi Sistem Hukum: Menujudkan Tata Pemerintahan yang Baik*. Malang: Nasa Media, 2010.
- Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gus AF. *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Paramadina dan Gramedia, 2001.
- Khallaf, ‘Abd al-Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Qalam, 1978.
- Khoiri, Alwan, “Perkawinan Antaragama: Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Madania*, Vol. III, No 4 (Juni 2000).
- Kisworo, Budi, “Konsistensi dan Fleksibilitas Hukum Islam menurut Hazairin”, *Jurnal Madania*, Vol. III, No 4 (Juni 2000).
- Kisworo, Budi, “Pajak dan Zakat dalam Perspektif Fikih”, *Jurnal Madania*, Vol. 3, No. 5 (Desember 2000).

- Lubis, Nur A. Fadhil. *Pengembangan Studi Hukum Islam Di LAIN*, <http://www.ditperta.net/artikel/fadil01.asp>
- Mahadi, Ujang, “Pelaksanaan Zakat Profesi di Kalangan Pegawai Negeri Sipil (PNS)”, *Jurnal Madania*, Vol. 3, No. 5 (Desember 2000).
- Mahfud MD, Moh. *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Nurbaiti, “Implikasi Sunnah ‘Tasyri’iyah dan Ghairu ‘Tasyri’iyah”, *Jurnal Madania*, Vol. 11, Nomor 1 (Juni 2007).
- Rahim, Rahimin Affandi Abd. , dkk, “Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam: Satu Pengenalan/The Concept of Malaysian Fiqah in Islamic Law: An Introduction”, *Jurnal Kajian Malaysia*, Vol. 28, No. 2 (2010).
- Rani, Yen Fikri, “Rekonstruksi Tasawuf dan Syariat: Sebuah Pemikiran Ahmad Sirhindi”, *Jurnal Madania*, Vol. 11, No. 1 (Juni 2007).
- Redaksi Jaringan Islam Liberal (JIL), *Masdar Farid Mas’udi: Zakat Bukan Money Laundering*, <http://islamlib.com/id/artikel/zakat-bukan-money-laundering>, diakses 12 September 2012.
- Rohimin, “Dinamika Hukum Islam pada Masa Pemerintahan Orde Baru”, *Jurnal Madania*, Vol. III, No 4 (Juni 2000).
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 2005.
- Siraj, A Maltuf. *Pembaruan Hukum Islam: Telaah Kompilasi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012.
- Siswanto Masruri. *Bagaimana Menulis Karya (Artikel) Ilmiah?* <http://siswantomasruri.wordpress.com/2010/11/18/bagaimana-menulis-karya-artikel-ilmiah/#more-189>.
- Suprayogo, Imam, “Kajian Ilmu Agama di Tengah Kesemarakan P’TAIN”, <http://www.facebook.com/notes/imam-suprayogo-satu/kajian-ilmu-agama-di-tengah-kesemarakan-ptain/10150664395878880>, diakses 14 Maret 2012.

Syamsuddin, Din, “Usaha Pencarian konsep Negara dalam sejarah Pemikiran Politik Islam” dalam Abu Zahra (ed.), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikih 1*. Jakarta: Kencana, 2009

Syarnubie, “Rekonstruksi Pemikiran Format Hukum Islam”, *Jurnal Madania* Vol. III, No. 4 (Juni 2000).

Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Ali Ibn Yusuf. *Al-Muḥadhdhab fi Fiqh Madhhab al-Imām al-Shafiʿī*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Zainuddin. *Fath al-Muʿin*. Semarang: Taha Putra, t.th.

Zakaria, Gamal Abdul Nasir Hj, dan Salwa Dato Hj Mahalle, “The Role of I.A.I.N. In The Education System Reform of the “Madrrasah” dalam *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2, No. 5 (May 2012).

Zubaedi, Zulkarnain S, dan Moh Dahlan. *Studi terhadap Karya-Karya Dosen STAIN Bengkulu Tahun 2000-2010*. Jakarta: Kerjasama Balitbang dan Diklat Kemenag RI dengan STAIN Bengkulu, 2012.

Wawancara:

Rohimin, Prof. Dr., M.Ag., guru besar STAIN Bengkulu pada tanggal 7 September 2012.

Moh Dahlan, Dr., M.Ag., dosen STAIN Bengkulu pada tanggal 7 September 2012.

Suwarjin, M.A., dosen STAIN Bengkulu pada tanggal 9 September 2012.