



JURNAL
KEADILAN SOSIAL
MEMPROMOSIKAN HAK ASASI MANUSIA DAN Keadilan Sosial

Jurnal Keadilan Sosial diterbitkan sebagai sarana untuk mengembangkan diskursus tentang HAM dan keadilan sosial. Jurnal ini diharapkan menjadi wadah persemaian pemikiran-pemikiran kritis tentang HAM dan Keadilan Sosial. Redaksi menerima tulisan ilmiah dengan tema HAM dan keadilan sosial, dengan ketentuan tulisan berjumlah 4.500 - 5.000 kata atau setara 15 -17 halaman A4 dengan spasi ganda. Tulisan diawali abstraksi, deskripsi masalah, rumusan masalah, pembahasan dan diakhiri dengan kesimpulan. Tulisan dikirim ke Redaksi Jurnal Keadilan Sosial, Jl. Tebet Timur I No. 4, Jakarta Selatan, Telp. 021-93821173, Faks. 021-8356641, e-mail : indonesia_lrc@yahoo.com | website : www.mitrahukum.org | ISSN 2087-2976

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi	vii
Diskursus	
Quo Vadis Jaminan Konstitusi Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan : Menguji Peran Negara	1
Arief Wahyudi	
Pembatasan Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia yang Terlupakan	23
Kadarudin	
Inkonsistensi Perlindungan Hukum Bagi Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa	39
Ria Casmi Arrsa	
Signifikansi Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural dalam Mengakomodir Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia	51
Andik Wahyun Muqoyyidini	
Tulisan Tamu	
Mistisisme dan Hal-hal Tak Tercakapkan : Menimbang Epistemologi Hudhuri	63
Mohd. Sabri AR	
Telaah Kasus	
Ketika Berekspresi Berbuah Bui : Tinjauan Kritis atas Pertimbangan Hukum Putusan Pengadilan Negeri Muaro No. 45/Pid/B/2012/PN.MR. dengan Terdakwa Alexander An	105
Farid Hanggawan dan Lidwina I. Nurtjahyo	

Resensi

Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Asia Tenggara : Kerangka Hukum, Praktik dan Perhatian Internasional	119
Siti Aminah	
www.indonesiatoleran.or.id : Pusat Data dan Informasi Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia	127
Muhammad Khoirur Roziqin	
Tentang Penulis	133
Tentang ILRC	136
Menulis di Jurnal Keadilan Sosial	138

SUSUNAN REDAKSI

Penanggungjawab :

Uli Parulian Sihombing, S.H., LL.M

Redaktur Pelaksana :

Siti Aminah, S.H

Dewan Redaksi :

Prof. Dr. Soetandyo Wignjosoebroto

Prof. Dr. Muhammad Zaidun, S.H.

Dadang Trisasongko, S.H.

Renata Arianingtyas, S.H., M.A.

Uli Parulian Sihombing, S.H., LL.M.

Sony Setyana, S.H.

Siti Aminah, S.H.

Muhammad Khoirur Roziqin, S.H.

Keuangan dan Sirkulasi :

Evi Yuliaty

Aries Mutaqin

Alamat Redaksi :

Jl. Tebet Timur I No. 4,

Jakarta Selatan,

Phone : 021-93821173,

Fax : 021- 8356641,

Email : indonesia_lrc@yahoo.com,

Website : www.mitrahukum.org

Penerbitan Jurnal Keadilan Sosial Edisi ketiga kerjasama **ILRC** dengan **HIVOS**

Jurnal Keadilan Sosial : Kebebasan Beragama/Kepercayaan

ISSN : 2087 - 2976,

viii + 140 halaman

16 cm x 24 cm



PENGANTAR REDAKSI

Indonesian Legal Resource Center (ILRC) mengangkat isu tentang kebebasan beragama/kepercayaan di dalam Jurnal Keadilan Sosial pada edisi ini. Kami mengangkat isu kebebasan beragama/kepercayaan, dengan tujuan untuk mendorong kontribusi nyata dari kalangan akademisi dalam menyikapi/menilai kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama/kepercayaan berdasarkan kapasitas dan kompetensi pengetahuannya. Kemudian juga, untuk memperkuat jaringan antara organisasi masyarakat sipil dan kalangan akademisi dalam mengangkat isu-isu kebebasan beragama. Lebih jauh lagi, ke depan kalangan akademisi diharapkan dapat mengangkat isu-isu kebebasan beragama/kepercayaan di masing-masing institusinya. Kalangan akademik mungkin relatif independen dalam menyikapi/menilai kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama/kepercayaan, karena berdasarkan pengetahuan dan pengalaman akademiknya mempunyai kapasitas dan kompetensi untuk menilai/menyikapi kasus-kasus kebebasan beragama/kepercayaan, dan bahkan dapat mengangkat isu kebebasan beragama/kepercayaan di institusinya. Misalkan ketika mengajar tentang Hak-Hak Azasi Manusia (HAM), kalangan akademisi dapat memberikan pengetahuan tentang hukum internasional dan nasional tentang kebebasan beragama/kepercayaan dengan disertai kasus-kasus konkret kepada mahasiswa/mahasiswinya. Ataupun ada kajian-kajian baik yang dilakukan oleh mahasiswa/mahasiswi dan kalangan akademisi berkaitan dengan isu kebebasan beragama/kepercayaan.

Kemudian juga, kalangan akademik sebagai bagian dari organisasi masyarakat sipil sudah waktunya untuk terlibat aktif dalam menyikapi/menilai kasus-kasus kebebasan beragama/kepercayaan sesuai dengan kapasitas dan kompetensinya, bersama-sama dengan organisasi masyarakat sipil lainnya. Kami menyadari bahwa belum begitu banyak kalangan akademisi yang tertarik isu kebebasan beragama/kepercayaan, bahkan juga masih ada perbedaan pandangan tentang kebebasan beragama/kepercayaan di kalangan akademisi sendiri. Kemudian juga, isu kebebasan beragama bukanlah merupakan isu arus utama (*mainstream*) di kalangan akademisi. Hal tersebut merupakan tantangan

tersendiri untuk kami dan memang membutuhkan proses dan waktu untuk memahami isu kebebasan beragama/kepercayaan. Kami menyadari kualitas pengetahuan dan sikap dari kalangan akademik dalam menyikapi/menilai kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama/kepercayaan dan mengangkat isu kebebasan beragama/kepercayaan lebih penting dibandingkan kuantitas itu sendiri. Mungkin banyak kalangan akademisi yang sudah mengikuti pelatihan atau lokakarya tentang kebebasan beragama/kepercayaan, akan tetapi kalangan akademisi sulit menilai secara obyektif kasus-kasus pelanggaran kebebasan beragama/kepercayaan tersebut sesuai dengan kompetensi dan kapasitasnya.

Kami mengucapkan terima kasih untuk para kalangan akademik yang sudah berkontribusi dalam Jurnal Keadilan Sosial ini. Tidak lupa kami mengucapkan terima kasih kepada Hivos yang telah bersedia mendukung penerbitan Jurnal Keadilan Sosial ini yang bertema Kebebasan Beragama/Kepercayaan.

Jakarta, 25 Juli 2013

Hormat Kami
Redaksi Keadilan Sosial

DISKURSUS 1

QUO VADIS JAMINAN KONSTITUSI HAK ATAS KEBEBASAN BERAGAMA/BERKEYAKINAN; MENGUJI PERAN NEGARA

Arief Wahyudi

Pusat Studi HAM Universitas Negeri Medan (Pusham Unimed)

e-mail : rf.wahyudi@gmail.com

ABSTRAKSI

Constitution of Indonesia has guaranteed the rights to freedom of religion or belief in Indonesia. This guarantee is followed by the guarantee of the other instruments of law such as the statute of human rights and the ratification of civil and political rights. However, this guarantee has not become reality in practice. This paper will examine whether the guarantees is the commitment or just the expectations which will not to be realized?. At this point, the role of the state should be encouraged on its liability and responsibilities of human right framework. fulfill the obligations and responsibilities

Key word: freedom of religion or belief, regulation, role of the state.

I. PENDAHULUAN

Judul tulisan ini diinspirasi oleh tulisan Melody Kemp pada tahun 2001 tentang prospek *Corporate Social Responsibility* (CSR) di Indonesia. Oleh Kemp, tulisan itu di beri judul *Corporate Social Responsibility in Indonesia Quixotic Dream or Confident Expectation*¹. Waktu itu pro dan kontra CSR sudah mu-

¹ Lihat Melody Kemp, *Corporate Social Responsibility in Indonesia Quixotic Dream or Confident Expectation?* (Geneva:UNRISD, 2001). Tulisan ini dapat di unduh melalui <http://www.unrisd.org/>

lai menguat menyusul dilirikinya keterlibatan korporasi pada program pembangunan, pemberdayaan masyarakat dan lingkungan melalui dana CSR, termasuk juga pada kerangka penghormatan korporasi terhadap hak asasi manusia (HAM)².

Pada intinya Kemp melihat CSR di Indonesia memiliki prospek yang menjanjikan dan ruang yang cukup untuk diregulasikan³. Meski demikian, ia meragukan komitmen terhadap peregulasian itu, terutama karena ketidaksiapan sistem hukum Indonesia untuk melaksanakannya secara konsisten baik pada substansi, struktur maupun budaya. Kekhawatiran itu termasuk adanya potensi penyimpangan dari tujuan normatif.

Dinamika yang sama juga terjadi pada konteks hak atas kebebasan beragama/berkeyakinan (KBB) di Indonesia. Pada satu sisi hak ini mendapatkan ruang dalam regulasi Indonesia dan dijamin oleh UUD 1945, pada sisi lain berbagai permasalahan juga muncul sehingga kehadiran negara kerap dipertanyakan⁴. Melalui titik singgung pada kedua sisi ini, apa yang dilihat oleh Kemp untuk CSR di Indonesia menjadi relevan juga pada konteks KBB, bahwa semangat peregulasiannya kemudian tidak diikuti dengan komitmen yang memadai pada praktek.

Memang ada perbedaan signifikan antara diskursus CSR dengan hak KBB. Pada saat Kemp menulis, CSR sedang diusahakan payung hukumnya dan masih *debatable* terutama dalam hal menafsirkan pasal 33 UUD 1945 ayat (4) terkait sistem ekonomi sesungguhnya yang dianut Indonesia. Kondisi ini berbeda dengan diskursus hak KBB sebab ia telah memiliki payung regulasi terkait HAM terutama pasca reformasi. Akan tetapi proyeksi Kemp dan kekhawatirannya menjadi nyata pada konteks KBB, bahwa jaminan konstitusi dan regulasi organiknya ternyata belum mampu menyelesaikan persoalan yang muncul.

Tulisan ini ditujukan untuk melihat konteks hak KBB di Indonesia pada ketimpangan semangat untuk menjamin melalui peregulasian dengan praktek yang ada. Namun demikian, permasalahan ini perlu dicermati dengan bijak karena titik singgung ini juga berada pada persimpangan yang nyata antara konstalasi agama atau keyakinan dalam wilayah *internum* dan

[unrisd/website/document.nsf/d2a23ad2d50cb2a280256eb300385855/ef8f86e50d18e6d480256b61005ae53a/\\$FILE/kemp.pdf](http://unrisd/website/document.nsf/d2a23ad2d50cb2a280256eb300385855/ef8f86e50d18e6d480256b61005ae53a/$FILE/kemp.pdf). Di akses pada tanggal 29 Desember 2011

² Kemp menulis "*while it is fair to say that CSR makes a positive contribution to the human rights of those working in TNCs, it is also fair to say that it only makes a difference to those few corporations targeted by consumers or who are already thinking ethically and responsibly*". *Ibid*, hlm 34

³ Kemp menulis "*when viewed in an overall cultural, economic and political context CSR remains an ideal in Indonesia...*" *Ibid*. hlm 33

⁴ Di beberapa tempat bahkan terjadi benturan fisik yang menjatuhkan korban jiwa. Pemberitaan mengenai hal ini dapat dilihat di <http://www.antaranews.com/print/244895/bentrok-cikeusik-enam-warga-ahmadiyah-meninggal>. diakses tanggal 14 Juni 2013. Lihat juga <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/11/02/06/162588-enam-jamaah-ahmadiyah-tewas-diserbu-warga-cikeusik>. diakses tanggal 14 Juni

externum pada satu sisi serta peran negara disisi lain. Karena alasan tersebut, titik fokus utama kajian ini akan lebih diarahkan pada peran negara, terutama pada perspektif hak KBB sebagai HAM.

II. Jaminan Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan

Hak KBB adalah hak asasi yang dijamin dalam berbagai instrumen hukum dan HAM baik nasional maupun internasional. Pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) menyatakan bahwa "setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dengan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri."

Selanjutnya, hak KBB dijamin pasal 18 ayat 1 dan ayat 2 *International Covenant on Civil and Political Rights/ICCPR*,⁵ yang menjadi rujukan utama terkait hak ini, yaitu :

1. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, pentaatan, pengamalan, dan pengajaran.
2. Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya.

Dan untuk memastikan jaminan ini tidak diabaikan oleh Negara pihak, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) juga telah mengeluarkan *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* melalui resolusi nomor A/RES/36/55 tanggal 25 November 1981⁶ dan *Elimination of all Forms of Religious Intolerance* melalui resolusi A/RES/55/97 tanggal 4 Desember 2000⁷.

Sedangkan, jaminan atas hak KBB di Indonesia dijamin dalam konstitusi dan berbagai regulasi lainnya. Penegasan UUD 1945 terhadap hak ini terutama ditemukan pada Pasal 28E ayat (1) dan ayat (2) serta Pasal 29 ayat (2). Jaminan ini selanjutnya ditegaskan kembali oleh Undang-undang Nomor 39 Tentang Hak Asasi Manusia (UU HAM) melalui Pasal 22 yang menyatakan:

1. Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk

⁵ Telah diratifikasi oleh Indonesia melalui Undang-undang Nomor 12 tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-hak Sipil dan Politik).

⁶ Dapat diunduh di <http://www.un-documents.net/a36r55.htm>. diakses pada 10 Juni 2013

⁷ Dapat diunduh di <http://www.un-documents.net/a55r97.htm>. diakses pada 10 Juni 2013

- beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
2. Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Undang-undang Nomor 7 Tahun 2012 Tentang Penanganan Konflik Sosial juga memberikan perhatian terhadap kemungkinan munculnya persoalan yang berkaitan dengan agama. UU ini memandang persoalan agama sebagai salah satu potensi konflik baik melalui perseteruan antar umat beragama dan atau inter umat beragama. Akan tetapi, UU ini menegaskan bahwa penanganan konflik –termasuk yang bersumber dari persoalan agama– mesti mencerminkan asas HAM⁸.

UUD 1945 dan UU HAM selanjutnya menyatakan bahwa hak beragama adalah hak asasi yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun oleh siapapun (*non derogable rights*)⁹. Secara imperatif, UU HAM bahkan menegaskan bahwa hak beragama tidak termasuk kepada hak, yang meski diakui sebagai *non derogable* tapi dapat dibatasi¹⁰. Jaminan penikmatan hak-hak, termasuk hak beragama, dikuatkan lagi melalui Pasal 74 UU HAM yang menyatakan bahwa tidak satu ketentuanpun dalam UU HAM boleh diartikan sebagai pembenaran untuk mengurangi, merusak, atau menghapuskan HAM atau kebebasan dasar yang diatur dalam undang-undang tersebut.

Meski dinyatakan tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun, namun bukan berarti hak KBB tidak dapat dibatasi sama sekali. Pasal 18 ayat (3) ICCPR memberi ruang pembatasan dengan ketentuan berdasarkan hukum dan yang diperlukan untuk melindungi lima elemen yaitu *pertama*, pembatasan demi keamanan publik (*restriction for protection of public safety*); *kedua*, pembatasan untuk melindungi ketertiban masyarakat (*restriction for the protection of publik order*), *ketiga*, pembatasan untuk melindungi kesehatan masyarakat (*restriction for the protection of pubic health*); *keempat*, pembatasan untuk melindungi moral masyarakat (*restriction for the protection morals*); dan *kelima*, pembatasan untuk melindungi kebebasan mendasar dan kebebasan orang lain (*restriction for the protection of the (fundamental) rights and freedom of others*)¹¹.

⁸ Lihat Pasal 5 huruf b juncto Pasal 3 huruf b.

⁹ Lihat Pasal 281 Ayat (1) UUD 1945 dan Pasal 4 UU HAM

¹⁰ Lihat penjelasan untuk Pasal 4, Pasal 9 dan ayat 73 UU HAM. Pasal 4 mengecualikan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut dalam hal pelanggaran berat terhadap HAM yang digolongkan ke dalam kejahatan terhadap kemanusiaan. Pasal 9 mengecualikan aborsi demi kepentingan hidup ibu dan pidana mati berdasarkan putusan pengadilan untuk hak hidup. Pasal 73 menguatkan pengecualian sifat *derogable* pada pasal 4 dan 9. Tidak ditemukan pengecualian terhadap hak KBB

¹¹ Pembahasan mengenai kelima elemen ini dapat dilihat di Margiyono dkk, "Bukan Jalan Tengah Eksaminasi Putusan Mahkamah Konstitusi Perihal Undang-undang Nomor 1 PNPS Tahun 1965 Tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama", (Jakarta: ILRC, 2010), hlm 46-47. Lihat juga Siti Musdah Mulia, Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi, dalam

III. Fenomena KBB di Indonesia

Berbanding terbalik dengan semangat pengadopsian nilai-nilai HAM pada konstitusi dan berbagai regulasi di Indonesia, fenomena pelanggaran hak KBB justru semakin meningkat. Laporan Setara Institut untuk tahun 2012 menyebutkan eskalasi pelanggaran baik berupa tindakan dan peristiwa dalam enam tahun terakhir meningkat pesat dari 131 peristiwa dan 185 tindakan pada tahun 2007 menjadi 264 peristiwa dan 371 tindakan pada tahun 2012¹². Senada dengan Setara Institut, **The Wahid Institute** juga mencatat peningkatan dari 267 peristiwa dan 317 tindakan pada tahun 2011 menjadi 278 peristiwa dan 363 tindakan pada tahun 2012.¹³ **The Indonesian Legal Resource Center (ILRC)** meliris setidaknya terjadi 37 kasus pada konteks penodaan agama, yang berujung pada upaya pemidanaan melalui peradilan sejak tahun 1968 sampai dengan tahun 2012¹⁴.

Fenomena yang sama juga terjadi di daerah-daerah tertentu. Misalnya di Sumatera Utara, **Aliansi Sumut Bersatu (ASB)** melalui monitoring terhadap pemberitaan media yang mengeskpos tentang intoleransi, mencatat terjadi 63 kasus sepanjang tahun 2011. Dari 63 kasus tersebut, sebanyak 24 kasus (38%) adalah tuntutan/seruan Ormas yang diskriminatif, kebijakan diskriminatif 13 kasus (21%), sweeping 11 kasus (17%), pernyataan diskriminatif 4 kasus (6%), penistaan/pelecehan terhadap agama 3 kasus (5%), ijin pendirian rumah ibadah dan tindakan yang diskriminatif masing-masing 3 kasus (5%), permasalahan simbol keagamaan dan penolakan rumah ibadah masing-masing 1 kasus (2%)¹⁵. Di Aceh, terkait dengan tuduhan sesat, **Affan Ramli** mengungkapkan bahwa di Aceh terjadi beberapa kasus kasus pengusiran orang-orang tertuduh sesat (tanpa fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama/MPU) dalam dua tahun terakhir terjadi di Ujong Pancu (Aceh Besar), Lamteuba (Aceh Besar), Guhang (Aceh Barat Daya), Babahrot (Aceh Barat Daya), dan Nisam (Aceh Utara) serta kasus yang disyahadatkan ulang dengan mekanisme MPU terjadi terhadap komunitas Millata Abraham (Banda Aceh),

Jurnal HAM, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010), hlm 41-43.

¹² Lihat grafik 8 pada **Halili dkk**, *Kepemimpinan Tanpa Prakarsa Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2012*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2013), hlm 53. Versi ebook laporan ini dapat diunduh pada <http://www.setara-institute.org/id/content/kondisi-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-2012>.

¹³ Lihat **The Wahid Institute**, *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012 The Wahid Institute*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2013), hlm 40 Versi ebook laporan ini dapat diunduh pada http://www.wahidinstitute.org/Banner/Detail/?id=29/hl=id/Laporan_KBB_2012

¹⁴ Lihat Tabel 1 pada **Uli Parulian Sihombing, dkk**, *Ketidakadilan Dalam Beriman Hasil Monitoring Kasus-Kasus Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama di Indonesia*, (Jakarta: ILRC, 2012), hlm 11-16

¹⁵ **Ferry Wira Padang, dkk**, *Potret Kehidupan Beragama/Berkeyakinan di Sumatera Utara Laporan Pemantauan Aliansi Sumut Bersatu Tahun 2011*, (Medan: Aliansi Sumut Bersatu, 2011), hlm 16. Versi ebook laporan ini dapat diunduh pada <http://www.aliansisumutbersatu.org/category/data-kasus/>

Laduni (Aceh Barat), dan Mirza Alfath (Aceh Utara)¹⁶.

Pada tahun 2013, setidaknya terjadi kasus penyegelan secara permanen pada tanggal 4 April 2013 terhadap mesjid Al-Misbah di Kelurahan Jatibening, Bekasi¹⁷. Penyegelan ini oleh komnas HAM dinyatakan sebagai pelanggaran HAM¹⁸ dan berujung gugatan pada Peradilan Tata Usaha Negara (PTUN) Bandung oleh Jemaah Ahmadiyah Jatibening¹⁹. Peristiwa lainnya adalah penangkapan 'Nabi Palsu' di Kabupaten Serdang Bedagai pada tanggal 26 Juni 2013 melanggar pasal 156 huruf a KUHPidana²⁰. Untuk pertengahan tahun 2013 (Januari-Juni) Setara Institut merilis data bahwa telah terjadi 122 peristiwa pelanggaran dengan 160 bentuk tindakan yang menyebar di 16 provinsi di Indonesia²¹.

Data-data diatas barangkali belum mencakup semua peristiwa pelanggaran yang terjadi. Namun menjadi salah satu catatan penting pada berbagai laporan ini bahwa intentitas keterlibatan aktor negara pada berbagai bentuk pelanggaran cukup tinggi. Setara Institut mencatat dari 371 tindakan, 39% (145 tindakan) diantaranya dilakukan oleh aktor negara²². Pelanggaran dilakukan dalam bentuk tindakan langsung (*by commission*) sebanyak 112 pelanggaran atau 77,2%, pelanggaran dalam bentuk pembiaran (*by comission*) terjadi 28 kali (19,3%), sedangkan dalam bentuk kebijakan (*by rule/judiciary*) terjadi dalam 5 (lima) kali tindakan (3,5%)²³.

Data yang dirilis oleh **The Wahid Institute** juga mengungkap signifikannya tingkat keterlibatan aparaturnegara. Dari 363 tindakan, 166 diantaranya (46%) dilakukan oleh aktor negara²⁴. Selanjutnya **The Wahid Institute** mengka-tegorisasi bentuk pelanggaran pada tahun 2012 menjadi 110 kasus yang terdiri dari 1) Pembiaran/kelalaian oleh aparat 33 kasus; 2) Pelarangan rumah ibadah 26 kasus; 3) Pelarangan aktivitas keagamaan 18 kasus; 4) Kriminalisasi keyakinan 17 kasus; 5) Pemaksaan keyakinan 12 kasus; 6) Intimidasi 4 kasus²⁵.

¹⁶ Affan Ramli, Vonis Sesat Wakil Tuhan di Aceh, dalam *Buletin Asasi* (Jakarta: Elsam, Edisi Maret-April 2013) hlm 20

¹⁷ Lihat <http://www.tempo.co/read/news/2013/04/05/064471337/Masjid-Ahmadiyah-di-Bekasi-Disegel-Permanen>. diakses tanggal 18 Juli 2013

¹⁸ Lihat <http://www.tempo.co/read/news/2013/04/06/064471543/Penyegelan-Masjid-Ahmadiyah-Bekasi-Langgar-HAM>. diakses tanggal 18 Juli 2013

¹⁹ Lihat http://www.portalkbr.com/nusantara/jawabali/2670985_4262.html. diakses tanggal 18 Juli 2013

²⁰ Lihat <http://www.suaranews.com/2013/06/nabi-palsu-dan-pengikutnya-ini-akhir-nya.html>. diakses tanggal 18 Juli 2013. Lihat juga Nabi Palsu Diciduk, Gatra, Nomor 35 Tahun XIX, tanggal 4-10 Juli 2013, hlm 12.

²¹ Lihat <http://www.setara-institute.org/id/content/kondisi-kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-mid-2013>. diakses tanggal 16 Juli 2013

²² Lihat grafik 8 pada Halili dkk, *op.cit*, hlm 39-40

²³ *Ibid*, hlm 41

²⁴ **The Wahid Institute**, *op.cit*, hlm. 27.

²⁵ *Ibid*, hlm 28

Secara umum pelanggaran ini meliputi intimidasi dan ancaman kekerasan, penyerangan, pelarangan rumah ibadah, pemaksaan keyakinan, diskriminasi agama, pelarangan aktivitas keagamaan, penyebaran kebencian, perusakan properti, penyesatan kelompok lain, kriminalisasi keyakinan dan pembunuhan. Berbagai bentuk pelanggaran ini memunculkan akibat yang serius bagi korban pelanggaran seperti pengusiran dan terpaksa mengungsi, diskriminasi, kerusakan/kehilangan properti, cedera bahkan jatuhnya korban jiwa²⁶.

Fenomena ini menjadi salah satu batu sandungan bagi prestasi Indonesia di bidang HAM pada review terkait kewajiban negara untuk menghormati, melindungi dan memenuhi HAM. Pada *Universal Periodic Review (UPR)*²⁷ tahun 2012 persoalan pelanggaran hak KBB menjadi sorotan peserta UPR. Forum itu memberikan 180 rekomendasi untuk Indonesia, 17 diantaranya terkait tentang hak atas KBB²⁸.

IV. Inkonsistensi Peran Negara; Konsepsi Versus realitas

Berbagai permasalahan terkait KBB di Indonesia menurut M. Amin Abdullah meliputi tiga kluster besar yang saling berkaitan satu sama lain, yaitu Pertama, permasalahan perundang-undangan; kedua, peran aparat negara dalam penegakan hukum; dan ketiga, pemahaman tentang negara-bangsa (*nation-states*) oleh masyarakat atau warga negara penganut agama-agama, pemangku adat dan anggota ras atau etnis²⁹.

Zainal Abidin Bagir juga mengidentifikasi permasalahan hak KBB terutama terkait dengan penodaan agama dan pengrusakan rumah ibadah dalam enam karakteristik yaitu: 1) makin sering terjadi justru setelah reformasi; 2) regulasi sering merugikan korban; 3) peran besar pemerintah daerah; 4) keterlibatan ormas-ormas penekan; 5) pemerintah pusat yang cenderung lepas tangan; dan 6) lemahnya dukungan politik pemerintah maupun DPR³⁰.

²⁶ Contoh-contoh mengenai hal ini dapat ditelusuri pada berbagai laporan yang dikutip dalam tulisan ini dan mengikuti pemberitaan media, terutama media *online* dengan menggunakan kata kunci tersebut pada *search engine* yang tersedia, misalnya melalui www.google.com

²⁷ Penjelasan singkat mengenai UPR dapat dilihat pada http://en.wikipedia.org/wiki/Universal_Periodic_Review

²⁸ Lihat ulasan mengenai tanggapan terhadap Indonesia pada UPR 2012 pada Zainal Abidin Bagir, dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*, (Yogyakarta; CRCS, 2013), hlm 4-10.

²⁹ M. Amin Abdullah, *Kebabasan Beragama atau Berkeyakinan Dalam Perspektif Kemusiaan Universal, Agama-agama dan Keindonesiaan*, makalah, disampaikan pada *Training HAM Lanjutan Untuk Dosen Hukum dan HAM, kerjasama Pusat Studi HAM Universitas Islam Indonesia dan Norwegian Centre For Human Right*, (Yogyakarta: 8-10 Juni 2011), hlm 16

³⁰ Zainal Abidin Bagir, *Tantangan Pengelolaan Keragaman Indonesia*, makalah, disampaikan pada Kuliah Umum *"Hak atas Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan; Rekonstruksi Politik Keberagaman di Indonesia"* kerjasama Pusham Unimed dan ILRC, (Medan; 12 April 2013). hlm 7

Terkait dengan pengrusakan rumah ibadah, khususnya gereja, temuan tim peneliti Yayasan Paramadina, Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik UGM (MPRK-UGM), dan *Indonesian Conference on Religion and Peace* (ICRP) mengidentifikasi delapan faktor yang menginisiasi dan memelihara polemik yang terjadi. Kedelapan faktor itu adalah; 1) isu kristenisasi; 2) penolakan oleh warga karena merasa tidak mendapatkan keuntungan apapun dari pembangunan gereja; 3) resistensi ideologis; 4) keterlibatan organisasi radikal; 5) kemungkinan perubahan relasi gereja dengan warga karena perubahan kepengurusan gereja; 6) birokrasi yang tidak mendukung; 7) ketidakmampuan pemerintah menjaga keputusannya sendiri; dan 8) kurangnya tindakan tegas aparat kepolisian dan kecenderungan kepolisian untuk tergantung pada sikap pemerintah daerah³¹.

Fenomena dan berbagai identifikasi akar persoalan terkait KBB di Indonesia ini menunjukan inkonsistensi negara menentukan posisinya pada kerangka penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak KBB di Indonesia. Pada satu sisi, negara menjamin hak KBB sedangkan pada sisi yang lain negara justru turut menjadi sumber masalah dan pada beberapa kasus aktor-aktornya terlibat aktif dalam pelanggaran. Pada konteks inilah peran negara sering dipertanyakan, bahkan negara kerap dituding gagal memenuhi kewajiban HAM-nya³².

Mengacu kepada perspektif HAM, peran negara meliputi tiga kewajiban utama, yaitu kewajiban untuk menghormati (*to respect*), kewajiban untuk melindungi (*to protect*) dan kewajiban untuk memenuhi (*to fulfill*) termasuk didalamnya menyediakan mekanisme pemulihan yang efektif sekiranya terjadi pelanggaran³³.

Pemenuhan kewajiban-kewajiban ini terutama menjadi tanggung jawab pemerintah sebagai mana dinyatakan secara tegas pada Pasal 1 Deklarasi dan Program Aksi Wina tahun 1993. Dan pemenuhan kewajiban tersebut dinyatakan pula dalam Konstitusi Indonesia melalui pasal 28I ayat (4), dan UU HAM³⁴. Untuk implementasi kewajiban HAM pada konteks hak KBB dicontohkan sebagai berikut³⁵:

³¹ Ihsan Ali-Fauzi dkk, *Kontroversi Gereja di Jakarta*, (Yogyakarta: CRCS, 2011) hlm 124-127.

³² Lihat misalnya **Beny Susetyo**, *Kegagalan Negara Menjamin Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, dalam *Jurnal HAM*, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010), hlm 17-29. Lihat juga pendapat Mahfud MD sewaktu masih menjabat sebagai ketua MK pada, Ketua MK: *Negara Gagal Melindungi Pemeluk Agama dan Aliran Tertentu*, <http://www.alqoimkaltim.com/?p=6382>. Diakses tanggal 13 Juli 2013.

³³ Lihat Pasal 2 ICCPR terutama pada ayat 3 terkait mekanisme pemulihan yang efektif

³⁴ Pasal 8, 71 dan 72 UU HAM

³⁵ Dikutip dari **Pultoni dkk**, *Panduan Pemantauan Tindak Pidana Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama*, (Jakarta: ILRC, 2012), hlm 26-27

KEWAJIBAN	BATASAN YANG DIMAKSUD	CONTOH PELAKSANAAN
Menghormati	Kewajiban ini mengharuskan negara untuk menghindari tindakan-tindakan intervensi negara atau mengambil negatif	<ul style="list-style-type: none"> - Negara tidak boleh menghukum seseorang yang berpindah agama - Negara tidak boleh menentukan satu agama/keyakinan sebagai sesat - Negara tidak boleh memaksa warganya untuk memeluk atau tidak memeluk suatu agama/keyakinan
Melindungi	<p>Kewajiban melindungi, mengharuskan negara mengambil kewajiban positifnya untuk menghindari pelanggaran hak kebebasan beragama/berkeyakinan.</p> <p>Kewajiban untuk melindungi termasuk kewajiban negara melakukan investigasi, penuntutan/penghukuman terhadap pelaku, dan pemulihan bagi korban setelah terjadinya suatu tindak pidana (<i>human rights abuse</i>) atau pelanggaran HAM</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Negara mencabut hukum yang menghambat pelaksanaan hak kebebasan beragama/berkeyakinan - Negara melakukan tindakan (menjadikan satu perbuatan sebagai kejahatan, menangkap, menghukum dll) terhadap pelaku kekerasan yang mengatasnamakan agama, propaganda perang dan ujaran kebencian berdasarkan agama yang menyebabkan kekerasan, diskriminasi dan intoleransi. - Kegagalan negara untuk mengungkap suatu kebenaran (<i>rights to know</i>), penuntutan dan penghukuman terhadap pelaku (<i>rights to justice</i>) dan pemulihan korban (<i>rights to reparation</i>) merupakan suatu pelanggaran HAM yang baru, yang sering disebut sebagai impunitas
Memenuhi	Kewajiban memenuhi, mengharuskan negara mengambil tindakan-tindakan legislatif, administrative, peradilan & langkah-langkah lain yang diperlukan untuk memastikan bahwa para pejabat negara ataupun pihak ketiga melaksanakan penghormatan dan perlindungan hak asasi manusia	<ul style="list-style-type: none"> - Negara harus memastikan bahwa lembaga-lembaga pemerintahan harus memberikan pelayanan tanpa diskriminasi berbasis agama/keyakinan

Berdasarkan fenomena, karakteristik permasalahan dan kerangka kewajiban negara yang diungkapkan diatas, polemik seputar peran negara pada kerangka kewajiban HAM, menurut penulis setidaknya meliputi lima isu utama yang saling berkait, yaitu :

1. regulasi,
2. peran negara pada dinamika keberagamaan/berkeyakinan,
3. penegakan hukum,
4. kemauan politik, dan
5. pemulihan hak.

Issue Regulasi

Terkait regulasi, Indonesia dalam perspektif HAM dinilai masih memiliki regulasi yang berpotensi dijadikan dasar untuk melakukan pelanggaran HAM. Diantaranya, yaitu: UU Nomor 1/PNPS/Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama; Pasal 156 dan pasal 157 Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP); Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Dalam Negeri Nomor 8 dan 9 tahun 2006 Tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat; Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor: 3 Tahun 2008; Nomor: KEP-033/A/JA/6/2008; Nomor 199 Tahun 2008 Tentang Peringatan dan Perintah Kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat³⁶.

Polemik terhadap regulasi ini terutama pada UU PNPS 1965 yang menjadi payung utama³⁷ bagi berbagai regulasi lainnya terkait agama dan keyakinan. UU ini dianggap bertentangan langsung dengan berbagai instrumen HAM terkait KBB. Pertentangan ini antara lain³⁸:

- 1). UU ini memberikan ruang bagi pemidanaan terhadap individu karena agama dan keyakinannya, sementara pada berbagai instrumen HAM adalah kewajiban negara untuk menghormati (tidak melaku-

³⁶ Tentang bagaimana berbagai regulasi ini digunakan sebagai dasar dilakukannya pelanggaran HAM atas KBB dapat dilihat pada berbagai laporan pemantauan yang dirujuk dalam tulisan ini. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *op.cit*, hlm 31-66.

³⁷ UU PNPS 1965 munculkan pasal 156a KUHP dan menjadi dasar hukum utama bagi pembentukan PBM 2 menteri terakait pendirian rumah ibadah dan SKB 3 Menteri terkait JAI. UU PNPS 1965, PBM dua menteri dan SKB 3 Menteri kemudian menjadi acuan bagi daerah untuk melahirkan produk hukum daerah yang dipandang diskriminatif, misalnya berbagai peraturan daerah terkait JAI. Lihat matriks perda pelarangan Ahmadiyah yang dikeluarkan oleh Kontra melalui [³⁸ Pertentangan ini bisa diungkap dengan membandingkan pasal 18 ICCPR dan komentar umum nomor 22 tentang pasal 18 ICCPR dengan UU PNPS 1965](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&ved=0CCYQFjAA&url=http%3A%2F%2Fkontras.org%2Fpers%2Fteks%2FMatrik%2520perda%2520larang%2520ahmadiyah.pdf&ei=dDXAUcjbl8mlrAeA4lDABw&usq=AFQjCNHlPeRoGTisa367Zaw-B0n3mkb4oA&sig2=gTyBK5WSSPMmKb2Dqt6Mgg&bvm=bv.47883778, d.bmk. diakses tanggal 13 Juni 2013.</p>
</div>
<div data-bbox=)

- kan intervensi) terhadap agama dan keyakinan yang dianut individu;
- 2) UU ini membatasi agama utama di Indonesia kepada 6 kelompok keagamaan yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha & Khonghucu (*Confusius*) –meskipun juga mengakui adanya agama dan keyakinan selain enam agama *mainstream* tersebut– sedangkan instrumen HAM mengakui kebebasan individu untuk memeluk agama dan keyakinan apapun bahkan untuk tidak memeluk agama (*ateis*).
 - 3). UU ini memberikan keistimewaan kepada enam agama yang diakui dengan hak untuk mendapatkan bantuan-bantuan dan perlindungan negara, sementara instrumen HAM melarang adanya diskriminasi berdasarkan agama dan keyakinan;³⁹ dan
 - 4) UU ini dianggap cacat secara formal dan substantif. Kecacatan tersebut terletak pada materi utama seperti pembatasan agama diatur pada penjelasan yang kemudian menjadi acuan menentukan agama yang dianut, sementara pada sistem perundang-undangan di Indonesia penjelasan bukan merupakan norma hukum melainkan tafsir resmi pembentukan undang-undang⁴⁰. Selain itu UU ini juga memunculkan norma bagi undang-undang lain yang dianggap tidak lazim pada sistem peraturan perundang-undangan. Kecacatan ini juga mengakibatkan terjadinya pertentangan hukum dalam peraturan undang-undangan sehingga memunculkan ketidakpastian hukum⁴¹. Sementara itu, instrumen HAM mewajibkan adanya kepastian hukum pada konteks pemenuhan kewajiban HAM.

Meskipun memunculkan polemik, MK melalui putusan Nomor 140/PUU-VII/2009 menyatakan bahwa UU PNPS 1965 pada kerangka kebernekaan di Indonesia tidak bertentangan dengan konstitusi dan menolak permohonan *judicial review* terhadap UU ini⁴². Akan tetapi MK memberikan solusi ‘jalan tengah’ dengan dibukanya ruang untuk revisi UU PNPS agar tidak ter-

³⁹ Misalnya dampak pengistimewaan ini terlihat pada Peraturan Pemerintah Nomor 55 tahun 2007 Tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan. Pada pasal 3 dan 4 PP tersebut, dinyatakan bahwa setiap satuan pendidikan pada semua jalur, jenjang dan jenis pendidikan wajib menyelenggarakan pendidikan agama dan setiap peserta didik berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan oleh pendidik yang seagama. Akan tetapi pada pasal 9 PP ini dinyatakan bahwa agama yang diajarkan hanya meliputi pendidikan keagamaan agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khonghucu. Tidak ditemukan pada PP tersebut adanya pengaturan terhadap agama atau keyakinan lain yang juga diakui dalam UU PNPS 1965. Lihat juga catatan kaki 17 pada Margiyono dkk, *op.cit*, hlm 6.

⁴⁰ Lihat keterangan pada angka 176 dan 177 Lampiran II Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Tentang bagaimana penjelasan UU PNPS 1965 dijadikan norma lihat catatan kaki nomor 53 tulisan ini.

⁴¹ Pada satu sisi Indonesia memiliki UU PNPS 1965, pada sisi lain Indonesia juga mengadopsi ICCPR melalui UU No. 12 Tahun 2005

⁴² Lihat pertimbangan dan amar putusan pada putusan MK Nomor 140/PUU-VII/2009. Putusan Disertai dengan *concurring opinion* Hakim Konstitusi Harjono dan *dissenting opinion* Hakim Konstitusi Maria Farida Indrati.

jadi kesalahan dalam penafsiran melalui jalur legislasi normal⁴³.

Penolakan uji materi yang dilakukan MK tidak menghentikan polemik yang ada, tapi memunculkan diskursus yang cukup tajam. Bagi kelompok yang pro, putusan MK ini dipandang sebagai bentuk dukungan terhadap agama *mainstream* di Indonesia⁴⁴ sedangkan bagi kelompok yang kontra, jalan tengah yang ditawarkan oleh MK dianggap 'bukan jalan tengah'⁴⁵.

Persoalan lainnya adalah, belum ada tindak lanjut terhadap solusi 'jalan tengah' yang ditawarkan oleh MK tersebut. Malah diberbagai daerah terus muncul kebijakan yang mengacu kepada UU PNPS 1965, SKB 3 Menteri dan PBM 2 Menteri, misalnya Surat Keputusan Gubernur Jawa Timur Nomor 188/94/KPTS/013/2011 tentang Larangan Aktifitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Jawa Timur⁴⁶. Bahkan, Walikota Lhokseumawe, bersama-sama dengan Ketua DPRK, Ketua MPU, dan Ketua Majelis Adat Aceh (MAA) mengeluarkan Seruan Bersama Tentang Larangan Duduk Mengangkang Di Aceh bagi perempuan yang di bonceng dengan sepeda motor dalam rangka menegakan syariat Islam secara *kaffa*⁴⁷. Meski hanya dalam bentuk seruan, larangan duduk mengangkang ini kemudian diikuti dengan razia di beberapa titik oleh Satuan Polisi Pamong Praja dan polisi syariat (*wilayatul hisbah*) Kota Lhokseumawe⁴⁸. Kondisi ini semakin memperlama ketidakpastian hukum terkait hak KBB di Indonesia.

Peran Negara pada Dinamika Keberagamaan/Berkeyakinan,

Isu kedua terkait peran negara pada diskursus hak KBB. Dinamika ini berkembang tajam terutama terkait forum *internum* dan forum *externum* beragama dan berkeyakinan serta ruang lingkup pembatasannya⁴⁹. Selain itu dinamika yang tajam juga terjadi pada apa yang disebut Amin Abdullah

⁴³ Lihat *pertimbangan 3.71*

⁴⁴ Lihat <http://www.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,1-id,22614-lang,id-c,warta-t,PBNU+Sambut+Baik+Putusan+MK-.php>. Diakses tanggal 13 Juli 2013

⁴⁵ Lihat juga Margiyono dkk, *loc.cit.*

⁴⁶ Keputusan Gubernur Jawa Timur ini mendapat respon negatif dari penggiat HAM di Indonesia. sebagai contoh dapat dilihat dari Kertas Posisi yang dikeluarkan oleh Serikat Pengajar Hak Asasi Manusia Seluruh Indonesia (SEPAHAM) yang bertajuk "Melindungi Korban, Bukan Membela Pelaku". Dapat di unduh melalui <http://sepaham.wordpress.com/category/position-paper-press-release/>. Akses tanggal 12 juni 2013.

⁴⁷ Lihat <http://regional.kompasiana.com/2013/01/08/seruan-bersama-tentang-larangan-duduk-mengangkang-di-aceh-517639.html>. Akses tanggal 12 juni 2013.

⁴⁸ Razia Ngangkang di Lhokseumawe Dimulai, *Harian Detik*, Edisi 793/Tahun ke 2, tanggal 13 April 2013, hlm 2. Versi online dapat diakses pada <http://www.harian.detik.com>. Akses tanggal 15 juni 2013

⁴⁹ Lihat perdebatan terkait lingkup pembatasan hak KBB pada putusan MK Nomor 140/PUU-VII/2009. Pembahasan singkat namun menarik tentang forum *internum* dan forum *externum* ini dapat dibaca pada Yossa A.P Nainggolan, *Hak Atas Kebebasan Beragama dan/atau Berkeyakinan: Forum Internum dan Forum Eksternum*, dalam *Jurnal HAM*, [Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun2010], hlm 67-84.

sebagai kluster ketiga, yakni pemahaman tentang negara-bangsa (*nation-states*)⁵⁰.

Pada perspektif HAM memang diperkenankan adanya pembatasan terkait hak KBB, namun pembatasan mesti diatur secara tegas dan pasti dalam peraturan perundang-undangan dan hanya terbatas pada *forum externum*⁵¹. Pada kerangka pembatasan inilah pernyataan pemerintah bahwa dalam menjalankan hak konstitusional –termasuk hak KBB– tidak dapat sebebas-bebasnya⁵² tanpa batas dapat dibenarkan. Meskipun demikian, pemerintah semestinya membatasi diri untuk tidak terlibat secara aktif pada polemik yang berkembang diantara para penganut agama dan keyakinan apalagi berpihak kepada salah satunya. Negara/pemerintah pada posisi ini mesti menghormati perbedaan yang terjadi dengan membuka ruang dialog netral seluas-luasnya juga melindungi sekiranya perbedaan itu berujung pada terjadinya pelanggaran HAM.

Kecenderungan yang berkembang adalah adanya intervensi pemerintah pada wilayah internum dan keberpihakan pada kelompok mainstream. Intervensi dan keberpihakan ini terlihat pada keterlibatan secara aktif pemerintah dalam menilai agama dan keyakinan yang dianut, bahkan ikut pada wacana penyesatan⁵³ termasuk juga lemahnya proses penegakan hukum dan kontribusi pemerintah daerah menginisiasi pelanggaran melalui kebijakan daerah⁵⁴.

Penegakan Hukum

Isu ketiga pada polemik peran negara ini terkait dengan lemahnya penegakan hukum dan pada berbagai kasus terjadi inkonsistensi penegakan hukum. Pemerintah dan aparat kepolisian dianggap gagal mencegah pelanggaran terhadap kelompok minoritas yang semestinya bisa dicegah dan cenderung melemah ketika berhadapan dengan kelompok tertentu⁵⁵. Negara juga dipandang tidak mampu mengambil langkah-langkah maksimal terhadap tindakan kelompok tertentu yang melakukan tindakan seolah-olah ‘mem-presentasikan’ negara⁵⁶.

Kelemahan penegakan hukum ini juga terlihat pada minimnya tin-

⁵⁰ M. Amin Abdullah, *loc.cit.*

⁵¹ Lihat Rusman Widodo, *loc.cit.*

⁵² Lihat pernyataan pemerintah pada angka 2.4 putusan MK Nomor 140/PUU-VII/2009 terutama yang terkait dengan pembatasan KBB.

⁵³ Lihat Menteri Agama: Ahmadiyah Beda Dengan Islam, Silakan Bikin Agama Baru, <http://www.dakwatuna.com/2013/05/30/34169/menteri-agama-ahmadiyah-beda-dengan-islam-silakan-bikin-agama-baru/#axzz2WBdodgXO>. Diakses tanggal 13 Juni 2013.

⁵⁴ Lihat Kertas Posisi Sepaham, *loc.cit.*

⁵⁵ Lihat Zainal Abidin Bagir dkk, *op.cit.*, hlm 22-24

⁵⁶ Lihat <http://www.antaraneews.com/print/263758/tindak-tegas-kelompok-radikal-indonesia>. diakses tanggal 10 Juni 2013. Lihat juga <http://www.tjahjokumolo.com/2011/05/pemerintah-harus-menindak-tegas-kelompok-yang-melanggar-komitmen-nkri/>. diakses tanggal 10 Juni 2013

dakan terhadap berbagai 'kampanye' kebencian (*hate speech*) yang berpotensi memprovokasi terjadinya pelanggaran terhadap kelompok minoritas⁵⁷. Termasuk juga, seperti yang ditengarai pada penelitian terkait kontroversi pembangunan gereja di Jakarta, bahwa pemerintah cenderung tidak mampu menjaga keputusannya sendiri⁵⁸.

Memang ada beberapa tindakan yang dilakukan seperti penangkapan terhadap pelaku kekerasan dan diberikannya ruang administrasi kependudukan bagi kelompok minoritas. Akan tetapi tindakan ini bukan tindakan yang secara sistematis diorganisir oleh negara/pemerintah, melainkan tindakan parsial yang sangat tergantung pada komitmen individu pemimpinnya, sehingga tindakan itu menjadi anomali ditengah masifnya pelanggaran. Berbanding terbalik, negara justru cenderung konsisten melakukan penegakan hukum bagi kelompok-kelompok minoritas terutama terkait isu-isu penodaan agama⁵⁹.

Kemauan Politik

Isu keempat terkait dengan lemahnya kemauan politik untuk hak KBB. Pro dan kontra yang berkembang terkait konsep HAM pada KBB justru secara tajam berada pada dua sisi yang berseberangan. Kelompok pertama menggunakan konsepsi keagamaan yang diyakininya dan pembatasan HAM untuk melegitimasi intervensi negara bahkan menuduh konsep HAM digunakan untuk menciderai agama-agama yang dianut di Indonesia. Kelompok kedua sebaliknya, menggunakan konsepsi HAM untuk melihat praktek KBB di Indonesia dan melihat banyaknya pelanggaran terjadi bersumber dari kesewenang-wenangan kelompok *mainstream*.⁶⁰

Negara semestinya dapat menjembatani dan memposisikan diri dengan baik pada diskursus ini karena selain negara mengakui keberadaan agama-agama dan keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, juga mengakui hak KBB dan menjadi negara pihak pada berbagai instrumen internasional terkait. Tapi praktek yang terjadi justru ada kecenderungan negara mengacu kepada kelompok pertama dan menganggap perbedaan baik intern keagamaan maupun antar agama sebagai potensi konflik yang dipicu oleh 'kebandelan' kelompok minoritas pada perbedaan itu⁶¹. Berbagai laporan terkait praktek hak KBB di Indonesia, menunjukkan masih lemahnya kema-

⁵⁷ Lihat Uli Parulian Sihombing dkk, *op.cit*, hlm 56-52 dan 82-88

⁵⁸ Lihat Ihsan Ali-Fauzi dkk, *op.cit*.

⁵⁹ Lihat Uli Parulian Sihombing dkk, *loc.cit*,

⁶⁰ Lihat perdebatan terkait pembatasan dan penggunaan konsep HAM untuk KBB pada putusan MK No. Diskursus pada putusan MK Nomor 140/PUU-VII/2009

⁶¹ Sebagai contoh lihat SBY Minta Ahmadiyah Patuhi SKB 3 Menteri, <http://kabarnet.wordpress.com/2013/05/08/sby-minta-ahmadiyah-patuhi-skb-3-menteri/>. Diakses tanggal 13 Juni 2013. Lihat juga <http://news.detik.com/read/2013/05/30/150449/2260448/10/soal-ahmadiyah-sekali-lagi-pemerintah-imbau-patuhi-skb-3-menteri> Diakses tanggal 13 Juni 2013.

uan politik negara untuk mendudukan persoalan ini dengan baik bahkan terjadi saling menyalahkan diantara aparaturnegara⁶².

Pemulihan Hak

Terakhir, isu kelima terkait peran negara adalah pemulihan hak bagi korban pelanggaran yang terjadi. Isu ini menjadi penting terutama karena tingginya intensitas pelanggaran yang terjadi. Misalnya, nasib pengungsi penganut Syiah di Sampang Madura dan Jemaat Ahmadiyah di Lombok Nusa Tenggara Barat. Para pengungsi ini harus kehilangan properti dan tidak dapat memiliki identitas kewarganegaraan (KTP) serta minimnya bantuan dari pemerintah yang berdampak terhadap penikmatan hak-hak yang lainnya⁶³.

Pada berbagai laporan terkait KBB di Indonesia, belum ditemukan adanya langkah-langkah pemulihan yang efektif terhadap hak-hak para pengungsi ini. Solusi yang pernah ditawarkan bagi jemaat Ahmadiyah yang sudah tujuh tahun lebih mengungsi di Asrama Transito Kota Mataram adalah mengikutkan mereka pada program transmigrasi; merelokasi ke sebuah gili (pulau); dan memilih jalur dakwah dengan membentuk tim penyelaras yang terdiri dari unsur Departemen Agama Nusa Tenggara Barat dan beberapa orang tuan guru (kyai) senior⁶⁴. Dua solusi pertama pada pokoknya adalah memindahkan warga Ahmadiyah dari tempat tinggal mereka, namun urung dilakukan, sedangkan solusi terakhir adalah upaya penyelaras agar warga Ahmadiyah kembali ke 'Islam yang benar'⁶⁵. Ketidakjelasan juga dialami oleh pengungsi Syah di Sampang. Mereka bahkan 'ditekan' untuk kembali ke daerah asal meski jaminan terhadap keamanan mereka tidak pasti⁶⁶. Solusi bagi jemaah pengungsi Syah Sampang justru merelokasi tempat 'pengungsian' mereka dari Gedung Olah Raga (GOR) di Kota Sampang ke Rumah Susun di Sidoarjo Jawa Timur⁶⁷, sedangkan pemulihan terhadap hak-hak mereka belum mendapatkan kepastian yang dapat jelas⁶⁸. Kondisi ini memunculkan kerumitan bagi kewajiban negara memenuhi HAM yang juga mensyaratkan tersedianya mekanisme dan akses terhadap pemulihan yang efektif.

⁶² Lihat <http://www.dakwatuna.com/2010/09/01/7829/mendagri-ahmadiyah-urusan-menteri-agama/#axzz2WBdodgXO>. Diakses tanggal 13 Juni 2013. Lihat juga <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/01/04/mg2zkr-wah-menteri-agama-bilang-surat-mendagri-keliru>. Diakses tanggal 13 Juni 2013

⁶³ Lembaga pemerhati hak KBB di Indonesia mengangkat isu ini sebagai temuan-temaun penting dalam laporan tahunan mereka. Lihat ulasan tentang ini pada berbagai laporan yang dikutip pada tulisan ini

⁶⁴ Lihat Halili dkk, *loc.cit*, hlm 188-190

⁶⁵ *Ibid*

⁶⁶ Lihat angka 1 dan 2 pada lampiran The Wahid Institute, *loc.cit*, hlm 46

⁶⁷ Lihat <http://www.antaranews.com/berita/385607/menag-tegaskan-relokasi-syiah-sampang-hanya-sementara>. diakses tanggal 17 Juli 2013

⁶⁸ Lihat <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/423695-video--diungsikan-ke-rusun--kehidupan-umat-syiah-sampang-tak-membaik>. diakses tanggal 17 Juli 2013

V. Kemajuan Pemenuhan Hak KBB

Namun bukan berarti tidak ada kemajuan sama sekali terkait hak KBB ini. **The Wahid Institute** mencatat setidaknya terdapat delapan bentuk kemajuan di Indonesia sepanjang tahun 2012 yang meliputi layanan administrasi kependudukan, toleransi antar umat beragama, partisipasi antar umat beragama pada acara keagamaan, dukungan terhadap kelompok minoritas dan tindakan tegas terhadap pelaku kekerasan⁶⁹. Kemajuan yang dicatat **The Wahid Institute** termasuk juga keterlibatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pamekasan dalam sosialisasi terkait putusan Mahkamah Konstitusi tentang hak anak diluar nikah⁷⁰.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya (*Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS*) Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada mengapresiasi komitmen Pemerintah Indonesia terhadap rekomendasi terkait KBB pada UPR 2012. Komitmen itu meliputi komitmen untuk menilai ulang hukum dan kebijakan tertentu untuk memastikan keselarasannya dengan hak untuk KBB, khususnya bagi kelompok minoritas; mempercepat proses pembuatan UU Kerukunan Umat Beragama; secara tegas melakukan tindakan legislatif dan mengadili kasus-kasus hasutan dan tindakan kebencian terhadap kelompok-kelompok minoritas agama; memperkuat kesadaran akan kebebasan beragama dan berkepercayaan di antara penegak hukum; dan secara khusus melindungi kelompok-kelompok minoritas⁷¹. CRCS juga mengapresiasi tindakan tegas polisi yang menangkap satu orang anggota Front Pembela Islam (FPI) yang terlibat dalam pengrusakan mesjid Ahmadiyah di Bandung⁷² dan ikrar kerukunan di Aceh singkil⁷³ serta pencabutan dukungan Fraksi PDI Perjuangan DPRD Kota Bogor terhadap walikota Bogor terkait Izin Mendirikan Bangunan (IMB) GKI Taman Yasmin⁷⁴ sebagai bentuk kemajuan.

Bentuk kemajuan lainnya adalah pembangunan kembali beberapa masjid yang dirubuhkan di Medan seperti masjid Raudhatul Islam⁷⁵ dan mesjid Al Ikhlas⁷⁶. Tindakan tegas juga dilakukan oleh Polres Labuhanbatu Sumatera Utara yang menangkap dan menahan tujuh orang anggota

⁶⁹ **The Wahid Institute**, *op.cit*, hlm 37-39

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ **Zainal Abidin Bagir**, *dkk.op.cit*, hlm 6-7

⁷² *Ibid*, hlm, 23-24. lihat informasinya di <http://www.klik-galamedia.com/anggota-fpi-jadi-tersangka>. diakses tanggal 13 Juni 2013.

⁷³ **Zainal Abidin Bagir**, *dkk.op.cit*, hlm 48-50

⁷⁴ *Ibid*, hlm 43

⁷⁵ Lihat <http://www.merdeka.com/peristiwa/setelah-didemo-masjid-raudhatul-islam-medan-dibangun-kembali.html>. diakses tanggal 13 Juni 2013

⁷⁶ http://www.waspada.co.id/index.php?option=com_content&view=article&id=275364:masjid-al-ikhlas-jalan-timor-diresmikan&catid=14:medan&Itemid=27. diakses tanggal 13 Juni 2013.

FPI Labuhanbatu terkait pengrusakan terhadap sejumlah *caffé*.⁷⁷ Terakhir adalah pernyataan tegas Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pada pembukaan Pesta Kesenian Bali (PKB) ke-35 bahwa segala bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama atau identitas apapun harus ditolak dengan tegas karena tidak sesuai dengan karakter dan jati diri bangsa yang majemuk⁷⁸.

Dan meski tidak dapat dikatakan sebagai langkah-langkah negara, tapi beberapa tindakan aparaturnya negara dan kelompok masyarakat patut diapresiasi dan didorong untuk terus mengembangkan toleransi. Tindakan itu seperti: di akomodirnya hak penganut Sedulur Sikep di Kecamatan untuk mendapatkan e-KTP dengan mengosongkan kolom isian agama dan akomodasi perekaman e-KTP bagi warga JAI di beberapa daerah; keterlibatan MUI Pamekasan menyosialisasikan hak anak diluar nikah paska putusan MK terkait UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974; partisipasi lintas umat beragama pada Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ) 2012 di Ambon dan Pesta Paduan Suara Gerejawi (Pespawari) Tingkat Nasional X Tahun 2012 di Kota Kendari, Sulawesi Tenggara; pernyataan H Muzahir (sekretaris Komisi I DPRD NTB) dan sikap aparaturnya Desa Toapaya Selatan yang didukung oleh Ketua MUI Bintan Kepulauan Riau terkait surat hak warga negara bagi warga Ahmadiyah⁷⁹; dan penangkapan anggota kelompok atas nama keagamaan yang melakukan aksi kekerasan dan pengrusakan oleh aparaturnya kepolisian seperti di Labuhanbatu dan Bandung.

Apresiasi ini terutama pada kerangka pemikiran yang digunakan yakni memisahkan antara polemik terkait agama atau keyakinan dengan hak-hak sebagai warga negara⁸⁰. Pada kerangka inilah negara seharusnya memposisikan diri yaitu mengacu kepada asas *equal citizenship*, dalam arti bahwa negara diharuskan untuk melayani dan memperlakukan secara sama semua warga negara dihadapan hukum⁸¹. UU Nomor 12 tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Indonesia tidak mensyaratkan agama atau keyakinan sebagai salah satu syarat menjadi WNI⁸². UU ini mengacu kepada delapan asas khusus yang menjadi dasar penyusunannya, diantaranya asas perlindungan maksimum bagi setiap warga negara, asas persamaan di dalam hukum dan pemerintahan, asas non diskriminatif serta pengakuan dan penghormatan

⁷⁷ <http://www.tribunnews.com/2012/03/12/tujuh-anggota-fpi-ditahan-karena-rusak-kafe>

⁷⁸ Presiden: Indonesia Harus Tegas Pada Perusak Kerukunan, *Harian Analisa*, 16 Juni 2013 hlm 1.

⁷⁹ Lihat *ibid*, hlm 36-39

⁸⁰ Manimpo Simamora, Ketua MUI Bintan mengatakan bahwa meskipun Ahmadiyah merupakan aliran sesat, namun sebagai seorang warga negara maka seharusnya hak-haknya harus dipenuhi. Menurutnyanya tidak ada yang boleh melarang orang untuk menikah. Itu adalah urusan administrasi yang berhak diperoleh setiap warga negara. *ibid*, hlm 39.

⁸¹ Lihat M. Amin Abdallah, *loc.cit*, hlm 19

⁸² Lihat Pasal 9 UU No. 12 tahun 2006 tentang persyaratan kewarganegaraan di Indonesia

terhadap HAM.⁸³ Asas-asas ini semakin menegaskan posisi negara bagi warganya dalam konteks kewarganegaraan, yakni sebagai warga negara, setiap warga negara memiliki hak yang sama.

Penting untuk dicermati apa yang disampaikan oleh M Amin Abdullah berikut ini:

*"Mau lari kemanapun dan dicari dimanapun, pangkal tolak persoalan atau sumber terjadinya peperangan, kekejaman, penyiksaan, penganiayaan, pembunuhan, pengucilan, pengdiskriminasian, pengusiran, penghilangan hak-hak asasi sebagai manusia, penghilangan nyawa secara paksa adalah terletak pada persoalan apakah **manusia mampu menghormati dan peduli terhadap sesamanya sebagai manusia**, bekerjasama dengan manusia sebagai manusia, bukan karena atas dasar pertimbangan ras, etnis, agama (aliran-aliran, tafsir-tafsir, organisasi-organisasi agama), suku, apalagi kekayaan, kepartaian atau status sosial. Maka ujung-ujungnya adalah terletak pada bagaimana corak konsep, pandangan, world view, pandangan keagamaan, singkatnya corak basis etis-filosofis yang dimiliki seseorang atau kelompok dalam memandang, menghargai, menghormati dan melihat sesamanya adalah sangat penting untuk mencapai kesejahteraan manusia di muka bumi pada bagian yang manapun."⁸⁴*

Pernyataan Amin tersebut menegaskan posisi HAM pada hak KBB yaitu melihat manusia sebagai manusianya dan pada konteks kewarganegaraan melihat manusia sebagai warga negara. Memang menjadi dilematis bagi penganut agama tertentu ketika merasa bahwa agama yang diyakininya sebagai kebenaran diganggu, dinodai atau dilecehkan terutama jika ruang dialogis tidak mampu dimaksimalkan dan keberterimaan terhadap perbedaan menempati ruang yang sempit. Pada posisi inilah negara dan aparaturnya mesti menguatkan peran, yakni memposisikan diri sebagai negara bagi warga negaranya.

Penghargaan World Statesman Award dari organisasi *Appeal of Conscience Foundation* (ACF) yang diterima oleh Presiden SBY pada Mei 2013 yang lalu -meski menuai pro dan kontra- dapat dilihat sebagai salah satu titik penting kemajuan hak KBB di Indonesia. Meskipun masih harus dikaji lagi keterkaitannya, pasca penerimaan penghargaan tersebut, SBY dengan tegas menyatakan tidak akan mentolerir segala bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama atau identitas apapun⁸⁵. Untuk selanjutnya tinggal menunggu dan mengawal bagaimana janji Presiden tersebut akan diwujudkan.

⁸³ Lihat Penjelasan Umum UU No. 12 tahun 2006

⁸⁴ M. Amin Abdullah, *op.cit* hlm 5-6

⁸⁵ Lihat catatan kaki nomor 42. Sebelumnya SBY juga menyatakan tentang komitmen ini pada dalam perayaan hari Waisak yang di Jl Expo, Kemayoran, Jakarta Pusat pada tanggal 26 Mei 2013. Lihat <http://pemerintah.atjehpost.com/read/2013/05/26/53317/24/8/SBY-Tindak-tegas-perbuatan-melawan-hukum-atas-nama-agama#sthash.rlQCp6Eu.dpuf>. Diakses tanggal 10 Juni 2013.

kan seperti yang disampaikan oleh Melody Kemp bahwa “*This is not going to happen overnight, however*”⁸⁶.

VI. Penutup

Berdasarkan uraian diatas, disimpulkan sebagai berikut:

1. Masih terjadi inkonsistensi negara dalam menentukan perannya pada kerangka penghormatan, perlindungan, dan pemenuhan hak KBB di Indonesia. Terdapat lima isu utama yang saling berkait, yaitu:
 - a. Disharmoni regulasi. Pada satu sisi negara mengadopsi berbagai berbagai jaminan HAM terhadap hak KBB, pada sisi yang lain negara juga memiliki dan cenderung lambat mengevaluasi regulasi yang berpotensi melanggar hak KBB;
 - b. Kegamangan peran negara pada dinamika keberagamaan/berkeyakinan. Pada satu sisi melalui UU Kewarganegaraan negara menjamin hak warga negara dengan asas perlindungan maksimum bagi setiap warga negara, asas persamaan di dalam hukum dan pemerintahan, asas non diskrimintif serta pengakuan dan penghormatan terhadap HAM. Pada sisi yang lain negara juga tidak memposisikan dirinya sebagai negara pada diskursus KBB bahkan ada kecenderungan keberpihakan kepada kelompok mayoritas dan memasuki *forum internum*;
 - c. Inkonsistensi penegakan hukum. Pada satu sisi negara relatif cepat melakukan tindakan hukum terhadap peristiwa yang melibatkan kelompok minoritas seperti pada kasus penodaan agama, sedangkan pada sisi yang lain cenderung tidak dapat berbuat banyak terhadap pelanggaran yang dilakukan oleh kelompok mayoritas;
 - d. Rendahnya kemauan politik. Pada satu sisi negara mengakui hak KBB dan menjadi negara pihak pada berbagai instrumen HAM internasional terkait. Pada sisi yang lain cenderung berpihak pada kelompok yang melihat HAM sebagai konsep yang digunakan untuk menciderai agama di Indonesia dan melihat ‘kebandelan’ kelompok minoritas sebagai sumber konflik; dan
 - e. Akses terhadap pemulihan hak. Pada satu sisi negara menjamin hak-hak asasi termasuk hak KBB, tapi pada sisi lain, terhadap pelanggaran yang terjadi, belum terlihat adanya langkah-langkah pemulihan yang efektif.

Berdasarkan kesimpulan diatas, dapat direkomendasikan sebagai berikut:

1. Negara perlu meningkatkan perannya dan menguatkan komitmen pada kerangka penghormatan, perlindungan, dan pemenuhan HAM khususnya hak KBB di Indonesia.

⁸⁶ Melody Kemp, *loc.cit*, hlm 37

2. Terhadap lima isu utama:
 - a. Perlu segera dilakukan harmonisasi peraturan perundang-undangan untuk menjamin terpenuhinya hak KBB serta meminalisir regulasi yang saling bertentangan dan berpotensi digunakan untuk melanggar hak KBB.
 - b. Pada diskursus terkait keberagamaan/berkeyakinan, negara harus menempatkan dirinya secara netral sekaligus membuka/memfasilitasi ruang dialog serta memberikan perlindungan sekiranya dinamika tersebut berakibat terjadinya pelanggaran hak.
 - c. Proses penegakan hukum semestinya ditujukan pada kerangka menjamin perlindungan terhadap hak-hak warga negara dan tidak bersifat diskriminatif. Negara harus memperlakukan sama setiap warga negaranya.
 - d. Komitmen politik negara untuk mengadopsi nilai-nilai HAM semestinya juga diikuti dengan komitmen untuk pemenuhannya. Negara harus melihat konflik terkait agama/keyakinan sebagai konflik antar warganegara dengan warganegara lainnya .
 - e. Negara harus segera menyediakan mekanisme dan langkah-langkah pemulihan yang efektif, dapat diakses bagi pemulihan hak-hak korban untuk setiap pelanggaran yang terjadi.

Daftar Pustaka

- Affan Ramli, *Vonis Sesat Wakil Tuhan di Aceh*, dalam Buletin Asasi (Jakarta: Elsam, Edisi Maret-April 2013)
- Beny Susetyo, *Kegagalan Negara Menjamin Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, dalam Jurnal HAM, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010)
- Ferry Wira Padang, dkk, *Potret Kehidupan Beragama/Berkeyakinan di Sumatera Utara*, Laporan Pemantauan Aliansi Sumut Bersatu Tahun 2011, (Medan: Aliansi Sumut Bersatu, 2011)
- Komnas HAM, *Komentar Umum Konvenan Internasional Hak Sipil dan Politik Hak Ekonomi Sosial dan Budaya*, (Jakarta: Komnas HAM 2009)
- Halili dkk, *Kepemimpinan Tanpa Prakarsa Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2012*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2013)
- Ihsan Ali-Fauzi dkk, *Kontroversi Gereja di Jakarta*, (Yogyakarta: CRCS, 2011)
- M. Amin Abdullah, *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan Dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-agama dan Keindonesiaan*, makalah, disampaikan pada Training HAM Lanjutan Untuk Dosen Hukum dan HAM, kerjasama Pusat Studi HAM Universitas Islam Indonesia dan Norwegian Centre For Human Right, (Yogyakarta: 8-10 Juni 2011)

- Manfred Nowak, *Pengantar Rezim HAM Internasional* (Jakarta; Pustaka HAM Roul Wallenberg Institute, tanpa tahun untuk edisi Indonesia)
- Margiyono dkk, "*Bukan Jalan Tengah Eksaminasi Putusan Mahkamah Konstitusi Perihal Undang-undang Nomor 1 PNPS Tahun 1965 Tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama*, (Jakarta: ILRC, 2010)
- Mashood A Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam*, diterjemahkan dari *International Human Rights and Islamic Law* oleh Musa Kazim dan Edwin Arifin (Jakarta: Komnas HAM, 2007)
- Melody Kemp, *Corporate Social Responsibility in Indonesia Quixotic Dream or Confident Expectation?* (Geneva:UNRISD, 2001).
- Pultoni dkk, *Panduan Pemantauan Tindak Pidana Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama*, (Jakarta: ILRC, 2012)
- Rusman Widodo, *Editorial, dalam Jurnal HAM*, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010)
- Siti Musdah Mulia, *Potret Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Era Reformasi*, dalam *Jurnal HAM*, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010)
- The Wahid Institute, *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012* The Wahid Institute, (Jakarta: The Wahid Institute, 2013)
- Uli Parulian Sihombing, dkk, *Ketidakadilan Dalam Beriman Hasil Monitoring Kasus-Kasus Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama di Indonesia*, (Jakarta: ILRC, 2012)
- Yossa A.P Nainggolan, *Hak Atas Kebebasan Beragama dan/atau Berkeyakinan: Forum Internum dan Forum Eksternum*, dalam *Jurnal HAM*, (Jakarta: Komnas HAM, Volume VI tahun 2010)
- Zainal Abidin Bagir dkk. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*, (Yogyakarta; CRCS, 2013)
- Zainal Abidin Bagir, *Tantangan Pengelolaan Keragaman Indonesia*, makalah, disampaikan pada Kuliah Umum "*Hak atas Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan; Rekonstruksi Politik Keberagaman di Indonesia*" kerjasama Pusham Unimed dan ILRC, (Medan; 12 April 2013)

Media elektronik.

- <http://www.antaranews.com>
<http://www.un-documents.net>
<http://www.un-documents.net>
www.mahkamahkonstitusi.go.id.
<http://www.wahidinstitute.org>
<http://www.aliansisumutbersatu.org>

DISKURSUS 2

PEMBATASAN HAK KEBEBASAN BERAGAMA DAN BERKEYAKINAN DI INDONESIA YANG KIAN TERLUPAKAN

Kadarudin

Pusat Studi HAM Universitas Hasanuddin

e-mail : kadarudin.alanshari@gmail.com

ABSTRAKSI

Everyone has the right to freedom of religion or belief, includes freedom to change his religion or belief. So we have the right to profess our religion freely and to change it, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance. As such the freedom to manifest a religion or belief can be limited, so long as the limitation is prescribed by law; necessary and proportionate; and pursues a legitimate aim, namely the interests of public safety; the protection of public order, health or morals; or the protection of the rights and freedoms of others.

Keywords : the right, the freedom of religion or belief, the limitation.

I. Pendahuluan

Hak asasi manusia adalah hak dasar yang dimiliki manusia sejak manusia itu dilahirkan. Hak asasi dapat dirumuskan sebagai hak yang melekat dengan kodrat kita sebagai manusia yang bila tidak ada hak tersebut, mustahil kita dapat hidup sebagai manusia. Hak ini dimiliki oleh manusia semata-mata karena ia manusia, bukan karena pemberian masyarakat atau

pemberian negara. Maka hak asasi manusia itu tidak tergantung dari pengakuan manusia lain, masyarakat lain, atau negara lain. Hak asasi diperoleh manusia dari Penciptanya, yaitu Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan hak yang tidak dapat diabaikan.

Menurut UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, HAM diartikan sebagai “seperangkat hak yang melekat pada manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia”¹. Dengan akal budi dan nuraninya, manusia memiliki kebebasan untuk memutuskan sendiri perbuatannya. Disamping itu, untuk mengimbangi kebebasannya tersebut manusia memiliki kemampuan untuk bertanggung jawab atas semua tindakan yang dilakukannya.

Pada setiap hak melekat kewajiban. Karena itu, selain ada hak asasi manusia, ada juga kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi oleh setiap manusia, yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan demi terlaksana atau tegaknya hak asasi manusia. Dalam menggunakan hak asasi, kita wajib untuk memperhatikan, menghormati, dan menghargai hak asasi yang juga dimiliki oleh orang lain. Kesadaran akan hak asasi manusia, harga diri, harkat dan martabat kemanusiaannya, diawali sejak manusia ada di muka bumi ini. Hal itu disebabkan oleh hak-hak kemanusiaan yang sudah ada sejak manusia itu dilahirkan dan merupakan hak kodrati yang melekat pada diri manusia, salah satu dari hak-hak kodrati tersebut adalah hak kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Sesuai amanat konstitusi, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sesungguhnya telah diakui dalam hukum positif tertinggi, yakni UU Dasar Negara Republik Indonesia. Namun masih saja terjadi pelanggaran terhadap hak kebebasan beragama dan berkeyakinan di berbagai daerah². Padahal berdasarkan Pasal 8 UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia³ terutama menjadi tanggung jawab pemerintah. Akan tetapi, ada hal-hal yang

¹ Pasal 1 poin 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

² Misalkan : Perusakan tempat tinggal umat (yang berjumlah 3 pengaduan); Kerusakan SARA di Poso (yang berjumlah 1 pengaduan); Penganiayaan umat Kristiani (yang berjumlah 1 pengaduan), Diskriminasi Umat Konghucu, mengisi KTP agama Budha, pelanggaran pencatatan di akta perkawinan (yang berjumlah 6 pengaduan); Pelecehan dan Penghujatan (yang berjumlah 2 pengaduan), Masalah internal umat (gereja/mesjid) yang berjumlah 1 pengaduan. Data berdasarkan tabel, Lihat Yossa A. Nainggolan dkk, *Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan* (Jakarta: Komnas HAM, 2009), hlm. 1-2.

³ Termasuk didalamnya terhadap hak (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Dan (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, sebagaimana yang diatur dalam Pasal 22 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

saat ini sudah mulai dilupakan oleh kebanyakan umat beragama yang ada di Indonesia, yakni hak kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak dapat dilakukan dengan cara sebebaskan-bebasnya. Kebebasan beragama dan berkeyakinan bukanlah kebebasan tanpa dibatasi sama sekali, karena sesungguhnya dalam hal-hal tertentu kebebasan beragama dan berkeyakinan justru dibatasi. Oleh karena itu, permasalahan yang hendak diuraikan dalam tulisan ini yaitu Bagaimanakah pengaturan hukum internasional dan hukum nasional Indonesia mengenai hak kebebasan beragama dan berkeyakinan ? dan dalam keadaan bagaimanakah hak kebebasan beragama dan berkeyakinan itu dapat dibatasi ?

II. Pengaturan Hukum Internasional dan Hukum Nasional Indonesia Mengenai Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan.

a. Pengaturan Hukum Internasional Tentang Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan.

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan telah diakui lewat berbagai ketentuan di instrumen pokok HAM internasional, sebagai salah satu bagian dari katalog hak asasi yang penting. Secara umum hak kebebasan beragama dan berkeyakinan tercantum dalam *the Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) atau yang umumnya dikenal di Indonesia dengan sebutan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM)⁴ maupun di Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR). Keduanya merupakan pilar utama dari instrumen induk HAM internasional (*international bill of human rights*), selain Kovenan Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (ICESCR). Namun, elaborasinya sebagai hak asasi yang otonom agak minim.

Secara umum UDHR/DUHAM yang diumumkan PBB tahun 1948 mengandung empat hak pokok. *Pertama*, hak individual atau hak-hak yang dimiliki setiap orang. *Kedua*, hak kolektif atau hak masyarakat yang hanya dapat dinikmati bersama orang lain, seperti hak akan perdamaian, hak akan pembangunan dan hak akan lingkungan hidup yang bersih. *Ketiga*, hak sipil dan politik, antara lain memuat hak-hak yang telah ada dalam peraturan perundang-undangan Indonesia seperti: hak atas penentuan nasib sendiri, hak memperoleh ganti rugi bagi mereka yang kebebasannya dilanggar; hak atas kehidupan, hak atas kebebasan berfikir, berkeyakinan dan beragama,

⁴ DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia) merupakan pernyataan definitif yang pertama tentang 'hak asasi manusia' dan yang menyebutkan secara jelas hak-hak itu yang bersifat universal. Dokumen ini adalah kesepakatan internasional yang ditanda-tangani oleh para pihak (negara) yang menjadi anggota PBB. Walaupun demikian, kesepakatan tersebut tidak mengikat secara hukum [*not legally binding*] dan tidak menyediakan perlindungan yang dapat dipaksakan. Lihat Siti Musdah Mulia, Hak Asasi Manusia Dan Kebebasan Beragama, (Makalah disampaikan pada acara *Konsultasi Publik untuk Advokasi terhadap RUU KUHP* yang diselenggarakan oleh Aliansi Nasional Reformasi KUHP, tanggal 04 Juli 2007 di Jakarta), hlm. 1; Lihat juga (http://www.elsam.or.id/downloads/1363164069_HAM_dan_Kebebasan_Beragama._Musdah_Mulia.pdf), diakses pada hari Minggu, 09 Juni 2013, Pukul 13:00 WITA.

hak yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk menikmati hak sipil dan politik, hak seorang untuk diberi tahu alasan-alasan pada saat penangkapan, persamaan hak dan tanggung jawab antara suami-istri, hak atas kebebasan berekspresi. *Keempat*, hak ekonomi, sosial dan budaya, antara lain memuat hak untuk menikmati kebebasan dari rasa ketakutan dan kemiskinan; larangan atas diskriminasi ras, warna kulit, jenis kelamin, gender, dan agama, persamaan hak antara laki-laki dan perempuan untuk menikmati hak ekonomi, sosial dan budaya; hak untuk mendapat pekerjaan; hak untuk memperoleh upah yang adil bagi buruh laki-laki dan perempuan; hak untuk membentuk serikat buruh; hak untuk mogok; hak atas pendidikan: hak untuk bebas dari kelaparan.

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam dokumen HAM internasional diatur dalam Article 18 UDHR, yang menyatakan bahwa :

“Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

DUHAM menyebut istilah *basic human rights*⁵ (hak-hak asasi manusia dasar), yaitu hak asasi manusia yang paling mendasar dan dikategorikan sebagai hak yang paling penting untuk diprioritaskan di dalam berbagai hukum dan kebijakan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Walaupun, secara eksplisit tidak dijumpai satu ketentuan atau penjelasan yang merinci tentang hak-hak apa saja yang termasuk di dalam *basic human rights* ini, namun, secara umum dapat disebutkan hak-hak dasar tersebut mencakup hak hidup, hak atas pangan, pelayanan medis, kebebasan dari penyiksaan, dan kebebasan beragama⁶. Hak-hak dasar tersebut secara keseluruhan didasarkan pada satu asas yang fundamental, yaitu penghargaan dan penghormatan terhadap martabat manusia⁷. Dan hak kebebasan beragama digolongkan dalam kategori sebagai salah satu hak dasar manusia, yang bersifat mutlak dan berada di dalam forum internum yang merupakan wujud dari *inner freedom* (*freedom to be*) dan digolongkan sebagai hak yang *non-derogable*⁸. Artinya, hak yang secara spesifik dinyatakan di dalam perjanjian hak asasi manusia sebagai hak yang tidak bisa ditangguhkan pemenuhannya oleh negara dalam situasi dan kondisi apa pun, termasuk selama dalam keadaan bahaya,

⁵ *Ibid.* hlm. 2; Paragraf pertama dari DUHAM menyatakan: ‘Menimbang bahwa pengakuan atas martabat alamiah dan hak-hak yang sama dan mutlak dari semua anggota keluarga manusia adalah dasar kemerdekaan, keadilan dan perdamaian dunia. Lihat juga Gunawan Sumodiningrat dan Ibnu Purna (ed), *Landasan Hukum dan Rencana Aksi Nasional HAM di Indonesia 2004-2009*, (Jakarta, 2004), hlm. 9

⁶ Lihat Siti Musdah Mulia, *Ibid.* hlm.

⁷ *Ibid.*

⁸ Pasal 4 (2) ICCPR menyebutkan: *No derogation from articles 6,7,8 [paragraphs 1 and 2], 11, 15, 16 and 18 may be made under this provision.* Lihat Siti Musdah Mulia, *Ibid.*

seperti perang sipil atau invasi militer.

Hak kebebasan beragama dinyatakan pula secara lebih rinci dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), khususnya dalam *Article 18* yang memuat :

- 1) Setiap orang berhak atas kebebasan berfikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran;
- 2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya.

Selain ICCPR, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan juga diatur dalam Konvensi Internasional lainnya⁹. Menurut Groome, kebebasan adalah kekuasaan atau kemampuan bertindak tanpa paksaan; ketiadaan penghalang atau hambatan; kekuasaan untuk memilih. Lebih jauh Groome membagi kebebasan dasar ke dalam dua kategori, yaitu hak-hak dan perlindungan pribadi; dan hak-hak dan perlindungan di dalam sistem keadilan. Kelompok hak dan perlindungan pribadi mencakup: kebebasan beragama; kebebasan berfikir; kebebasan berekspresi; kebebasan pers; kebebasan berserikat; kebebasan bergerak; hak untuk kehidupan pribadi; hak untuk berkumpul; hak untuk berserikat; hak atas pendidikan; dan hak untuk berpartisipasi dalam pemerintah. Dari sini kemudian dikenal istilah *four freedom* (empat kebebasan)¹⁰ oleh F.D. Roosevelt, yaitu: kebebasan berekspresi, kebebasan beragama, kebebasan berkeinginan dan kebebasan dari perasaan ketakutan.

Dan esensi dari kebebasan beragama atau berkeyakinan tercakup dalam delapan komponen utama, sebagai berikut :

⁹ Yaitu didalam Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial / ICERD (diratifikasi dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 29 Tahun 1999); Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan / CEDAW (diratifikasi dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1984); Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, dan Merendahkan Martabat Manusia / CAT (diratifikasi dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1998); dan Konvensi Hak-Hak Anak / CRC (diratifikasi dengan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 1990).

¹⁰ Lihat Siti Musdah Mulia, *Ibid. hlm. 5*; Keempat bentuk kebebasan ini berasal dari isi pidato Franklin Delano Roosevelt, pada Januari 1941, dimana ia menyatakan bahwa eksistensinya dari perdamaian dunia dikaitkan dengan empat kebebasan yang esensial. Kebebasan ini termasuk *freedom of expression*; *freedom of worship*; *freedom from want* (dalam hal ini adalah kepastian atau keamanan ekonomi); *freedom from fear* (pengurangan persenjataan). Pidato ini kemudian menjadi satu dokumen kunci di dalam upaya membentuk Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan memberikan perlindungan dan pemajuan HAM. Pidato itu disampaikan sebelum AS terlibat dalam Perang Dunia II. Lihat H. Victor Conde, *A Handbook of International Human Rights Terminology* (Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1999), hlm. 47

1. **Kebebasan Internal:** Setiap orang mempunyai kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri termasuk untuk berpindah agama dan keyakinannya.
2. **Kebebasan Eksternal:** Setiap orang memiliki kebebasan, apakah secara individu atau di dalam masyarakat, secara publik atau pribadi untuk memanasifestasikan agama atau keyakinan di dalam pengajaran dan peribadatannya.
3. **Tidak ada Paksaan:** Tidak seorangpun dapat menjadi subyek pemaksaan yang akan mengurangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau keyakinan yang menjadi pilihannya.
4. **Tidak Diskriminatif:** Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin kebebasan beragama atau berkeyakinan semua individu di dalam wilayah kekuasaannya tanpa membedakan suku, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama dan keyakinan, politik atau pendapat, penduduk: asli atau pendatang, serta asal-usulnya.
5. **Hak dari Orang Tua dan Wali:** Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua, dan wali yang sah, jika ada untuk menjamin bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anaknya sesuai dengan keyakinannya sendiri.
6. **Kebebasan Lembaga dan Status Legal:** Aspek yang vital dari kebebasan beragama atau berkeyakinan bagi komunitas keagamaan adalah untuk berorganisasi atau berserikat sebagai komunitas. Oleh karena itu komunitas keagamaan mempunyai kebebasan dalam beragama atau berkeyakinan termasuk di dalamnya hak kemandirian di dalam pengaturan organisasinya.
7. **Pembatasan yang diijinkan pada Kebebasan Eksternal:** Kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh undang-undang, dan itupun semata-mata demi kepentingan melindungi keselamatan dan ketertiban publik, kesehatan atau kesusilaan umum, serta dalam rangka melindungi hak-hak asasi dan kebebasan orang lain.
8. **Non-Derogability:** Negara tidak boleh mengurangi kebebasan beragama atau berkeyakinan dalam keadaan apapun dan atas alasan apapun¹¹.

b. Pengaturan Hukum Nasional Tentang Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan.

Sebagaimana diketahui, Jalan Indonesia menegara dan membangun adalah Pancasila. Menjadi Indonesia, pasca proklamasi, bukanlah produk jadi yang siap pakai tanpa proses panjang merealisasikannya. Filosofi dan

¹¹ Lihat Siti Musdah Mulia, *Ibid.* Penjelasan tentang hal ini secara eksplisit ditemukan dalam ICCPR Pasal 18 ayat (1); ECHR Pasal 9 ayat (2); dan ACHR Pasal 12 ayat (3).

dasar negara Pancasila telah membimbing warganya untuk beragama (sila ke 1), dengan menjunjung tinggi peri kemanusiaan (sila ke 2) dan persatuan (sila ke 3). Persoalan yang dihadapi bangsa diselesaikan dengan musyawarah untuk mufakat (sila ke 4), bukan dengan logika mayoritas. Kaya dan miskin tanpa kesenjangan sosial yang ekstrim (sila ke 5). Mimpi Indonesia berakar pada kolektivisme sekaligus individualisme, Idealisme Pancasila bukan kesejahteraan individual, melainkan masyarakat adil sejahtera. Keadilan sosial adalah muara dari keempat sila yang lain¹². Demikian halnya keseluruhan aturan hukum, haruslah merujuk kepada nilai-nilai Pancasila, termasuk pengaturan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Untuk hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, dijamin dalam Pasal 28E UUD 1945, yaitu :

*"Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali (ayat 1); setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya (ayat 2)"*¹³.

Selain yang diatur dalam Pasal 28E yang terkait dengan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 mempertegasnya kembali didalam Pasal 28I, yang mengatur bahwa :

"Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun".

Sebagai negara anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan telah meratifikasi produk undang-undang yang dideklarasikan oleh badan dunia, maka negara diwajibkan memenuhi kewajibannya dibawah berbagai instrumen internasional yang telah diratifikasi oleh Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia (DPR RI)¹⁴, termasuk untuk memenuhi, menghormati,

¹² M. Amin Abdullah, Kebebasan Beragama Atau Berkeyakinan Dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-Agama Dan Keindonesiaan (Makalah Disampaikan dalam forum Pelatihan Lanjut Hak Asasi Manusia bagi Dosen Pengajar Hukum dan HAM oleh Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia (PUSHAM UII) Yogyakarta bekerjasama dengan *Norwegian Centre for Human Rights* (NCHR) University of Oslo Norway, Djogjakarta Plaza Hotel, tanggal 10 Juni 2011), hlm. 14-15

¹³ Perubahan kedua dari UUD RI 1945, Lihat Majelis Permusyawaratan Rakyat, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012), hlm. 158

¹⁴ Beberapa instrumen yang telah diratifikasi antara lain Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (UDHR), Deklarasi tentang Penghapusan Semua Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi Berdasarkan Agama atau Keyakinan (DEAFIDBRB), Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil

menjamin dan melindungi hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, di wilayah yurisdiksinya.

Dan sumber hukum lain yang ada di Indonesia untuk menangani dan menyelesaikan perselisihan pelaksanaan dari hak kebebasan beragama atau berkeyakinan diantaranya adalah KUHP, UU Nomor 12 Tahun 2005 tentang Ratifikasi ICCPR, UU Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama¹⁵, Surat Keputusan Bersama (SKB) 3 (tiga) menteri, yaitu Kementerian Agama, Kementerian Dalam Negeri dan Kementerian Hukum dan HAM¹⁶, Surat Peraturan Bersama (SPB) yang dibuat oleh Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 8/9 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah / Wakil Kepala Daerah Dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), dan Pendirian Rumah Ibadah, kemudian di tingkatan lokal terdapat Peraturan Daerah (Perda), baik perda provinsi maupun perda kabupaten/ kota, dan bahkan Peraturan atau SK Gubernur / Bupati¹⁷.

dan Politik (ICCPR), Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (ICESCR). Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial (ICERD), Konvensi Internasional tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW), Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, dan Merendahkan Martabat Manusia (CAT), dan Konvensi Hak-Hak Anak (CRC). Selain itu, otoritas negara diwajibkan pula menjamin, menjaga, melindungi dan memajukan HAM sebagaimana yang tertuang dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia

¹⁵ *Ibid.* hlm. 17; Disebutkan dalam Laporan Pelaksanaan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial (ICERD) di Indonesia, bahwa salah satu penyebab "kematian" 517 aliran kepercayaan sejak tahun 1949 hingga tahun 1992 adalah UU No. 1/PNPS/1965. Padahal menurut Pasal 27 Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik, kelompok minoritas tidak boleh diingkari haknya untuk menjalankan dan mengamalkan agamanya sendiri. Agama dan keyakinan merupakan bagian mutlak dari identitas sebuah kelompok dan konteks etnis tidak lepas dari persoalan perlindungan kebebasan beragama atau berkeyakinan. Lihat Nicola Colbran, *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan di Indonesia: Jaminan secara Normatif dan Pelaksanaannya dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*, dalam Tore Lindholm dkk (ed.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Hijhoff Publishers, 2004); juga versi (sebagian) terjemahan bahasa Indonesianya, *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?: Sebuah Referensi tentang Prinsip-Prinsip dan Praktek*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 694-695

¹⁶ M. Amin Abdullah, *Ibid.* Laporan tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2008, disebutkan bahwa kekerasan yang dialami oleh penganut Ahmadiyah sebelum dan setelah dikeluarkannya SKB tentang Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) pada tahun 2008, terdapat 10 kasus kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah berlangsung seperti penyerbuan, pengrusakan, pembakaran, dan penyegelan terhadap masjid dan aset-aset milik warga Ahmadiyah di tempat yang berbeda. Kekerasan terhadap penganut Ahmadiyah semakin menjadi-jadi, pada tahun 2011, khususnya yang dikenal dengan peristiwa Cikeusik, Pandeglang, Banten, Jawa Barat. Lihat Suhadi Cholil dkk, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009, Bagian Dua* (Yogyakarta: Center for Religious & Cross Cultural Studies, Universitas Gajahmada, 2010), hlm. 42

¹⁷ Sebagai contoh : Peraturan Daerah Kabupaten Banjarmasin Nomor 5 Tahun 2004 tentang Ramadhan, Surat Keputusan (SK) Bupati Dompu Kd.19./HM.00/527/2004, tanggal 8 Mei 2004 tentang Kewajiban Membaca Al-Qur'an oleh seluruh PNS dan Tamu yang menemui Bupati, Surat Edaran Bupati Kabupaten Banjarmasin Nomor 065.2/00023/ORG tentang Pemakaian Jilbab Bagi PNS Perempuan dilingkungan Pemerintah Kabupaten Banjarmasin tertanggal 12 Januari 2004, Instruksi Wali Kota Bengkulu Nomor 3 Tahun 2004 tentang Program Kegiatan Peningkatan

III. Pembatasan Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia

Salah satu isu HAM yang paling problematik di Indonesia belakangan ini adalah soal pelanggaran hak atas berkeyakinan, beragama, dan beribadah. Problem meningkatnya intoleransi dan kekerasan terhadap hak berkeyakinan, beragama, dan beribadah ini juga mengundang keprihatinan komunitas internasional, baik dari organisasi HAM internasional maupun wakil pemerintah negara lain, mengingat dalih diplomasi Indonesia di forum-forum internasional selama ini yang selalu membanggakan praktik pluralisme dan toleransi beragama di tingkat domestik¹⁸.

Akan tetapi, kebebasan beragama dalam bentuk kebebasan untuk mewujudkan, mengimplementasikan, atau memanasifestasikan agama atau keyakinan seseorang, seperti tindakan berdakwah atau menyebarkan agama atau keyakinan dan mendirikan tempat ibadah digolongkan dalam kebebasan bertindak (*freedom to act*). Kebebasan beragama dalam bentuk ini diperbolehkan untuk dibatasi dan bersifat bisa diatur atau ditangguhkan pelaksanaannya. Namun, perlu dicatat, bahwa penundaan pelaksanaan, pembatasan atau pengaturan itu hanya boleh dilakukan berdasarkan undang-undang.

Berdasarkan Pasal 29 ayat (1) UUD NRI Tahun 1945 yang menyatakan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa", maka dirumuskan pula pembatasan terhadap hak kebebasan beragama dan berkeyakinan yang menjadi jaminan hak konstitusional warga negara yang tercantum dalam Pasal 28J ayat (2) UUD NRI Tahun 1945, yang berbunyi:

"Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis."

Yang perlu digaris bawahi pada isi Pasal 28J ayat (2) di atas adalah "setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang". Se jauh ini aturan (undang-undang) yang secara tegas memberikan batasan terhadap kebebasan bertindak (*freedom to act*) dalam ranah kebebasan beragama dan berkeyakinan, dan yang paling sering dijadikan dasar oleh pengadilan dalam memutus bersalah atau tidaknya seseorang adalah KUHP, UU Nomor 1/PNPS Tahun 1965 dan UU Nomor 12 Tahun 2005 Tentang Ratifikasi ICCPR.

Pasal 156 KUHP membatasi seseorang untuk tidak menyatakan pe-

Keimanan, Instruksi Bupati Sukabumi Nomor 4 Tahun 2004 tentang Pemakaian Busana Muslim Bagi Siswa dan Mahasiswa di Kabupaten Sukabumi.

¹⁸ *Ibid.*

rasaan permusuhan, kebencian atau penghinaan terhadap suatu atau beberapa golongan rakyat (agama) di Indonesia. Sedangkan Pasal 156a KUHP melarang melakukan perbuatan : (a) permusuhan, penyalahgunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia; (b) dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apa pun juga, yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa. Pengaturan pembatasan dalam KUHP tersebut secara akal sehat wajar saja, selain karena dapat merusak kerukunan antar umat beragama atau berkeyakinan di Indonesia, dan juga hal-hal yang dibatasi tersebut berada pada ranah *freedom to act* yang sifatnya *derogable rights*.

Selain pembatasan yang diatur dalam KUHP, pembatasan lainnya terkait dengan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia juga diatur di dalam Undang-Undang Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan dan Penodaan Agama. UU ini membatasi setiap orang/organisasi/aliran kepercayaan agar tidak menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari suatu agama tertentu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran suatu agama tersebut.

Pembatasan inilah yang paling banyak dilanggar, karena seringkali kelompok tertentu, terutama kelompok *mainstream* yang menuduh kelompok lain telah menodai agama dengan keyakinan dan praktik agamanya. Dalam praktiknya UU ini menjadi lentur (*hatzaai articelen*) yang bisa dipahami secara sepihak. Pasal-pasal dalam UU Penodaan Agama bisa digunakan untuk menjerat pelaku ritual dan penganut keyakinan keagamaan yang berbeda. Dan inilah yang terjadi dengan berbagai kasus yang dituding sebagai kelompok aliran sesat, seperti kasus Saleh di Situbondo (Pada tahun 1996)¹⁹, kasus Pondok Nabi di Bandung (Pada tahun 2004)²⁰, dan kasus Lie "Eden" Aminudin di Jakarta (Pada tahun 2006)²¹.

Sedangkan Pasal 18 ayat (3) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 mengatur bahwa :

"Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan mendasar orang lain".

¹⁹ Lihat lebih lanjut di www.acicis.murdoch.edu.au/hi/field_topics/charlotte.doc, ; Lihat juga di id.wikipedia.org/wiki/Peristiwa_Situbondo_1996 dan diktis.kemenag.go.id/acis/ancon06/makalah/Makalah%20Rumadi.doc

²⁰ Lihat lebih lanjut di diktis.kemenag.go.id/acis/ancon06/makalah/Makalah%20Rumadi.doc dan journal.unsrat.ac.id/index.php/lexetsocietatis/article/download/.../1065

²¹ Lihat lebih lanjut di diktis.kemenag.go.id/acis/ancon06/makalah/Makalah%20Rumadi.doc dan nasional.kompas.com/read/2008/12/.../Lia.Eden.Kembali.Ditangkap

Dari bunyi Pasal 18 ayat (3) di atas, dapat disimpulkan bahwa alasan yang dibenarkan untuk melakukan penundaan pelaksanaan atau pembatasan terhadap hak kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah semata-mata untuk melindungi lima hal, yakni²²:

1. *Restriction For The Protection of Public Safety* (Pembatasan untuk Melindungi Keselamatan Masyarakat). Dibenarkan pembatasan dan larangan terhadap ajaran agama yang membahayakan keselamatan pemeluknya. Contohnya, ajaran agama yang ekstrim, misalnya menyuruh untuk bunuh diri, baik secara individu maupun secara massal. Atau ajaran agama yang melarang penganutnya memakai helm pelindung kepala dalam berkendara.
2. *Restriction For The Protection of Public Order* (Pembatasan untuk Melindungi Ketertiban Masyarakat). Pembatasan kebebasan memmanifestasikan agama dengan maksud menjaga ketertiban umum atau masyarakat. Di antaranya, aturan tentang keharusan mendaftar ke badan hukum bagi organisasi keagamaan masyarakat; keharusan mendapatkan ijin untuk melakukan rapat umum; keharusan mendirikan tempat ibadat hanya pada lokasi yang diperuntukkan untuk umum; dan aturan pembatasan kebebasan menjalankan agama bagi nara pidana.
3. *Restriction For The Protection of Public Health* (Pembatasan untuk Melindungi Kesehatan Masyarakat). Pembatasan yang diijinkan berkaitan dengan kesehatan publik dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada pemerintah melakukan intervensi guna mencegah epidemi atau penyakit lainnya. Pemerintah diwajibkan melakukan vaksinasi, Pemerintah dapat mewajibkan petani yang bekerja secara harian untuk menjadi anggota askes guna mencegah penularan penyakit berbahaya, seperti TBC. Bagaimana pemerintah harus bersikap seandainya ada ajaran agama tertentu yang melarang vaksinasi, transfusi darah, melarang penggunaan infus dan seterusnya. Demikian pula, misalnya larangan terhadap ajaran agama yang mengharuskan penganutnya berpuasa sepanjang masa karena dikhawatirkan akan mengancam kesehatan mereka.
4. *Restriction For The Protection of Morals* (Pembatasan untuk Melindungi Moral Masyarakat). Misalnya, melarang implementasi ajaran agama yang menyuruh penganutnya bertelanjang bulat ketika melakukan ritual.
5. *Restriction For The Protection of The Fundamental Rights and Freedom of Others* (Pembatasan untuk melindungi kebebasan dasar dan kebebasan orang lain). (1) *Proselytism* (Penyebaran Agama): Dengan adanya hukuman terhadap tindakan proselytism, pemerintah dapat mencampuri kebebasan seseorang di dalam memmanifestasikan agama mereka melalui aktivitas-aktivitas misionaris di dalam rangka melindungi agar kebebasan beragama orang lain tidak terganggu atau dikonversikan. (2) Pemerintah

22 *Ibid.* hlm. 12

berkewajiban membatasi manifestasi dari agama atau kepercayaan yang membahayakan hak-hak fundamental dari orang lain, khususnya hak untuk hidup, hak kebebasan dari kekerasan, melarang perbudakan, kekejaman dan juga eksploitasi hak-hak kaum minoritas.

Dalam mengartikan ruang lingkup ketentuan pembatasan yang diijinkan, negara-negara Pihak harus memulai dari kebutuhan untuk melindungi hak-hak yang dijamin oleh Kovenan, termasuk hak atas kesetaraan dan non-diskriminasi di bidang apapun. Pembatasan-pembatasan dapat diterapkan hanya untuk tujuan-tujuan sebagaimana yang telah diatur serta harus berhubungan langsung dan sesuai dengan kebutuhan khusus yang sudah ditentukan. Pembatasan tidak boleh diterapkan untuk tujuan-tujuan yang diskriminatif atau diterapkan dengan cara yang diskriminatif²³.

Selanjutnya, Komentar Umum Nomor 22 dari ICCPR menjelaskan bahwa adanya kenyataan bahwa suatu agama diakui sebagai agama negara, atau bahwa agama tersebut dinyatakan sebagai agama resmi atau tradisi, atau bahwa penganut agama tersebut terdiri dari mayoritas penduduk, tidak boleh menyebabkan tidak dinikmatinya hak-hak yang dijamin oleh Kovenan, maupun menyebabkan diskriminasi terhadap penganut agama lain atau orang-orang yang tidak beragama atau berkepercayaan²⁴.

Dalam pelaksanaan tanggung jawabnya, negara diperbolehkan untuk membatasi hak tertentu dengan dasar beberapa klausul pembatasan. Namun tidak semua aspek hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan berada dalam wilayah hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun (*non-derogable rights*). Konstitusi Indonesia Pasal 28 J, berikut Kovenan Hak Sipil dan Politik Pasal 18 ayat (3) menyatakan bahwa forum internum atas hak ini tidak boleh dibatasi tanpa pengecualian, sementara wilayah 'menjalankan' atau manifestasi dari hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan (*forum externum*) dapat dibatasi. Sekali lagi, negara sebagai entitas berdaulat ruang publik dapat membatasi hanya pada ranah manifestasi, lebih tepatnya pada ruang lingkup forum externum. Pembatasan itu dibentuk dalam sebuah peraturan perundang-undangan sebagai norma publik yang memungkinkan publik (orang banyak) berpartisipasi dalam membentuk dan mengawasi pelaksanaannya, dilakukan dengan tetap pula memenuhi asas keperluan (*necessity*) dan proporsionalitas²⁵.

Oleh karena itu menurut penulis, di satu sisi pembatasan-pembatasan yang dilakukan pemerintah melalui undang-undang (KUHP, UU No. 1/PNPS/1965, dan UU RI No. 12 Tahun 2005) secara formal sudah sesuai yaitu berbentuk undang-undang. Sedangkan pelarangan terhadap pendirian rumah ibadah agama tertentu dan larangan untuk penyebarluasan agama/

²³ Yossa A. Nainggolan dkk, *Op.Cit.*, hlm. 6-7

²⁴ *Ibid.*,

²⁵ *Ibid.*

aliran tertentu oleh pemerintah dapat dibenarkan jika terkait dengan *public safety; public order; public helth; public morals; dan protection of rights and freedom of others*, sebagai bagian atau turunan dari hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Namun saat ini pembatasan terhadap hak-hak tersebut kian dilupakan, dan tidak diatur dalam bentuk undang-undang.

Di sisi lain, apakah pembatasan-pembatasan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan yang diatur dalam undang-undang yang ada di Indonesia sudah sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi dan HAM?. Menurut pandangan penulis, masih terdapat pembatasan-pembatasan yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi dan HAM. Salah satu contohnya aturan pembatasan yang diatur dalam KUHP, keyakinan keagamaan kelompok Lia "Eden" Aminuddin dituduh melakukan penodaan agama dan divonis 2 tahun karena melanggar KUHP Pasal 156a. Contoh lain pembatasan yang di atur dalam UU No. 1/PNPS/1965, dalam aturan tersebut disebutkan bahwa setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia, yang menjadi problem (masalah) dalam aturan tersebut adalah UU No. 1/PNPS/1965 hanya melegalkan agama yang "diakui" saja di Indonesia, padahal masih banyak aliran keagamaan atau kepercayaan yang ada di Indonesia namun tidak diakui oleh negara akan keberadaannya (padahal menganut suatu agama atau kepercayaan tertentu bagi setiap orang merupakan ranah *freedom to be* yang sifatnya *non derogable rights*), ditambah lagi dengan salah satu pertimbangan dalam UU No. 1/PNPS/1965 yang menyebutkan "timbulnya berbagai aliran-aliran atau organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang dianggap bertentangan dengan ajaran dan hukum agama. Aliran-aliran tersebut dipandang telah melanggar hukum, memecah persatuan nasional dan menodai agama, sehingga perlu kewaspadaan nasional dengan mengeluarkan undang-undang ini" padahal hal tersebut adalah merupakan ranah *freedom to be* yang sifatnya *non derogable rights* juga, oleh karena itu menurut hemat penulis UU No. 1/PNPS/1965 sudah tidak dapat lagi dijadikan acuan dalam membatasi hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, karena pembatasan tersebut tidak sesuai dengan aturan hukum, prinsip-prinsip demokrasi dan HAM, dan bahkan seharusnya undang-undang tersebut harus segera dicabut atau direvisi.

Jadi yang menjadi akar masalah adalah terletak pada hak kebebasan beragama dan berkeyakinan oleh warga negara yang hanya dibatasi oleh sejumlah agama tertentu yang dapat diikuti (atau dengan kata lain kebebasan dalam ketidakbebasan), kebebasan memeluk agama (yang sudah ditentukan oleh pemerintah melalui aturan yang hanya mengakui sejumlah agama tertentu saja), sehingga turunannya pada *freedom to act* dalam menyebarkan agama atau kepercayaan yang diyakininya, walaupun tidak dengan cara-cara

memaksa dan sebagainya tetap dianggap penodaan jika agama atau kepercayaan yang disebarluaskan kepada masyarakat umum tidak sesuai dengan agama atau kepercayaan yang telah ditentukan oleh aturan negara.

IV. PENUTUP

Kesimpulan yang dapat ditarik dari uraian di atas adalah :

1. Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sangat dilindungi oleh hukum, karena diatur dalam berbagai instrumen, baik itu instrumen internasional maupun instrumen nasional Indonesia, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan digolongkan dalam 2 (dua) kategori, yakni sebagai salah satu hak dasar manusia yang bersifat mutlak dan berada di dalam *forum internum* yang merupakan wujud dari *inner freedom* (*freedom to be*), oleh karena itu hak tersebut harus ditaati oleh negara dan tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, namun kategori yang kedua yakni wilayah 'menjalankan' atau manifestasi dari hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan (*forum externum*), pada ranah ini negara sebagai entitas berdaulat ruang publik dapat membatasinya.
2. Kebebasan beragama dalam bentuk kebebasan untuk mewujudkan, mengimplementasikan, atau memanifestasikan agama atau keyakinan seseorang, seperti tindakan berdakwah atau menyebarkan agama atau keyakinan dan mendirikan tempat ibadah digolongkan dalam kebebasan bertindak (*freedom to act*). Kebebasan beragama dalam bentuk ini diperbolehkan untuk dibatasi dan bersifat bisa diatur atau ditanggihkan pelaksanaannya. Penundaan pelaksanaan, pembatasan atau pengaturan itu hanya boleh dilakukan berdasarkan undang-undang. Di satu sisi pembatasan yang dilakukan pemerintah melalui undang-undang sudah sesuai dengan aturan hukum yang berlaku, namun di sisi lain masih terdapat pembatasan-pembatasan yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi dan HAM, salah satu contohnya adalah KUHP dan UU No. 1/PNPS/1965.

Daftar Pustaka

- Chazawi, Adami, 2009. *Hukum Pidana Positif Penghinaan*, Surabaya: ITS Press.
- Cholil, Suhadi dkk, 2010. Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2009, Bagian Dua, Yogyakarta: *Center for Religious & Cross Cultural Studies*, Universitas Gajahmada.
- Conde, H. Victor, 1999. *A Handbook of International Human Rights Terminology* Lincoln & London, University of Nebraska Press.
- Groome, Dermot, 2001. *The Handbook of Human Rights Investigation: A compre-*

- hensive guide to the investigation and documentation of violent human rights abuses*, Northborough, Massachusetts: Human Rights Press.
- Hasani, Ismail dan Bonar Tigor Naipospos (Editor), 2011. *Negara Menyangkal; Kondisi Kebebasan Beragama / Berkeyakinan di Indonesia 2010*, Jakarta: Setara Institute.
- KontraS, 2011. *Janji Tanpa Bukti; Catatan Situasi Hak Asasi Manusia di Indonesia Tahun 2010*, Jakarta: KontraS.
- _____, Tanpa Tahun. *Panduan Pemolisian & Hak Berkeyakinan, Beragama Dan Beribadah*, Jakarta: KontraS.
- Lamintang, P.A.F., 1997. *Dasar-Dasar Untuk Mempelajari Hukum Pidana Yang Berlaku Di Indonesia*, Cetakan Ketiga, Bandung: Citra Aditya Bhakti.
- Lindholm, Tore dkk (ed.), 2004. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden: Martinus Hijhoff Publishers.
- _____, 2010. *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?: Sebuah Referensi tentang Prinsip-Prinsip dan Praktek*, Yogyakarta: Kanisius.
- Majelis Permusyawaratan Rakyat, 2012. *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI.
- Mirzana, Hijrah Adhyanti, 2012. *Kebijakan Kriminalisasi Delik Penodaan Agama, Jurnal Universitas Negeri Semarang "Pandecta" Volume 7, Nomor 2, Tahun 2012*.
- Mulia, Siti Musdah, 2007. *Hak Asasi Manusia Dan Kebebasan Beragama*, Jakarta: Makalah.
- Nainggolan, Yossa A. dkk, 2009. *Pemaksaan Terselubung Hak Atas Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*, Jakarta: Komnas HAM.
- Nowak, Manfred, 2005. *"U.N. Covenant on Civil and Political Rights; CCPR Commentary", 2nd revised edition Oxford: N.P. Engel, Publisher*.
- Poernomo, Bambang, 1992. *Asas-Asas Hukum Pidana*, Cetakan Ketujuh, Yogyakarta: Ghalia Indonesia.
- Sumodiningrat, Gunawan dan Ibnu Purna (ed), 2004. *Landasan Hukum dan Rencana Aksi Nasional HAM di Indonesia 2004-2009*, Jakarta.
- UGM, 2011. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama di Indonesia 2010*, Program Studi Agama Dan Lintas Budaya (*Center For Religious And Cross-cultural Studies*), Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.
- Wahid Institute, 2010. *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010*, Jakarta: The Wahid Institute.

DISKURSUS 3

INKONSISTENSI PERLINDUNGAN HUKUM BAGI PENGHAYAT KEPERCAYAAN TERHADAP TUHAN YANG MAHA ESA

Ria Casmi Arrsa
PP OTODA Universitas Brawijaya
e-mail : casmi87.arsa@yahoo.com

ABSTRAKSI

Protection of citizens' constitutional rights in conducting activities of religious freedom has been supported by a number of national and international regulations. However, there is still discrimination against followers of belief in Almighty God, especially in public service. This paper will photographing discrimination against followers of belief in Almighty God, and inconsistencies legislation that guarantees the right to freedom of religion and belief.

Keyword: Constitution, Faith, God Almighty, Constitutional Rights.

I. Pendahuluan

Amanat Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, khususnya Pasal 28E ayat (1) dan ayat (2) mencerminkan nilai dasar Ketuhanan Yang Maha Esa dalam bentuk yang lebih rinci yaitu kebebasan memeluk agama dan menjalankan ibadah menurut agama dan kepercayaannya masing-masing. Tidak hanya itu, hak kebebasan beragama/berkeyakinan juga termaktub di dalam Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menyatakan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Ayat selanjutnya menyebutkan bahwa Negara "menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk un-

tuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Konsekuensi adanya jaminan di dalam konstitusi, menjadikan hak setiap warga Negara untuk menjalankan ajaran agama, keyakinan maupun ritual peribadatan telah menjadi hak konstitusional. Sebagai hak konstitusional, negara memiliki kewajiban untuk menjamin, melindungi dan memenuhi hak tersebut, untuk terwujudnya harmoni, perdamaian dan kerukunan dalam bingkai kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dan disisi lain ritual keagamaan yang dijalankan institusi agama bersama segenap elemen penganutnya harus turut mempertegas pelaksanaan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa dalam segala aspeknya¹.

Namun, dalam perjalanan kehidupan berbangsa, khususnya pasca reformasi telah terjadi problem kebangsaan yang memprihatinkan. Yaitu, maraknya aksi anarkisme massal yang berbasis pada isu kesukuan, keagamaan-keyakinan, maupun rasisme. Dan untuk kasus pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan, masyarakat sedang mengalami gejala keterasingan (*alienasi*) terhadap toleransi dalam kehidupan keagamaan. Misalnya, larangan pendirian rumah ibadah, penutupan bahkan perobohan terhadap gereja², pelarangan dakwah bagi penganut Baha'i, penyerangan dan pengusiran terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah. Dan secara spesifik perilaku intoleran muncul dalam bentuk diskriminasi pelayanan terhadap para penganut penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Mah Esa.

Serangkaian tindakan *intoleran* dan diskriminasi menunjukkan, bahwa potret kebhinekaan telah mengalami ketercerabutan dari akar kemajemukan, menurut Mahfud MD pergeseran rezim otoritarian menuju demokrasi jelas menjadi kabar sedap bagi kebebasan beragama, berkeyakinan, berekspresi dan berasosiasi. Namun, sejauh ini selalu saja bermasalah dalam implementasinya. Bahkan, ketika pemerintahan sudah terbentuk melalui mekanisme demokratis, ternyata belum berdaya mengurangi intensitas masalah kebebasan beragama. Malah, Indonesia divonis sebagai pelaku diskriminasi dalam beragama dan berkeyakinan, khususnya terhadap agama minoritas maupun kelompok penghayat serta masyarakat adat yang notabene termarginalkan³.

¹ Lukman Hakim Saefuddin, *Indonesia adalah Negara Agamis: Merumuskan Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Pancasila*, Makalah untuk "Kongres Pancasila" yang diselenggarakan oleh Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, di Yogyakarta, 30 Mei - 1 Juni 2009, hlm 4

² Semisal GKI Yasmin, HKBP Philadelphia di Jawa Barat, perobohan rumah ibadah *GPDI Eliezer* di Dampit Malang Selatan, penutupan Gereja Sidang Jemaat Allah (GSJA) di Desa Arjowilangun, Kalipare, Malang, Jawa Timur, Pelarangan pendirian Musholla Nur Musaffir di NTT

³ Mahfud MD, *Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Konstitusi*, Makalah yang disampaikan dalam *Konferensi Tokoh Agama ICRP: Meneguhkan Kebebasan Beragama di Indonesia*, Menuntut Komitmen Presiden dan Wakil Presiden Terpilih, yang diselenggarakan oleh *Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP)* pada Senin, 5 Oktober 2009 di Ruang Vanda II Wisma Serbaguna, Jakarta. hlm 1

Kenyataan-kenyataan sebagaimana dimaksud diatas menguatkan *incompatibilitas* jaminan konstitusi terhadap dengan implementasi hak kebebasan beragama/berkeyakinan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Menurut *Religious Freedom in the World* yang disunting Paul A Marshal, untuk mengukur sejauh mana kebebasan beragama dilindungi dan dipenuhi oleh Negara, dapat digunakan tiga tolak ukur, yaitu: *Pertama*, adalah regulasi Negara di bidang agama, yaitu pembatasan yang ditempatkan dalam praktik, profesi atau pemilihan suatu agama tertentu sebagai hukum formal, kebijakan atau tindakan administratif Negara. *Kedua*, adalah pengistimewaan atau *favoritisme* negara terhadap suatu kelompok agama tertentu. *Ketiga*, adalah regulasi sosial yaitu kebijakan-kebijakan sebelumnya yang memaksa, baik secara sosial atau budaya yang membatasi hak kebebasan beragama, di sini, yang disoroti adalah sejauh mana kelompok-kelompok agama tertentu membatasi kebebasan beragama kelompok-kelompok lain yang kerap melampaui pembatasan-pembatasan yang telah dilakukan negara⁴. Tulisan ini akan membahas bagaimana inkonsistensi jaminan hukum hak kebebasan beragama/berkeyakinan bagi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

II. Jaminan Hukum Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Bagi Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa

Proteksi hak konstitusional warga negara dalam menjalankan aktifitas kebebasan beragama dan berkeyakinan sebenarnya telah didukung dengan adanya sejumlah regulasi nasional maupun internasional. Berbagai instrumen hukum itu dapat dibagi dalam dua wilayah, yaitu *forum internum* dan *forum eksternum* yang dapat dilihat dalam table sbb⁵ :

Hak/Kebebasan	Instrumen Hukum
<i>Forum Internum</i>	
Hak kebebasan untuk menganut, berpindah agama	DUHAM, ICCPR, UUD 1945, UU No. 39 / 1999
Hak untuk tidak dipaksa menganut atau tidak menganut suatu agama.	DUHAM, ICCPR, Deklarasi 1981, Komentar Umum No. 22, UU No. 39 / 1999

⁴ Ihsan Ali-Fauzi, Samsu Rizal Panggabean dkk, 2009, Laporan Penelitian (*Melaporkan Kebebasan Beragama Di Indonesia 2008: Evaluasi Atas Laporan The Wahid Institute, Setara Institute, dan CRCS-UGM*), Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina (YWF) Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) The Asia Foundation, hlm 13

⁵ The Wahid Institute, 2010, *Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan Dan Toleransi* 2010, Jakarta: The Wahid Institute hlm 15

Forum Eksternum	
Hak kebebasan untuk beribadah baik secara pribadi maupun bersama-sama baik secara tertutup maupun terbuka	DUHAM, ICCPR, UUD 1945, UU No. 39 / 1999, Deklarasi 1981 Komentar Umum 22
Hak kebebasan untuk mendirikan tempat ibadah	Deklarasi 1981
Hak kebebasan untuk menggunakan simbol-simbol agama	Deklarasi 1981, Komentar Umum 22
Hak kebebasan untuk merayakan hari besar agama	Deklarasi 1981, Komentar Umum 22
Hak kebebasan untuk menetapkan pemimpin agama	Deklarasi Universal 1981 Komentar Umum 22

Salah satu perdebatan yang tak kunjung habis terhadap Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, adalah Apakah Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dapat dikategorikan sebagai agama atau tidak?. Jika kita merujuk pada komentar umum ICCPR, pengertian agama dan kepercayaan haruslah diartikan secara luas atau dengan kata lain agama tidak boleh diartikan secara sempit. Agama atau penganut tradisional dan agama atau penganut yang baru didirikan termasuk ke dalam pengertian agama. Pasal 18 ayat (1) UU No.12/2005 juga melindungi keyakinan orang untuk tidak bertuhan (*atheistic*), non-tuhan (*non-theistic*), bertuhan (*theistic*). Artinya, penganut dan agama sama-sama dilindungi oleh pasal 18 ayat (1) UU No.12/2005. Negara ataupun pihak ketiga tidak boleh menyempitkan pengertian agama. Di pihak lain, negara tidak mempunyai kewenangan untuk melakukan penyeragaman pengertian agama atau penganut sendiri. Klaim negara untuk yang memberikan batasan-batasan pengertian agama dan kepercayaan adalah sebuah pelanggaran atas ketentuan pasal 18 ayat (1) UU No.12/2005⁶.

Beranjak dari penjelasan di atas secara regulasi nampak jelas bahwa ketentuan hukum peraturan perundang-undangan telah memberikan jaminan perlindungan terhadap hak kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi warga negara. Dan eksistensi para penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, khususnya untuk layanan administrasi kependudukan telah dijamin melalui UU Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan. Sehingga penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari rezim hak kebebasan beragama dan berkeyakinan.

⁶ *The Indonesian Legal Resource Center (ILRC), Buku Saku Paralegal Seri -2 Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan, ILRC, Jakarta, 2009*

III. Potret Diskriminasi dan Inkonsistensi Perlindungan Hukum bagi Penghayat Terhadap Tuhan Yang Maha Esa

1. Bentuk-Bentuk Diskriminasi Terhadap Penghayat

Berdasarkan data sensus penduduk 2010, di Indonesia terdapat 299,617 (0,13%) penduduk yang beragama "lainnya"⁷, selain enam agama yang diakui yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu. Kategori "lainnya" merujuk pada pemeluk keyakinan lokal atau biasa disebut Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Sedangkan menurut data Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata (2011),- departemen yang menaunginya-, dengan jumlah penghayat kepercayaan berkisar sembilan juta jiwa di 248 organisasi berstatus pusat dan 980 organisasi berstatus cabang yang tersebar di 25 Propinsi di Indonesia. Mereka telah hadir jauh sebelum Indonesia terbentuk, bahkan sebelum datangnya enam agama di Indonesia.

Sebenarnya, pasca reformasi ada upaya hukum untuk melindungi hak-hak penghayat kepercayaan, melalui Undang-undang Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi dan Kependudukan (Adminduk), Peraturan Pemerintah nomor 37 tahun 2007 tentang Pelaksanaan UU No. 23 tahun 2006, serta Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43 dan 41 tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME. Namun, praktik diskriminasi masih terus berlangsung.

Praktik diskriminatif yang dialami penganut agama adat/kepercayaan berakar dari "perbedaan" yang lahir dari pengakuan negara atas agama dan perlakuan berbeda kepada "agama" dan "kepercayaan" yang menjadi landasan kebijakan negara. Dan hal ini didasarkan kepada UU No.1/ PnPs/1965 tentang Pencegahan dan/atau Penodaan Agama. Negara melakukan diskriminasi dalam bentuk *favoritism* dengan memberikan pengakuan dan perlindungan terhadap enam agama; Islam, Katolik, Kristen, Budha, Hindu dan Konghucu. Sedangkan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan YME tidak mendapatkan pengakuan dan perlindungan, karena dinilai "tidak beragama"⁸

Akibatnya, menurut Ketua Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) Abdon Nababan menyebutkan bahwa. Karena tidak masuk dalam enam agama resmi, para penganut kepercayaan yang jumlahnya jutaan, tidak dapat e-KTP. Padahal KTP adalah tanda kependudukan yang harus diberikan kepada seluruh warga negara. Kelompok yang tidak dapat KTP itu antara

⁷ Badan Pusat Statistik Republik Indonesia, "Data Sensus Penduduk 2010," <http://sp2010.bps.go.id>

⁸ Siti Aminah, *Diskriminasi Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi Umum*, Mitra Hukum, ILRC, Jakarta, 2010, hlm 2

lain Kaharingan di Kalimantan, Sunda Wiwitan di Jawa Barat dan Banten, serta Parmalim di Sumatera Utara⁹. Selain yang diungkapkan oleh Abdon Nababan, berikut bentuk-bentuk diskriminasi yang dialami penghayat¹⁰ :

a) **Penolakan penulisan kolom agama**

Kasus Rismoyo di Pematang yang ditolak aparat desa mengenai penulisan kolom kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa di kolom KTP. Demikian halnya Edi di Blora, Ayi Endang di Lembang dan Ali Harja di Cigugur tidak memiliki KTP karena persoalan kolom penghayat sehingga sulit mendapatkan kerja.

b) **Kesulitan dalam Jenjang Karir**

Ika Kartika di Kelurahan Cigugur merasa tertekan dan diperlakukan tidak adil ketika SK pengangkatan PNS dipersulit sebab kolom KTP nya kosong. Demikian halnya pemalsuan identitas yang dialami oleh Susi Suwarsih yang terpaksa mengisi kolom agamanya Katholik padahal bukan penganut katholik dan Irma Gusriyani yang mengisi kolom KTP nya Islam padahal yang bersangkutan tidak pernah menjalankan sholat dan ajaran syariat karena Irma seorang penghayat.

c) **Akte Kelahiran**

Diskriminasi dalam akte perkawinan yang dialami oleh pasangan penghayat Triyanan S dan Wida di Cirendeui, Cimahi Selatan sudah menikah secara adat namun kantor catatan sipil dan Disbudpar menolak memberikan akte lahir bagi anak mereka.

d) **Diterbitkannya SK Pelarangan dan Pembubaran organisasi kepercayaan Aliran Kebatinan "Perjalanan" dengan No. SK-23/ PAKEM/1967 tanggal 23 Mei 1967, oleh Bakor "PAKEM" Kejaksaan Negeri Kabupaten Sumedang, namun Organisasi yang bersangkutan tidak menerima SK tersebut. Pengurus organisasi kepercayaan tersebut telah mengajukan sanggahan dan penolakan atas pembubaran tersebut, serta memohon untuk pencairan kembali keberadaan organisasi tersebut, namun pada bulan Juni 1993 pihak Kejaksaan Negeri Sumedang telah memberi jawaban dan menyatakan bahwa Aliran Kebatinan Perjalanan Kabupaten Sumedang tetap dilarang, dengan alasan "bahwa aliran Kebatinan Perjalanan Kabupaten Sumedang merupakan penjelmaan dari partai PERMAL yang menurutnya telah dilarang Pemerintah, serta pengikutnya berasal dari pemeluk agama Islam yang telah keluar dari Islam.**

e) **Keputusan Jaksa Agung No Kep-006/B/ 2/7/1976 tentang Pelarangan terhadap Aliran Kepercayaan Manunggal. Kepercayaan Manunggal adalah**

⁹ <http://www.jurnalparlemen.com/view/3106/penganut-kepercayaan-tak-bisa-miliki-e-ktp-pemerintah-dinilai-diskriminatif.html>

¹⁰ Trisno S. Susanto, dkk, 2011, *Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Jakarta HRWG dan Hivos, hlm 16. Serangkaian kasus-kasus diskriminasi dan intoleransi dan diskriminasi oleh penulis dihimpun berdasarkan laporan dari Aliansi Nasional Bhinneka Tungga Ika (ANBTI).

bagian dari ajaran Kejawen yang berintikan kearifan hidup orang Jawa dan menitik beratkan pada harmonisasi manusia dengan alam dan sesamanya.

- f) Sejak tanggal 2 Mei 2005 sampai saat ini warga Penghayat Parmalim¹¹ di Kelurahan Binjai Kota Medan, tidak dapat melanjutkan pembangunan Ruma Parsaktian Parmalim (tempat saresehan atau ritual). Warga penganut Parmalim pun sering mendapatkan kesulitan dalam mengakses hak-hak sipil seperti pembuatan KTP dan KK. Parmalim adalah agama asli Batak warisan dinasti Sisingamangaraja.
- g) Tanggal 19 Mei 2006, sebanyak 12 orang warga penghayat di Kelurahan Wanareja Kecamatan Cibogo Kabupaten Subang diundang (dipanggil untuk diinterogasi) oleh kepala desa yang juga dihadiri oleh Ketua MUI, Camat, Kapolsek serta Danramil Kecamatan Cibogo. Ke-12 warga penghayat tersebut kegiatannya dianggap telah meresahkan masyarakat, karena suka mengadakan pertemuan atau kliwonan dan yang hadir pakai ikat kepala (iket Sunda), ucapan salamnya menggunakan kata-kata Sam-purasun dan Rahayu, serta metik kecap.
- h) Stigmatisasi terhadap komunitas adat Sedulur Sikep di Jawa Tengah sebagai orang-orang yang tidak tahu aturan dan tidak bertata krama. Komunitas Sedulur Sikep merupakan para pengikut Samin Surosentiko yang menganut kearifan lokal Jawa.
- i) Stigmatisasi terhadap komunitas Watu Telu Sasak (Lombok) yang sering dicemooh sebagai warga Islam yang "tidak penuh".
- j) Fatwa sesat Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap komunitas adat Dayak Losarang Indramayu. Komunitas Dayak Losarang adalah penganut ajaran ngaji rasa alam semesta yang sama sekali tidak mengklaim diri sebagai penganut Islam.
- k) Penyerangan terhadap aliran Kejawen Sapta Darma yang dilakukan Front Pembela Islam (FPI) pada tahun 2007 di Yogyakarta,

Dari uraian diatas, nampak bahwa terjadi gap antara *das sollen* dan *das sein* pemenuhan hak konstitusional warga negara. Ditinjau dari segi regulasi UU PNPS No. 1 Tahun 1965 pada penjelasan atas Penetapan Presiden RI No. 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama Bagian I : Umum No. 2 yang menyatakan bahwa :

"Telah ternyata, bahwa pada akhir-akhir ini hampir diseluruh Indonesia tidak sedikit timbul aliran-aliran atau organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan ajaran-ajaran dan hukum agama. Diantara ajaran-ajaran/perbuatan-perbuatan pada pemeluk aliran-aliran tersebut sudah banyak yang telah menimbulkan hal-hal yang melanggar hukum, memecah persatuan nasional dan menodai agama. Dari kenyataan teranglah, bahwa aliran-aliran

¹¹ Parmalim adalah agama asli Batak warisan dinasti Sisingamangaraja

atau organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang menyalahgunakan dan/atau mempergunakan agama sebagai pokok pada akhir-akhir ini bertambah banyak dan telah berkembang kearah yang sangat membahayakan agama-agama yang ada.¹²

Menurut hemat penulis ketentuan diatas bersifat multi tafsir dan cenderung mendiskriditkan kelompok penghayat mengingat bahwa belum ada pemilahan tentang kepercayaan dan/atau aliran kebatinan di masyarakat yang dianggap menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama. Demikian halnya jika di tinjau dari segi pandangan masyarakat terdapat dua pokok stigmatisasi negatif antara lain belum semua lapisan masyarakat mengakui dan menerima keberadaan penghayat kepercayaan yang secara berkelanjutan sebagian masyarakat masih memandang penghayat kepercayaan sebagai atheis dan dekat dengan praktek-praktek perdukunan (klenik-magis).

Ditinjau dari pelayanan hak-hak sipilnya terdapat beberapa potensi diskriminasi antara lain pada Kartu Tanda Penduduk (KTP) meskipun dari segi UU sudah terakomodir akan tetapi implementasi di lapangan diketemukan bahwa pengosongan status agama dalam KTP dan KK masih berkonotasi negatif. Sementara itu dari sisi pelayanan publik petugas lapangan masih ada menghambat dalam proses pelayanan KTP/KK. Lebih lanjut dari aspek pelayanan pemakaman meskipun dari segi peraturan sudah terakomodir akan tetapi implementasi di lapangan belum semua masyarakat dan oknum pemerintah mau menerima warga penghayat kepercayaan yang meninggal dimakamkan di tempat pemakaman umum¹³.

Jikalau ditinjau dari sisi penyediaan sasana sarasehan atau sebutan lainnya –tempat untuk melakukan kegiatan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa termasuk kegiatan ritual- meskipun dari segi peraturan sudah terakomodir namun implementasi di lapangan pada masyarakat

¹² Menarik untuk dicermati pendapat berbeda (dissenting opinion) hakim Maria Farida bahwa UU PNPS dibentuk pada tahun 1965. Rasio legis Pembentuk UU pada saat itu saat itu, mengkhawatirkan muncul banyak aliran yang berusaha mengajak orang keluar dari Ketuhanan Yang Maha Esa. Mereka dianggap mencederai Pancasila, sehingga pemerintah merasa perlu membuat peraturan di luar konstitusi, melalui penetapan presiden (PenPres/PNPS). Pada 1963-1969, ada 129 penetapan presiden yang berlaku, termasuk soal penodaan agama. Namun demikian Sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) menyatakan harus ada peninjauan kembali pada beberapa penetapan presiden. Keluarlah TAP MPRS No 19/1966. Tapi, ketetapan itu tidak dijalankan. Lalu, pada 1968, keluar Tap MPR No 39 untuk menjalankan Tap No 19. Satu tahun kemudian, keluar UU No 5/1969 yang menyatakan beberapa penetapan presiden dan peraturan presiden menjadi undang-undang. Dalam undang-undang itu terdapat lampiran 2A dan 2B tentang penodaan agama yang dinyatakan berlaku sebagai undang-undang. Akan tetapi dengan syarat harus diperbaiki, disempurnakan, dan menjadi bahan pembentukan undang-undang berikutnya. Dengan demikian ada tiga ketetapan yang menyatakan perlu peninjauan kembali terhadap penetapan presiden itu. Maka dari itu penulis berpandangan bahwa dalam konteks kekinian maka seharusnya penyempurnaan atas ketentuan PNPS mutlak dilakukan agar tidak menjadi dasar justifikasi atas serangkaian tindakan intoleransi yang bermotif keagamaan di Indonesia.

¹³ Wigati, *Diskriminasi Terhadap Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, diakses dari <http://www.indonesiatoleran.or.id>, diakses pada tanggal 1 Juni 2013

kat tertentu dan tertentu pula belum dapat/mau menerima adanya sasana sarasehan penghayat kepercayaan. Ditemukan pula modus bahwa oknum pemerintah belum dapat melaksanakan peraturan terkait dengan baik. Dari sisi perkawinan penghayat kepercayaan meskipun dari segi peraturan sudah terakomodir akan tetapi implementasi dilapangan pelayanan perkawinan penghayat kepercayaan belum lancar. Kemudian Sikap sebagian petugas juga masih menghambat proses pencatatan perkawinan. Demikian halnya jika ditinjau dari sisi pendidikan putra-putri penghayat kepercayaan belum diakomodir. UU No 20 Tahun 2003 tentang Sisdiknas hanya memfasilitasi pendidikan bagi pemeluk-pemeluk agama -yang telah diakui-¹⁴.

2. Inkonsistensi Yuridis Perlindungan Hukum bagi Penghayat Terhadap Tuhan Yang Maha Esa

Dari potret diskriminasi diatas, inkonsistensi yuridis juga terjadi pada konstruksi hukum peraturan perundang-undangan yang mengatur penghayat terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Diantaranya Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor: 43 Tahun 2009-Nomor: 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Perber ini memberikan pedoman kepada Pemerintah Daerah untuk memberikan pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan, yang meliputi: (a) administrasi organisasi Penghayat Kepercayaan; (b) pemakaman; dan (c) sasana sarasehan atau sebutan lain. Lahirnya perber ini tidak dapat dilepaskan dari praktek diskriminasi yang dialami penghayat dan sikap apparatus pemerintah daerah yang tidak memberikan layanan kepada mereka. Dalam pertimbangannya dinyatakan bahwa penghayat berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, harta benda, dan kebebasan meyakini kepercayaannya, dan disisi lain pemerintah daerah berkewajiban menjaga persatuan, kesatuan, kerukunan nasional, ketenteraman, ketertiban masyarakat, melaksanakan kehidupan demokrasi dan melindungi masyarakat dalam melestarikan nilai sosial budaya;

Kritik terhadap Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor : 43 Tahun 2009-Nomor : 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, antara lain:

Pertama, secara hukum harus disadari bahwa kedudukan penghayat merupakan bagian dari warga negara yang di dalamnya melekat hak-hak konstitusional. Pembatasan kebebasan beragama dan berkeyakinan diperbolehkan dengan alasan ketertiban publik (*public order*), atau, kesehatan publik (*public health*), atau keselamatan publik (*public safety*), atau moral publik (*public moral*), dan dilakukan melalui instrumen hukum. Oleh karenanya den-

¹⁴ *Ibid* hlm 8

gan mengacu pada UU No 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan dan materi muatan merupakan pengaturan lebih lanjut dari UUD, maka bentuk hukum yang tepat adalah Undang-Undang.

Kedua ditinjau dari sisi nomenklatur kelembagaan yaitu Peraturan Bersama dibentuk oleh Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata adalah sangat reaktif, cenderung non kooperatif, dan tidak berkelanjutan mengingat bahwa tugas dan kewenangan dari Menteri Kebudayaan dan Pariwisata khusus mengenai aspek kebudayaan telah dilekatkan pada Kementerian Pendidikan. Sementara itu Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata telah berganti nama menjadi Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif. Oleh karenanya implementasi dari Peraturan dimaksud akan sangat sulit untuk diterjemahkan sampai pada tingkat pemerintahan di daerah.

Ketiga ditinjau dari substansi konsideran mengingat menunjukkan adanya ketimpangan yuridis. Hal ini dapat dilihat tidak dimasukkannya Pasal 28 E Ayat (2), Pasal 29 Ayat (1), Pasal 32 ayat (2) UUD 1945, UU No 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU no 25 Tahun 2009 tentang Pelayanan Publik dan berbagai ketentuan yuridis dengan mengedepankan azas *lex superior derogat lex inferior*.

Keempat mengacu pada jenis pelayanan bagi penghayat kepercayaan meliputi administrasi organisasi penghayat kepercayaan, pemakaman, dan sasana sarasehan atau sebutan lain. Pada konteks ini nampaknya penghayat mendapatkan diskriminasi karena pelayanan yang diberikan sebatas pada rumpun administrasi semata. Sementara aspek pendidikan, perkawinan, layanan kesehatan, akses pekerjaan yang bersinergis dengan aspek pelayanan publik sebagaimana amanat UU No 25 Tahun 2009 tentang Pelayanan Publik tidak tersentuh. Demikian halnya mengacu pada ketentuan Pasal 16 yang berbunyi (1) Menteri Kebudayaan dan Pariwisata melakukan pembinaan dan pengawasan teknis atas pelayanan kepada penghayat kepercayaan. (2) Pembinaan teknis sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi: a. pemberian pedoman; b. pemberian bimbingan teknis, konsultasi, supervisi; dan c. dokumentasi dan publikasi. Ditengah perubahan nomenklatur Kementerian penulis berpandangan bahwa aturan dimaksud akan sangat sulit untuk di implementasikan sebagai bentuk pemenuhan hak konstitusional penghayat kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

IV. Penutup

Kompleksitas hukum pemenuhan dan perlindungan hak konstitusional bagi penghayat terhadap Tuhan Yang Maha Esa harus senantiasa dilekatkan pada amanat nilai fundamental Pancasila khususnya sila Pertama Ketuhanan Yang Maha Esa, Sila Kedua Kemanusiaan Yang adil dan beradab,

Sila Ketiga Persatuan Indonesia dan Sila Kelima Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. Oleh karena itu pelaksanaan pemenuhan dan perlindungan hukum bagi penghayat harus dilakukan secara holistik, sinergis dan komprehensif antar lembaga negara dengan mengedepankan norma hukum peraturan perundang-undangan dan prinsip kekeluargaan serta gotong royong. Atas dasar itulah maka evaluasi kritis dan penataan hukum secara menyeluruh dilakukan terhadap Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor: 43 Tahun 2009-Nomor: 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa baik dari sisi bentuk hukum, substansi hukum, struktur hukum dan kultur sosial kemasyarakatan mutlak harus dilakukan mengingat bahwa terdapat kelemahan dan masih banyak membuka celah diskriminasi pelayanan publik bagi penganut penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Daftar Pustaka

- Arianto, Nurcahyo Tri, 2009, *Potensi dan Peran Serta Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan YME dalam Pembangunan Budaya Bangsa: Fakta dan Harapan*, Makalah disampaikan dalam "Dialog Aktualisasi Budaya Spiritual Jawa Timur" di Hotel Pelangi, Malang, pada tanggal 13-15 Mei 2009
- Asshidiqie, Jimly, 2008, Bahan Makalah disampaikan pada acara Seminar "Masa Depan Kebhinnekaan dan Konstitusionalisme di Indonesia: Peluang, Tantangan, dan Solusi". Diselenggarakan oleh International Center for Islam and Pluralism. Jakarta, 22 Juli 2008.
- Djamin, Rafendi, *The Paradox Of Freedom Of Religion And Belief In Indonesia*, <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Expression/ICCPR/Bangkok/RafendiDjamin.pdf>
- Fauzi, Ihsan Ali, Samsu Rizal Panggabean dkk, 2009, *Laporan Penelitian (Melaporkan Kebebasan Beragama Di Indonesia 2008: Evaluasi Atas Laporan The Wahid Institute, Setara Institute, dan CRCS-UGM)*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina (YWF) Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) The Asia Foundation
- Ingres-Wahid Institute-TIFA 2009, Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Situasi Keagamaan di Jawa Barat Tahun 2009, Bandung, Tifa Foundation.
- Madjid, Nurcholis, 2005, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Penerbit Dian Rakyat dan Universitas Paramadina.
- Mahfud MD, *Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Konstitusi*, Makalah yang disampaikan dalam Konferensi Tokoh Agama ICRP yang diselenggara-

- kan oleh *Indonesian Conference on Religion and Peace* (ICRP) pada Senin, 5 Oktober 2009 di Ruang Vanda II Wisma Serbaguna, Jakarta
- Pusat Pengembangan Otonomi Daerah, 2012, *Rekonstruksi dan Monitoring Peraturan Perundang-undangan di Bidang Perizinan Tempat Ibadah* (Studi Pemetaan Kebijakan di Jawa Barat, Jawa Timur, NTT, dan Bali), Malang PPOTODA dan Tifa.
- Saefuddin, Lukman Haki, 2009, *Indonesia adalah Negara Agamis: Merumuskan Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Pancasila*, Makalah untuk "Kongres Pancasila" yang diselenggarakan oleh Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, di Yogyakarta, 30 Mei-1 Juni 2009.
- The Wahid Institute, 2009, Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan Dan Toleransi 2009, Jakarta: The Wahid Institute.
- The Wahid Institute, 2010, Laporan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan Dan Toleransi 2010, Jakarta: The Wahid Institute.
- Trisno S. Susanto, dkk, 2011, *Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Jakarta HRWG dan Hivos.
- Wigati, *Diskriminasi Terhadap Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, diakses dari <http://www.indonesiatoleran.or.id/>, diakses pada tanggal 1 Juni 2013.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Ketetapan MPR Nomor IV/MPR/1999 Tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara.
- Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
- Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.
- Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor : 43 Tahun 2009-Nomor : 41 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

DISKURSUS 4

SIGNIFIKANSI DIALOG PENGEMBANGAN WAWASAN MULTIKULTURAL DALAM MENGAKOMODIR KEBEBASAN BERAGAMA DAN BERKEYAKINAN DI INDONESIA

Andik Wahyun Muqoyyidin

Prodi Pendidikan Agama Islam

Fakultas Agama Islam Universitas Pesantren Tinggi Darul 'Ulum (Unipdu)

e-mail : andikwahyun_m@yahoo.com

ABSTRAKSI

Indonesia has ratified International Convention on Civil and Political Rights. As state party, Indonesia has obligation to respect, to protect and to promote human rights, include religious freedom right. Actually, religious freedom rights in Indonesia has been guarantee in constitution, but the violation of religious freedom rights still increasing every year. One is caused by absence of communication between religious communities, and bring prejudice and hatred each other. In this context, dialogues in the development of multicultural insights will accommodate religious freedom rights and harmony.

Keywords: Dialogue, Multicultural, Religious Freedom, Conflict.

I. Pendahuluan

Munculnya berbagai pemikiran, faham, aliran dan gerakan keagamaan, di satu sisi, dapat dinilai positif, sebagai salah satu indikator dari terwujudnya kebebasan beragama, namun di sisi lain, seringkali mengusik

penganut agama atau kelompok keagamaan lainnya. Terusiknya kelompok keagamaan, -umumnya kelompok *mainstream*- oleh berbagai pemikiran, faham, aliran maupun gerakan keagamaan sering diikuti dengan tuduhan penodaan agama atau sesat. Jika hal itu tidak segera diantisipasi, tidak jarang kemudian terjadi konflik horisontal, yang berbuntut munculnya tindakan anarkhis atau kekerasan atas nama agama¹.

Hal tersebut nampak dalam laporan tahun 2012 dari *Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS* UGM, yang menyimpulkan bahwa untuk pemenuhan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan belum ada kemajuan yang menggembirakan, atau justru kemunduran dalam beberapa hal². Fokus perhatian dalam laporan, yaitu : **Pertama**, penilaian kondisi kebebasan beragama dan toleransi di Indonesia dalam *Universal Periodic Review/UPR* di Dewan HAM PBB; **Kedua**, masalah tuduhan penodaan agama, dan ketiga, masalah rumah ibadah. Masalah penodaan agama dan rumah ibadah selalu setiap tahunnya, dan keduanya merupakan masalah krusial yang patut mendapatkan perhatian. Dan menurut laporan CRCS, secara umum selama lima tahun terakhir ini belum ada kemajuan yang signifikan terkait penanganan keduanya³.

Pandangan senada dapat kita lihat pula dari Laporan *The Wahid Institute* (WI), pada 2012 menemukan telah terjadi 274 kasus pelanggaran kebebasan beragama dengan 363 tindakan. Membandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya, WI menilai wajah intoleransi di Indonesia pada 2012 sudah sampai pada tahapan bopeng⁴.

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia telah memiliki jaminan konstitusional yang kuat. Sedangkan masalah-masalah terkait dengan pelanggaran hak kebebasan beragama di Indonesia sebagian besarnya tumbuh dari masih ditemukannya sejumlah perangkat undang-undang yang tidak saling mendukung dan masih kurangnya aturan-aturan teknis yang bisa menegakkan jaminan kebebasan beragama itu. Hal ini mencerminkan jurang (*gap*) antara cita dan fakta kebebasan beragama di Indonesia⁵.

Selain permasalahan peraturan perundang-undangan, konflik agama terjadi karena tidak adanya komunikasi yang baik di antara umat beragama. Ketidakadaan komunikasi diantara umat beragama, memunculkan

¹ Haidlor Ali Ahmad, "Faham Keagamaan: Antara Harmoni dan Konflik", HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. IX, No. 33 (Januari-Maret 2010), hlm. 6

² Lihat Zainal Abidin Bagir et al., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia* 2012 (Yogyakarta: CRCS, 2013), hlm. 57.

³ *Ibid.*, hlm. 51.

⁴ Lihat Tim Penyusun, *Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012 The Wahid Institute* (Jakarta: the Wahid Institute, 2012), hlm. iv-vii.

⁵ Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Buku 1, Edisi Digital) (Jakarta: Democracy Project, 2011), hlm. xii.

prasangka (*prejudice*) dan kebencian. Di samping faktor fundamental lainnya yaitu klaim kebenaran (*truth claim*) di setiap kelompok agama. Klaim kebenaran mengakibatkan eksklusivisme beragama, yaitu pemahaman seorang penganut yang menganggap bahwa hanya kelompok agamanyalah yang paling benar, sedangkan kelompok agama lain salah atau sesat⁶.

Untuk mengikis semua itu, dialog menjadi jawabannya. Dialog merupakan sebuah keniscayaan, terlebih untuk negara Indonesia yang plural. Tulisan ini akan membahas bagaimana mencegah potensi konflik berdasarkan agama melalui proses dialog pengembangan wawasan multikulturalisme di Indonesia.

II. Mendefinisikan Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural

Istilah dialog berasal dari bahasa Yunani "*dialektos*"⁷. Secara harfiah kata dialog ini berarti "dwi-cakap". Percakapan antara dua orang atau lebih⁸. Dialog juga berarti tulisan dalam bentuk percakapan atau pembicaraan; diskusi antar orang-orang atau pihak-pihak yang berbeda pandangan, seperti dialog-dialog yang dikemukakan oleh Socrates (469-399 SM)⁹. Bahkan dialog bukan hanya dilakukan dengan metode perbincangan atau diskusi saja, melainkan dapat juga dilakukan dengan metode tulisan, atau dalam bentuk karangan prosa atau puisi untuk menyatakan berbagai pandangan yang berbeda seperti dialog-dialog Plato (427-347 SM), dalam karya tulisnya yang berjumlah 42 buah¹⁰. Sebagian besar karyanya dituliskan dalam bentuk dia-

⁶ Raimundo Panikkar, "*Four Attitude*", dalam Gary E. Kessler (Ed.), *Philosophy of Religion: Toward A Global Perspective* (New York: Wardsworth Publishing Company, 1999), hlm. 532-535.

⁷ Kata Dialog dalam "Kamus Filsafat" Inggris: *dialectic*; dari kata Yunani : *dialektos* (pidato, pembicaraan, perdebatan). Seni atau ilmu dialektika berawal dari penarikan pembedaan-pembedaan yang ketat. Dialektika kiranya dimulai oleh Zeno, Socrates, dan Plato. Peranan dialektika, interpretasi mengenai hakikatnya, dan penghargaan atas kegunaannya sangat bervariasi sepanjang sejarah filsafat. Ini dikarenakan perbedaan atau pendapat setiap filosof. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 161

⁸ Syukri, "*Agama dan Dialog Peradaban*", HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. VIII, No. 30 (April-Juni 2009), hlm. 12.

⁹ Dalam dialog-dialog Socrates memakai metode dialektik. Ia melibatkan diri dalam argumentasi; dalam analisis yang tidak kenal lelah tentang apa saja. Socrates yakin bahwa cara yang paling baik untuk mendapatkan pengetahuan yang diandalkan adalah dengan melakukan dialog atau pembicaraan yang teratur (*disciplined conversation*), dengan memainkan peranan seorang "*intellectual midwife*" (orang yang memberi dorongan/rangsangan kepada seseorang untuk melahirkan pengetahuan yang terpendam). Horal H. Titus, et.al., *Living Issues in Philosophy* (California: Publishing Company, 1979), hlm. 15-16.

¹⁰ Lewat hasil karya tulis Plato yang cukup banyak dan yang sebagian besar dalam bentuk dialog dengan gaya bahasa yang sangat indah dan menawan hati, Plato bukan hanya terkenal sebagai seorang filsuf yang agung, melainkan juga sebagai seorang sastrawan yang mengagumkan. Semua karya tulis Plato dalam bentuk dialog yang diwariskannya kepada kita masih cukup lengkap dan dalam kondisi yang baik. Lihat, J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm. 44.

log diwariskannya kepada generasi selanjutnya sudah cukup banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris maupun dalam bahasa Arab, sehingga dapat dibaca, dipahami dan diteliti, bahkan dapat dipraktekkan oleh generasi sekarang.

Berkaitan dengan pemahaman pluralisme, berkembanglah upaya-upaya dialog dalam konteks agama-agama. Dialog antaragama, yang hakikatnya adalah pertemuan hati dan pikiran antar berbagai macam agama, merupakan aktualisasi sekaligus pelembagaan semangat pluralisme keagamaan. Dialog antar agama menjadi ajang komunikasi dua orang atau lebih dalam tingkatan agamis. Dengan dialog, jalan bersama menuju kebenaran semakin terbuka¹¹. Dialog bukan debat, melainkan saling memberi informasi tentang agama masing-masing baik mengenai persamaan maupun perbedaannya.

Dialog sama sekali tidak mengurangi loyalitas dan komitmen seseorang terhadap kebenaran keyakinan agama yang sudah ia pegang, akan tetapi lebih memperkaya dan memperkuat keyakinan itu. Dialog juga jauh dari kemungkinan orang untuk terjerumus ke dalam pandangan sinkretisme. Sebaliknya, dialog mencegah orang dari sinkretisme karena dengan dialog seseorang akan semakin mendalami pengetahuannya tentang agama/kepercayaan lain, dan pada saat yang sama keyakinannya terhadap kebenaran ajaran agama yang dipeluknya sendiri akan semakin teruji dan tersaring.

Sedangkan istilah multikultural sering digunakan untuk menggambarkan tentang kondisi masyarakat yang terdiri dari keberagaman agama, ras, bahasa, dan budaya yang berbeda. Selanjutnya dalam khazanah keilmuan, istilah multikultural ini dibedakan ke dalam beberapa ekspresi yang lebih sederhana, seperti pluralitas (*plurality*), keragaman (*diversity*) dan multikultural (*multicultural*) itu sendiri.

Istilah multikulturalisme mulai digunakan orang sekitar tahun 1950-an di Kanada untuk menggambarkan masyarakat Kanada di perkotaan yang multikultural dan multilingual. Namun demikian, multikulturalisme menjadi konsep yang menyebar dan dipandang penting bagi masyarakat majemuk dan kompleks di dunia, dan bahkan dikembangkan sebagai strategi integrasi kebudayaan melalui pendidikan multikultural¹².

Konsep multikulturalisme sangat menjunjung perbedaan bahkan menjaganya agar tetap hidup dan berkembang secara dinamis. Lebih dari sekadar memelihara dan mengambil manfaat dari perbedaan, perspektif multikulturalisme memandang hakikat kemanusiaan sebagai sesuatu yang universal. Manusia adalah sama. Bagi masyarakat multikultural perbedaan merupakan sebuah kesempatan untuk memanifestasikan hakikat sosial ma-

¹¹ Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis, Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004), hlm. 20.

¹² A. Ubaedillah dan Abdul Rozak (Ed.), *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Jakarta, 2009), hlm. 28.

nusia dengan dialog dan komunikasi. Multikulturalisme sangat mementingkan dialektika yang kreatif¹³.

Dari pengertian dialog dan multikultural di atas, dapat dipahami bahwa makna "dialog pengembangan wawasan multikultural" adalah membincangkan dan mendiskusikan tentang upaya pengembangan wawasan multikultural dalam rangka mencari cara efektif untuk hidup makin rukun ditengah kemajemukan masyarakat Indonesia yang tercermin dalam pergaulan hidup keseharian umat beragama secara damai, toleran, saling menghargai kebebasan keyakinan dan beribadat sesuai dengan ajaran agama yang dianut.

III. Bentuk-Bentuk Dialog Antar Agama

Sebagaimana diketahui konflik terjadi salah satunya karena tidak adanya komunikasi yang baik di antara umat beragama, sehingga memunculkan prasangka (*prejudice*) dan kebencian. Di samping itu, faktor fundamental lainnya adalah adanya klaim kebenaran (*truth claim*) mutlak di antara kelompok agama. Klaim kebenaran mutlak mengakibatkan eksklusivisme beragama, yaitu pemahaman seorang penganut yang menganggap bahwa hanya kelompok agamanya yang paling benar, sedangkan kelompok agama lain salah atau sesat¹⁴. Klaim kebenaran mutlak menurut Charles Kimball akan mengubah (penganut) agama menjadi jahat¹⁵.

Untuk mengikis semua itu, dialog menjadi jawabannya, karena melalui dialog, *prejudice* hubungan umat beragama akan dapat terurai. Menurut Leonard Swidler, dialog merupakan percakapan dua orang yang memiliki pandangan yang berbeda. Tujuan utamanya adalah untuk saling belajar.¹⁶ Dialog merupakan media *ta'aruf* (perkenalan) umat beragama dengan tujuan mendapatkan kesalingpahaman dan kesalingpengertian. Dialog merupakan metode dalam interaksi sosial guna membangun *the common vision*. Dalam perspektif Nurcholish Madjid, dialog merupakan pendekatan positif satu pihak kepada pihak-pihak lain. Dialog akan menghasilkan pengukuhan keserasian dan kesaling-pengertian¹⁷.

Dialog antaragama dapat berlangsung dalam beberapa bentuk di antaranya:¹⁸.

¹³ *Ibid.*, hlm. 29.

¹⁴ Raimundo Panikkar, "Four Attitude", dalam Gary E. Kessler (Ed.), *Philosophy of Religion: Toward A Global Perspective* (New York: Wardsworth Publishing Company, 1999), hlm. 532-535

¹⁵ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 88

¹⁶ Leonard Swidler, *After the Absolute, the Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), hlm. 3.

¹⁷ Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam", dalam Abdurrahman Wahid, et.al., *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 6-7.

¹⁸ Mun'im A. Sirry, *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta:

1. **Dialog kehidupan.** Dialog kehidupan merupakan bentuk paling sederhana dari pertemuan-pertemuan antaragama yang dilakukan oleh umat beragama. Di sini para pemeluk agama yang berbeda-beda saling bertemu dalam kehidupan sehari-hari, berbaur, dan melakukan kerja sama dalam berbagai bidang kegiatan sosial tanpa memandang identitas agama masing-masing.
2. **Dialog kerja sosial.** Dialog kerja sosial merupakan kelanjutan dari dialog kehidupan dan telah mengarah pada bentuk-bentuk kerja sama yang dimotivasi oleh kesadaran keagamaan. Dasar sosiologisnya adalah pengakuan akan pluralisme sehingga tercipta suatu masyarakat yang saling percaya (*trust society*). Dalam konteks ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekadar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga terlibat aktif dalam kemajemukan itu.
3. **Dialog teologis** atau **dialog iman.** Dialog teologis merupakan pertemuan-pertemuan baik *reguler* ataupun non-*reguler* untuk membahas persoalan-persoalan teologis. Tema yang diangkat misalnya pemahaman kaum Muslim dan Kristen tentang Tuhan masing-masing, atau tentang tradisi keagamaan seseorang dalam konteks pluralisme dan lain-lain. Tujuannya adalah untuk membangun kesadaran bahwa di luar keyakinan dan keimanan kita selama ini, ternyata ada banyak sekali keyakinan dan keimanan dari tradisi agama-agama selain kita. Jika dalam dialog sosial berangkat dari problem bagaimana kita menempatkan agama kita di tengah-tengah agama-agama orang lain, maka dialog teologis berusaha memosisikan iman kita di tengah-tengah iman orang lain.
4. **Dialog spiritual.** Dialog spiritual bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spiritual di antara berbagai agama. Dialog ini bergerak dalam wilayah esoteris, yaitu sisi "dalam" agama-agama. Oleh karena itu, para pesertanya melampaui sekat-sekat dan batas-batas formalisme agama.

Di samping bentuk-bentuk dialog antar agama diatas, juga ada dialog perbuatan, dialog kerukunan, dialog sharing pengalaman agama, dialog doa bersama, *interfaith dialogue*, *intrafaith dialogue*, dialog terbuka, dialog tanpa kekerasan, dialog aksi, dan sebagainya¹⁹.

Untuk dialog antaragama paling tidak berlangsung dalam tiga level. Yaitu: **Pertama**, dialog tingkat wacana, yaitu dialog yang membahas masalah-masalah teologis yang muncul. Misalnya konsep Tuhan Allah dengan paham Trinitas Kristen. **Kedua**, membagi (*sharing*) pengalaman spiritual, misalnya sama-sama puasa untuk menghayati kehidupan orang miskin. **Ketiga**, dialog dalam level aksi, yaitu para peserta dialog tanpa membeda-bedakan agamanya sama-sama menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi

Paramadina, 2004), hlm. 208.

¹⁹ Burhanuddin Daya, *Op.Cit.*, hlm. 39

masyarakat. Harus digarisbawahi, bahwa muara dialog adalah memberi kesadaran secara teologis bahwa perbedaan itu bukan buatan manusia tapi desain Tuhan. Oleh karena itu, saling menghargai dalam perbedaan sangat diperlukan. Bertolak dari pandangan inklusif-pluralis ini, para pemeluk agama yang berbeda dapat menjalin kerja sama. Jadi pada prinsipnya, dialog antaragama dengan kerja antaragama adalah dua hal yang sambung-menyambung. Yang satu mengandaikan yang lain. Tidak ada kerja sama tanpa didahului oleh dialog, dan dialog berlanjut pada kerja sama dan memberikan penguatan bagi kerja-kerja sosial. Aksi-aksi kolaboratif melibatkan berbagai kalangan agama dalam merespons kebutuhan aneka kebutuhan umat beragama.

Ada banyak bentuk dialog dan kerja sama atau gabungan antardialog dan kerja sama yang bisa dilakukan oleh kalangan lintas agama. Banawiratma menyebutnya dengan dialog aksi bersama (*dialogue in action*), di mana aksi umat antariman dan agama bersama-sama mentransformasikan masyarakat agar menjadi lebih adil, lebih merdeka, dan manusiawi. Farid Essack menggunakan istilah solidaritas antaragama (*interreligious solidarity*) untuk melawan penindasan dan menegakkan keadilan lintas agama²⁰.

Berbagai upaya membangun interaksi, saling memahami, dialog dan bahkan persaudaraan sejati di antara umat beragama, dan selanjutnya mengembangkan jalinan kerja sama lintas agama secara kolaboratif dalam rangka merespons aneka problem kemanusiaan, merupakan upaya signifikan untuk dilakukan oleh semua elemen bangsa. Pemerintah di satu pihak diakui sudah mengusahakan mekanisme sosial secara terencana dalam pengembangan "pola kerukunan" umat beragama. Upaya-upaya yang dilakukan pemerintah antara lain: memfasilitasi pembentukan wadah kerukunan umat beragama, pengembangan kesepahaman di antara para pemimpin dan tokoh agama melalui berbagai pertemuan dan kontak antarpribadi serta mengembangkan perangkat peraturan yang mencegah kemungkinan timbulnya penggunaan agama sebagai sistem acuan hingga ke tingkat konflik²¹.

Sebagai contoh, Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama sejak berdiri pada tahun 1975, telah melakukan penelitian dan berbagai upaya pengembangan di bidang kerukunan hidup umat beragama ini, seperti kerjasama sosial, lokakarya dan dialog. Adapun kegiatan dialog pengembangan wawasan multikultural antara pemuka agama pusat dan daerah telah diselenggarakan oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan sejak tahun 2002.

Kegiatan dialog ini, diawali dengan penelitian guna memperoleh

²⁰ Mun'im A. Sirry, *Op.Cit.*, hlm. 240

²¹ Abror Sodik, "Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Jawa Tengah" dalam *Riuh di Beranda Satu, Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama serta Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2003), hlm. 125-126

gambaran kondisi umum wilayah, potensi kerukunan dan ketidak-rukunan. Hasil penelitian ini merupakan salah satu referensi untuk didialogkan. Dengan demikian tujuan yang ditetapkan tercapai secara optimal, yaitu: memperlancar komunikasi antarpemuka agama pusat dan daerah, mengembangkan wawasan multikultural, menghimpun kearifan lokal, dan merumuskan solusi atas permasalahan kerukunan hidup beragama di daerah²².

IV. Mengakomodir Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural

Untuk terbentuknya masyarakat komunikatif, diperlukan sejumlah prasyarat. Menurut J. Hebermas, di antara prasyarat yang diperlukan bagi terjadinya suatu dialog yang mampu menumbuhkan sikap saling pengertian dan pemahaman timbal balik dalam masyarakat adalah peserta dialog mesti memiliki kualifikasi tertentu, di antaranya **"terbuka"**, **"matang"** dan **"kritis"**. Untuk itu, dia mencoba menghubungkan diskursus etikanya dengan teori tindakan sosial mengenai moral dan perkembangan pribadi melalui sebuah penyelidikan di dalam psikologi sosial²³. Teori perkembangan moral Laurence Kohlberg maupun teori perkembangan ego lainnya diungkapkan oleh Habermas kemudian dihubungkannya dengan teori tindakan komunikatif. Pokok-pokok teori tindakan komunikasi ini amat diperlukan bagi dialog untuk mengedepankan kerukunan antar umat beragama khususnya pada perspektif komunikatifnya²⁴.

Di sinilah kemudian diperlukan suatu pendekatan dan metodologi yang proporsional baik secara intra-agama maupun antar agama untuk menghindari lahirnya truth claim yang dapat memperuncing benturan dan konflik. Sejumlah program telah dilakukan untuk pengembangan toleransi beragama dan wawasan multikultural. Diantaranya, sejak tahun 2002 hingga kini, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyelenggarakan program "Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural Antara Pemuka Agama Pusat dan Daerah." Dalam program ini, masing-masing dua orang perwakilan pemuka agama tingkat pusat (dari enam agama di Indonesia) melakukan perjalanan bersama ke suatu provinsi dan kabupaten/kota, bertemu dengan pemuka agama setempat, berdialog, dan mengunjungi rumah-rumah ibadah (masjid, gereja, pura, wihara, dan lithang). Mereka saling memahami kekhasan mereka satu sama lain, menghormati perbedaan yang

²² Lihat, **Abdurrahman Mas'ud**, "Kata Pengantar Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan", dalam M. Yusuf Asry (Ed.), *Menelusuri Kearifan Lokal di Bumi Nusantara Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural antara Pemuka Agama Pusat dan Daerah di Provinsi Maluku Utara, Papua, dan Maluku* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010), hlm. v.

²³ **Jurgen Habermas**, *Moral Consciousness and Communicative Action*, hlm. ix, dalam F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi* (Yogyakarta: Buku Baik Yogyakarta, 2009), hlm. 11.

²⁴ *Ibid.*,

ada, dan berupaya menjaga keharmonisan di atas segala perbedaan itu²⁵. Para pemuka agama itu kemudian dapat saling mengenal, saling bercanda akrab, bertanya satu sama lain tentang apapun, diantara mereka. Pada saat yang sama, keimanan mereka tetap terjaga dan terjamin, karena mereka saling memahami dan menghormati posisi keyakinannya dengan bertoleransi. Umat di daerah tersebut secara langsung melihat hal ini sebagai gambaran kerukunan antarumat beragama yang tentunya diharapkan terimplementasikan juga di tingkat *grassroot*, sehingga kerukunan berbasis kebebasan beragama dan keharmonisan sosial senantiasa terakomodir.

Salah satu contoh keberhasilan dialog pengembangan wawasan multikultural ini dapat dilihat pada keberhasilan pendirian sejumlah gereja. Yaitu di GKI Terang Hidup Jakarta, gereja St. Mikael Bekasi dan gereja St. Albertus Bekasi. Sebuah laporan penelitian 2011 bertajuk "Kontroversi Pendirian Gereja di Jakarta dan Sekitarnya" mengungkap berbagai faktor yang mengakibatkan adanya hubungan antaragama yang konstruktif dan berbagai situasi dimana gereja berhasil mendapatkan izin pendirian. Keberhasilan dari gereja yang diteliti, menemukan tiga faktor penting agar jemaat gereja bisa membangun gereja tanpa merasa takut.²⁶, yaitu :

- a. Dukungan dari pemerintah setempat dan kepolisian yang memiliki wewenang untuk menerima atau menolak pengajuan izin pendirian gereja dan menghentikan massa yang ingin mengganggu proses pembangunan gereja. Dalam kasus GKI Terang Hidup Jakarta misalnya, kepolisian setempat memfasilitasi dialog antara panitia pembangunan gereja dan kelompok-kelompok yang menentang pembangunan gereja tersebut. Kepolisian juga memberikan pengamanan dan menginformasikan masyarakat sekitar tentang proses ini.
- b. Dukungan dari tokoh agama setempat. Misalnya, dalam kasus gereja St. Mikael Bekasi, panitia pembangunan gereja mendekati seorang tokoh Muslim yang memiliki banyak pengikut di daerah itu. Pendekatan ini berhasil menciptakan hubungan baik dan mengubah sikap tokoh ini untuk mendukung pendirian gereja tersebut.
- c. Keberhasilan dialog dengan masyarakat Muslim di daerah sekitar untuk menghindari kesalahpahaman dan untuk menegaskan bahwa gereja tersebut tidaklah dibangun untuk memfasilitasi kristenisasi terhadap umat Muslim, tetapi untuk digunakan oleh anggota gereja saja. Misalnya, ketika gereja St. Albertus Bekasi dibangun, panitia pembangunan gereja mengajak masyarakat sekitar, aparat pemerintah setempat dan

²⁵ Akmal Salim Ruhana, *Peranan Belia dalam Menjaga Kerukunan Antarumat Beragama: Pengalaman Indonesia* (Kertas Kerja dipresentasikan dalam "Program Konvensyen Pendakwah Muda Institusi Pengajian Tinggi ASEAN 2013," di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Negeri Sembilan, Malaysia, pada 3 Februari 2013), hlm. 5.

²⁶ Testriono, *Faktor penting keberhasilan pendirian gereja di Indonesia*, <http://www.com-mongroundnews.org/article.php?id=30978&lan=ba&sp=0>, diakses 15 Juli 2013 pukul 10.45 WIB

kepolisian untuk mengadakan sejumlah dialog. Pendekatan yang berulang ini perlahan meyakinkan masyarakat sekitar untuk bisa mendukung pendirian gereja tersebut²⁷.

Faktor-faktor tersebut diatas menjadi penting untuk memelihara hubungan baik antara kelompok mayoritas agama dan kelompok minoritas. Faktor-faktor ini bisa juga berlaku untuk kesuksesan pendirian masjid di daerah-daerah mayoritas Kristen. Menurut Testriono, pemerintah pusat seharusnya belajar dari penelitian ini tentang bagaimana meredakan konflik-konflik yang disebabkan oleh pembangunan gereja dan menggunakannya untuk menegakkan konstitusi, yang menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan.

V. Penutup

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan di atas, penulis menarik kesimpulan sebagai berikut :

1. Berkaca dari tren meningkatnya pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagaimana diuraikan sebelumnya, maka sangat penting dan merupakan kebutuhan mutlak upaya dialog pengembangan wawasan multikultural di kalangan intern dan antarumat beragama dalam rangka mencari cara efektif untuk hidup makin rukun dengan menghargai kebebasan beragama dan berkeyakinan di tengah kemajemukan masyarakat Indonesia.
2. Untuk mencapai dialog di kalangan intern dan antarumat beragama harus dipenuhinya prasyarat dialog, yaitu pelaku dialog yang mencapai kesadaran moral otonom, memegang teguh prinsip etika universal, memerhatikan setiap pola tindakan yang dilakukan, menciptakan kondisi dan situasi pembicaraan ideal dengan mengatasi segala macam hambatan, dan berbagai kemungkinan distorsi yang terjadi dalam komunikasi.
3. Keberhasilan dialog pengembangan wawasan multikultural dapat dilihat pada keberhasilan pendirian gereja GKI Terang Hidup Jakarta, St. Mikael Bekasi dan St. Albertus Bekasi. Salah satu faktornya adalah keberhasilan dialog dengan masyarakat Muslim di daerah sekitarnya.

Daftar Pustaka

Ahmad, Haidlor Ali, 2010. *Faham Keagamaan: Antara Harmoni dan Konflik*. HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius. Vol. IX, No. 33 (Januari-Maret 2010).

²⁷ *Ibid.*

- Ahmad, Haidlor Ali (Ed.), 2011. *Potret Kerukunan Umat Beragama di Provinsi Jawa Timur*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- A. Sirry, Mun'im, 2004. *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Bagir, Zainal Abidin et al., 2013. *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2012*. Yogyakarta: CRCS.
- Bagus, Lorens, 2005. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Daya, Burhanuddin, 2004. *Agama Dialogis, Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antaragama*. Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya.
- Halili et al., 2013. *Kepemimpinan Tanpa Prakarsa: Kondisi Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan di Indonesia 2012*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Hardiman, F. Budi, 2009. *Demokratif Deliberatif*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hardiman, F. Budi, 2009. *Kritik Ideologi*. Yogyakarta: Buku Baik Yogyakarta.
- Kimball, Charles, 2003. *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi. Bandung: Mizan.
- Madjid, Nurcholish, 2001. *Dialog Agama-Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam. Dalam Passing Over Merlintasi Batas Agama*, Abdurrahman Wahid, et.al. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Mas'ud, Abdurrahman, 2010. Kata Pengantar Kepala Puslitbang Kehidupan Keagamaan. *Dalam Menelusuri Kearifan Lokal di Bumi Nusantara Melalui Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural antara Pemuka Agama Pusat dan Daerah di Provinsi Maluku Utara, Papua, dan Maluku*, M. Yusuf Asry (Ed.). Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Panikkar, Raimundo, 1999. *Four Attitude. Dalam Philosophy of Religion: Toward A Global Perspective*, Gary E. Kessler (Ed.). New York: Wardsworth Publishing Company.
- Munawar-Rachman, Budhy (Ed.), 2011. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Buku 1, Edisi Digital). Jakarta: Democracy Project.
- Rapar, J.H., 1991. *Filsafat Politik Plato*. Jakarta: Rajawali Press.
- Ruhana, Akmal Salim, 2013. *Peranan Belia dalam Menjaga Kerukunan Antarumat Beragama: Pengalaman Indonesia*. Kertas Kerja dipresentasikan dalam "Program Konvensyen Pendakwah Muda Institusi Pengajian Tinggi ASEAN 2013," di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Negeri Sembilan, Malaysia, pada 3 Februari 2013.
- Sodik, Abror, 2003. *Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Jawa Tengah. Dalam Riu di Beranda Satu, Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama serta Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag RI.
- Sugiyarto, Wakhid, 2012. *Dinamika Sosial Keagamaan Majelis Tafsir Al-Quran (MTA) Pusat di Kota Surakarta Jawa Tengah*. HARMONI Jurnal Multikul-

- tural & Multireligius. Vol. XI, No. 1 (Januari-Maret 2012).
- Swidler, Leonard, 1990. *After the Absolute, the Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press.
- Syukri, 2009. *Agama dan Dialog Peradaban*. HARMONI Jurnal Multikultural & Multireligius. Vol. VIII, No. 30 (April-Juni 2009).
- Testriono, *Faktor penting keberhasilan pendirian gereja di Indonesia*, <http://www.commongroundnews.org/article.php?id=30978&lan=ba&sp=0>, diakses 15 Juli 2013 pukul 10.45 WIB
- Tim Penyusun, 2012. Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012 The Wahid Institute. Jakarta: the Wahid Institute.
- Titus, Horald H. et.al., 1979. *Living Issues in Philosophy*. California: Publishing Company.
- Ubaedillah, A. dan Abdul Rozak (Ed.), 2009. *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Jakarta.
- Widodo, Priyo, 2012. *Klenteng Keranggan dalam Kerukunan Umat beragama di Yogyakarta (diskursus analisis komunikstif)*. Mini-Riset dipresentasikan dalam mata kuliah sosiologi politik fakultas ushuluddin, studi agama dan pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Maret 2012.

TULISAN TAMU

MISTISISME DAN HAL-HAL TAK TERCAKAPKAN: MENIMBANG EPISTEMOLOGI HUDHURI

Mohd. Sabri AR

Pascasarjana UIN Alauddin

e-mail : mohdsabriar@yahoo.co.id

Pengalaman mistik (*mystical experience*) sebagai salah satu bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*)¹ dalam tradisi filsafat teramat sering diungkapkan dalam terma-terma metafisik. Padahal, tak sedikit kalangan memandang bahwa pendekatan metafisika dalam mengungkapkan pengalaman mistik bukannya tanpa kelemahan, terutama dari sudut penggunaan “bahasa” dan kategorisasi yang sulit diverifikasi.

Pengalaman mistik sebenarnya pengalaman yang bersifat *esoteris*, karena itu terjadi pada “ruang sebelah dalam” (*inner space*) manusia. *Mysticism* itu sendiri berasal dari bahasa Yunani: *mystêrion*, dari *mystês*, yang berarti “misteri atau rahasia tentang suatu realitas kebenaran”². Dalam kehidu-

¹ Lihat David Knowles, “What is Mysticism?” dalam Richard Woods (eds), *Understanding Mysticism* (London: The Athlone Press, 1981), hlm. 522. Agama (*religion*) itu sendiri, seperti dirumuskan William James misalnya, adalah reaksi total manusia terhadap Tuhan: perasaan, perbuatan dan pengalaman dalam kehidupannya. Dengan begitu beragama bagi manusia tidak semata melaksanakan dan berbuat, tetapi juga mengalami “kesatuan” antara manusia dengan Tuhan. Lebih jauh lihat, Walter H Capps. *Religious Studies: the Making of a Discipline* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), hlm. 45.

² Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy*, (New York: Barnes & Noble Books, 1981), hlm. 182. Lebih lanjut dikatakan bahwa pengertian *mysticism* meliputi: (1) Percaya bahwa Realitas Kebenaran Mutlak tak dapat dicapai melalui pengalaman biasa (*ordinary experience*) atau pun intelek, tetapi ia hanya bisa dicapai melalui pengalaman mistik (*mystical experiences*) atau melalui jalan nonrasional yakni intuisi mistik (*mystical intuition*); (2) Nonrasional, yakni bukan pengalaman biasa terhadap semua realitas yang terbuka. *Mysticism* meyakini bahwa pengetahuan rasional justeru menekankan diferensiasi, pembedaan, perpecahan, bahkan distorsi terhadap realitas.

pannya manusia senantiasa mengembangkan *inner space* itu sebagai pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara sejati, dan berhubungan secara langsung dan segera dengan pusat kekuatan kosmik, yang dalam terma teologis dikenal sebagai Tuhan (*God*)³.

Rudolf Otto (1869-1937) seorang teolog dan filsuf ternama misalnya, dalam karya monumentalnya *The Idea of the Holy* menyatakan bahwa di dalam "ruang sebelah dalam" manusia memang terdapat struktur *a priori* terhadap sesuatu yang nonrasional. Struktur tersebut menurut Otto, terletak dalam "perasaan hati" (*feeling*). Keinsafan akan "Yang Kudus" (*the Holy*), yang disebutnya pula dengan keinsafan beragama (*sensus religiosus*) adalah salah satu struktur *a priori non-rasional* manusia itu. Keinsafan beragama, karena itu, adalah kepekaan rasa terhadap "Yang Kudus". Dan atas dasar keinsafan beragama inilah manusia dapat mengalami hal-hal yang bersifat mistik dan "ilahi"⁴.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa esensi agama adalah "Yang Kudus" (*the holy*). Agama selalu ditandai oleh "Yang Kudus" ini, yang tidak bisa diasalkan kepada sesuatu yang berada di luar agama. Karena itu, dia disebut pula *sui generis* dari agama. Dalam konteks inilah pengalaman mistik, sebagai salah satu bentuk pengalaman manusia tentang "Yang Kudus" merupakan suatu *self-consciousness*. Terhadap "Yang Kudus", manusia merasakan suatu perasaan apa yang oleh Otto disebut sebagai *mysterium tremendum* dan *mysterium fascinosum*⁵.

Dalam kaitan dengan pengalaman mistik itu, tak sedikit karya-karya mistik kemudian lahir dari sejumlah pemikir atau pun mistikus. Hal tersebut menunjukkan jika pengalaman mistik sedemikian kuat berpengaruh dalam sejarah manusia. Ini juga menjadi "bukti" sangat telanjang untuk menolak asumsi bahwa pengalaman mistik yang sudah dialami manusia berabad-abad, lebih merupakan ilusi manusia sebagai pengungkapan 'ketakberdayaannya' itu. Pandangan terakhir ini antara lain terwakili secara amat baik oleh psikoanalisis Sigmund Freud (1856-1939).

Terlepas dari kontroversi tersebut, pertanyaan yang muncul kemudian: dapatkah seseorang mengungkapkan pengalaman mistiknya secara persis melalui bahasa? Jika jawabnya positif, lalu bagaimana cara pengungkapannya? Sejauh mana tingkat keabsahan pengungkapan pengalaman mistik dalam sebuah struktur bahasa, padahal ia lebih bersifat *self-consciousness*

³ Lihat Margaret Smith, "The Nature and Meaning of Mysticism" dalam Richard Woods, *Understanding Mysticism*, hlm. 20.

⁴ Lihat Walter H. Capps, *Religious Studies*, hlm. 21.

⁵ Tentang *mysterium tremendum* dan *mysterium fascinosum* adalah dua terma yang digunakan Otto untuk menggambarkan "Yang Kudus". Jika yang pertama menggambarkan "Yang Kudus" sebagai sesuatu yang "menakutkan" maka yang kedua berarti sebaliknya: "memesona dan menarik hati". Kedua perasaan tersebut dapat dialami manusia hingga puncaknya yang paling tinggi, yaitu keadaan ekstase dalam pengalaman mistik (*mystical experience*). Lebih jauh lihat Rudolf Otto. *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harvey, [London : Oxford, 1946], hlm. 55.

dan karena itu subyektif? Di mana letak signifikansi bahasa sebagai media ekspresi kefilsafatan dan bagaimana sesungguhnya status epistemologi pengetahuan subyektif dalam struktur keilmuan manusia? Sejatinya, deretan pertanyaan tersebut masih dapat diperpanjang, tapi karena keterbatasan ruang dan pertimbangan fokus kajian, pertanyaan-pertanyaan di atas dipandang memadai.

Filsafat Analitik dan Kematian Metafisika

Dalam tradisi filsafat Barat, kelahiran Filsafat Analitik (*Analytic Philosophy*) dinilai sebagai “pembunuh” paling ampuh terhadap metafisika, dengan demikian cenderung anti-metafisika. Kecenderungan terakhir ini sebetulnya berawal dari Vienna Circle⁶ dan menemukan bentuknya yang lebih radikal di Inggris lewat tokoh-tokoh penting seperti **Bertrand Russell** (1872-1970) dan **George Edward Moore** (1873-1958). Filsafat ini juga menyerang cara pandang kaum idealistik, karena dianggapnya mereka salah paham dalam merumuskan masalah. Kesalahan tersebut terutama terletak dalam memahami pengertian mengenai hakikat bahasa yang dipakai sebagai sarana menjawab masalah tersebut, di mana banyak pernyataan kaum idealis yang tidak sesuai dengan akal sehat (*common sense*). Akibatnya, tak sedikit problem filosofis kemudian timbul lantaran kesalahpahaman dalam penggunaan bahasa. Sebutlah misalnya: pencampuradukan antara bahasa-ilmu dan bahasa-teologis, termasuk dalam hal ini bahasa mistik.

Di sinilah Filsafat Analitik hadir untuk sebuah klaim: membersihkan pandangan filsafat dari bahasa yang “bermakna ganda” (*ambiguity*), dari ungkapan-ungkapan yang tampaknya “canggih” tapi sebenarnya kabur pengertiannya (*vagueness*) dari sudut akal sehat (*common sense*). Melalui analisis bahasa konsep-konsep atau kategori-kategori yang kabur dan membingungkan akan dijelaskan secara bernas.

Tampaknya **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951) di sini dipandang sebagai tokoh terpenting yang menjadi representasi trend tersebut. Dari tradisi Wittgenstein kelak diperkenalkan cara berfilsafat mengenai pengalaman mistik yang tidak lagi menggunakan “jalur” metafisika, tetapi melalui penggunaan bahasa. Inilah tradisi baru abad ini dalam menjelaskan ‘substansi’ metafisika dari sudut penggunaan bahasa, dengan mempersoalkan: mungkin atau tidak mungkinnya seseorang berbicara mengenai metafisika. Di sini

⁶ Vienna Circle (Lingkungan Wina) adalah satu kelompok yang secara konsisten meneruskan tradisi empiristis dalam filsafat. Mereka menganggap: David Hume, John Stuart Mill dan Ernst Mach, sebagai leluhur mereka. Sikap negatif terhadap metafisika yang mencirikan empirisme, tampak sangat kental dalam Lingkungan Wina. Nama yang biasanya diberikan kepada ajaran mereka ialah neopositivisme atau positivisme logis. Beberapa kali diusulkan juga “empirisme logis”. Tetapi untuk yang terakhir ini biasanya ditujukan kepada gerakan filosofis internasional yang tumbuh di Amerika Serikat, Inggris, dan Skandinavia, yang sebagian terbesarnya memang kelanjutan dari Lingkungan Wina. Urain lebih jauh lihat, K. Bertens, Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 168.

pulalah masa depan filsafat religius dipertaruhkan: mampukah ia mencari jalan baru atas persoalan filsafat seperti mistisisme secara umum dan *tashâwwuf* atau religius klasik yang sejauh ini setia tradisi 'irfâni dalam Islam secara spesifik menggunakan "jalur" metafisika sebagai dasar penjelasan "pengalaman mistik" mereka.

Di abad ke-20, tak banyak filsuf yang memiliki pengaruh besar dalam bidang filsafat dan sekaligus punya minat tinggi terhadap bahasa. Di antara filsuf yang sedikit itu, Wittgenstein dapat dipandang sebagai tokohnya yang terpenting. Sepanjang hidupnya, ada dua buah karya Wittgenstein yang bisa dilihat sebagai magnum opus dan memiliki pengaruh cukup luas: *Tractatus Logico-Philosophicus*⁷ dan *Philosophical Investigations*⁸. Kedua buku ini memperlihatkan dua perspektif filosofis yang tidak saja kontradiksi tetapi juga mewakili tahap-tahap perkembangan pemikiran filsafat Wittgenstein, sehingga sudah menjadi kelaziman untuk menyebut "Wittgenstein I" mewakili buku *Tractatus Logico-Philosophicus* dan "Wittgenstein II" mewakili buku *Philosophical Investigations*, ketika seseorang membicarakan diaspora pemikirannya itu.

Kedua perspektif filosofis yang tampak kontradiksi tersebut belakangan justeru menjadi sumber inspirasi bagi dua aliran Filsafat Analitik yang berkembang di Inggris, dan termasuk salah satu aliran filsafat yang paling berpengaruh di abad ke-20. Kedua aliran tersebut adalah Vienna Circle (Lingkungan Wina) yang mewadahi trend **positivisme**-logis atau empirisme-logis dan trend Filsafat Analitik (*analytic philosophy*)⁹.

Kedua buku Wittgenstein itulah yang menjadi sumber primer kajian ini. Buku tersebut dikaji dan melihat sejauh mana memengaruhi pandangannya mengenai pengalaman mistik, yang kelak akan menjadi tradisi memasukkan aspek bahasa dalam filsafat pengalaman mistik.

Sementara itu -meski tetap menggunakan perspektif *analytic philosophy*- namun kehadiran Mehdî Ha'irî Yazdî, seorang filsuf Muslim kontemporer, tidak saja menolak pandangan-pandangan Wittgenstein terutama menyangkut "keterbatasan bahasa" dalam mengungkapkan pengalaman

⁷ Karya *Tractatus Logico-Philosophicus* untuk pertama kali diterbitkan dalam majalah *Annalen der Naturphilosophie* dengan judul "*Logisch-Philosophische Abhandlung*", pada 1921. Satu tahun setelah itu diterbitkan lagi dalam edisi berbahasa Inggris disertai "Kata Pengantar" sahabat dan gurunya Bertrand Russell dengan judul *Tractatus Logico-philosophicus*. Lihat Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy, VIII* (New York: Macmillan Publishing co., Inc., 1967), hlm. 238. Lihat Pula K. Bertens, *Filsafat...*, hlm.39.

⁸ *Philosophical Investigations* adalah karya "anumerta" diterbitkan pada 1953, dua tahun setelah kematian Wittgenstein. Karya ini dimaksudkan juga sebagai revisi terhadap pandangan-pandangannya terdahulu. Karena itu, oleh sejumlah peneliti memandang adanya gagasan yang tidak saja tampak "kontradiksi" antara karya pertama dan kedua ini tetapi sekaligus memperlihatkan jika Wittgenstein mengalami perkembangan pemikiran filsafat, untuk tidak menyebut inkonsistensi pemikiran.

⁹ Lihat Budhy Munawar-Rachman, "Pengalaman Religius dan Logika Bahasa" dalam *Ulumul Qur'an, Vol. II No. 6*, 1990/1411, hlm. 85.

mistik, tetapi bahkan memahkotai gagasannya itu dengan epistemologi yang bercorak metafisik-iluminatif. Gempuran-gempuran Wittgenstein dan penganut *mazhab positivisme* logis tentang absurditas ungkapan-ungkapan seperti, “*emanasi*”, “*fanâ*”, “*ittihâd*” dan “*kesatuan mistik*” (*mystic union*)—untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya—justeru diulas secara bernas oleh Yazdî dengan mengenalkan satu bentuk epistemologi yang disebutnya *Knowledge by Presence (al-'Ilm al-Hudhûrî)*¹⁰.

Yazdî sesungguhnya menyadari jika *Knowledge by Presence* bukanlah suatu hal yang baru, tetapi ia merupakan epistemologi primordial yang mengalir dalam sejarah panjang dan telah dibangun jauh sebelumnya oleh para filsuf iluminatif serta menemukan bentuknya yang canggih di tangan Suhrawardî (1155-1191) dan Nashîr al-Dîn al-Thûsî (w.1274). Karena itu, tidak mengherankan ketika Yazdî dalam menguraikan epistemologi kehadiran tidak sedikit mendapat inspirasi dari dua filsuf besar tersebut. Eloknya, epistemologi kehadiran yang dikenalkan Yazdî memperlihatkan uraian-uraian metafisika yang sangat kental. Satu pendekatan yang sejauh ini justru mendapat serangan dan badai kritik dari kaum Atomisme logis semisal Wittgenstein. Sebab bagi Wittgenstein terdapat hubungan mutlak antara “bahasa” (*language*) dengan “realitas” atau “dunia fakta” (*world*)—lewat bagian yang paling elementer atau atomik—baik dari bahasa maupun dari dunia fakta. Atau dalam istilah epistemologi: korespondensi antara “proposisi” (*proposition*) dan “kedudukan faktual” (*state of affairs*). Karena itu—dengan cara tersebut—bahasa dengan sendirinya menjadi medium filsafati yang dapat menggambarkan realitas dunia fakta. Inilah yang oleh Wittgenstein disebut sebagai teori gambar (*the picture theory*)¹¹.

Dengan begitu, apa yang menarik dari perspektif Wittgenstein ini adalah *the limits of language meaning the limits of my world*¹². Batas-batas bahasa adalah juga batas dunia. Apa yang tidak bisa dikatakan lewat baha-

¹⁰ Suatu uraian filosofis mengenai *al-'Ilm al-hudhûrî (Knowledge by Presence)* untuk pertama kalinya muncul dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat iluminasi, yang eksponen utamanya adalah Syihâb al-Dîn Suhrawardî (1155-1191). Suhrawardî meyakini bahwa dirinya dipengaruhi oleh ajaran Zoroastrianisme, khususnya tentang doktrin angelologi dan simbolisme cahaya dan kegelapan. Ia juga menyamakan kebijakan para empu Zoroastrian kuna dengan ajaran Hermès (Nabi Idris) serta ajaran filsuf-filsuf Yunani sebelum Aristoteles, terutama Phytagoras dan Plato. Akhirnya secara langsung ia dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetisme yang merupakan peleburan ajaran kuna di Mesir, Khaldea, dan Sabaea, yang melandaskan dirinya pada simbolisme primordial al-Kimi. Suhrawardî menganggap dirinya sebagai pembangkit kembali kearifan abadi (*philosophia perennis*), atau apa yang disebutnya Hikmat *al-Ladunniyah* atau Hikmat *al-Atiqah* yang hidup dalam tradisi pemikiran India, Persia, Babilonia, Mesir, dan Yunani kuna hingga masa Plato. Lihat Mehdî Ha'irî Yazdî. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 24. Lihat pula, Seyyed Hossein Nasr, “*Syihab al-Din Suhrawardi Maqtul*” dalam M.M. Sharif. *A History Muslim Philosophy, Vol. I* (http: Otto Hararassowitz Wiesbaden, 1966), hlm. 376

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1951), proposisi, 4.021, hlm. 67.

¹² Wittgenstein, *Tractatus, proposisi, 5.6*, hlm. 149

sa—karena tidak ada keadaan faktualnya—maka itu pun tak dapat dipikirkan. Dari perspektif ini Wittgenstein seakan ingin menegaskan bahwa semua persoalan epistemologi kehadiran—yang justeru menjadi titik sentral kajian Yazdî—muncul karena keinginan mengungkapkan apa yang sesungguhnya tak dapat dikatakan. Siapa pun, dalam pandangan Wittgenstein, tidak dapat keluar dari bahasa. Tidak dapat keluar dari dunia. Seseorang hanya dapat berbicara mengenai apa saja yang ada di dalam dunia dan di dalam pikirannya, melalui bahasa. Sebab itu, Wittgenstein hadir dengan suara lantang: seluruh persoalan epistemologi kehadiran—yang oleh Yazdî malah disebut-sebut sebagai “prinsip epistemologi dalam filsafat Islam” (*the principles of epistemology in Islamic philosophy*)¹³—bersifat “tak bermakna” atau non-sense. Karena epistemologi ini, lebih-lebih epistemologi pengalaman mistik, emanasi dan “kesatuan eksistensial” (*wahdat al-wujûd*), ingin mengatakan apa yang sebenarnya tidak bisa dikatakan manusia melalui bahasanya.

Pertanyaan yang lahir kemudian: bagaimana nasib realitas pengalaman kehadiran, seperti pengalaman mistik (*mystical experience*), yang oleh Yazdî—dan seluruh filsuf agama sebenarnya—ingin dikatakan sebagai inti dari seluruh bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*)? Tentang “pengalaman mistik”, demikian Wittgenstein, dalam kenyataannya tidak pernah dapat ditunjuk secara persis, karena ia bukan pengalaman data inderawi (*sense data*). Apalagi bahasa memiliki keterbatasan, yaitu hanya dapat mengatakan apa yang menjadi realitas inderawi dan logik. Jadi ada realitas yang bisa dicakapkan lewat kata-kata, dan ada realitas yang tidak dapat dicakapkan. “Terhadap wilayah yang tak tercakapkan (*the unutterable*),” demikian Wittgenstein, “Perlu diberikan perlindungan.” Maksudnya wilayah pengalaman kehadiran dan pengalaman mistik adalah wilayah yang sangat penting untuk dimengerti dan dirasakan, tapi paradoksnya ialah: hal itu tidak bisa diungkapkan dengan bahasa. Bila dipaksakan yang muncul kemudian justru ungkapan gagap yang “omong kosong” alias *non-sense*.

Bagi Wittgenstein, pengalaman mistik adalah pengalaman yang hanya bisa “ditunjuk” dan “dialami langsung” (*direct experience*), namun tak tercakapkan. Karena bahasa kita sendiri terbatas. Hal-hal tercakapkan itulah yang mistis: *there is indeed the inexpressible. This shows it self; it is the mystical*.¹⁴ Selanjutnya, *Where of one cannot speak, thereof one must be silent*.¹⁵ “Tentang yang tak tercakapkan, cukuplah kita berdiam diri saja.” Di sini tampak jelas bahwa pengalaman mistik dalam logika Wittgenstein adalah pengalaman yang sama sekali subyektif, yakni pengalaman yang hadir secara

¹³ Keteguhan Yazdî menjadikan epistemologi kehadiran (*hudhûrî*) sebagai “prinsip epistemologi dalam filsafat Islam” terlihat jelas dalam karya monumentalnya, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992).

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, prop., 6.522, hlm. 187

¹⁵ *Ibid.*, prop., 7, hlm. 189

langsung dalam kesadaran subyektif.

Namun demikian, seperti diketahui bahwa Wittgenstein mengalami "diaspora" pemikiran. Argumen-argumen yang dibangun dalam *Tractatus* tampak jelas sangat anti metafisika, dan karena itu kritiknya yang sangat tajam terhadap epistemologi kehadiran, pengalaman mistik, dan semacamnya sangat kental dalam aroma pemikirannya. Tetapi, sejak terbit buku *Philosophical Investigations*¹⁶ yang belakangan menginspirasi munculnya aliran Filsafat Analitik (*analytic philosophy*)¹⁷ di Inggris pertengahan abad ke-20, Wittgenstein pun menolak keras sejumlah pandangan inti *Tractatus Logico-Philosophicus*, yang selanjutnya justru dipegang teguh kalangan "positivisme logis": bahwa bahasa hanya mempunyai satu fungsi saja (*uniformity*), yaitu menyebut fakta. Bahwa, bahasa hanya bisa dirumuskan dalam bahasa logika yang sempurna.

Dalam *Philosophical Investigations ini*, Wittgenstein memperlihatkan bahwa bahasa mempunyai beberapa fungsi (*plurimormity*), di mana katanya, untuk mengerti fungsi bahasa, perhatian harus dialihkan dari "logika dan penyusunan bahasa yang sempurna" tadi kepada "logika bahasa sehari-hari", yaitu bahasa *common sense*. Oleh karena itu paham yang mereka anut dinamakan pula Filsafat Analitika bahasa biasa (*the ordinary language philosophy*).

Wittgenstein juga menegaskan bahwa di samping ucapan yang menggunakan bahasa "deskriptif" -karena itu selalu berdasarkan fakta- juga terdapat bahasa "performatif", yaitu suatu "*speech-act*" atau "tindakan bahasa". Istilah yang terakhir ini, oleh Yazdî kelak dijadikan dasar bahasa kehadiran, yaitu (teori tentang) "Aku Emanatif" atau "Aku Performatif": aku yang berbicara, merasa, berfikir, berkeinginan, menilai, membuat keputusan, dan memiliki penginderaan, imajinasi serta intelesi.¹⁸

Inilah tema populer Wittgenstein yang disebut dengan *language games* ("permainan bahasa") yang mewujud dalam berbagai ragam "bentuk-bentuk kehidupan" (*forms of life*). Karena *language games* inilah, maka bahasa mempunyai bermacam-macam penggunaan, tergantung dari konteksnya, karena makna tergantung pada penggunaan (*meaning is use*). Di sinilah letak kelemahan bahasa logika, sebab ia akan mengakibatkan distorsi habis-habisan, jika dipaksakan "memahami" sesuatu yang memang status ontologisnya berada di luar fakta empiris. Inilah yang coba dikaji secara mendalam oleh Yazdî tentang *Knowledge by Presence*, yang tidak bisa "dibaca" dengan

¹⁶ Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953). Terbit dalam bentuk dwibahasa: Jerman-Inggris.

¹⁷ Tentang dasar-dasar Filsafat Analitik, lihat antara lain Peter A. French (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume VI: The Foundation of Analytic Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).

¹⁸ Teks aslinya: "*The emanative self is the performative one that talks, feels, thinks, wishes, judges, decides and has sensation, imagination, and intellection.*" Lebih jauh lihat Yazdî, *The Principles*, hlm. 140.

bahasa logika yang berdasarkan pengetahuan -dengan- korespondensi.

Karena itu bagi Yazdî, bahasa mistik -sebagai salah satu bentuk pengungkapan pengalaman mistik- niscaya memiliki "aturan mainnya" yang khas dan tipikal. Bahasa mistik, dengan demikian, memiliki "logikanya" sendiri. Dengan kata lain, kendati Yazdî tetap menggunakan tradisi dan metode Filsafat Analitik, seperti halnya Wittgenstein, tetapi dengan filsafat itu, Yazdî sesungguhnya hendak mengaktualkan sekaligus menunjukkan keabsahan suatu pengetahuan yang dalam filsafat *isyârâqiyah* disebut *al-'Ilm al-Hudhûrî al-Isyrâqî* atau dalam bahasa Inggris, *Knowledge by Presence*. Di sini tampak jelas jika Yazdî tidak saja bermaksud memperlihatkan sejumlah kelemahan pemikiran Wittgenstein, tetapi bahkan menyodorkan *Knowledge by Presence* sebagai solusi epistemologis bagi problem kebermaknaan bahasa mistik.

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa fokus kajian penulis terhadap kedua filsuf Ludwig Wittgenstein dan Mehdî Ha'irî Yazdî adalah menyangkut *system of thought* yang bersumber tidak sekadar pada diri filsuf tersebut sebagai "pribadi," tetapi keduanya sebagai representasi dari suatu mazhab filsafat besar dunia: Barat dan Islam. Dengan begitu, penelusuran kritis terhadap tradisi "intelektual" yang membangun sistem pemikiran filsuf bersangkutan dengan sendirinya sangat signifikan. Dari perspektif ini akan ditemukan kemudian informasi tentang seberapa jauh pengaruh filsuf atau pemikir tersebut terhadap generasi seangkatannya atau bahkan generasi-generasi berikutnya.

Dari studi cermat tampak jelas bahwa kata kunci yang menjadi "ruang perjumpaan" Wittgenstein dan Yazdî dalam merespons problem bahasa mistik adalah "Filsafat Analitik" (*analytic philosophy*). Keduanya setia menggunakan metode Filsafat Analitik dalam merangkai dan membentangkan pikiran-pikiran mereka mengenai problem kebermaknaan bahasa mistik, meskipun, tentu saja dengan penekanan yang berbeda satu sama lain.

Perjumpaan Wittgenstein dan Yazdî dalam arena Filsafat Analitik bukan tanpa alasan, sebab hampir menjadi kesepakatan umum di kalangan peminat studi filsafat bahwa salah satu ciri menonjol dari filsafat abad ke-20 adalah "logosentrisme" yakni suatu pandangan yang memusatkan perhatian pada masalah-masalah kebahasaan dalam filsafat¹⁹. Dalam kaitan perkembangan "logosentrisme", Noeng Muhadjir membaginya ke dalam dua visi: (1) fenomenologik dan (2) kebahasaan²⁰. Dalam visi fenomenologik, menurut

¹⁹ Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 141. Secara teknis, istilah *logocentrism* dipopulerkan oleh filsuf Prancis Jacques Derrida ketika melancarkan kritiknya terhadap modernisme dan tawarannya tentang *postmodernisme*. Bagi Derrida, modernisme dengan keangkuhannya telah membangun sebuah narasi besar (*metanarration*) yang mengklaim bahwa seluruh aspek kehidupan modernisme berada di bawah tapak kaki metanarasi tersebut. Salah satu bentuk metanarasi tersebut adalah *meta-language* atau apa yang oleh Derrida disebut sebagai *logocentrism* yang mesti didekonstruksi.

²⁰ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), edisi III- Revisi, hlm. 286.

Noeng, fase pemikiran filsafat setidaknya dapat dibagi menjadi empat fase, yaitu fase kosmosentrisme, teosentrisme, antroposentrisme, dan logosentrisme. Pusat obyek wacana atau *discourse* pada fase kosmosentrisme adalah alam semesta, pada teosentrisme adalah Tuhan, pada antroposentrisme adalah manusia, dan pada logosentrisme adalah tanda (*sign*). Tanda pada *first order of logic* adalah matematika, sementara pada *second order of logic* adalah bahasa. Hal yang disebutkan terakhir ini menggunakan bahasa sebagai alat untuk mengungkap fakta empirik dan membangun kebenaran, sekaligus sebagai alat untuk mengonfirmasi dan menguji keterandalan fakta dan kebenaran itu sendiri. Penyusunan fase-fase pemikiran: kosmosentrisme, teosentrisme, antroposentrisme, dan logosentrisme memang terjadi pada *era second order of logic*²¹.

Karena itu, tak sedikit ahli filsafat yang menganggap kehadiran mazhab Filsafat Analitik dalam kancah filsafat, tidak saja merupakan respons dan kritik terhadap mazhab filsafat sebelumnya -khususnya Empirisme dan Idealisme- tetapi bahkan menandai kelahiran satu *genre* filsafat yang sama sekali baru. Itu sebabnya mengapa aktivitas kefilosofatan yang bercorak logosentrisme ini biasa juga dinamakan filsafat bahasa (*language philosophy*). Dari *genre* filsafat yang disebutkan terakhir, Wittgenstein dipandang sebagai tokohnya yang paling berpengaruh. Sedemikian rupa sehingga dua karya monumentalnya, *Tractatus Logico-philosophicus* dan *Philosophical Investigations* -seperti diungkapkan sebelumnya- dipandang mewakili dua corak dan tahap perkembangan filsafat analitik ini, yaitu "Atomisme Logik" (*Logical Atomism*)²² dan "Filsafat Bahasa Biasa" (*Ordinary Language Philosophy*)²³

²¹ *Ibid.*, hlm. 287. Meski secara umum, fase-fase perkembangan filsafat seperti tersebut di atas nyaris diterima dalam tradisi filsafat modern, tetapi agaknya, Noeng mempunyai pandangan lain. Bagi Noeng, era filsafat modern yang ditandai dengan "logosentrisme" yang bervisi ke-bahasaan justru dimulai dari fase: (1) semiotika, (2) hermeneutika, (3) hermeneutika filsafat, dan (4) filsafat analitik. Bahkan, Noeng mengusulkan kemungkinan fenomenologi sebagai fase kelima dalam kajian filsafat bahasa.

²² Aliran *Logical Atomism* (Atomisme Logik) untuk pertama kali dikenalkan oleh Bertrand Russell pada 1918 kemudian mencapai puncaknya melalui pemikiran Wittgenstein. Karena itu, untuk mengetahui konsep Atomisme Logik secara lebih utuh, sedikitnya dapat ditelusuri melalui dua sumber kepastakaan. Sumber pertama adalah karya Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*. Karya tersebut sedianya merupakan serangkaian artikel Russell yang pernah dimuat dalam majalah *The Monist* pada bentangan waktu 1918-1919. Sumber kedua adalah *Tractatus Logico-Philosophicus* karya Wittgenstein. Pada intinya, aliran ini berpendapat bahwa bahasa itu dapat dipecah menjadi proposisi-proposisi atomik atau proposisi-proposisi elementer, melalui teknik analisis bahasa. Setiap proposisi atomik tersebut mengacu kepada suatu fakta atomik, yaitu bagian terkecil dari realitas

²³ Lagi-lagi Wittgenstein adalah tokoh analitika bahasa yang dipandang sebagai perintis aliran "Filsafat Analitik Biasa" (*The Ordinary Language Philosophy*). Aliran ini berpandangan bahwa bahasa logika -sebagai paradigma dominan yang dianut kaum Atomisme Logik- ternyata mengandung kelemahan, yaitu tidak mampu menyentuh seluruh realitas yang tampak jelas dalam kehidupan sehari-hari. Sebab, dalam realitas itu sendiri -terutama dalam kehidupan sehari-hari- kita melihat begitu banyak arus 'lalu lintas' bahasa. Masing-masing punya peranan dan makna tersendiri menurut aspek penggunaannya. Karya Wittgenstein yang paling mewakili arus ini adalah *Philosophical Investigation*, di atas mana konsep cemerlang *language games* kemudian

Sementara satu corak lagi, yakni "Positivisme Logis" (*Logical Positivism*)²⁴ diwakili secara amat baik oleh Lingkungan Wina (*Vienna Circle*). Ketiga aliran inilah yang menjadi genre terpenting dalam Filsafat Analitik, sebuah perspektif analisis di atas mana kelak Wittgenstein dan Yazdî bejumba dan "saling menyapa". Dari titik ini pula keduanya memberi respons terhadap problem kebermaknaan bahasa mistik dengan argumentasi masing-masing. Belakangan akan tampak, kendatipun Yazdî menggunakan metode Filsafat Analitik dalam memberi uraian panjang tentang problem kebermaknaan bahasa mistik tetapi ia tidak melulu berhenti pada satu kesadaran analitik: *language games* dan *speech act*—sebagaimana halnya Wittgenstein (1889-1951) dan J.L. Austin (1911-1960)—tetapi bahkan ia memahkotai gagasannya itu dengan sebuah epistemologi yang disebutnya *knowledge by presence* atau *al-'ilm al-Hudhûrî*.

Karena itu tidak mengherankan jika filsafat di era posmodern sering disebut-sebut tengah mengalami "pembalikan ke arah bahasa" (*linguistic turn*). Seratus tahun silam, filsafat mungkin masih mempercakapkan ide-ide tentang "kesadaran", "akal", "Roh absolut", dan "pengalaman". Tetapi kini, memasuki ambang posmodernisme, filsafat beralih pada "bahasa"²⁵.

Arus balik filsafat dari *cognitive turn* ke *linguistic turn* memang tidak sepenuhnya terpola ke dalam satu bentuk pemikiran. Dalam batas tertentu, konsep-konsep seperti "kesadaran" atau "pengalaman" masih cukup dominan. Filsafat Husserl, misalnya, yang sangat memengaruhi kaum posstrukturalis, mendasarkan diri pada konsep "ego transendental", yang tak lain adalah kesadaran dalam bentuknya yang intensional. Akan tetapi, beralihnya perhatian filsafat ke arah bahasa terlihat lebih dominan dan pengaruhnya yang luar biasa dapat ditemukan dalam perkembangannya yang demikian pesat pada kajian semiotika, hermeneutika, heremenetik filsafat, dan filsafat analitik dengan sayapnya: teori *speech-act* dan *performative utterance*.

Sejatinya, peralihan menuju bahasa dapat dirunut sejarahnya melalui tiga periode berikut ini. **Pertama**, "periode positivistik", yang ditokohi oleh Friedrich Frege, Husserl, Wittgenstein I, Rudolf Carnap, dan A.J. Ayer. Mereka yang umumnya berasal dari kalangan *positivis* atau *neopositivis* mendekati bahasa secara logosentris, yakni dengan menampilkan bahasa dalam fungsi-fungsi logisnya, misalnya dalam bentuk penilaian (*judgment*), pernyataan (*proposition*), dan representasi. Dalam fungsinya yang serba lo-

terbangun

²⁴ Aliran "Positivisme Logik" (*Logic Positivism*) yang sedianya dikenal dengan nama Lingkungan Wina (*Vienna Circle*) didirikan oleh fisikus dan filsuf Moritz Schlick (1882-1936) pada 1922. Pada intinya, aliran ini menerima pandangan-pandangan filosofis dari Atomisme Logis tentang logika dan teknik analisis bahasa namun secara tegas menolak metafisika Atomisme Logis karena memandangnya sebagai "ungkapan-ungkapan yang nirarti" (*meaningless*).

²⁵ Lihat, Bambang Sugiharto, *Posmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 79

gis, bahasa dianggap sebagai sesuatu yang obyektif dan menampilkan realitas apa adanya.

Kedua, "periode pragmatik", yang ditandai pergeseran orientasi Wittgenstein II dari teorinya yang sangat menekankan fungsi logis bahasa ke arah fungsi pragmatis bahasa (bahasa sebagai *forms of life*). Ini diikuti oleh Austin dengan teori speech-act yang mengembalikan bahasa ke habitatnya dalam kehidupan sehari-hari sebagai media komunikasi dan tindakan.

Ketiga, "periode hermeneutik", yang ditandai dengan kian kaburnya bahasa filsafat dan sastra serta perhatian yang besar pada bahasa puitik-metaforis. Bahasa kemudian menjadi medan penafsiran yang membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam menyelami problem-problem eksistensial. Pada tahapan ini, kita dapat memasukkan Heidegger, Kierkegaard, dan Derrida ke dalam kelompok penganut hermeneutika radikal, dan Hans-Georg Gadamer atau Paul Ricoeur ke dalam penganjur hermeneutika moderat. Pada tahapan ini pula, berkembang semiotika dan strukturalisme, yang antara lain dipelopori oleh Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michael Foucault, dan Claudè Levi-Strauss²⁶. Di sini kita menyaksikan bagaimana bahasa mendapat aksentuasinya yang paling radikal.

Kendati demikian, segera dicatat bahwa pengalaman mistik (*mystical experience*) hendaknya dipahami bukan semata sebagai "fenomena ke-bahasaan" -misalnya dengan memfokuskan pandangan kita terhadap "ungkapan-ungkapan" pengalaman mistik- tetapi juga "fenomena keagamaan" khususnya pengalaman keagamaan (*religious experiences*). Karena itu, memahami bangunan epistemologi pengalaman keagamaan, khususnya pengalaman mistik, merupakan suatu hal yang niscaya. Sebab dengan cara itu, seseorang dapat lebih arif mendudukan problem bahasa mistik secara proporsional.

Dalam tradisi pemikiran Islam, setidaknya dikenal tiga betuk epistemologi keilmuan: *bayânî*, *'irfânî* dan *burhânî*.²⁷ Pola pikir *bayânî* lebih mengutamakan *qiyâs* (*qiyâs al-'illah* untuk fikih dan *qiyâs al-dalâlah* untuk kalam) dan bukannya *manthiq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Karena itu tidak mengherankan jika corak pemikiran ini lebih mengutamakan epistemologi *tekstual-lughawiyah*. Sementara untuk pola epistemologi *'irfânî* lebih bersumber pada intuisi (*intuition*) dan bukannya pada teks (*text*). Dengan kata lain, jika sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *bayânî* adalah "teks" (*wahyu*), maka sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi *'irfânî* adalah "*direct experience*" (pengalaman langsung). Pengalaman yang dimak-

²⁶ *Ibid.*, hlm. 81

²⁷ Secara populer ketiga istilah teknis epistemologi keilmuan: *bayânî*, *'irfânî* dan *burhânî* dikenalkan oleh pemikir Muslim inovatif Muhammad Abed Al-Jabiri dalam karyanya, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1990) dan *Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhûmî Ma'rifah fî al-Tsaqafah al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markâz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1990).

sudkan di sini adalah pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir “tak terdeteksi” oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa. Epistemologi terakhir inilah yang dalam tradisi *Isyrâqî* di Timur dikenal sebagai *al-'Ilm al-Hudhûrî* atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* yang akrab dalam tradisi Eksistensial di Barat²⁸.

Berbeda dengan dua corak epistemologi sebelumnya, corak epistemologi *Burhânî* bersumber pada realitas atau *al-waqî'* baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan. Ilmu-ilmu yang lahir dari tradisi *Burhânî* disebut sebagai *al-'Ilm al-Hushûlî*, yakni ilmu yang dikonsepsi, disusun dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau *al-manthiq* dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf maupun otoritas intuisi²⁹. Dari tiga corak epistemologi sebagaimana digambarkan di atas tampak jelas bahwa pengalaman mistik di bangun di atas epistemologi “*irfânî*” yang berparadigma intuisi-batin (*dhamîr*).

Intuisi (*intuition*) atau dhamir -yang biasanya dibedakan dengan intelek (*intellect*) seperti terlihat pada pandangan seorang *neo-fenomenolog* Henri Bergson (1859-1941)- adalah salah satu tema penting dalam tradisi filsafat. Bergson misalnya, berbicara tentang ketidakmungkinan akal (intelek) untuk menangkap obyek penelitiannya secara langsung karena kecenderungan intelek untuk selalu memilah-milah atau meruang-ruangkan (*spatialize*) segala sesuatu, termasuk ruang dan waktu³⁰. Karena kecenderungan *spatialize* itu, intelek telah membentangkan “jurang” yang sangat lebar antara subyek dan obyek, sebuah jurang yang mustahil dijembatani dengan pendekatan intelektual. Itu pula sebabnya, dapat dipahami mengapa dalam

²⁸ Untuk eksplorasi lebih jauh lihat M. Amin Abdullah, “*At-Ta’wil Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*” dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol.39 Number 2 July-December, 2001, hlm. 374-376. Lihat juga, Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds* (New York: Harper & Row Publisher, 1972), hlm, 255, 257 & 263.

²⁹ Lihat M. Amin Abdullah, *ibid.*, hlm, 378.

³⁰ Henri Bergson mengenalkan perbedaan fundamental dari dua modus pengetahuan tersebut: *intellect* dan *intuitive* dalam bukunya *Introduction to Metaphysics*, dengan mengatakan: “*the first implies that we move around the object; the second that we enter into it*”. Lihat **Bertrand Russell**, *Mysticism and Logic* (London: Unwin Book, 1971), hlm. 18. Bandingkan dengan Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, hlm. 12-13. Noeng membagi “intuisi” ke dalam dua dataran : (1) intuisi rasional-empiris, dan (2) intuisi metafisik. “Intuisi rasional-empirik” atau *verstehen* atau *insight* adalah proses “loncatan” dalam memperoleh pemahaman lebih cepat daripada proses berpikir reflektif. Secara tiba-tiba, karena cerdasnya, bijaknya, dan jernihnya pikiran orang kemudian mendapat pemahaman intuitif yang bermutu. Sementara, “Intuisi metafisik” oleh Noeng mengidentifikannya dengan *al-'ilm al-Hudhûrî* sebagai yang diintrodusir Yazdî dalam kajian ini. Seseorang memperoleh pemahaman secara “meloncat” melampaui wilayah empirik-rasional. Proses pada seseorang memiliki loncatan tersebut bukan hanya intuitif rasional, tetapi mistik. Filsafatnya, metafisika yakni filsafat yang membahas empiri dikaitkan dengan dunia transendensi. Prosesnya tak terlacak, maknanya dalam *common sense concientia imaniyah* dapat terjadi pada siapa pun yang berkeruhanian kuat. Sifatnya individualitatif tidak replikatif, empirik rasional dan bermutu, dan mistik Allah berupa keyakinan : bahwa kita memperoleh rahmah atau maghfirah Allah melalui “citra-Nya”.

konsep filosofis dan teologis Islam misalnya, Tuhan selalu dipandang “sangat jauh” atau, transenden, seperti secara pekat dapat terlihat dalam bangunan teori emanasi *al-Farâbî* (w. 950 M) dan *Ibn Sînâ* (w. 1037).

Sementara itu, “bahasa” -sebagai produk intelek yang tipikal dalam merespons lingkungan- dalam riset-riset ilmiah dan intelektual juga akan menjadi kendala untuk menembus jantung realitas. Sebab bahasa, baik dalam bentuk verbal (lisan) maupun huruf (tulisan) tak lain daripada “simbol” dari obyek yang sementara diteliti dan karena itu, penelitian akan berhenti pada simbol dan tidak akan pernah menembus realitas.

Kelemahan bahasa yang lain adalah ketidakmampuannya mengungkap pengalaman-pengalaman eksistensial, seperti rasa sedih, kecewa, sakit hati, gembira, bahagia yang meluap-luap atau penderitaan yang pahit-pekat yang dialami jiwa manusia -apalagi mengungkapkan pengalaman *religiøs: mystical union, ittihâd, fanâ’, hulûl-* untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya, dalam suasana di mana seseorang merasakan kehadiran langsung, Realitas Mutlak. Itu pula sebabnya mengapa tak sedikit sufi mengekspresikan pengalaman-pengalaman mistiknya dalam bentuk puisi. Karena bahasa puisi itu bersayap dan diyakini mampu mengungkap makna yang berlapis-lapis tergantung apresiasi dan penghayatan si pembaca. Kendati demikian bahasa puitik pun tak lebih sekedar ungkapan lambang-lambang, dan bukannya “penampakan” realitas batin yang dialami seseorang.

Karena itu, berbeda dengan intelek, maka intuisi, yang oleh Bergson didefinisikan sebagai “insting yang tersadarkan”³¹ mampu mengatasi rintangan yang berjarak lebar antara subyek dan obyek karena sifatnya yang mengintegrasikan (*unitive*), sehingga akan mampu menyentuh realitas secara langsung³².

Penyebab perbedaan tersebut adalah karena intelek bertumpu pada pengalaman-pengalaman empiris-fenomenal, sementara intuisi atau *dhamîr* bertumpu pada pengalaman-pengalaman batin dan spiritual yang bersifat suprainderawi dan suprarasional. Ini pula yang menunjukkan keunggulan intuisi atas intelek. Intuisi akan bekerja ketika intelek mengalami kemacetan mengurai realitas suprainderawi atau suprarasional. Meskipun demikian tidak dengan sendirinya berarti bahwa kerja intuisi mengabaikan urutan-urutan logis yang menjadi ciri kerja intelek, sebab seperti kata Bergson, “intuisi tak ubahnya sebagai intelek yang lebih tinggi”³³ yang mampu “memahami”

³¹ Henri Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchel (New York: The Modern Library, 1944), hlm. 194.

³² Untuk perbandingan, gagasan tentang kesatuan antara “subyek berfikir” (*‘âqil*), “pemikiran” (*‘aql*) dan “obyek pemikiran” (*ma’qûl*), dapat ditelusuri dalam tradisi sufi dan filsuf Muslim seperti antara lain digagas Mullâ Shadrâ tentang kesatuan dan identitas antara ‘aql (intelek) dan ma’qûlât. Untuk pemikiran Shadrâ tentang hal tersebut, lihat uraian Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Shadrâ* (Shadr al-Dîn al-Syirâzî) (Albany: State University of New York Press (SUNY Press), 1975), hlm. 236-244.

³³ Lihat Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi:

apa yang tidak mampu dipahami intelek.

Intuisi, dengan demikian, dalam memandang realitas berbeda dengan intelek dan menghasilkan rumusan realitas yang juga berbeda. Demikian pula halnya dengan pengalaman fenomenal dan pengalaman eksistensial akan melahirkan "rumusan" realitas yang berbeda.

Tampaknya, perbedaan antara pengalaman fenomenal dan pengalaman eksistensial merupakan buah permenungan filsafat Bergson yang paling penting yang secara teknis dikenalkannya dalam istilah "perlangsungan murni" (*pure duration*). Pengalaman fenomenal adalah hasil kongkret dari pengalaman empiris-inderawi yang diolah oleh intelek manusia. Seperti diuraikan sebelumnya bahwa intelek manusia cenderung meruang-ruangkan (*spatialize*) obyek yang ditelitinya. Dan itu berlaku baik bagi ruang (*space*) maupun bagi waktu (*time*). Ruang yang pada dasarnya satu -karena kita hanya punya tataruang kesemestaan yang satu- justeru dipilah-pilah ke dalam apa yang oleh Bergson disebut "satuan-satuan homogen"³⁴: kilometer, hektometer, dekameter, sentimeter, milimeter dan seterusnya, atau mil, yard, kaki dan inci.

Ungkapan satuan-satuan homogen di atas bukannya tanpa alasan, sebab menurut pandangan intelek manusia satu meter di sini akan sama saja dengan satu meter di belahan mana pun di muka bumi ini. Begitu seterusnya: satu kilometer di Makassar akan tetap sama dengan satu kilometer di Yogyakarta misalnya. Ini pula argumen mengapa intelek manusia sangat sulit memahami adanya perbedaan antara yang sakral dan yang profan. Sebab bagi intelek, tak ada bedanya sebidang tanah di Makkah atau di Qum (Iran) dengan tanah di Cikoang-Takalar Sulawesi Selatan. Inilah pemahaman sederhana tentang satuan-satuan homogen itu.

Yang tidak kalah menarik sekaitan dengan pengalaman fenomenal adalah kecenderungan intelek manusia untuk juga memilah-milah waktu -seperti yang dilakukannya terhadap ruang- ke dalam satuan-satuan homogen: millenium, abad, dasawarsa, windu, tahun, bulan, minggu, hari, menit, detik, dan seterusnya. Karena itu -seperti halnya terhadap ruang- maka Intelek manusia pun cenderung menolak adanya pemilahan waktu antara yang sakral dengan yang *profan* seperti terlihat dalam setiap sistem keimanan sebuah agama dan kepercayaan.

Sementara itu, berbeda halnya dengan pengalaman fenomenal yang mendasarkan epistemologinya pada aspek pengalaman empiris-inderawi lalu kemudian dianalisis oleh intelek, pengalaman eksistensial justru mendasarkan epistemologinya pada aspek batin-manusia, emosional, mental dan spiritual. Karena itu, pengalaman eksistensial tentang ruang dan waktu, bu-

Kitab Bhavan, 1981), hlm. 3

³⁴ Lebih jauh lihat T.A. Goudge, "Henri Bergson", dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy, Jil. I* (New York: Macmillan Publishing Co.Inc & The Free Press, 1972), hlm. 290.

kanlah pengalaman seperti yang dikonsepsikan oleh intelek, tetapi pengalaman yang dirasakan dan dialami manusia. Dalam kehidupan sehari-hari, kita misalnya acapkali merasakan adanya kontradiksi antara apa yang dirasakan dan dialami dengan apa yang dirasionalkan. Misalnya, ketika seseorang berada di sebuah kota yang baru saja dikunjungi merasa sedang menghadap ke sebelah timur, padahal kenyataannya dan bukti empiris menunjukkan bahwa orang tersebut sebenarnya menghadap ke barat. Begitu pula dengan contoh lain, tentang perasaan yang berbeda antara satu hari seseorang yang menunggu dengan satu hari yang ditunggu. Bagi yang pertama, satu hari bisa terasa seperti satu minggu, sementara bagi yang terakhir satu hari bisa terasa beberapa jam saja, padahal dalam perhitungan rasional: satu hari tetap satu hari, baik yang menunggu maupun yang ditunggu. Tetap saja sama.

Perbincangan tentang waktu sebagai sebuah pengalaman eksistensial bertambah kian menarik segera setelah kita menelusuri tingkat-tingkat kesadaran manusia. Sebutlah misalnya, waktu yang dialami dalam tingkat mental, seperti dalam mimpi, juga akan berbeda -baik dalam durasi (perlangsungan)-nya maupun dalam kesatuannya. Dalam mimpi umumnya, seseorang dapat saja merasakan telah berjam-jam, tetapi ketika melihat jam ternyata baru berlangsung lima menit; atau sebaliknya, kita merasa baru sebentar, ternyata telah berjam-jam. Bukan itu saja, dalam pengalaman mimpi, seseorang bisa kembali ke masa silam yang jauh, misalnya kembali ke masa kecilnya, yang sangat mustahil dalam tatanan waktu temporal-fenomenal. Di sini batas waktu antara masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang seakan lebur dalam kesatuan. Inilah agaknya yang disebut Bergson sebagai perlangsungan murni (*pure duration*)³⁵.

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa mimpi (*dream*), seperti halnya pengalaman mistik (*mystical experience*), adalah contoh-contoh terbaik dari gambaran pengalaman eksistensial manusia. Dengan pengalaman eksistensial, seseorang dapat memahami tentang konsep ruang dan waktu yang sakral yang berbeda secara diametral dengan ruang dan waktu yang profan. Dari pengalaman eksistensi Allah kemudian seseorang dapat memahami makna "ruang-ruang sakral" sebagaimana diyakini pemeluk sistem keimanan agama tertentu seperti tanah suci, kitab suci, manusia suci; demikian pula "waktu-waktu sakral" seperti hari-hari suci, bulan suci atau tahun suci dan seterusnya. Fenomena yang disebut terakhir ini jelas tidak dapat dipahami dengan pendekatan rasional-fenomenal, tetapi melalui pendekatan intuitif-

³⁵ *Pure duration*, bagi Bergson, adalah bentuk yang diambil oleh kesadaran-kesadaran manusia, ketika ego seseorang membiarkan dirinya hidup, ketika ia berhenti memisahkan keadaan sekarang dari keadaan-keadaan sebelumnya. Dia membentuk masa lalu dan masa kini ke dalam suatu kesatuan organik. Lebih jauh lihat Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Clerton Book, 1967), hlm. 796. Lihat juga, Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 14-16.

eksistensial—via “rasa,” “hati” atau melalui apa yang dalam istilah sufi besar Jalâluddîn Rûmî: “cinta.”

Epistemologi Hudhûrî dan Akar Kesadaran Uniter Mistik

Bila Wittgenstein menegaskan bahwa pengetahuan sejati hanya ada jika, dan hanya jika dapat diverifikasi, maka Yazdî memiliki pandangan yang berbeda. Yazdî memulai penjelasannya dengan menghadirkan teori “obyektivitas ganda”. Menurut Yazdî, pada intinya kita bisa membedakan dua spesies pengetahuan yang berkoresponden dengan dua spesies obyek yakni “obyek yang subyektif-esensial” (*subjective-essential object*) dan “obyek yang obyektif aksidental” (*objective-accidental object*)³⁶. Dari kerangka pemahaman ini pula, Yazdî kemudian membagi pengetahuan menjadi dua: pengetahuan-dengan-kehadiran (*knowledge by presence*) atau *al-‘ilm al-hudhûrî* dan pengetahuan-dengan-korespondensi (*knowledge by correspondence*) atau *al-‘ilm al-hushûlî*.³⁷

Yazdî agaknya menyadari bahwa di antara distingsi yang sejauh ini telah dibangun berkenaan dengan gagasan tentang pengetahuan manusia, distingsi antara “subyek” dan “obyek”³⁸ adalah yang paling luas diterima sebagai wacana perdebatan. Lebih jauh dapat dikemukakan bahwa yang menarik perhatian penelitian filosofis adalah pertimbangan mengapa dan bagaimana subyek yang mengetahui—dengan atau tanpa mengetahui dirinya sendiri—menjadi satu atau terkait dengan obyek eksternal ketika obyek tersebut diketahui. Pernyataan “aku mengetahui sesuatu” dengan sendirinya memperanggapkan kenyataan bahwa “aku” sebagai subyek yang mengetahui, sudah—dengan cara tertentu—mengenal dirinya sendiri. Jika demikian halnya, menjadi penting agaknya mendalami hakikat pengenalan ini, khususnya menentukan: apakah pengenalan seperti itu berbeda dari keberadaan itu sendiri? Yazdî kemudian menegaskan bahwa dengan menimbang pertanyaan

³⁶ Mehdi Ha’iri Yazdî, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 43.

³⁷ *Ibid.* Tak sedikit sarjana Muslim yang membagi ilmu pengetahuan ke dalam dua bagian sebagai disebutkan di atas meski dengan istilah teknis yang berbeda. Sebut saja Mullâ Shadrâ membagi pengetahuan ke dalam: *al-‘ilm al-hushûlî* (formal, empirikal, atau pengetahuan konseptual) dan *al-‘ilm al-hudhûrî* (pengetahuan-dengan-kehadiran, pengetahuan intuitif). Klasifikasi serupa bahkan telah dielaborasi oleh sejumlah pemikir Muslim jauh sebelum Shadrâ antara lain Suhrawardî dan Mir Dâmâd. Terminologi yang terakhir, yakni *al-‘ilm al-hudhûrî* dalam tradisi sufistik dikenal juga sebagai *kasyf* dan *wijdân*. Lebih jauh lihat, H. A. Ghaffar Khan, “*Shah Wali Allah: on the Nature, Origine, Definition, and Classification of Knowledge*,” *Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no.2, [Oxford, 1992], hlm. 210-211.

³⁸ Sebagaimana diketahui bahwa relasi struktur pengetahuan antara “subyek” dan “obyek” merupakan problem epistemologis yang akut dan seolah tak akan pernah final dalam tradisi filsafat Barat modern yang sejak abad ke-17 M dipengaruhi oleh rasionalisme-dualistik Cartesian. Meski beberapa pemikiran belakangan muncul seperti teori konstruktivis, fenomenologi Husserl, dan bahkan, eksistensial Heidegger untuk mencoba menyelesaikan problem akut ini, tapi tampaknya mereka belum berhasil mengatasi hakikat persoalan itu sendiri sedemikian rupa sehingga dapat mengungkap persoalan bagaimana pengetahuan itu menjadi mungkin hadir dalam subyek

introvertif yang mendasar ini, dan dengan sarana hukum-hukum serta prinsip-prinsip logika, menyelidiki mengenai hakikat hubungan antara pengetahuan dan subyek yang mengetahui bisa menuntun intelek manusia kepada prinsip dasar bahwa “kata mengetahui tidak lain berarti mengada.”³⁹

Dalam “ketercelupan ontologis”⁴⁰ (*ontological state*) kesadaran manusia ini, dualisme hubungan subyek-obyek teratasi dan tenggelam dalam suatu kesatuan murni dari realitas diri yang tidak lain adalah pengetahuan swaobyek (*self-object*). Dari kesatuan murni ini, sifat kesadaran swaobyek, pada urutannya bisa diturunkan.

Dalam tradisi filsafat iluminatif, kesadaran ini dikenal sebagai *al-‘ilm al-hudhûrî* atau “pengetahuan-dengan-kehadiran”⁴¹. Contoh paling baik dari jenis pengetahuan ini adalah pengetahuan yang nyata bagi subyek yang mengetahui secara performatif dan langsung tanpa perantara representasi mental atau simbolisme kebahasaan apa pun. Pengetahuan ini termanifestasikan melalui semua ungkapan manusia pada umumnya dan melalui penilaian diri sendiri khususnya.

Karena itu, perkataan “aku berpikir” atau “aku bercanda”⁴² misalnya, secara spesifik menjadi sarana pernyataan pengetahuan ini. Subyek aktif dari penilaian-penilaian ini adalah “aku” performatif⁴³ yang dibedakan

³⁹ Yazdî, *The Principles*, hlm. 1

⁴⁰ *Ibid.* Istilah “*ontological state*” yang digunakan Yazdî di sini diterjemahkan sebagai “ke-tercelupan ontologis” karena dipandang lebih hidup dan representatif daripada dengan ungkapan “keadaan ontologis”. Dalam tradisi sufisme umpamanya, “*ontological state*” ini disebut dengan “hal”, yaitu suatu keadaan ruhani atau suatu modus eksistensi spiritual yang “tenggelam” dalam cahaya eksistensial Tuhan. Istilah “hal” juga mengandung makna “tingkatan” kesadaran spiritual.

⁴¹ Patut dicatat bahwa tak sedikit filsuf kontemporer menggunakan term “kehadiran” meski dengan makna yang berbeda sebagai dimaksudkan Yazdî. Sebutlah misalnya Jacques Derrida yang menggunakan term “kehadiran” dengan mengacu kepada entitas-entitas transendental, obyektif, dan representasi-esensial—yang justru ia kritik sangat tajam—sedangkan Yazdî menepikan term “kehadiran” (*al-hudhûrî*) kepada entitas-entitas imanen, konstitutif (*swaobyektif*), dan identitas eksistensial.

⁴² Kata “aku” dalam tradisi filsafat dipandang sebagai salah satu misteri yang terdapat pada bahasa manusia karena kata ini tidak mengacu kepada dunia luar atau obyek eksternal sebagaimana umumnya kata-kata yang lain. Dalam filsafat bahasa, kata “aku” disebut sebagai kata deiktik; dan studi terhadap kata deiktik ini disebut sebagai *metalinguage* (metabahasa) yakni “bahasa yang membahas bahasa itu sendiri.”

⁴³ Term “aku performatif” merupakan konsep kunci dalam *al-‘ilm al-hudhûrî*. Secara ringkas dapat disebutkan bahwa “aku performatif” adalah subyek “aku” yang asli, primer, dan langsung aktif dan hadir dalam segenap tindakan, termasuk tindakan mengetahui. Ia bukan “aku” yang direnungkan, dikonsepsi, direpresentasikan, dan bukan pula “aku” yang ditindak, dihadirkan, ditunjuk. Ia benar-benar subyek yang telanjang yang hadir dan imanen dalam seluruh tindakan fenomenal, dan ia merupakan subyek aktif yang berfikir, berbicara, dan bertindak. Untuk penjelasan yang lebih baik tentang “aku” performatif lihat antara lain uraian J.L. Austin (w. 1960), seorang filsuf analitik asal Inggris, yang menelaah “*performative utterance*” (ungkapan performatif). Ia menyebut bahwa pernyataan-pernyataan seperti “aku membaca buku”, “Aku sedang makan”, atau “Aku melihat bulan” berbeda dengan pernyataan-pernyataan seperti “Aku minta maaf”, “Aku berjanji”, atau “Aku bersumpah”. Jenis pernyataan yang pertama berfungsi untuk menggambarkan atau melaporkan atau menginformasikan suatu keadaan faktual bahwa: aku membaca, aku

dari “aku” metafisika —atau diri— yang sejauh ini menjadi isu sentral dalam studi-studi filsafat.

Hakikat “aku” performatif itu sendiri menuju kepada kesimpulan bahwa, dalam semua penilaian diri kita, pasti terdapat kontinuitas-diri dan “kesatuan pragmatik”. Istilah terakhir ini merujuk kepada sebuah kajian yang menelaah kaidah-kaidah hubungan antara bahasa dan sang penutur: bagaimana penutur bertindak dengan bahasa dalam konteks tertentu. Dalam hal ini sang penutur yang dimaksudkan Yazdî adalah “aku performatif” yang berkorelasi dengan struktur bahasa sebagai pengungkapan diri “aku”. Lebih jauh, Yazdî memandang bahwa “aku performatif” telah berfungsi sebagai basis bagi penyatuan ide-ide di atas mana teori umum mistisisme dibangun dan secara logis dijelaskan. Inilah “aku performatif” yang memudahkan pengalaman mistis dan mempercepat proses pencapaian puncak kesadaran kesatuan diri. Hasilnya adalah tahap akhir *al-‘ilm al-hudhûrî*: tahap kesatuan eksistensial mutlak dengan Yang Esa.

Inilah alasan mengapa Yazdî memandang begitu penting menjelaskan sumber-sumber ilmu pengetahuan dan epistemologi dalam tradisi filsafat Islam. Hal tersebut dimaksudkan tidak saja untuk memperlihatkan kekayaan khazanah epistemologi Islam—yang meliputi *al-‘ilm al-hudhûrî* dan *al-‘ilm al-hushûlî*—tetapi sekaligus ingin menjawab kegelisahan dan kritik filsuf Barat, khususnya Wittgenstein dan kaum positivisme logis akan keabsahan dan keterucapan pengalaman mistik.

Untuk maksud tersebut, Yazdî memulai penjelasannya dengan mencoba mengenalkan bagaimana hubungan subyek-obyek dalam tradisi epistemologi Islam. Dengan adanya anteseden ini, salah satu konsekuensi logisnya adalah perkembangan distingsi lain yang telah dilakukan sejumlah filsuf yakni antara “obyek subyektif” dan “obyek obyektif” atau dalam terminologi Yazdî antara “obyek imanen” (*immanent object*) dan “obyek transitif” (*transi-*

makan, aku melihat bulan. Sementara, jenis pernyataan yang kedua tidak sama sekali bermaksud menggambarkan atau melaporkan sesuatu, tetapi merupakan tindakan itu sendiri. Pernyataan “Aku minta maaf” tidak melaporkan suatu tindakan meminta maaf, tetapi ia adalah tindakan meminta maaf itu sendiri; sebagaimana pula halnya dengan pernyataan “Aku berjanji” (misalnya dalam ijab kabul pernikahan) tidak menginformasikan suatu tindakan membuat janji, tetapi merupakan suatu tindakan berjanji itu sendiri. Jenis pernyataan pertama disebut oleh Austin sebagai “*constative utterance*” (ungkapan konstatif), sedangkan yang terakhir disebut sebagai “*performative utterance*”. Tesis Austin tentang ungkapan performatif itu adalah, “Dalam mengatakan sesuatu, berarti kita melakukan sesuatu pula dalam saat yang bersamaan” lebih jauh baca Austin, *How to Do Things with Words* (London: Oxford University Press, 1962). Dengan demikian, dalam ungkapan performatif itu, aku yang berbicara itu adalah identik dengan aku yang bertindak. Pernyataan “Aku minta maaf” adalah tindakan “aku”, bukannya suatu informasi tentang “aku”. Demikian pula halnya dengan apa yang hendak disampaikan oleh Yazdî, bahwa aku performatif adalah aku yang identik dengan tindak mengetahui itu sendiri: tidak ada dualitas subyek-obyek, dan tidak ada pula konseptualisasi, introspeksi, atau representasi tentang “aku”. Jika “aku” dikonsepsi atau direpresentasi, “aku” itu bukan lagi “aku” performatif, atau “aku” yang sesungguhnya, melainkan “sesuatu yang lain” yang dianggap sebagai “aku”.

tive object)⁴⁴ di satu sisi dan relasi subyek-obyek di sisi lain.

Dalam analisis tentang teori pengetahuan, istilah “subyek” berarti pikiran yang melaksanakan tindak pengetahuan melalui mengetahui sesuatu, sebagaimana halnya istilah “obyek” mengacu kepada benda atau proposisi yang diketahui oleh subyek tersebut. Akan tetapi, karena dalam sebuah proposisi “yang diketahui” selalu ada sesuatu yang terlibat—baik yang khusus maupun yang universal—maka konsekuensinya adalah: benar jika dikatakan bahwa obyek pengetahuan selamanya terbangun di atas apa yang sejauh ini disebut “hal yang diketahui”. Dinyatakan juga bahwa karena hubungan yang disebut “mengetahui” dikonstruksi oleh pikiran sebagai subyek yang berasosiasi dengan sesuatu sebagai subyek—yang kedua-duanya terjalin bersama menjadi satu keseluruhan yang kompleks—maka subyek dan obyek juga musti disebut konstituen dari ‘kesatuan pengetahuan.’ Dengan kata lain, “subyek” dan “obyek” lebih merupakan dua esensialitas dari kesatuan pengetahuan manusia.

Bagi Yazdî, karena pada esensinya bersifat “intensional,”⁴⁵ maka “tindak mengetahui” (*the act of knowing*) senantiasa dimotivasi, ditentukan, dan dikonstruksi oleh obyeknya. Karena itu, obyek memiliki saham -bersama subyek— dalam penyusunan dan penentuan tindak mengetahui, tetapi berbeda dari subyek karena memiliki peran yang unik dalam memotivasi tindak mengetahui. Dengan demikian, sementara ciri utama “obyek” adalah memotivasi tindakan “subyek”, sebaliknya subyek tidak bisa mengambil bagian dalam prosedur dalam memotivasi tindakan intensionalnya sendiri, dengan alasan sederhana bahwa orang yang hadir bagi dirinya sendiri tidak mungkin menjadi obyek bagi dirinya sendiri⁴⁶.

Lebih jauh Yazdî menguraikan, dengan meletakkan hubungan “subyek-obyek” dalam konteks sistem kausasi Aristotelian, maka disimpulkan adanya distingsi khas lain antara “subyek yang mengetahui” sebagai kausa efisien dan “sesuatu yang diketahui” sebagai kausa final bagi tindak pengeta-

⁴⁴ Yazdî, *The Principles*, hlm. 28. Sesungguhnya penggunaan terminologi Yazdî tentang “obyek imanen” dan “obyek transitif” diinspirasi oleh Aristotelian yang membedakan dua jenis tindakan manusia: “tindakan imanen” dan “tindakan transitif”. Ilustrasi yang diberikannya untuk jenis tindakan pertama adalah pengetahuan manusia yang hadir di dalam ‘pikiran’ subyek yang mengetahui; sementara untuk yang kedua adalah tindakan yang benar-benar melalui pikiran tetapi kemudian stabil secara mandiri di antara obyek-obyek fisik eksternal di dunia eksternal, seperti membangun jembatan, menulis puisi, atau menjadi fasilitator di sebuah pelatihan, dan lain sebagainya. Atas dasar pembedaan ini, agaknya Yazdî kemudian menurunkan dua jenis obyek yang menyusun dan menentukan tindak pengetahuan (*the act of knowledge*) manusia, yakni obyek imanen dan obyek transitif.

⁴⁵ Makna kata “intensional” yang digunakan di sini mengacu kepada pengertian umum yakni menegaskan adanya tujuan yang hendak diperoleh yang bersifat eksternal dari tindak mengetahui. Sebagai contoh, kehendak seseorang untuk “mengetahui” Tuhan agar tentram hidupnya. Karena itu, tak kurang dari seorang filsuf asal Austria Franz Brentano (1837-1917), melihat jika tindak intensional merupakan karakteristik eksklusif fenomena mental

⁴⁶ Yazdî, *The Principles*, hlm. 28

huan. Sementara kausa efisien didefinisikan sebagai agen yang bertindak—artinya yang melahirkan tindak mengetahui—maka kausa final berfungsi dengan dua cara berbeda bergantung pada eksistensi eksternal dan internalnya. Eksistensi eksternal obyek, karena secara *prima facie independen* dan tidak hadir dalam pikiran, hanya bisa memotivasi kegiatan intelektual subyek dari arah luar dan tidak bisa diidentikkan dengannya. Akan tetapi, eksistensi mental obyek, karena hadir dalam pikiran, merupakan kausa bagi kausalitas subyek. Artinya, “subyek yang mengetahui” sebagai kausa efisien pada urutannya disebabkan dan digerakkan oleh bayangan mental obyek dalam pelaksanaan tindak pengetahuan⁴⁷.

Menimbang penjelasan di atas dapat disebutkan adanya sesuatu yang oleh Yazdî disebutkan sebagai “makna ganda obyektivitas” (*the double sense of objectivity*) yang mencirikan suatu entitas tunggal sebagai “obyek imanen” maupun “obyek transitif”. Seperti dijelaskan sebelumnya, obyek imanen datang terlebih dahulu, dan menjadi representasi mental dari hal yang diketahui. Ini adalah semata-mata gagasan tentang obyek yang dimanifestasikan oleh subyek dalam subyek itu sendiri. Representasi ini pada urutannya memicu kekuatan intelektual subyek dengan mendorongnya kepada tingkat mengetahui. Dari sudut pandangan ini, gagasan tentang “obyek” mempunyai prioritas terhadap semua sebab lain yang dibicarakan karena ia menghasilkan efek sebelum sebab-sebab lain bisa melakukannya. Di lain pihak, obyek transitif datang belakangan karena menurut Yazdî, ia adalah “realitas prospektif”⁴⁸ dari obyek ideal tersebut. Karena obyek transitif tidak hadir dalam pikiran subyek, dengan sendirinya ia terletak di luar kerangka pikirannya, dan juga di luar eksistensi intelektual obyek imanen.

Tampaknya, trilogi teori pengetahuan yakni, “subyek” sebagai yang mengetahui, “obyek” sebagai yang diketahui, dan “hubungan” antara keduanya sebagai mengetahui, menjelaskan seluruh konstitusi tindak pengetahuan yang intensional. Sebagaimana halnya keseluruhan hubungan yang kompleks dicirikan oleh keadaannya yang imanen dan intensional, maka demikian juga setiap bagian darinya dengan sendirinya mempunyai ciri imanensi dan intensionalitas. Dari sudut pandang ini, dapat dikatakan bahwa niscaya ada obyek imanen secara esensial bagi struktur pengetahuan kita, lepas dari obyek yang secara independen terdapat di luar pikiran kita dan tak memiliki hubungan, identik dengan pengetahuan kita.

Tak kurang dari **Cunningham**⁴⁹ mencoba mengelaborasi lebih jauh jenis obyek imanen, dan menunjukkan bagaimana pikiran-pikiran terikat bersama dan tak pernah terpisah dalam status fenomenal mereka:

⁴⁷ *Ibid.* hlm. 29.

⁴⁸ Obyek transitif disebut juga sebagai realitas prospektif karena setidaknya dua hal: (i) perannya sebagai kausa final dari tindak mengetahui, dan (ii) mengandung probabilitas kebenaran dalam korespondensi dengan pengetahuan subyek

⁴⁹ G.W. Cunningham, *The Problem of Philosophy* (New York: [t.hlm.], 1924), hlm. 97

...dalam tindak mengetahui, pikiran dan obyek terikat bersama dan tidak terpisah serta terpilah. Jadi, pengetahuan terutama merupakan hubungan antara pikiran dan obyek-obyek, dan hanya eksis jika hubungan itu ada. Jika tidak ada obyek, tidak ada pula penilaian; jika tidak ada penilaian, tidak ada pula pengetahuan⁵⁰.

Sementara itu, Ducasse⁵¹ telah mengembangkan gagasan ini secara lebih akurat dan jelas dengan menempatkannya dalam pengertian dualistis obyektivitas:

Terkesan kuat jika Cunningham mengatakan bahwa apapun yang diketahui oleh pikiran adalah obyek. Di sini kita terpaksa membedakan antara apa yang mungkin sekali bisa disebut "obyek-obyek subyektif" (yakni keadaan-keadaan pikiran semisal, perasaan-perasaan kita yang dinamakan rasa sakit atau mual, atau konsepsi kita tentang Julius Caesar, atau tentang angka desimal ketujuh dari sebuah bilangan, dan sebagainya) dan "obyek-obyek obyektif" (semisal Julius Caesar itu sendiri, atau angka desimal ketujuh itu sendiri, dan sebagainya).

Hubungan antara pikiran dan "obyek-obyek subyektif" mungkin tidaklah melahirkan persoalan, tetapi hubungan antara "obyek-obyek obyektif", bagaimanapun, secara radikal merupakan hubungan yang berbeda dan merupakan pokok persoalan spesifik ketika membicarakan "acuan obyektif"⁵².

Dari uraian di atas tampak jelas jika pokok utama bahasan ini adalah bahwa istilah "obyek" dalam kaitannya dengan mengetahui, musti dipahami dalam dua arti yang berbeda: yang pertama adalah "sesuatu yang dekat, imanen, dan identik dengan eksistensi subyek yang mengetahui"; sementara yang kedua adalah "sesuatu yang transitif dan independen, yang eksistensinya terletak di luar dan bersifat ekterior terhadap eksistensi subyek". Pengertian pertama adalah apa yang telah disebut secara akurat oleh Ducasse sebagai "obyektif subyektif" dan yang kedua sebagai "obyek obyektif".

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 102-3.

⁵¹ C.J. Ducasse (1881-1969) adalah seorang filsuf Prancis yang berpandangan bahwa hubungan pikiran atau substansi mental dengan "tubuhnya" atau substansi material adalah interaksi kausal. "Tubuhnya" hanya dapat dimaknai sebagai "tubuh yang dengannya pikiran berinteraksi secara langsung". Dalam konteks ini, Ducasse membedakan antara makna kualitas dalam pengertian sifat yang didefinisikan dan sifat itu sendiri. Sebagai contoh, term ekuivok "manis". Ketika diterapkan pada gula, kata itu adalah sebuah *term* yang mengacu pada kapasitas gula untuk menyebabkan pengalaman rasa tertentu ketika seseorang mencicipinya. Tetapi ketika diterapkan pada pengalaman itu sendiri, kata "manis" itu adalah nama sebuah kualitas. Atas dasar perbedaan ini, Ducasse menolak argumentasi G.E. Moore (1873-1958), seorang pentolan filsuf analitik asal Inggris yang berpendapat bahwa rasa indrawi adalah obyek penginderaan yang eksis tanpa kesadaran terhadapnya, dan karena itu mereka adalah fakta nonmental. Berseberangan dengan Moore, Ducasse melihat jika rasa-indrawi bukanlah "obyek" penginderaan, melainkan "isi" dari penginderaan itu sendiri. Dengan kata lain, rasa-indrawi adalah "obyek subyektif" bukan "obyek obyektif" sebagaimana dipahami Moore.

⁵² C.J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation* (New York: [t.p.], 1959), hlm. 93-5.

Sejalan dengan uraian di atas Yazdî kemudian menegaskan jika “obyektivitas ganda” adalah merupakan ciri khas pengetahuan fenomenal atau apa yang dalam rumusan Kantian disebut sebagai “pengertian diskursif” baik yang bersifat perseptual maupun konseptual, empiris atau pun transendental. Karena itu, bagi Yazdî, apa yang secara imanen dimiliki oleh pikiran—representasi—adalah “obyek subyektif” yang niscaya, seperti persepsi kita tentang Julius Caesar atau konsepsi mengenai angka desimal ketujuh dari sebuah bilangan, tetapi tidak dengan sendirinya merupakan “obyek obyektif” seperti Julius Caesar atau angka desimal ketujuh itu sendiri. Dalam hal persepsi indra—demikian Yazdî—jika saya mempersepsi obyek fisik, misalnya: bentuk sebuah pesawat televisi, maka ada dua entitas obyektif di sana yang harus dibedakan satu sama lain. Di satu pihak ada obyek eksternal yang eksis secara mandiri di luar pikiran saya, yang realitasnya termasuk ke dalam realitas dunia eksternal, dan tak berkaitan apa pun dengan konstitusi pencerapan saya. Inilah “obyek obyektif” yang merupakan realitas fisik dari bentuk pesawat televisi itu sendiri, lepas dari persepsi saya tentangnya⁵³.

Di sisi lain—terkait dengan penjelasan di atas—ada pula sebuah obyek “yang hadir di dalam dan identik dengan eksistensi kekuatan persepsi saya,” demikian Yazdî melanjutkan uraiannya. Ini adalah “obyek subyektif” yang mengonstitusi esensi tindak memersepsi saya yang imanen, yang realitasnya termasuk dalam realitas persepsi saya. Akan tetapi hubungan antara mengetahui atau memersepsi dan “obyek obyektif” bersifat aksidental, sedangkan hubungannya dengan “obyek subyektif” bersifat esensial. Dengan demikian sangatlah bermakna untuk mengatakan bahwa obyek subyektif telah tersedia secara konstitutif dalam esensi gagasan mengetahui itu sendiri, sedangkan obyek obyektif bersifat aksidental, terletak di luar konsepsi pengetahuan dalam dunia ekstramental dan bertindak sebagai kausa final dalam kasus faktual pengetahuan kita tentang obyek eksternal⁵⁴.

Dengan melihat bangunan argumentasi di atas berikut persoalan dalam totalitasnya, sejauh ini kita telah mencapai kesimpulan bahwa bahkan dalam pengetahuan kita yang biasa sekalipun, yang kita sebut sebagai pengetahuan fenomenal, tidak bisa dihindarkan adanya dua pengertian tentang obyektivitas: yang pertama adalah “obyek imanen”, dan yang kedua adalah “obyek transitif”. Di lain pihak, dalam konsepsi Yazdî tentang *al-‘ilm al-hudhûrî*—seperti yang akan terlihat pada uraian di depan—hanya ada satu pengertian obyektivitas, yakni obyek imanen.

Lalu pertanyaannya: obyek macam apa yang terlibat dalam konsep pengetahuan?, Yazdî memulai penjelasannya dengan mencoba mengurai lebih jauh “pengertian ganda obyektivitas”. Menurut Yazdî, penjelasan lebih akurat dan dalam tentang “pengertian ganda obyektivitas” ini memerlukan

⁵³ Lihat, Yazdî, *The Principles*, hlm. 31

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 32.

penyuguhan analisis mengenai proposisi yang biasanya diajukan, manakala seseorang mempunyai pengetahuan fenomenal yang biasa tentang sebuah obyek eksternal, yakni jenis pengetahuan yang kelak akan kita sebut sebagai “pengetahuan-dengan-korespondensi”.

Menarik agaknya mengutip pandangan seorang tokoh terkemuka dalam tradisi filsafat Islam, yakni *Shadr al-Dîn al-Syirâzî* atau yang populer dengan nama **Mullâ Shadrâ**, dalam menilai kedua pengertian “obyek” yang secara radikal berbeda. Shadrâ menggunakan istilah “esensial”, “hal-hal terpahami yang aktual” (*actual intelligibles*), dan “hal-hal terpahami yang aksidental” (*accidental intelligibles*) dalam kasus pengetahuan transendental, dan juga sebutan-sebutan “esensial”, “hal-hal terindrai yang aktual” (*actual sensibles*), serta “hal-hal terindrai yang aksidental” (*accidental sensibles*) dalam kasus pengetahuan empiris. Shadrâ menulis:

Bentuk benda-benda ada dua jenis: yang pertama adalah bentuk material yang eksistensinya berasosiasi dengan materi dan posisi, dan bersifat spasiotemporal. Berkenaan dengan kondisi materialnya yang ditempatkan di luar kuasa mental kita, jenis bentuk ini tidak mungkin bisa “terpahami secara aktual (dan imanen)”, karena itu tidak pula “terindrai secara aktual (dan imanen)” kecuali “secara aksidental”. Bentuk yang kedua adalah bentuk yang bebas dan terpisah dari materi, dari posisi dan dari spasiotemporal. Pemisahan itu adalah melalui abstraksi sepenuhnya, seperti suatu “hal-hal terpahami yang aktual” atau melalui abstraksi yang tidak lengkap seperti “hal-hal terkhayalkan yang aktual” dan “obyek-obyek terindrai yang aktual”.⁵⁵

Dari kutipan di atas, jelas terlibat dua dikotomi yang penting secara mendasar. Pertama, adalah “obyek terpahami” (*intelligible object*) yang aktual atau esensial versus “obyek aksidental” atau material. Kedua, “obyek terkhayalkan” (*obyek imaginable*) atau terindrai yang aktual, yang berbeda dari “obyek aksidental” atau material. Dalam kedua bentuk dikotomi ini, jajaran obyek yang pertamadidirikan oleh aktualitas dan esensialitas, dan yang kedua oleh materialitas dan aksidentalitas. Sebuah obyek dikatakan “terpahami secara aktual dan esensial” hanya jika ia secara eksistensial identik dengan, dan hadir dalam pikiran sebagai bagian dari fenomena mental tindak mengetahui (*the act of knowing*). Obyek tersebut diyakini “terindrai secara aktual” atau “terkhayalkan secara aktual” ketika ia menjadi bagian dari tindak pengindraan atau imajinasi kita. Akan tetapi, ketika obyek tersebut secara eksistensial berada di luar akal atau di luar persepsi indra dan imajinasi kita, maka ia memiliki hubungan korespondensi eksterior dengan representasinya dalam pikiran kita. Hanya aspek kebetulan dan aksidentalitas saja yang mencirikan penampakan obyek material yang tergambar dalam pikiran

⁵⁵ Shadr al-Dîn al-Syirâzî, *Kitâb Al-Ashfâr*, jilid 3, vol. 10, Bab VII (Teheran: 1378/1958), hlm. 313.

kita pada saat kita menghayalkannya atau mengindranya dalam persepsi indra. Ini berarti tidak ada kepastian logis seperti bahwa hubungan korespondensi harus tetap ada, sebab selalu ada ruang bagi kemungkinan logis bahwa “pengetahuan S tentang P ternyata tidak benar”. Dengan demikian, tampaknya sangat bisa diterima jika dikatakan bahwa, karena korespondensi obyek mental dengan obyek material bersifat aksidental, maka obyek material harus disebut “obyek aksidental”. Hasilnya, aksidentalitas di sini berarti probabilitas yang senantiasa ada dalam kerangka kebenaran ilmiah. Sebagai ilustrasi dapat digambarkan melalui tabel berikut:

Obyek/ Karakter	Aktualitas, Esensialitas	Aksidentalitas, Materialitas
1	2	3
<i>Intelligible</i>	Hadir dalam akal	Di luar akal
<i>Imaginable</i>	Hadir dalam imajinasi	Di luar imajinasi
<i>Sensible</i>	Hadir dalam persepsi-indrawi	Di luar persepsi-indrawi

Pada kolom (2) menunjukkan hubungan identitas eksistensial antara “obyek” dan “subyek” untuk ketiga modus eksistensi mental (akal, imajinasi, persepsi-indrawi). Obyeknya “imanen” (obyek subyektif). Sementara kolom (3) menunjukkan hubungan korespondensi yang non-eksistensial antara obyek dan subyek. Obyeknya “transitif” (obyek obyektif).

Berdasarkan uraian di atas, manusia sesungguhnya memiliki fakultas-fakultas “*intelligible* yang esensial” maupun “indrawi yang esensial” yang kedua-duanya dirujuk, dalam terminologi Ducasse, sebagai “obyek subyektif”, dan dalam terminologi Yazdî, disebut “obyek imanen”. Sama halnya manusia memiliki “obyek-obyek *intelligible* yang aksidental” maupun “obyek-obyek indrawi yang aksidental”, yang mungkin sekali kedua-duanya disebut Ducasse sebagai “obyek obyektif” jika dia bisa mempertimbangkan masalahnya secara metafisik. Sementara Yazdî telah menyebut obyek-obyek aksidental ini sebagai “obyek transitif” dan “obyek tak hadir”.

Language Game dan Ikhtiar “Perumusan” Bahasa Mistik

Dalam menjawab pertanyaan: apakah mungkin merumuskan bahasa mistik? Yazdî lalu mengenalkan apa yang dalam kajian ini saya sebut sebagai bahasa “Intuitif-Illuminatif-Eksistensial” sebagai karakteristik paling kuat dari *al-’Ilm al-Hudhûrî*. Yazdî menilai, bahwa sejak awal filsafat Barat modern sesungguhnya telah terdorong untuk menyingkirkan klaim-klaim kesadaran tertentu dari wilayah pengetahuan manusia, dan mengecapnya sebagai ungkapan gairah atau lompatan-lompatan imajinasi belaka. Hal ini dilakukan agar aliran logika filsafat tidak mengalami kekacauan dan mengakibatkan disintegrasi kesadaran primer. Sebagai contoh, demikian Yazdî,

karena pengalaman “mistik” dicirikan oleh kualitas *noetic* dalam artian, pengalaman-pengalaman tersebut membuat klaim tertentu tentang kesadaran terhadap dunia realitas, maka penelitian filosofis “dipaksa” untuk memastikan apakah pengalaman-pengalaman tersebut sejati atau palsu⁵⁶. Hal yang sama juga terjadi pada masalah kesadaran-diri, masalah pengetahuan tentang fakultas-fakultas pemahaman kita, pengetahuan tentang tubuh kita, yang di dalamnya penalaran teoretis dituntut untuk membedah kedudukan pengalaman-pengalaman ini dalam satu bahasan filosofis mengenai kesadaran manusia.

Di sinilah Yazdî merasa terpanggil untuk mengenalkan lebih jauh *al-‘Ilm al-hudhûrî*. Bagi Yazdî, gagasan *al-‘Ilm al-hudhûrî* tidak hanya memiliki warisan sejarah yang cukup panjang, tapi ia sendiri juga merupakan pelaku sejarah yang mengakibatkan “perpisahan” filsafat Islam dan filsafat Barat, yang keduanya justru lahir dari rahim yang sama: tradisi filsafat Hellenistik. Alasan mengapa filsafat Islam memberi kedudukan yang demikian tinggi terhadap modus pengetahuan primordial seperti *al-‘Ilm al-hudhûrî* itu —yang sejauh ini justru telah tersingkir jauh dari tradisi analitik Barat— merupakan pertanyaan penting dan menarik. Petunjuk bagi jawaban pertanyaan ini mungkin terletak pada cara tradisi filsafat Islam dan Barat memahami pemikiran Yunani. Tinjauan selintas terhadap pembentukan filsafat Islam sedikit banyak akan memberi petunjuk mengenai hal ini, dan juga akan menjelaskan signifikansi utama gagasan *al-‘Ilm al-hudhûrî* dalam tradisi filsafat Islam dan cara pemikiran filosofis awal menuntun kepada doktrin yang koheren tentang *al-‘Ilm al-hudhûrî al-Isyrâqî*.

Tapi, bagi Yazdi, “perselisihan” epistemologi filsafat Islam —khususnya *al-‘Ilm al-hudhûrî*— dengan filsafat Barat, bukanlah suatu yang baru: ibarat perselisihan ‘primordial’ sejak zaman Plato dan Aristoteles, arus utama tradisi epistemologi telah terbelah dalam dua jalur yang berbeda secara diametral. Yazdî memandang begitu penting mengutarakan “perbedaan” tersebut, untuk kemudian menangkap inspirasi pembedaan serupa antara apa yang disebutnya *al-‘Ilm al-hudhûrî* dengan tradisi filsafat Barat.

Di hadapan dua pendekatan Plato dan Aristoteles yang berhadapan secara diametral ini, masalah epistemologi mengenai pengetahuan intelektual atau transenden manusia tetap tak terselesaikan. Karena itu, baik tradisi filsafat Platonik maupun Aristotelian, telah berusaha untuk sampai pada “pengetahuan intelek” yang dibedakan dari “kesadaran empiris indrawi”, ketidaksepakatan keduanya mengenai jalan yang mesti ditempuh—baik sebagai “penglihatan” intelek atas obyek-obyek *intelligible* ataupun “abstraksi” Aristotelian pengalaman indra kita—telah menimbulkan kebingungan-kebingungan praepistemik yang mendasar bagi pengetahuan transenden ma-

⁵⁶ Yazdî, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 5.

nusia.

Menyadari hal tersebut, Yazdî lalu menyodorkan epistemologi filsafat Islam sebagai “poros tengah” yang coba menjembatani kedua pendekatan tersebut. Yazdî memulai argumentasinya dengan satu telaah historis yang cukup jauh bahwa sejak awal sejarahnya, filsafat Islam memandang kemungkinan menyatukan kedua genre filsafat tersebut. Yazdî berpendapat, pada prinsipnya pendekatan Islam menunjukkan bahwa kedua sistem epistemologi yang tampaknya berlawanan itu —Platonik dan Aristotelian— bisa digunakan dalam sebuah kerangka filosofis yang sederhana dengan tujuan agar sampai pada solusi yang memuaskan terhadap masalah pengetahuan manusia. Dalam hal ini, filsafat Islam berpendirian bahwa pikiran pada hakikatnya dikonstitusi untuk berfungsi dalam berbagai cara pada waktu yang sama; karena di satu pihak ia bersifat “perseptif”⁵⁷ terhadap substansi-substansi intelligible sementara di lain pihak ia bersifat “spekulatif” terhadap obyek-obyek yang bisa terindra.

Meski demikian, dalam pandangan Yazdî, filsafat Islam jauh melampaui upaya-upaya penyelesaian perbedaan antara Plato dan Aristoteles, dan menunjukkan kelemahan-kelemahan analisis mereka. Filsafat Islam meyakini bahwa analisis Aristotelian tentang “abstraksi,” meski tidak harus ditolak, tidak bisa memberikan penyelesaian yang tuntas dan memuaskan terhadap masalah pengetahuan akal. Demikian pula teori Plato tentang “persepsi” akal pun tidak bisa dipandang sebagai penanganan yang tuntas terhadap masalah itu. Dengan begitu, filsafat Islam yang sedianya dimaksudkan untuk “mendamaikan” dua pendekatan Plato dan Aristoteles, pada akhirnya meluas melampaui batas-batas kedua genre ini, dan menegaskan bahwa baik pandangan Plato maupun Aristoteles dapat ditegakkan kembali di atas pengertian primordial pengetahuan, yang maknanya akan begitu fundamental dan radikal hingga semua bentuk dan tingkatan pengetahuan manusia bisa direduksikan kepadanya. Dengan kata lain, mesti ada satu landasan ontologis bagi “abstraksi” maupun “penglihatan” intelek hingga semua jenis kesadaran manusia bisa mengalir darinya⁵⁸.

Tentu saja, kita harus mengakui bahwa metode filsafat ini dirintis oleh kaum Neoplatonis “pagan” yang bermula dari Plotinus dan berakhir pada Proclus di Barat. Menurut catatan Yazdî, merekalah yang mula-mula menggunakan gagasan “emanasi”, “pemahaman dengan kehadiran”, dan “pencerahan” semuanya berfungsi sebagai langkah-langkah menuju filsafat Islam mengenai landasan ontologis tertinggi dari semua pengetahuan.

⁵⁷ Perseptif (*idrâk*) adalah daya intelek yang berkaitan dengan penglihatan (*vision*), wawasan (*insight*) pemahaman sesuatu (obyek *intelligible*) secara langsung seakan ia hadir di hadapan intelek. Sedangkan spekulatif adalah daya intelek yang berkaitan dengan refleksi, kontemplasi, perimbangan, konsepsi, atau pemikiran teoretis terhadap obyek-obyek indrawi (abstraksi atas pengalaman empiris).

⁵⁸ Yazdî, *The Principles*, hlm. 8

Kaum Neoplatonis, tak syak lagi telah memberi kontribusi yang tidak kecil bagi penyelesaian masalah-masalah penting dalam filsafat, dan secara spesifik memberikan perspektif dan telaah baru ke dalam masalah pengetahuan mistik dan pemahaman mengenai Yang Esa (*the One*) dan Kesatuan (*Unity*). Tanpa preseden yang penting ini, akan sulit dibayangkan bahwa filsafat Islam kemudian hari akan mampu menyistematisasi pendekatannya dengan sukses⁵⁹.

Lebih jauh Yazdî menunjukkan bagaimana secara khusus dalam filsafat *Dionysus*, terdapat pembahasan tentang beberapa prinsip iluminasi tingkat lanjut yang bisa memudahkan penyusunan sebuah sistem filsafat. Karena itu, sementara pemikir Muslim melibatkan diri dalam sistematisasi ajaran-ajaran para mentor mereka —seperti yang didasarkan pada gagasan emanasi dan teori *al-'Ilm al-hudhûrî*— tradisi itu justru telah dimulai dan dikembangkan secara eksklusif oleh kaum Neoplatonis. Akan tetapi kaum Neoplatonis pada umumnya tidak menaruh perhatian terhadap masalah dasar apa yang dikemukakan di sini, yakni adakah dasar-dasar eksistensial bagi semua modus pemahaman dan epistemologis, tegasnya: dasar-dasar bagi semua modus pengetahuan manusia? Adakah landasan bersama bagi “penglihatan” intelek Platonik, pengetahuan “abstrak” Aristoteles, pengetahuan tentang diri, pengetahuan indrawi, serta pengetahuan mistik? Mazhab Neoplatonis tidak secara eksplisit mengidentifikasi modus primordial pengetahuan dengan keadaan-keadaan eksistensial realitas diri itu sendiri, meskipun ketika menjumpai masalah mistisisme ia menyentuh dasar tersebut dan berbicara tentang sejenis *al-'Ilm al-hudhûrî*, sebagai lawan dari pengetahuan biasa yang berkaitan dengan relasi subyek-obyek. Lebih jauh lagi, Neoplatonisme tidak mencirikan pengertiannya tentang *al-'Ilm al-hudhûrî* melalui kebenaran eksistensial aktual dari kesadaran mistik tentang Yang Esa yang bisa timbul dalam pikiran manusia sebagai salah satu bentuk *al-'Ilm al-hudhûrî*. Akan tetapi dalam filsafat iluminasi Islam, semua langkah ini ada secara nyata dan dijelaskan apa yang dimaksud dengan *al-'Ilm al-hudhûrî*. Begitu pula, pemahaman penuh mengenai *al-'Ilm al-hudhûrî* didasarkan pada pengungkapan historis filsafat Islam. Elaborasi *mainstreaming* penafsiran Islam mengenai filsafat Hellenik dan Hellenistik pada urutannya membawa kepada munculnya sistem iluminasi dalam tradisi filsafat Islam, yang didasarkan pada kebenaran logis *al-'Ilm al-hudhûrî*.

Untuk merumuskan bahasa mistik yang sejati, Yazdî lalu mengenalkan bahasa “*Intuitif-Illuminatif-Eksistensial*” sebagai karakteristik fundamental dari *al-'Ilm al-hudhûrî*. Corak bahasa tersebut sedianya merupakan elaborasi dan upaya ekstensif Yazdî terhadap doktrin dasar sejumlah filsuf Muslim terkemuka, di antaranya Ibn al-'Arabî, Syihâb al-Dîn Suhrawardî dan Shadr al-Dîn al-Syirâzî yang lebih jauh akan diurai pada paragraf-paragraf berikut.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 9

Paradigma 'Irfân dalam al-'Ilm al-Hudhûrî

Dalam kajian Yazdî, faktor mendasar kemasuk-akalan dan meluasnya popularitas filsafat iluminasi adalah apa yang disebutnya sebagai 'ilmu bahasa kesadaran mistik' ('*irfân*)⁶⁰. Ilmu ini dipelopori dan dikembangkan oleh Ibn al-'Arabî (1165-1240 M). '*Irfân* mesti dipahami sebagai pengetahuan bahasa tentang kesadaran mistik dan ungkapan-ungkapan pengalaman mistik, baik dalam perjalanan *mi'râj* yang introvertif maupun proses penurunan yang ekstrovertif. Pelbagai upaya telah dilakukan untuk mengidentifikasi '*irfân* sebagai sebuah ilmu yang mandiri dan berbeda dari filsafat, teologi, dan agama. Di sini pola epistemologi '*irfânî* lebih bersumber pada intuisi (*intuition*) dan bukannya pada teks (*text*). Dengan kata lain, sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi '*irfânî* adalah "*direct experience*" (pengalaman langsung). Pengalaman yang dimaksudkan di sini adalah pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir "tak terdeteksi" oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa.

Paradigma '*irfânî* inilah yang dalam tradisi Isyrâqî di Timur dikenal sebagai *al-'ilm al-hudhûrî* atau *al-'ilm Ladunnî*. Biasa juga disebut sebagai *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* dalam tradisi Eksistensial di Barat⁶¹. Prestasi besar Ibn al-'Arabî dalam ilmu baru yang tersusun baik ini adalah doktrinnya yang masyhur tentang "kesatuan wujud" (*wahdah al-wujûd*) yang mutlak. Doktrin ini didasarkan pada proposisi bahwa semua ragam bagian, unsur, kumpulan, atau kepelbagaian di alam realitas, baik yang bersifat indrawi maupun intelektual, hanyalah semata-mata "*ilusi*" yang bermain dalam pikiran kita bagaikan bayangan kedua dari sebuah benda, yang bermain dalam bola mata orang yang juling. Yazdî berpendapat bahwa doktrin Ibn al-'Arabî mengenai kesatuan wujud tidaklah bersifat "*panteistik*" ataupun "*monoteistik*"⁶², seperti yang ditafsirkan oleh hampir semua sarjana. Alih-alih demikian, doktrin ini hendaklah ditafsirkan sebagai "*monorealistik*",

⁶⁰ Yazdî memandang demikian penting mengenalkan istilah teknis '*irfân*. Menurut Yazdî, '*irfân* secara harfiah berarti "kesadaran" atau "pengetahuan". Akan tetapi dalam bahasa filosofis Islam ia selalu digunakan dalam pengertian kesadaran yang tidak identik dengan, atau bisa diterapkan pada, pengertian normal kita tentang pengetahuan dalam makna yang ketat; '*irfân* sama sekali tidak boleh dipakai secara teknis dalam pengertian pengetahuan filosofis tentang Tuhan. '*irfân* dimaksudkan untuk digunakan dalam pengertian semacam kesadaran yang dicapai hanya melalui "pengalaman mistik". Kesadaran ini disebut oleh para sufi Islam sebagai "syuhûd" atau "musyâhadah". Lebih jauh lihat, Yazdî, *The Principles*, hlm. 22, khususnya catatan kaki no. 29

⁶¹ Untuk eksplorasi lebih jauh lihat M. Amin Abdullah, "*At-Ta'wil Al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*" dalam *Jurnal Al-Jamî'ah*, Vol.39 Number 2 July-December, 2001, hlm. 374-376. Lihat juga, Robert C. Solomon, *From Rationalism to Existentialism: the Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds* [New York: Harper & Row Publisher, 1972], hlm. 255, 257 & 263.

⁶² Yang dimaksudkan dengan "monoteistik" di sini adalah dalam pengertian esensial, yaitu pandangan ketuhanan yang memersepsi Tuhan sebagai Dzât atau "*Thing*" atau "Sesuatu" yang memiliki esensi; sebagaimana umumnya dianut oleh teolog ortodoks. Pemahaman ketuhanan seperti ini memang akan keliru menafsirkan doktrin *wahdah al-wujûd*. Karena kesatuan Tuhan dan diri di sini adalah "bersatu secara eksistensial".

yang menganut pandangan ketakberagaman dan sempurnanya makna ke-tunggalan dan kesatuan alam realitas. Melalui berbagai jenis pengalaman mistik dan dengan menggunakan sarana ilmu bahasa yang disebut *irfân*, Ibn al-'Arabî berupaya menyuguhkan kebenaran mistik doktrin "kesatuan wujud" dan mengemukakan garis besar prinsip-prinsip, problem-problem, dan konsekuensi-konsekuensinya. Penjelasan Ibn al-'Arabî yang baik mengenai dasar-dasar ajaran ini tidak hanya sangat memengaruhi kalangan filsuf dan teolog, tetapi juga melahirkan suatu pola kehidupan alternatif bagi bangunan sosial dan politik masyarakat Muslim.

Belakangan, versi mistik ontologi alam realitas ini juga dipengaruhi secara mendalam oleh prinsip-prinsip filosofis filsafat eksistensialisme Islam. Meski demikian, Yazdî menyadari adanya perbedaan mendasar antara pandangan monorealistik yang begitu murni mistik dan pendekatan filosofis terhadap "kesatuan-dalam-perbedaan" serta "perbedaan-dalam-kesatuan" dari gagasan eksistensi yang diintrodusir secara cemerlang oleh Mullâ Shadrâ.

Atas dasar sistem filsafat pengetahuan ini, pembuktian atau pembantahan hipotesis mistisisme dan kebenaran atau kepalsuan pernyataan-pernyataannya yang paradoks, menurut Yazdî, tidak semata-mata hasil penilaian akal teoretis yang tidak berdasar—seperti secara terang terlihat dari gempuran kaum positivisme logis dan atomisme logis semisal Wittgenstein—tetapi sepenuhnya sangat mungkin untuk melakukan pendekatan analitis terhadap masalah mistisisme secara rasional, yang secara epistemologis dikenalkan Yazdî melalui *al-'Ilm al-hudhûrî*.

Perspektif Iluminatif Teori al-'Ilm al-Hudhûrî

Dalam penelusuran Yazdî, suatu penjelasan filosofis mengenai al-'Ilm al-hudhûrî muncul untuk pertama kalinya dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat iluminasi, yang eksponen utamanya adalah Syihâb al-Dîn Suhrawardî atau populer dikenal sebagai Syaikh al-Isyrâq (1155-1191 M). Suhrawardî yakin bahwa seseorang tidak bisa melakukan penyelidikan ke dalam pengetahuan orang lain yang berada di luar realitas dirinya sendiri sebelum masuk secara mendalam ke dalam pengetahuan tentang kediriannya sendiri yang tak lain adalah *al-'Ilm al-hudhûrî*.

Dalam mimpinya tentang Aristoteles, pernyataan pembukaan Suhrawardî adalah keluhannya mengenai kesulitan besar yang telah membungkam dirinya untuk waktu yang lama menyangkut masalah pengetahuan manusia. Satu-satunya solusi yang diajarkan Aristoteles kepadanya dalam trance mistik ini adalah, "Berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan engkau akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu." Akan tetapi, filsafat iluminasi Suhrawardî didasarkan sepenuhnya pada di-

menyi pengetahuan manusia yang identik dengan status ontologis wujud manusia itu sendiri⁶³.

Pertanyaan utama yang amat sering menggelisahkan adalah: Apakah acuan obyektif “aku”⁶⁴ ketika digunakan dalam perkataan yang lazim seperti “aku kira begini atau begitu”, atau “aku melakukan ini atau itu?” Doktrin Suhrawadî mengenai *al-‘ilm al-hudhûrî* ditandai oleh ciri intrinsik “swaobyektivitas” baik dalam mistisisme maupun dalam manifestasi lain dari pengetahuan ini. Sebab, sifat esensial pengetahuan ini adalah bahwa realitas kesadaran dan realitas yang disadari oleh diri secara eksistensial adalah satu dan sama. Dengan mengambil hipotesis kesadaran-diri sebagai contoh, Suhrawardî mengemukakan bahwa diri haruslah sepenuhnya sadar akan dirinya tanpa perantara representasi. Suatu representasi diri yang bagaimanapun—empiris atau transenden—pasti menjadikan hipotesis kesadaran-diri mengandung kontradiksi⁶⁵. Sebaliknya, dengan kehadiran realitas diri itu sendirilah, maka diri sadar akan dirinya sepenuhnya. Konsekuensinya, diri dan kesadaran-diri secara individual dan numerik merupakan satu entitas tunggal yang sederhana. Rangkain pemikiran ini sampai secara langsung, dan tak terhindarkan, pada gagasan mengenai swaobyektivitas *al-‘ilm al-hudhûrî*. Betapapun swaobyektivitas yang merupakan karakter utama teori *al-‘ilm al-hudhûrî* yang dibahas dalam studi ini, mesti dibedakan dari spesies-spesies pengetahuan manusia yang lain.

Unsur Eksistensialisme Islam dalam al-‘ilm al-Hudhûrî

Penelusuran Yazdî selanjutnya terhadap sejarah tradisi filsafat ini—jauh setelah Suhrawardî—yang berlanjut pada arah yang sama, melahirkan prestasi lain yang juga bersifat fundamental seperti prestasi sebelumnya. Yakni munculnya satu genre filsafat “eksistensialis” Islam, yang secara resmi disebut *ashâlat al-wujûd*. Pendiri genre filsafat ini adalah Shadr al-Dîn al-Syirâzî (Mullâ Shadrâ)⁶⁶, yang menyebut metodologi pemikirannya “meta-

⁶³ Yazdî, *The Principles*, hlm. 24

⁶⁴ Patut dicatat bahwa kata “aku” merupakan salah satu misteri yang terdapat pada bahasa manusia karena kata ini tidak mengacu kepada dunia luar atau obyek eksternal sebagaimana umumnya kata-kata yang lain. Dalam filsafat bahasa, kata “aku” ini disebut sebagai kata deiktik, dan kajian terhadap kata deiktik ini disebut sebagai metalanguage (metabahasa), yakni bahasa yang membahas bahasa itu sendiri.

⁶⁵ Semua pengalaman empiris dan atau transenden hanya akan bermakna sebagai pengetahuan jika—dan hanya jika—dilandasi oleh kehadiran-diri. Jika tidak berlandaskan pada kehadiran-diri, akan terjadi dua kemungkinan. Pertama, pengetahuan itu tidak bermakna karena mengandung kontradiksi internal di dalamnya. Kedua, kita harus mengabaikan eksistensi kesadaran diri dan berpura-pura tidak mengakuinya. Jika yang terakhir ini yang kita pilih, maka hal itu berarti kita menciptakan ‘jurang’ alienasi-diri, yaitu semacam keadaan keterasingan-diri dari diri sendiri.

⁶⁶ Tak sulit disepakati bahwa perkembangan filsafat Islam mencapai puncaknya di tangan Mullâ Shadrâ (1572-1641 M). Ia melakukan sintesis kreatif terhadap tradisi pemikiran filosofis sebelumnya, dimulai dari zaman pra-Socrates sampai tradisi iluminasionis Suhrawardî yang berpengaruh luas di kawasan Persia sejak abad ke-12 M. Seyyed Hossein Nasr menyebutkan empat

filsafat” (*al-hikmah al-muta’âliyah*).

Sifat dasar metafilsafat Mullâ Shadrâ adalah bahwa ia memberikan suatu metode metalinguistik dalam filsafat yang dengan menggunakannya bisa menghasilkan keputusan-keputusan independen mengenai keabsahan dan kekuatan semua isu filosofis dan persoalan logika baik yang Platonis, Aristotelian, Neoplatonis, mistik ataupun religius. Proses pembuatan bisa dilaksanakan tanpa terlibat dalam kekhususan-kekhususan masing-masing sistem ini. Upaya pertama Mullâ Shadrâ adalah dengan memberikan sebuah makna yang bersifat “univok”⁶⁷, segera, dan primordial kepada istilah “eksistensi” (*al-wujûd*). Dengan ini, ia bermaksud menegaskan bahwa konsep eksistensi bisa menyerap dan mengakomodasi dalam dirinya semua bentuk dan derajat realitas pada umumnya, dan khususnya mengatasi distingsi Platonik antara “mengada” (*being*) dan “menjadi” (*becoming*)⁶⁸. Dengan demikian istilah “eksistensi” di sini ekuivalen dengan istilah “realitas”, dan diterapkan kepada eksistensi Tuhan dengan makna univok, seperti ketika diterapkan pada eksistensi obyek fenomenal mana pun. Dalam pandangan Shadrâ, tidak ada alasan yang kuat untuk memisahkan tatanan wujud dari tatanan akal, atau dari jenis “mengetahui” yang mana pun.

Dari doktrin dasar Shadrâ tersebut, Yazdî kemudian menyimpulkan, apapun yang muncul dari ketiadaan mutlak ke dalam suatu derajat realisasi—taklah jadi soal betapa lemahnya ia, atau yang ada, dari keabadian, di alam realitas, benar-benar dipertimbangkan sebagai suatu eksistensi⁶⁹. Karena itu, eksistensi adalah mutlak bersifat segera dan merupakan konsep yang paling bisa diterapkan (*a most applicable concept*).

sumber utama dari filsafat Mullâ Shadrâ, yaitu: (1) filsafat peripatetik, (2) filsafat iluminasionis, (3) ajaran tasawuf Ibn al-‘Arâbî, dan (4) tradisi Islam. Sintesis yang Mullâ Shadrâ lakukan sangat orisinal dan luar biasa sedemikian rupa sehingga tak kurang dari Henry Corbin menyebutnya sebagai “sebuah revolusi dalam filsafat Islam”. Filsuf yang dianggap Nasr sebagai metafisikawan Muslim terbesar itu mendirikan genre baru dalam filsafat Islam, yakni *al-hikmah al-muta’âliyah* (*transcendent wisdom, transcendent theosophy*) atau terkadang disebut juga dengan *metaphilosophy*.

⁶⁷ “univok” adalah karakter suatu terma yang mengandung hanya satu pengertian; misalnya bumi, dosen. Bandingkan dengan “ekuivok” yang merupakan suatu terma yang mengandung lebih dari satu pengertian; misalnya terma ‘bulan’ (sebagai satelit bumi, sebagai periode waktu 30 hari dan sebagai penggambar keindahan rupa seorang gadis), terma ‘kepala’ (sebagai anggota tubuh, sebagai pimpinan, dan sebagainya). Ada pula terma analog yang mengandung kesamaan dan sekaligus perbedaan pengertian, misalnya terma ‘sehat’ pada kalimat-kalimat berikut: “Amin sehat”; “udara sehat”; “berpikir sehat”.

⁶⁸ Seperti diketahui jika terma Platonik “mengada” (*being*) dan “menjadi” (*becoming*) mengacu kepada doktrin dasar Plato tentang dualisme dunia: ‘Dunia Idea’ yang tetap, abadi, dan sempurna serta ‘Dunia Indrawi’ yang berubah, relatif. Menurut Plato, pengetahuan sejati adalah pengetahuan tentang Dunia Idea.

⁶⁹ Di sini sesungguhnya Shadrâ ingin menegaskan adanya semacam “gradasi eksistensi”. Dengan kata lain, makna univok yang digagas Shadrâ berimplikasi langsung kepada pengakuan pluralitas maujûd. Karena itu, prinsip kesatuan eksistensi (*wahdah al-wujûd*) yang dikenalkan Shadrâ menghargai keunikan setiap eksisten (*maujûd*) betapapun lemah dan rendahnya eksisten itu dalam gradasi eksistensi. Inilah perbedaan fundamental antara *wahdah al-wujûd* Mullâ Shadrâ dengan prinsip *wahdah al-wujûd* dalam tradisi ‘irfânî.

Menurut Yazdî, ketunggalan makna (*univocitas*) eksistensi dalam filsafat Shadra inilah yang membentuk sifat terdalam dari konsep tersebut. Pada sisi luar konsep yang sama, hanya ada gradasi dan variasi dari pengertian univocitas yang sama karena alasan yang memadai bagi variasi sisi luar ini terdapat pada sisi terdalam dari ketunggalan makna kata eksistensi. Dalam pengertian lain, eksistensi adalah benar bagi penampakan-penampakan maupun realitas-realitas serta entitas-entitas tak terlihat ataupun substansi-substansi terpisah—seandainya semua ini—dalam dirinya sendiri, benar-benar ada. Cahaya eksistensi ini begitu terang dan cemerlang hingga ia menerangi segala sesuatu, bahkan pengingkaran dan penafiannya. Mengutip sebuah contoh, manakala seseorang dalam khayalnya sedang berpikir tentang “ketiadaan” sebagai sebuah entitas mental, fenomena ketiadaan ini merupakan contoh dari konsep eksistensi yang paling komprehensif tersebut. Fenomena ‘ketiadaan’ dengan demikian adalah sebuah bentuk eksistensi yang termasuk alam realitas⁷⁰.

Apa yang dipaparkan sejauh ini lebih merupakan masalah latar historis teori *al-‘ilm al-hudhûrî* dan konsekuensi-konsekuensi langsungnya, seperti swaobyektivitas. Tujuan pemaparan historis ini pada intinya ingin menunjukkan bahwa tidak ada kontradiksi ketika kita sampai pada realitas kesadaran ontologis yang mendasar —yang di dalamnya kebenaran eksistensial subyek yang mengetahui berikut “kesadaran kesatuannya”— serta obyek yang diketahui, menjadi satu. Kebenaran eksistensial ini, dalam kajian Yazdî dipandang sebagai acuan obyektif jenis kesadaran yang khusus ini, maupun sebagai kesadaran itu sendiri. Survei historis ini juga mengukuhkan kenyataan bahwa tidak hanya filsafat mistisisme yang menuntun kita kepada logika swaobyektivitas, tetapi watak filsafat tentang diri serta pendekatan mana pun terhadap teori pengetahuan manusia secara metafisis juga akan menuntun kita kepada posisi di mana kita mesti mengajukan pertanyaan: Bagaimana suatu bentuk *al-‘ilm al-hudhûrî* bisa menjadi suatu keniscayaan dalam filsafat, dan bagaimana sifat swaobyektivitasnya menjadi landasan bagi semua pengetahuan fenomenal kita? Di sinilah alasan mengapa konsep swaobyektivitas *al-‘ilm al-hudhûrî* yang berkarakter “intuitif-iluminatif-eksistensial” itu mesti dijadikan subyek kajian yang cermat dan analisis yang sistematis⁷¹.

⁷⁰ Yazdî, *The Principles*, hlm. 26

⁷¹ *Ibid.* Kutipan terakhir ini menggambarkan bagaimana pentingnya posisi pengetahuan-dengan-kehadiran (*al-‘ilm al-hudhûrî*) sebagai basis yang melandasi seluruh jenis, bentuk, dan tingkat pengetahuan manusia sedemikian rupa sehingga kesemua jenis pengetahuan itu dapat diketahui posisi dan perannya dalam matriks epistemologis yang holistik. Tampak jelas bahwa Yazdî di sini memandang pemahaman mengenai *al-‘ilm al-hudhûrî* sebagai prasyarat yang tak dapat ditolak bagi siapa pun yang hendak memilih pandangan epistemologi yang utuh dan konsisten. Dengan kata lain, pengetahuan-dengan-kehadiran lebih merupakan terapi primer bagi epistemologi modern yang kini mengalami krisis akut dan kronis sebagai akibat dari tidak utuhnya pandangan tentang hakikat pengetahuan manusia—yang antara lain diperlihatkan oleh perspektif

Demikianlah, Yazdî pada akhirnya ingin mempertegas bahwa sejatinya, mistisisme hanya bisa dirumuskan dalam bahasa “intuitif-iluminatif-eksistensial” sebagai karakter inti dari epistemologi *al-‘Ilm al-hudhûrî*. Dengan demikian, mistisisme seluruhnya dicirikan oleh kesadaran yang teratur akan dunia realitas. Ia menghadirkan sesuatu di hadapan kita sebagai kebenaran dunia ini. Karena itu, adalah betul-betul nonrasional untuk menyatakan secara arbitrer bahwa pengalaman mistik bersifat subyektif dan halusinatif. Dalam perspektif *al-‘Ilm al-hudhûrî*, adalah absah untuk menyebut mistisisme sebagai suatu bentuk pengetahuan menyusul argumen tak sedikit filsuf yang sepakat bahwa mistisisme adalah suatu kesadaran manusia yang bercorak *noetic*.

Kesadaran mistik, karena itu, bukanlah pengetahuan representasional dan korespondensial, tetapi sebagai contoh terbaik dari pengetahuan-dengan-kehadiran (*knowledge by presence*). Dalam konteks ini, Yazdî menegaskan bahwa kehadiran mistik adalah kehadiran dengan “penyerapan” (*absorption*)⁷², yang merupakan sifat esensial pemahaman mistik. Istilah yang terakhir ini tampak jelas bercorak *emanative*.

Al-‘Ilm al-Hudhûrî: antara Mistisisme dan Metamistisisme

Inilah topik di mana Yazdî memperlihatkan otoritasnya sebagai teoretikus mistik yang genial, khususnya dalam menjawab sebuah pertanyaan mendasar dalam tradisi mistik: Dapatkan pengalaman mistik tercakapkan? Yazdî memulai uraiannya dengan menekankan bahwa, setidaknya ada satu jenis mistisisme dalam tradisi Islam—yang disebut sufisme—yang betul-betul memiliki suatu bahasa obyek yang dirancang untuk mengungkapkan pengetahuan swaobyeknya. Dari sini, kata Yazdî, pengetahuan mistik tidak boleh disebut sebagai pengetahuan yang tak bisa dikomunikasikan atau pengalaman yang tak tercakapkan. Lantas, timbul pertanyaan: Mengapa mistisisme harus disebut oleh para mistikus sendiri dan oleh para filsuf yang berminat pada hal-hal keruhanian, sebagai pengalaman yang pada esensinya “tak tercakapkan”?

Dengan menggunakan perspektif *al-‘Ilm al-hudhûrî*, Yazdî kemudian menyodorkan jawaban terhadap pertanyaan tersebut:

Atas dasar teori kita tentang al-‘Ilm al-hudhûrî, jawaban terhadap pertanyaan ini adalah jelas: bahwa karena pengetahuan-dengan-kehadiran pada esensinya adalah pengetahuan swaobyek dan semua bentuknya, maka ia identik dengan realitas eksistensial hal yang diketahui. Di samping itu, telah ditegaskan bahwa pengetahuan mistik adalah satu spesies pengetahuan-dengan-kehadiran. Karena itu, pengetahuan

Wittgenstein dalam periode filsafatnya yang berkarakter “logis-empiris-faktual”—ditandai oleh “*fragmented knowledge*” atau, dalam terma filsuf Prancis, Gaston Bachelard (w. 1962), disebut sebagai “keretakan epistemologis” (*rupture epistemologique*).

⁷² *Ibid.*, hlm. 114.

mistik adalah identik dengan realitas hal yang diketahui. Dari sini disimpulkan bahwa kesadaran mistik adalah kesadaran simpleks kehadiran-Tuhan-dalam-diri dan kehadiran-diri-dalam-Tuhan. Karena termasuk dalam tatanan eksistensi, dan bukannya tatanan konsepsi dan representasi kesatuan simpleks ini tak bisa dikomunikasikan dan karenanya tak tercakapkan⁷³.

Menarik mengkaji pandangan Yazdî tentang pengalaman mistik yang menurutnya “tak tercakapkan”. Sebab, bagi Yazdî, pengetahuan mistik dalam bentuknya yang asli -yang umumnya disebut pengalaman mistik sebagai contoh pengetahuan dengan kehadiran- bersifat non-fenomenal. Berbeda dengan pengetahuan representasional tentang obyek-obyek eksternal, pengetahuan-dengan-kehadiran tidak bisa berlaku sebagai bagian dari pengetahuan umum manusia. Karena itu, ia tidak bisa dikomunikasikan dalam pengertian bahwa ia tidak bisa dibagikan dan dikomunikasikan dengan orang lain, kecuali dengan analogi yang bersifat metaforis.

Dalam kaitan ini, Yazdî menegaskan bahwa pengetahuan-dengan-kehadiran adalah sebuah bentuk pengetahuan di mana antara “subyek yang mengetahui” disatukan oleh kehadiran dengan “realitas obyek yang diketahui.” Seperti halnya pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang keadaan-keadaan kesadaran pribadi dan pengindraan, yang representasinya tak pernah bisa menggantikan realitas obyektif hal yang diketahui, pengetahuan mistik pun tak bisa benar-benar direpresentasikan melalui konseptualisasi. Karena alasan ini, sehingga Yazdî melihat, pengetahuan mistik tak bisa dibicarakan sebagaimana halnya pengetahuan umum. Satu-satunya cara untuk “membicarakan” dan membuat ungkapan mistik, kata Yazdî, dengan mengalihkan pikiran ke dalam diri sendiri dan menghasilkan pengetahuan introspektif mengenai pengalaman-pengalaman mistik yang disaksikan oleh para mistikus sendiri.⁷⁴

Namun segera dicatat bahwa, sebagaimana pengetahuan introspektif tentang diri dan tentang keadaan pikiran pribadi harus didemonstrasikan dengan representasi yang analog dari kebenaran obyektif realitas-realitas ini, maka demikian pula halnya, pengetahuan introspektif tentang kebenaran mistik juga sekadar memberikan representasi yang analog dari pengetahuan swaobyek mistisisme. Karena itu, bukan tanpa alasan mengapa Yazdî secara tegas menekankan, pengetahuan mistik dalam bentuk aslinya—yakni pengalaman langsung mistik yang dialami para mistikus—mutlak tak terkonseptualisasikan dan “tak terkomunikasikan”. Selanjutnya, pengetahuan introspektif tentang mistisismelah yang dimanipulasi dalam konsep-konsep dan diungkapkan dalam bahasa obyek ‘irfân yang bisa diartikulasikan; sementara bentuk primer dan asli pengetahuan mistik tetap tak terkonseptu-

⁷³ *Ibid.*, hlm. 176

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 176-77

alisisasikan dan tak terkatakan.

Karena itu, menurut teori Yazdî, jawaban yang jelas bagi pertanyaan mengapa mistisisme tidak bisa diterangkan adalah bahwa sebagai bentuk pengetahuan -dengan- kehadiran (*al-'ilm al-hudhûrî*), pengetahuan mistik termasuk dalam tatanan wujud atau eksistensi, bukan tatanan konsepsi. Menurut Yazdî, pengetahuan mistik adalah pengetahuan swaobyek yang tindak mengomunikasikannya adalah sama dengan realitas apa yang dikomunikasikan. Dengan kata lain, dalam wilayah pengalaman mistik, tidak ada tindak komunikasi yang berbeda dari subyek yang mengomunikasikan serta obyek yang dikomunikasikan. Semua ini menjelaskan "kesatuan" simpleks tersebut. Kesatuan simpleks inilah, kata Yazdî, satu-satunya sebab keadaan tak terkatakannya pengalaman mistik itu. Jadi, pengetahuan mistik dalam bentuk primernya, benar-benar tak bisa diucapkan⁷⁵.

Problem "tak tercapaknya" pengalaman mistik, menjadi kajian sejumlah pemikir dan filsuf. Sebut saja di antaranya al-Ghazâlî di Abad Pertengahan dan William James di Abad Modern.

Al-Ghazâlî dalam kaitan ini menulis:

Tak ada sesuatu bagi mereka selain Tuhan. Mereka menjadi mabuk dengan kemabukan yang meluruhkan akal mereka. Salah seorang dari mereka berkata, "Akulah Tuhan (Kebenaran)". Yang lain mengatakan, "Mahasuci aku! Alangkah agungnya kebesaranku", sementara yang lain berujar, "Tidak ada sesuatu pun di dalam jubahku selain Tuhan". Akan tetapi, ucapan para pecinta ketika mereka berada dalam keadaan mabuk haruslah disembunyikan rapat-rapat dan tidak disebarluaskan.⁷⁶

Tak sedikit sufi menggunakan analogi "kemabukan" dalam menjawab pertanyaan mengenai sifat "tak terkatakannya" pengalaman mistik. Pada intinya, mereka menegaskan bahwa orang yang tak pernah mencicipi minuman keras tidak akan pernah bisa memahami nikmatnya mabuk karena dia tak pernah merasakan anggur, umpamanya. Lagi pula, sekadar definisi leksikal bahwa anggur adalah sari minuman yang diasamkan dari buah anggur, atau deskripsi ilmiah mengenai susunan kimiawi anggur sebagai begini dan begitu, tidak bisa membantunya memahami keriangannya seorang pema-

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 177. Tampaknya, dalam hal tak terkatakannya "pengalaman mistik murni" ini, Yazdî dan Wittgenstein berjumpa. Apa yang sejauh ini disebut Wittgenstein sebagai "*by silent*" ("diam") untuk hal-hal yang *mystical*, berhimpitan dengan pandangan Yazdî tentang sifat "tak terkatakannya" (*ineffability*) pengalaman-pengalaman murni mistik. Menurut Yazdî, karena mistisisme adalah satu bentuk pengetahuan-dengan-kehadiran, sifat "tak terkatakan" itu logis, karena tak mungkin seseorang bisa mengubah tatanan wujud (eksistensi) menjadi tatanan konsepsi. Pertanyaan, "Dalam pengertian apa mistisisme bersifat pribadi dan dengan demikian tak bisa diterangkan kepada orang banyak?" bagi Yazdî, sama logisnya dengan pertanyaan, "Dalam pengertian apa keadaan-keadaan pikiran kita bersifat pribadi dan tak bisa diterangkan kepada orang lain, kecuali dengan sekadar analogi?" Masalah tak terkatakannya pengalaman mistik, tampaknya tak lebih rumit daripada masalah tak terkatakannya keadaan-keadaan pribadi.

⁷⁶ Dikutip dalam, R.A. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (Oxford, 1961), hlm.157-58

buk⁷⁷.

Sementara itu, William James memberikan analogi yang sangat mirip dengan penjelasan al-Ghazâlî yang tertuang dalam karya monumentalnya, *The Varieties of Religious Experience*:

Si pelaku dengan segera mengatakan bahwa hal itu tak bisa diungkapkan; tak ada kata-kata yang bisa menyampaikan kandungannya. Dengan sendirinya, kualitasnya mesti dialami secara langsung; ia tak bisa diceritakan atau diterjemahkan kepada orang lain. Dalam kekhasan ini, keadaan mistik lebih mirip dengan keadaan perasaan daripada keadaan intelek. Tak seorang pun yang bisa menjelaskan kepada orang lain yang belum pernah mengalami perasaan tertentu, bagaimana sifat atau nilai perasaan tersebut⁷⁸.

Dari dua kutipan tersebut di atas tampak jelas, hal mendasar yang dikemukakan kedua pemikir tersebut adalah bahwa makna "tak tercapkannya" pengalaman mistik lebih merupakan esensialitas logis keadaan pengetahuan pribadi tersebut; berkaitan dengan tatanan eksistensi si pelaku, bukan tatanan konseptualisasi dan representasi intelektualnya.

Berbeda dengan dua pemikir di atas, Yazdî yang mendasarkan pandangan-pandangannya kepada teori *al-'ilm al-hudhûrî*, melihat pengalaman mistik niscaya bersifat noetic dan pribadi, sebagaimana halnya pengetahuan tentang diri dan pengetahuan tentang perasaan. Dalam keadaan eksistensial diri inilah menurut Yazdî, semua bentuk pengetahuan ini saling berbagi dalam kenyataan bahwa semua itu adalah semacam kesadaran akan realitas obyek, bersifat pribadi, dan "tak tercapkan" kepada orang lain.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kendati pengalaman mistik murni tak dapat diceritakan dan dikomunikasikan, namun tidak dengan sendirinya berarti bahwa pengalaman-pengalaman ini sama sekali tidak bisa diingat dan dengan cermat ditafsirkan oleh si pelaku segera setelah ia mengalami pengalaman-pengalaman seperti itu. Di sini, dengan sendirinya jelas bahwa "misticisme introspektif" harus dibedakan dari "pengalaman mistik" itu sendiri. Jika yang disebut terakhir tetap "tak tercapkan" maka yang disebut pertama terungkap dengan sempurna dalam suatu "bahasa obyek" yang dalam kategori Yazdî di atas disebut sebagai bahasa "dari" misticisme (*language "of" mysticism*).

Pertanyaan fundamental yang mesti diajukan menyusul sifat "tak tercapkan" pengalaman mistik murni adalah: Bagaimana fungsi esensial yang mesti dilakukan oleh suatu "filsafat metamistik" dalam kaitannya dengan bahasa obyek misticisme?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Yazdî kembali kepada analog yang dirumuskan di awal kajian ini bahwa, "Jika saya menulis sebuah

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 159

⁷⁸ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1936), hlm. 292-93

buku dalam bahasa Inggris tentang tata bahasa Jerman, bahasa Inggris⁷⁹ akan menjadi metabahasa dan bahasa Jerman menjadi bahasa obyek yang dibicarakan dalam bahasa Inggris.” Dengan begitu, tugas dari metabahasa adalah menuntut pengetahuan pendahuluan mengenai kajian yang benar dan otentik tentang “bahasa obyek” sebelum selanjutnya bisa membahas dan berbicara tentangnya dalam suatu sistem metalinguisik.

Karena itu langkah-langkah metodis yang disodorkan Yazdî sebagai suatu kerangka kerja metamistik adalah sebagai berikut:

Sementara menempatkan mistisisme di bawah sorotan telaah kritis, filsuf metamistik juga berkewajiban meraih pengetahuan dalam jumlah besar mengenai ‘bahasa obyek’ mistisisme untuk memastikan apa yang dibicarakan oleh para mistikus. Kurangnya komunikasi antara metabahasa dan bahasa obyek akan membuat yang pertama menjadi tak berhubungan, dan dalam pengertian tertentu, tak bermakna. Setelah menyepakati masalah bahwa mistisisme dalam kenyataannya memang memiliki suatu bahasa introspektif sebagai bahasa obyeknya sendiri, kita harus mengkajinya, betapapun sulit dan paradoksnya, jika kita mau membicarakannya secara filosofis dan kritis⁸⁰.

Karena musykilnya pengalaman murni mistik “dipercakapkan”, sehingga upaya apapun yang dilakukan sejumlah mistikus atau pun teoretikus mistik mengenai bahasa “tentang” mistik, tetap saja mengandaikan sebuah kemampuan ekstra untuk mengetahui konsep-konsep kunci yang kerap kali justru bersifat paradoks dari sang mistikus. Sebutlah misalnya konsep tentang “peniadaan waktu dan ruang” dalam tradisi pengalaman mistik. Para mistikus telah mengatakan bahwa dalam kesadaran yang tak terdiferensiasi, waktu dan ruang, serta jenis-jenis kepelbagaian lain di alam semesta, menjadi musnah. Akan tetapi harus dipastikan terlebih dulu: apa yang mereka maksud dengan, misalnya “peniadaan”, “persatuan”, “penyerapan”—untuk menyebut beberapa di antaranya—sebelum melakukan telaah kritis atas proposisi tersebut.

Meski ada kerangka kerja yang ditekankan dalam tradisi mistik Islam, namun tak kurang dari filsuf Bertrand Russell, mencoba “menabraknya” dan telah berperan serta dalam suatu permainan bahasa mistik yang justru menjerumuskannya ke dalam kebingungan filosofis, yang diungkapkannya dalam pernyataan berikut:

Ketidaknyataan waktu merupakan doktrin utama pelbagai sistem metafisika, yang seringkali secara normal didasarkan —seperti telah dilakukan oleh Parmenides— pada argumen-argumen logis, tetapi sebenarnya berasal, paling tidak menurut para pendiri sistem-sistem yang baru dari kepastian yang lahir pada saat terjadinya penglihatan

⁷⁹ Yazdî, *The Principles*, hlm. 179

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 180

mistik. Seperti dikatakan oleh seorang sufi Persia: "Masa lampau dan masa depanlah yang menabiri Tuhan dari penglihatan kita. Bakarlah keduanya dengan api! Berapa lama Engkau akan dipisahkan oleh tirai-tirai ini seperti alang-alang?"⁸¹

Kesangsian Russell tentang absurditasnya "peniadaan ruang dan waktu"⁸² tidak akan terjadi seandainya dia memahami, bahwa ada kemungkinan jenis pengetahuan yang lain, dimana pengetahuan tersebut bisa menerangkan dengan cukup jelas kesadaran akan realitas Yang Gaib tanpa rujukan apa pun kepada kondisi waktu. Karena itu, dengan meminjam perspektif dan kerangka kerja yang disodorkan Yazdî, Russell sejatinya tidak akan mengalami kesangsian dan kebingungan filosofis jika melakukan langkah-langkah berikut:

Russell—seperti halnya filsuf yang lain—seharusnya telah menganalisis terlebih dahulu: atas dasar apa dan dengan bahasa apa, pernyataan mistik menunjuk kepada "peniadaan waktu," sebelum dia kemudian menyimpulkan untuk menghempaskan klaim tersebut dengan begitu cepat atas dasar perlakuan metalinguistiknya sendiri. Hanya setelah memahami dengan benar apa arti "peniadaan" mistik waktu dan ruang, atau unsur mana pun dari kepelbagaian alam semesta, kata Yazdî, barulah kita berhak mengajukan pertanyaan apakah klaim seperti itu bisa dimengerti atau tidak. Dan ini yang tidak dilakukan Russell.

Dalam pandangan Yazdî, suatu penolakan yang tak mempunyai titik kontak dengan bahasa mistik—seperti yang diajukan Russell pada contoh di atas—sama sekali tak menggoyahkan posisi mistisisme, bahkan tidak pula memenuhi persyaratan yang dituntut agar bisa disebut sebagai penolakan. Hal ini—meminjam perspektif Yazdî—karena metode argumentasi Russell sama sekali berada di luar ajaran-ajaran ilmu mistik. Proposisi "waktu itu tak nyata", seperti halnya proposisi "pelaku kesadaran dan hal yang disadari adalah satu dan sama", bersama banyak diktum mistik lainnya, harus ditinjau dari dua perspektif yang berbeda: perspektif "mistik" dan perspektif "metamistik". Karena totalitas yang disebut pertama didasarkan pada ilmu linguistik kesadaran—*irfân*—maka ulasan apa pun yang mengusahakan penolakan ataupun pembenaran dalam pengertian metamistik hanya akan layak dan memiliki arti jika, dan hanya jika, bahasa ilmu ini ditelaah secara

⁸¹ B. Russell, *Mysticism and Logic* (London, 1963), hlm. 22

⁸² Ada perkembangan menarik, ternyata pengalaman mistik seperti itu belakangan mulai disadari pula oleh filsuf dan ilmuwan mutakhir bahwa "ruang dan waktu" lebih merupakan konstruksi mental manusia daripada entitas eksistensial absolut yang terlepas dari peristiwa dan kejadian serta kesadaran subyek. Makin disadari kini bahwa ruang-waktu bukanlah wadah tempat pelbagai peristiwa berlangsung, melainkan adalah konstitusi peristiwa itu sendiri. Temuan-temuan dan teori-teori mutakhir dalam kosmologi dan fisika kuantum, umpamanya, seakan telah menjustifikasi pengalaman-pengalaman mistik yang dijumpai oleh para mistikus sepanjang sejarah. Kajian tentang keterkaitan antara "pengalaman mistik" dan "fisika kuantum" dalam satu genre kontemporer yang dikenal sebagai New Age akan dibahas pada bagian akhir disertasi ini.

kritis dan dipahami dengan benar.

Sementara itu, menyangkut persoalan komunikasi pada umumnya, Yazdî agaknya tidak sepakat dengan Wittgenstein, khususnya ketika pentolan filsafat analitik ini menyatakan, “jika bahasa hendak dijadikan sarana komunikasi, harus ada kesepakatan, tidak hanya dalam definisi, tetapi juga [mungkin kedengarannya aneh] dalam penilaian (*judgement*).⁸³”

Secara tegas Yazdî menolak pandangan Wittgenstein tersebut, karena proposisi ini menyarankan bahwa untuk melakukan kontak dengan bahasa mistik, terlebih dahulu orang harus sepakat dengan para mistikus tentang apa pun yang mereka katakan atau memperlakukan mistisisme sebagai sama sekali tak berarti.

Bagi Yazdî, tak satu pun dari kedua alternatif yang disodorkan Wittgenstein yang bersifat filosofis. Di samping itu, kata Yazdî, tampaknya cukup jelas bahwa masalah “kebenaran” (*truth*) berbeda secara radikal dengan masalah “makna” (*meaning*); atau seperti ditulis Ibn Sînâ dalam karyanya, Metodologi, pertanyaan tentang “apa” (yakni “apa makna sesuatu”) tidak boleh dengan serta merta diidentikkan dengan pertanyaan tentang “apakah” (atau “benarkah?”) dalam setiap penyelidikan filosofis⁸⁴.

Karena itu, Yazdî menyimpulkan bahwa dalam pengertian bahasa mistik, semestinya Russell dan filsuf kritis mana pun, yang dia harus lakukan adalah, pertama-tama harus mengambil langkah menjalin kontak — paling tidak pada tingkat definisi— dengan bahasa mistik (‘irfân) dan kemudian mencoba memunculkan pertanyaan-pertanyaan dan mengemukakan penilaian-penilaian kritis. Inilah satu-satunya cara untuk menghadapi masalah mistisisme. Sebaliknya, tanpa pemahaman definisional yang baik mengenai istilah-istilah mistik seperti “ketiadaan waktu”, “ilusi kepelbagaian”, dan lain-lain, setiap pembahasan atau penilaian akan gagal untuk bermakna secara logis.

Sejatinya, menurut Yazdî, Russell memang mengajukan sejumlah pertanyaan musykil mengenai kebenaran dan kepalsuan mistisisme seperti: Apakah “waktu” itu benar-benar tak nyata? Apakah semua kepelbagaian dan keanekaan itu bersifat ilusi? Jenis realitas apa yang termasuk kebaikan dan keburukan? Seperti yang dapat dilihat, semua pertanyaan itu masuk ke dalam kategori “bahasa obyek mistisisme”. Akan tetapi karena Russell tidak mengerti tata bahasa dan teknik “bahasa obyek” tersebut —demikian Yazdî menyindir pedas— maka syarat perlu bagi komunikasinya dengan sang mistik tidak terpenuhi. Ibaratnya, mereka yang tidak mengerti bahasa Jerman dan tata bahasanya dengan sendirinya tidak akan bisa mengajarkan bahasa Jerman dengan menggunakan bahasa Inggris⁸⁵. Karena itu, Yazdî mengunci

⁸³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, prop. 242, hlm. 88

⁸⁴ Yazdî, *The Principles*, hlm. 181

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 183

uraiannya dengan menegaskan, hanya melalui pengetahuan-dengan-kehadiran (*al-'ilm al-hudhûrî*), lalu bahasa introspektifnya, yang bisa menjustifikasi kita untuk menempatkan semua pernyataan mistik ke dalam telaah kritis perspektif metamistik.

Dalam pandangan Yazdî, untuk keluar dari perdebatan: apakah pengalaman mistik dapat dipercekapkan atau tidak, ia lalu menyodorkan sejumlah kategori *mystical experience*:

Pertama, "misticisme yang tidak bisa dipercekapkan" yaitu pengalaman mistik murni yang tidak dikonseptualisasikan dalam terma-terma pemahaman masyarakat umum, dan karena itu, sama sekali tidak memiliki bahasa yang lazim dipahami masyarakat.

Kedua, "misticisme yang introspektif dan rekonstruktif sebagai bahasa (obyek) murni misticisme." Yazdî menyebut pemikiran ini sebagai bahasa "dari" misticisme.

Ketiga, "metamisticisme filosofis atau ilmiah" yang berbicara "tentang" misticisme⁸⁶. Yang terakhir inilah yang menjadi dasar bahasa *al-'ilm al-hudhûrî* atau *knowledge by presence*.

Tetapi, pertanyaan yang lahir kemudian: apakah, dari sudut pandang pengalaman mistik, perbedaan ini berguna dan makin menjelaskan pengalaman mistik itu sendiri, atau malah "mengelak"⁸⁷ dari persoalan misticisme? Inilah yang perlu dilihat secara sungguh-sungguh dari *al-'ilm al-hudhûrî* karya Yazdî ini.

Istilah "mengelak" dalam tulisan ini, merujuk pada istilah teknis filsafat yang dikenalkan John W.M. Verhaar, SJ dalam artikelnya "Aku yang Mengelak." Sebuah epistemologi disebut "mengelak" jika epistemologi makin menjauhi obyek yang menjadi kajian epistemologi itu. Karena itu, ada keterpisahan antara epistemologi itu sendiri dengan obyeknya. Begitulah sebuah epistemologi yang berbicara tentang kehidupan, umpamanya akan disebut "mengelak" dari hidup itu sendiri, jika epistemologi itu terlalu asyik dengan perumusan konsep-konsep filosofis yang canggih dan sulit, dan lupa dengan hidup itu sendiri yang menjadi dasar dari refleksinya itu. Merefleksikan tentang kehidupan, harus disadari bukan kehidupan itu sendiri, karena itu setiap refleksi filosofis, harus tetap berakar dari kehidupan itu sendiri.

Mendasari penalaran tersebut, sebuah epistemologi mistik disebut sebagai "epistemologi yang mengelak" jika epistemologi mistik itu, semakin menjauh dari pengalaman mistik. Epistemologi yang mengasingkan manusia dari dirinya sendiri. Epistemologi yang "memakan" obyeknya, sehingga sebuah refleksi epistemologis menjadi sesuatu yang asing bagi obyek itu

⁸⁶ Yazdî, *The Principles.*, hlm. 238-239

⁸⁷ Penjelasan lebih jauh lihat, John W.M. Verhaar. *Filsafat yang Mengelak* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), hlm. 93-120. Buku tersebut sedianya merupakan "pidato perpisahan" Verhaar sebagai dosen filsafat selama kurun waktu 1969-1980 pada Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta yang segera mendapat tugas baru di Jepang

sendiri. Dalam konteks ini, penting untuk menguji apakah *al-'Ilm al-hudhûrî* adalah ilmu yang mengelak atau tidak?

Sebagaimana diketahui bahwa *al-'Ilm al-hudhûrî* adalah pengetahuan-dengan-kehadiran. Dalam ilmu inilah, diberi pengukuhan tentang keabsahan epistemologis dari segala pengetahuan yang bersifat "kehadiran" seperti mistisisme, teori *emanasi*, *hulûl*, *ittihâd*, dan *wihdat al-wujûd*. Di sini, pengalaman mistik dan pengetahuan lain yang berkaitan, jadi obyek dari *al-'Ilm al-hudhûrî* (sebagai "bahasa tentang mistik"). Karena itu, untuk menguji apakah *al-'Ilm al-hudhûrî* ini "mengelak" dari mistisisme ataukah tidak, caranya adalah dengan membalik: menjadikan *al-'Ilm al-hudhûrî* sebagai obyek dari mistisisme. Pengembalian kepada dasar dari bahan-bahan refleksi inilah, yang sama sekali tidak dijumpai dalam karya Yazdî ini. Pada hal, hanya dengan cara begitu sajalah, akan terlihat sejauhmana hasil refleksi dari *al-'Ilm al-hudhûrî* masih berakar pada mistisisme, dan pada akhirnya masih berguna untuk mistisisme.

Apa itu "yang mistik"? Filsafat pada dasarnya berangkat dari "yang mistik," yang merupakan dasar dari kehidupan. Dalam "yang mistik" ini, termuat identitas manusia yang tidak mengelak. Tidak ada perbedaan antara Aku yang subyek dengan obyek, dan ini diakui Yazdî sendiri. Atau dalam istilah Verhaar, "suatu penangkapan langsung, tanpa perkataan sebagai syarat mutlak, tanpa pikiran, dan tanpa sifat diskursif apa-apa, terhadap realitas manusia." "Sumber mistik" adalah "sesuatu yang tak terungkapkan dan sekaligus sesuatu yang mendasari pengungkapan." Suatu epistemologi menjadi mengelak, jika epistemologi itu mengorbankan intuisi mistik. Pada dasarnya, distingsi-distingsi yang dibuat dalam sebuah sistem filosofis, bisa mengorbankan intuisi mistik ini. Inilah yang terjadi dengan perbedaan Yazdî antara "bahasa mistisisme" dan "bahasa meta-mistisisme"⁸⁸ Sebuah perbedaan yang sejatinya berasal dari Russell, tentang bahasa "obyek" dan bahasa "meta," yang menurut Russell bahwa bahasa "meta" adalah bahasa yang *non-sense*, kecuali bahasa a priori seperti bahasa matematika.

Menurut Russell, suatu proposisi tidak bisa mengacu kepada dirinya sendiri. Karena itu, antara kedua jenis bahasa ini tidak bisa sama. Begitu pula dengan bahasa mistik menurut Yazdî. "Bahasa mistisisme" adalah bahasa dari mistisisme, sedangkan "bahasa meta-mistisisme" adalah bahasa tentang mistisisme. Tetapi, terlepas dari penjelasan Yazdî yang menguraikan keabsahan bahasa meta-mistisisme ini, menarik jika perbedaan ini kita kembalikan kepada subyek yang mengalami pengalaman mistik: apakah distingsi ini berguna? Apakah tidak sekadar intellectual exercise saja? Mereka yang sedang belajar "mengalami" mistik, pastilah akan dibuat rumit dengan perbedaan dua bahasa ini. Dan perbedaan ini, tidak berguna untuknya.

Pembedaan ini—dan selanjutnya analisis yang mendalam mengenai

⁸⁸ Yazdî, *The Principle*, hlm. 164

epistemologi bahasa meta-mistisisme berkaitan dengan *al-'Ilm al-hudhûrî*—hanya berguna bagi filsuf, tetapi tidak untuk mereka yang sedang belajar mistisisme, yang menambah pengalaman langsung “keterpukauan” terhadap misteri hidup. Jika demikian, tidakkah *al-'Ilm al-hudhûrî* tak lebih dari sebuah epistemologi yang “mengelak”? Karena ia sama sekali tidak memberikan penjelasan yang lebih baik tentang pengalaman mistik yang menjadi dasar refleksinya, kecuali malah merumitkannya. Lantas, apa gunanya *al-'Ilm al-hudhûrî*, jika ilmu itu hanya memberi pengertian yang lebih rumit dan berbelit-belit, alih-alih pengalaman mistik langsung.

Di sinilah letak problematisnya tesis Yazdî ini sebagai sebuah karya epistemologi modern. Sebab sebagaimana diuraikan sebelumnya, epistemologi yang berbicara tentang kehidupan, tetapi karena terlalu asyik dengan perumusan konsep-konsep filosofis yang canggih dan rumit, akhirnya justru abai dengan hidup itu sendiri. Atau istilah **Hermann Hesse**, seorang filsuf Jerman, epistemologi ini telah menjadi “permainan manik-manik kaca”: permainan yang penuh dengan konsep-konsep yang indah, dengan struktur logika yang sempurna dan utuh, tetapi tidak berhubungan sama sekali dengan apa yang dirasakan orang, atau yang menjadi masalah penting menyangkut arti hidup.

Merefleksikan kehidupan, harus tetap disadari bukan kehidupan itu sendiri. Karena itu, epistemologi yang merefleksikan tentang kehidupan, seperti merefleksikan pengalaman mistik sebagai pengalaman aktualisasi diri tertinggi dari hidup, haruslah tetap berakar dari kehidupan itu. Kalau tidak, epistemologi itu kita sebut sebagai “epistemologi yang mengelak,” karena menciptakan obyek baru, yaitu kategori-kategorinya sendiri, bukannya kategori dari pengalaman mistik murni.

Memang, filsafat—seperti dikatakan Wittgenstein—harusnya hanyalah deskripsi saja. Tetapi, betapa sulitnya itu, karena kita kurang rendah hati. Seperti dikatakannya secara pradah, “filsuf adalah orang yang harus menyembuhkan dirinya sendiri dari berbagai penyakit-penyakit akal-budi, sebelum ia sampai pada gagasan tentang pengertian manusiawi yang sehat.⁸⁹” Atau dalam bahasa Marleau Ponty bahwa, “filsafat seharusnya, hanya deskripsi saja. Tetapi melakukan itu sungguh sulit, karena kita kurang *epoché* seharusnya kita mengundurkan diri terlebih dulu, sampai benang intensionalitas terurai, dan deskripsi pun menjadi tepat”. Wittgenstein, karena itu bergumam: “untuk hal-hal tak tercakapkan, cukuplah diam”, sebab “diam” sejatinya, adalah bentuk mistisisme murni yang paling puncak.

Wallahu a'lam bi al-shawab.

⁸⁹ Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956), hlm. 157.

TELAAH KASUS

KETIKA BEREKSPRESI BERBUAH BUI

Tinjauan Kritis atas Pertimbangan Hukum
Putusan Pengadilan Negeri Muaro
No. 45/Pid/B/2012/PN.MR.
dengan Terdakwa Alexander An

Farid Hanggawan

Lidwina I. Nurtjahyo

Fakultas Hukum Universitas Indonesia

e-mail : farid.hanggawan@gmail.com dan nurtjahyolidwina@yahoo.com

ABSTRAKSI

Alexander An dipidana karena keterlibatan akun *Facebook*-nya, 'Alex Aan' sebagai kontributor dan pengelola, Grup *Facebook* 'Ateis Minang'. Ia dinyatakan terbukti melanggar pasal 28 ayat 2 Undang-Undang No. 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik. Tulisan ini menganalisa pertimbangan-pertimbangan hakim dalam Putusan Pengadilan Negeri Muaro No. 45/Pid/B/2012/PN.MR dalam konteks hak kebebasan berekspresi dan hak kebebasan beragama/berkeyakinan.

I. Pendahuluan

Alexander An, atau yang biasa dipanggil Alex Aan (selanjutnya disebut sebagai "**Aan**" dalam tulisan ini), mendadak tenar di awal 2012. Ia sempat dipukuli oleh kerumunan massa, lalu diseret ke meja hijau, didakwa, dan akhirnya dipidana karena keterlibatan akun *Facebook*-nya, 'Alex Aan'. Aan

duduk di kursi terpidana karena ia bertindak sebagai kontributor dan pengelola, di Grup Facebook 'Ateis Minang'¹. Namanya lantas muncul di pelbagai media massa, bahkan juga diliput media luar-negeri, seperti *The Guardian*² dan *The New York Times*³. Indonesia kembali menjadi buah bibir di kalangan warga dunia, setelah kegetiran-kegetiran lain: pembantaian Ahmadiyah di Cikeusik, pelarangan pembangunan gereja, dan seterusnya.

Kasus Aan barangkali mengingatkan dunia pada seorang mahasiswa berumur 20 tahun asal Skotlandia: Thomas Aikenhead. Keduanya mengalami nasib serupa. Keduanya sama-sama ateis. Keduanya pun sama-sama dipidana karena dianggap menodai agama. Bedanya, dan ini cukup ironis, Aikenhead dipidana pada abad 15 dan menjadi orang terakhir yang dipidana dengan alasan itu⁴. Sementara Aan dipidana pada abad 21 dan masih menjalani pemidanaan, hingga beberapa waktu ke depan.

Mahfud MD, mantan ketua Mahkamah Konstitusi itu, memang pernah menyerukan bahwa warga-negara boleh menjadi ateis dan komunis sepanjang tidak diungkapkan ke publik dan mengganggu khalayak⁵. Ujaran Mahfud itu terdengar aneh karena seperti melarang ateis dan komunis di negeri ini untuk masuk ke ruang publik, tapi setidaknya ada wacana segar yang berhembus. Wacana itu bukan soal benar tidaknya ateisme dan komunisme, melainkan membuat publik menjadi ingat spirit keterbukaan dan penghargaan terhadap hak-hak manusia yang dikandung oleh Pancasila⁶, sebuah kerangka bagi landasan hidup bersama di Indonesia.

Ateisme dan komunisme (dan isme-isme terlarang lainnya) memang bisa menjadi wacana di ruang publik, tetapi praksis kekerasan dan kriminalisasi berkata lain. Aan ternyata tidak sendiri. Kasus yang menyimpannya adalah salah satu dari 17 kasus 'kriminalisasi berkeyakinan' pada 2012⁷. Kekerasan dan kriminalisasi itu bukan tanpa alasan sah. Negara memberi sokongan dalam bentuk peraturan-peraturan, baik yang sudah usang-berdebu mau-

¹ Kedua akun Facebook ini masih ada di situs jejaring Facebook hingga tulisan ini dibuat, 28 Juli 2013. Akun Facebook 'Ateis Minang': <https://www.facebook.com/Ateisminangkabau-padang>; Akun Facebook Alex Aan: <https://www.facebook.com/alex.aan.98>

² *The Guardian*, *Indonesia's Atheists Face Battle for Religious Freedom*, <http://www.guardian.co.uk/world/2012/may/03/indonesia-atheists-religious-freedom-aan>, diakses pada 18 Juli 2013.

³ *The New York Times*, *Indonesia's Rising Religious Intolerance*, http://www.nytimes.com/2012/05/22/opinion/indonesias-rising-religious-intolerance.html?_r=0, diakses pada 18 Juli 2013

⁴ **Nazry Bahrawi**, *Atheism on Trial in Indonesia*, *Middle East Insights* No. 57, 12 Maret 2012

⁵ Berita Online Tempo.co, *Mahfud MD Bantah Legalkan Ateisme*, <http://www.tempo.co/read/news/2012/07/12/173416582/Mahfud-Md-Bantah-Legalkan-Ateisme-dan-Komunisme>, diakses pada 21 Juli 2013

⁶ Website Presiden Republik Indonesia, *SBY: Pancasila Harus Tetap Jadi Ideologi Terbuka*, berita tanggal 26 Februari 2013, <http://www.presidentri.go.id/index.php/fokus/2013/02/26/8787.html>, diakses pada 21 Juli 2013.

⁷ The Wahid Institute, *Ringkasan Eksekutif Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012*, (Jakarta: The Wahid Institute & Yayasan TIFA, 2012), hal. 4

pun yang baru. Yang paling usang tentunya Pasal 156/156a KUHP dan Peneetapan Presiden RI No. 1/PNPS Tahun 1965 – yang pada 1969 menjadi Undang-Undang – tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama (selanjutnya disebut “**UU Penodaan Agama**”⁸).

Aturan yang lebih baru, dan sekilas tampaknya tidak berkaitan dengan isu penodaan agama, adalah Undang-Undang No. 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (selanjutnya disebut “**UU ITE**”). Aturan tersebut yang menjadi salah satu landasan hukum bagi Hakim dalam menjatuhkan pidana bagi Aan. Pasal 28 ayat 2 berbunyi : “*Setiap Orang dengan sengaja dan tanpa hak menyebarkan informasi yang ditujukan untuk menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan atas suku, agama, ras, dan antar golongan (SARA).*”

Pasal inilah yang kemudian dijadikan dasar untuk mendakwanya dan ia dinyatakan bersalah karena telah mem-posting dan menyediakan link atas beberapa barang bukti: Adapun barang-barang bukti yang dihadirkan di persidangan adalah⁹: (1) Karikatur berjudul “Kisah Nabi Muhammad Barancuak Jo Babu Binonyo”;(2) Artikel berjudul “Muhammad Tertarik Kepada Menantunya Sendiri”¹⁰; (3) Artikel berjudul “Kesalahan Sains Dalam Islam”¹¹; (4) Artikel “Menjawab Plintiran Muslim”; dan (5) Artikel “*Moslemology*”¹². Hakim menjatuhkan pidana selama dua tahun enam bulan, karena Hakim berpendapat unsur-unsur pasal 28 ayat (2) UU ITE telah terpenuhi. Dalam putusannya, hakim menyatakan pula bahwa perbuatan Aan tidak dilindungi oleh Konstitusi dan prinsip HAM Internasional sebagai salah satu sebuah bentuk kebebasan berekspresi. Dengan kata lain, perbuatan Aan bukanlah berada pada arena hak asasi manusia.

Padahal, setidaknya ada empat produk hukum yang memberikan

⁸ Kedua peraturan itu menjadikan Indonesia menjadi semacam ‘duta Timur Tengah di Asia Tenggara’. Data dari *Pew Research Center* bisa menjadi pembenaran sebutan itu. Pada 2012, lembaga penelitian itu, melalui proyek *The Pew Forum on Religion and Public Life*, mengemukakan bahwa ada 32 negara di dunia ini memiliki ketentuan pidana terkait blasphemy dan 87 negara yang memiliki ketentuan pidana terkait *defamation of religion*. Indonesia termasuk dalam kedua kelompok itu sekaligus, seperti halnya negara-negara Timur Tengah dan beberapa negara Afrika Sub-Sahara. Lihat *The Pew Forum on Religion & Public Life, Laws Penalizing Blasphemy, Apostasy and Defamation of Religion are Widespread*, http://www.pewforum.org/Government/Laws-Penalizing-Blasphemy,-Apostasy-and-Defamation-of-Religion-are-Widespread.aspx#_ftn3, diakses pada 18 Juli 2013.

⁹ Putusan Pengadilan Negeri Muaro No. 45/Pid/B/2012/PN.MR. dengan Terdakwa Alexander An, tanggal 13 Juni 2012, hal. 46

¹⁰ Hingga tulisan ini dibuat, pada 25 Juli 2013, artikel ini masih dapat dibaca di Akun Facebook Aan: <https://www.facebook.com/notes/alex-aan/muhammad-tertarik-kepada-menantunya-sendiri/10150361015059344>

¹¹ Hingga tulisan ini dibuat, pada 25 Juli 2013, artikel ini masih dapat dibaca di akun Facebook Aan: <https://www.facebook.com/notes/alex-aan/kesalahan-sains-dalam-islam/10150354573059344>

¹² Hingga tulisan ini dibuat, pada 25 Juli 2013, artikel ini masih dapat dibaca di Akun Facebook Aan: <https://www.facebook.com/notes/alex-aan/moslemology/10150380580759344>

kerangka perlindungan bagi kebebasan beragama di Indonesia. Yaitu : UUD 1945, UU No. 39 tentang Hak Asasi Manusia, *Universal Declaration of Human Rights* 1948 (selanjutnya disebut sebagai “**UDHR**” dalam tulisan ini), dan *International Covenant on Civil and Political Rights*¹³ (selanjutnya disebut sebagai “**ICCPR**” dalam tulisan ini) 1966. Keempatnya, baik salah satu maupun semuanya, dengan jelas menyebut tiap orang memiliki kebebasan untuk berekspresi, kebebasan untuk memilih agama, berpindah agama, ataupun mengadakan kegiatan penafsiran atas suatu agama. Namun bagaimana dengan perbuatan Aan, apakah tindakannya itu dapat dikategorikan dalam konstruksi kebebasan berekspresi?

Selanjutnya, dan yang paling menentukan dalam kasus ini, adalah Hakim berpendapat bahwa perbuatan Aan telah memenuhi unsur-unsur pasal 28 ayat (2) UU ITE. Sejatinya, meskipun tak serupa, pasal tersebut mengandung pokok yang sama dengan pasal 156 KUHP:

Barang siapa di muka umum menyatakan perasaan permusuhan, kebencian atau penghinaan terhadap suatu atau beberapa golongan rakyat Indonesia, diancam dengan pidana penjara paling lama empat tahun atau pidana denda paling banyak empat ribu lima ratus rupiah. Perkataan golongan dalam pasal ini dan pasal berikutnya berarti tiap-tiap bagian dari rakyat Indonesia yang berbeda dengan suatu atau beberapa bagian lainnya karena ras, negeri asal, agama, tempat, asal, keturunan, kebangsaan atau kedudukan menurut hukum tata negara.

Kalimat “... terhadap suatu atau beberapa golongan rakyat Indonesia...” menyiratkan bahwa yang menjadi objek pernyataan kebencian (*hate speech*) adalah orang atau sekelompok orang. Kalimat itu berada pada prinsip yang sama dengan kalimat “... menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu...”. Keduanya sama karena yang menjadi objek sama-sama orang atau sekelompok orang, bukan ideologi atau kepercayaan abstrak. Artinya, yang hendak dilindungi oleh negara adalah kehormatan dan martabat manusia yang menapak bumi, bukan ideologi atau kepercayaan yang mengambang di langit. Dalam tradisi hukum ‘Barat’, perbuatan yang menyerang martabat individu itu disebut ‘*defamation*’ (tidak terkait agama).

Sementara itu, di Indonesia juga ada Undang-Undang Penodaan Agama (termasuk di dalamnya pasal 156a KUHP) yang secara eksplisit hendak membentengi dan mempurifikasi agama. Dalam terminologi yang berkembang di forum internasional, perbuatan itu disebut ‘*defamation of religion*’. Dalam putusan kasus Aan, menyebut bahwa perbuatan Aan telah menodai agama Islam dan juga suku Minang. Tentu hal itu bisa menjadi bahan diskusi yang menarik: apakah pertimbangan hakim telah menggunakan

¹³ Diratifikasi oleh Republik Indonesia melalui Undang Undang RI Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik

konsep yang tepat terkait *defamation* dan *defamation of religion*, dan bagaimana prinsip-prinsip HAM Internasional menilai hal itu?

Dalam pertimbangan hukumnya, Hakim berpendapat bahwa pandangan ateistik Aan telah merongrong Pancasila, khususnya sila pertama: **Ketuhanan Yang Maha Esa**. Menurut Hakim, pandangan hidup Aan itu dapat menjadi hal yang memperberat pemidanaan. Pendapat Hakim itu tentu menjadi krusial untuk dijadikan topik diskusi dalam tulisan ini yang secara khusus membahas tentang kasus Aan. Pancasila adalah dasar kehidupan bersama bagi warga negara Indonesia. Ia bersifat layaknya asas atau prinsip yang abstrak. Apakah prinsip atau asas yang abstrak itu dapat menjadi pertimbangan dalam sebuah kasus warga negara yang kongkret? Lalu bagaimana pula ateisme seharusnya dipandang dalam perspektif Pancasila?

II. Pokok Permasalahan

Berdasar pada latar belakang yang sudah dipaparkan, penelitian ini berfokus pada sebuah pokok permasalahan: *"Bagaimanakah Pertimbangan Hukum Putusan Pengadilan Negeri Muaro No. 45/Pid/B/2012/PN.MR. terhadap kasus Terdakwa Alexander An mengakomodir prinsip-prinsip HAM baik dalam konteks sebagaimana diatur dalam Undang-undang Dasar 1945 maupun Konvensi HAM Internasional?"* Dengan sub-pokok permasalahan sebagai berikut:

1. Apakah ateisme bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 – dan kaitannya dengan prinsip-prinsip HAM Internasional?
2. Apakah tindakan penodaan agama (*defamation of religion*) dikecualikan dari perlindungan terhadap kebebasan berekspresi dalam prinsip-prinsip HAM Internasional?

III. Ateisme dan Pancasila yang tak Selesai¹⁴

Selepas Orde Baru, tidak ada pihak yang mengklaim sebagai penafsir tunggal Pancasila. Ketiadaan otoritas penafsiran itu membuat Pancasila kembali menjadi sebuah ideologi yang terbuka. Karakter terbuka melekat secara alamiah, karena Pancasila bukan hukum positif atau ketentuan formal yang tertulis seperti Batang Tubuh UUD 1945. Pancasila, dalam pandangan Soekarno, adalah *philosophische grondslag*¹⁵ atau *Weltanschauung*¹⁶. Se-

¹⁴ Penulisan judul Bab ini mengambil inspirasi dari buku Goenawan Mohamad, *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai*, (Depok: KataKita, 2007). Konsep Tuhan dalam buku itu sejatinya sakral, tapi tidak pejal. Cukup sulit bagi manusia yang sangat terbatas untuk menentukan siapa yang paling sah untuk menafsir 'Tuhan', sebuah konsep yang tepermanai. Begitu halnya Pancasila. Ia disakralkan oleh bangsa Indonesia, tapi muncul kegagapan ketika mencari makna absolut atasnya. Tidak ada otoritas yang boleh mengklaim kesahihan tafsir sehingga bisa dipakai dalam kasus kongkret.

¹⁵ A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Otentik Badan Oentoek Menyelediki Oesaha2 Persiapan Kemerdekaan* Edisi Revisi, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009), hal. 150

¹⁶ Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945...*, hal. 154

buah cerminan yang dalam, yang filosofis, dari dinamika pandangan hidup masyarakat Indonesia. Sebagai sebuah cerminan, tentu akan selalu bergantung pada sumber dan asal muasal Pancasila digali: masyarakat. Sifatnya yang cair itu bahkan membuat Pancasila harus selalu dirumuskan ulang. Kiranya yang ditulis oleh Goenawan Mohamad tepat menggambarkan hal itu¹⁷:

*Weltanschauung yang dirumuskan sebenarnya **bukan fondasi yang kedap, pejal, sudah final dan kekal**, hingga meniadakan kemungkinan satu 'faham' menerobosnya dan mengambil-alih posisi 'filosofat dasar' itu. Dengan kata lain, Pancasila bukan sesuatu yang 'sakti'.*

Namun demikian, hakim pada kasus Aan beranggapan lain. Pancasila bagi sang hakim adalah suatu teks yang statis, layaknya undang-undang. Seperti halnya hukum positif, Pancasila terkesan diposisikan untuk memilah mana tindakan yang baik dan mana yang buruk. Padahal, dengan posisinya sebagai asas fundamental, Pancasila tidak menentukan perintah dan larangan serta sanksi¹⁸. Hakim justru menyatakan bahwa:

*"Terdakwa menganut **faham Atheis** akan tetapi di Indonesia hal tersebut **tidak dapat dibenarkan menurut Falsafah Negara Pancasila** maupun dalam Pembukaan UUD 1945 serta dalam Batang Tubuh UUD 1945 yang menyatakan Negara Republik Indonesia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa."*

*"meskipun Terdakwa menganut faham Atheis berdasarkan kebebasan berekspresi yang dimiliki oleh Terdakwa akan tetapi hal tersebut tidak boleh dinyatakan secara terang-terangan kepada umum melalui internet (dunia maya) sehingga dapat diketahui oleh umum karena Negara Republik Indonesia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagaimana tersebut dalam Falsafah dan Ideologi Bangsa Pancasila maupun UUD 1945 sehingga perbuatan Terdakwa dikategorikan **merongrong Pancasila** dan mengganggu Ketertiban Umum."*

Menjadikan Pancasila sebagai filter pada sebuah peristiwa kongkret, seperti dalam pertimbangan hakim di atas, justru akan memosisikan Pancasila sebagaimana rezim otoritarian Orde Baru memosisikan Pancasila. Rezim itu kini tiada, maka jika muncul wacana Pancasila sebagai filter, maka yang ada adalah perebutan hegemoni penafsiran. Alhasil, Pancasila berpotensi tidak lagi mengakomodir spirit republik, melainkan ada dalam spirit sektarian yang justru rentan mengundang kekerasan. Dalam sebuah arena berlumur kekerasan, pihak yang memiliki posisi paling kuat -yang merasa besar dan mayoritas- yang akan menindas.

Ateisme semestinya tidak dihadapkan secara *vis a vis* dengan Pan-

¹⁷ Goenawan Mohamad, *Menggali Pancasila Kembali*, Naskah Pidato pada peluncuran situs politika.com di Gedung Teater Komunitas Salihara, Jakarta, Senin 27 April 2009.

¹⁸ Dani Pinasang, *Falsafah Pancasila sebagai Norma Dasar Dalam Rangka Pengembangan Sistem Hukum Nasional*, dalam Jurnal Vol. XX/No.3/April-Juni/2012, hal. 7

casila. Ateisme tidak bisa dinilai oleh Pancasila, apalagi secara khusus hanya dibenturkan dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Masih ada empat sila lagi yang punya posisi setara dengan sila itu. Dengan sila Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab bisa jadi ateisme mendapat tempat karena semangat kemanusiaan dan keadabannya. Atau jangan-jangan sila Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia memberi tempat secara egaliter bagi para ateis. Lantas, siapa yang memegang legitimasi untuk membuat tafsiran-tafsiran itu semua? Jawabannya: tidak ada.

Usaha-usaha tersebut tentu disandarkan pada asumsi finalitas Pancasila. Hanya kerumitan tak berujung yang jadi akibatnya jika terus memaksakan diri untuk menerapkan Pancasila dalam kasus kongkret. Tidak hanya menjadi kontraproduktif, tetapi juga bisa menjadi sumber kekerasan. Kita membutuhkan Pancasila, bukan dalam kerangka ideologi beku, bukan dalam suatu hal yang selesai. Lebih dari itu, kita membutuhkan Pancasila karena: "kita perlu bicara yakin kepada mereka yang mendadak merasa lebih tinggi ketimbang sebuah Republik yang didirikan dengan darah dan keringat berbagai penghuninya – Islam, Kristen, Hindu, Budha, Konghucu, ataupun atheis – perjuangan yang lebih lama ketimbang 60 tahun"¹⁹.

IV. Penodaan Agama dan Pembatasan Kebebasan Berekspresi

Setidaknya, ada empat produk hukum yang memberi kerangka umum pada kebebasan berpendapat dan berekspresi di Indonesia. Yaitu : Pertama, Pasal 28 ayat (2) dan (3), dan pasal 28I UUD 1945. Kedua, Undang-Undang No. 39 tahun 1999 tentang HAM. Ketiga, Pasal 18 dan 19 UDHR 1948. Keempat, Pasal 18 ayat (1) dan Pasal (1) dan ayat (2) ICCPR 1966. Berdasarkan ketentuan-ketentuan tersebut, tiap warga negara Indonesia dapat mengekspresikan apapun yang ingin diekspresikan. Tentu hal itu menggambarkan kehidupan publik yang demokratis dan ideal. Namun demokrasi juga memunculkan paradoks, karena dalam prosesnya harus juga mengakomodasi tiap pandangan sekecil apapun. Salah satu yang problematis adalah ketika hak kebebasan berekspresi bertumbukan dengan sensitivitas umat beragama. Oleh karenanya penting untuk mendiskusikan bagaimana jika pikiran, ekspresi, dan pendapat yang diutarakan ke ruang publik dikatakan menyinggung suatu agama – yang kerap disebut dengan istilah penodaan agama?²⁰

Dalam rangka mendiskusikan tentang istilah penodaan agama ini, Hakim dalam kasus Aan mencoba untuk mencari dasar hukum terhadap istilah penodaan agama. Ironisnya, Hakim dalam mengadili kasus ini meng-

¹⁹ Dikutip dari Mohamad, *Menggali Pancasila Kembali...*

²⁰ Penodaan Agama (*defamation of religions*) adalah konsep baru dalam hukum Internasional, karena baru muncul sebagai wacana pada tahun 1999 ketika Pakistan mengajukan draft resolusi mengenai hal itu. Lihat Julia Alfandari, Jo Baker, dan Regula Atteya, *Defamation of Religions: International Developments and Challenges on the Ground*, makalah yang disampaikan pada SOAS International Human Rights Clinic, January 2011, hal. 15

adopsi beberapa ketentuan Internasional yang ditafsirkan sebagai pembatasan untuk perlindungan kebebasan beragama dan berekspresi, antara lain²¹:

Pasal 29 ayat (2) UDHR:

“Dalam menjalankan hak-hak dan kebebasan-kebebasannya, setiap orang harus tunduk hanya pada pembatasan-pembatasan yang ditetapkan oleh undang-undang yang tujuannya semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan yang tepat terhadap hak-hak dan kebebasan-kebebasan orang lain; dan untuk memenuhi syarat-syarat yang adil dalam hal kesusilaan, ketertiban, kesejahteraan umum dalam suatu masyarakat yang demokratis.”

Pasal 19 ayat (3) ICCPR:

“Pelaksanaan hak-hak yang dicantumkan dalam ayat 2 pasal ini menimbulkan kewajiban dan tanggung jawab khusus. Oleh karenanya dapat dikenai pembatasan tertentu, tetapi hal ini hanya dapat dilakukan sesuai dengan hukum dan sepanjang diperlukan untuk:

- a. *Menghormati hak atau nama baik orang lain;*
- b. *Melindungi keamanan nasional atau ketertiban umum atau kesehatan atau moral umum.*

Hakim dengan mengutip kedua pasal tersebut mencoba untuk mengungkapkan bahwa sesungguhnya hak dan kebebasan individual berada pada ruang yang batas-batasnya adalah penghormatan terhadap hak dan kebebasan orang lain, keamanan nasional, ketertiban umum maupun kesehatan dan moral umum. Selanjutnya, Hakim (mencoba) menyelaraskan isi dari kedua Pasal ICCPR di atas dengan Pasal 28 J UUD 1945. Menurut Hakim, kebebasan Hak Asasi seseorang tidaklah bersifat absolut melainkan berbatasan dengan pembatasan-pembatasan tertentu dengan maksud supaya tidak mengganggu kebebasan Asasi individu lainnya: “... pengertian kebebasan Hak Asasi seorang tidaklah diberikan sebebaskan-bebasnya melainkan ada pembatasan dengan maksud supaya tidak bertabrakan atau mengganggu Kebebasan Asasi orang lain”, demikian menurut Hakim.

Hanya ICCPR, dari empat ketentuan Internasional dan Nasional yang memberikan pembatasan, yang memberikan penjelasan secara terperinci bagaimana pembatasan itu²². Di samping itu, ICCPR dengan jelas memberi acuan terhadap siapa/apa pembatasan itu diberlakukan, meskipun Kovenan itu tidak berhasil secara utuh memberikan definisi, karena penjelasannya tersebar dalam beberapa Komentar Umum, bahkan ada beberapa yang

²¹ Putusan Alexander An..., hal. 40

²² Lihat Peter Cumper, *Religion, Belief, and International Human Rights in the Twentieth Century*, dalam Sarah Joseph dan Adam McBeth, *Research Handbook on International Human Rights Law*, (Cheltenham & Northampton: Edward Elgar Publishing, 2010), hal. 471

cenderung bertentangan²³. Namun, yang perlu dicatat adalah bahwa yang memiliki hak asasi adalah manusia, bukan ide, gagasan, kepercayaan, dan konsep-konsep abstrak lainnya. Walaupun memang, perkembangan terkini menunjukkan bahwa *hate speech* menjadi satu bentuk pembatasan terhadap segala macam ekspresi-ekspresi yang menyangkut agama²⁴. Pasal 19 ayat (3) memberi pembatasan terhadap ekspresi tertentu, yakni yang menyangkut hak orang lain, keamanan nasional, ketertiban umum, kesehatan, moral umum. Artinya, menurut logika pasal itu, jika suatu ekspresi kebencian disampaikan terhadap kelima hal yang disebutkan, maka ekspresi itu dikecualikan dari perlindungan terhadap kebebasan berekspresi. Penting untuk dicatat bahwa agama tidak termasuk ke dalam ketentuan pasal 19 ayat (3) itu.

Namun pada pasal lain, ekspresi kebencian berbasis agama termasuk ke dalam hal yang dilarang. Pasal 20 ayat (2) ICCPR seperti hendak mengakomodasi pembatasan terhadap *hate speech* berbasis agama, yaitu dengan melarang: "segala tindakan yang menganjurkan kebencian atas dasar kebangsaan, ras atau agama yang merupakan hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan harus dilarang oleh hukum".

Secara literal, berdasarkan pasal di atas, ekspresi yang mengandung unsur *hate speech* tidak dimungkinkan untuk dilindungi. Namun demikian, bagaimana kalimat "... *kebencian atas dasar...*" dalam pasal itu seharusnya ditafsirkan? Pasal itu hanya menyebut "atas dasar", bukan menyebut obyek riil dari ekspresi kebencian. Penting di sini kita cermati secara kritis logika pasal tersebut. Siapakah obyek dari ekspresi kebencian itu? Kepada siapakah ekspresi kebencian yang dimaksud ditujukan, kepada manusia atau sekelompok manusia yang sifatnya nyata atau kepada konsep, ideologi, maupun kepercayaan yang sifatnya abstrak?

AHRC, dalam dokumen Amicus Curiae dihadapan PN Muaro Sijunjung, menulis bahwa pembatasan terhadap kebebasan berekspresi tersebut harus mengacu pada "*a strict test of justification.*"²⁵ Maksudnya, pengecualian berdasarkan pasal 19 ayat (3) ICCPR harus dilakukan, secara akumulatif, melalui suatu undang-undang dan memenuhi syarat 'sepanjang diperlukan'. Jadi, disamping ada peraturan eksplisit yang melarang ekspresi tertentu, harus pula terpenuhi kondisi 'sepanjang diperlukan'. Yang pasti sulit untuk ditentukan batas-batasnya adalah frase 'sepanjang diperlukan'. Hingga kini tidak ada penjelasan untuk frase itu. Dalam hal melakukan pembatasan ber-

²³ Alice Diver dan John Thompson, *Prayers, Planners, and Pluralism: Protecting the Rights of Minority Religious Groups*, dalam Javaid Rehman dan Susan C. Breau, *Religion, Human Rights, and International Law*, (Leiden & Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007), hal. 471

²⁴ Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, (New York: Cambridge University Press, 2005), hal. 77

²⁵ *Asian Human Rights Commission (AHRC), Amicus Curiae Brief before the Muaro Sijunjung District Court, Indonesia in "Alexander Aan v. The Prosecutor of Republic of Indonesia"*, (Hong-kong: Asian Human Rights Commission, 2012), poin 16.

dasarkan Undang-Undang, harus dipenuhi beberapa kondisi di bawah ini²⁶:

- a. Kompatibel dengan ketentuan, tujuan, dan sasaran ICCPR;
- b. Ketentuan-ketentuan dalam Undang-Undang yang membatasi harus dinyatakan secara jelas dan mudah diakses (maknanya – catatan dari penulis) oleh setiap orang. *Human Rights Commission* di PBB menekankan bahwa aturan kabur yang menghalangi kebebasan berekspresi bertentangan dengan pasal 19 ICCPR;
- c. Pembatasan-pembatasan harus sudah ditentukan oleh Undang-Undang yang sebelumnya sudah ada;
- d. Harus menyediakan mekanisme ganti kerugian dan mekanisme untuk menyanggah penerapan sewenang-wenang atas Undang-Undang yang dimaksud;
- e. Tidak boleh sewenang-wenang dan tanpa alasan dalam melakukan pembatasan, dalam hal ini pembatasan itu tidak ditujukan untuk penyensoran yang politis dan yang meredam kritisisme publik.

Tidak hanya prasyarat ketat yang dihimpun oleh AHRC itu yang harus dipenuhi oleh suatu undang-undang yang hendak melakukan pembatasan, melainkan juga konsep dari perlindungan dalam ICCPR itu sendiri. Paragraf 7 dari Komentar Umum No. 22 ICCPR memang secara langsung menyitat pasal 20 ICCPR dan mengamanatkan kepada negara pihak untuk membuat larangan terhadap tindakan-tindakan ‘penodaan’. Namun demikian yang menjadi fokus perlindungan dari pasal 20 dan paragraf 7 Komentar Umum adalah perlindungan terhadap orang yang merasa agama atau kepercayaannya diserang, bukan perlindungan terhadap agama atau kepercayaan itu²⁷.

Hal itu dapat dipahami karena bisa dibayangkan betapa sulitnya menentukan parameter bahwa sebuah agama telah diserang kehormatannya. Menyandarkan penentuan parameter itu kepada pemuka agama tentu akan menimbulkan kemungkinan kesewenang-wenangan dalam penafsiran. Jika parameternya adalah perasaan seseorang yang merasa dihina atau dilecehkan, maka mudah untuk menentukan parameternya. Layaknya kasus *defamation* biasa, parameter itu akan bisa dibuktikan pada persidangan perdata. Dalam paragraf 28 Komentar Umum ICCPR No. 34, hal itu dinyatakan secara eksplisit²⁸: “*The term “others” relates to other persons individually or as members of a community. Thus, it may, for instance, refer to individual members of a community defined by its religious faith or ethnicity*”.

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, maka yang menjadi perhatian dalam hal ada tindakan/ ekspresi kebencian (*hate speech*) adalah pertimbangan apakah ada orang atau sekelompok orang yang merasa dijadikan

²⁶ AHRC, *Amicus Curiae*..., poin 17

²⁷ Taylor, *Freedom of Religion*..., hal. 78

²⁸ UN Human Rights Commission, Komentar Umum No. 34 ICCPR, dalam sidang 102nd session, 12 September 2011.

sasaran tindakan/ekspresi itu. Jadi, walaupun memang *hate speech* tidak dilindungi, ada prasyarat bahwa yang dapat menjadi korban dari ekspresi kebencian hanya orang atau kelompok orang, bukan gagasan, konsep, ideologi, dan seterusnya. Ketentuan-ketentuan yang hendak melindungi gagasan, ide, dan konsep abstrak, oleh karenanya, bisa berbenturan dengan prinsip-prinsip HAM Internasional, khususnya ICCPR²⁹. Dengan begitu, peraturan di Indonesia yang prinsipnya berbenturan dengan prinsip HAM Internasional antara lain UU Penodaan Agama dan Kitab Undang-undang Hukum Pidana, secara khusus Pasal 156a KUHP. Bahkan bisa dikatakan, dalam hukum Internasional, konsep 'penodaan agama' (*defamation of religion*) itu sendiri tidak ada³⁰. Jika ekspresi kebencian berbasis agama masih memungkinkan pengecualian apabila yang diserang adalah individu atau kelompok individu, maka tindakan penodaan agama tidak dikecualikan. Artinya, tindakan penodaan agama mendapat perlindungan sebagai bentuk dari kebebasan berekspresi.

Pasal 28 ayat (2) UU ITE dan Pasal 156 KUHP telah mengadopsi konsep penodaan terhadap individu atau sekelompok individu. Keduanya menyertakan agama hanya sebagai variabel dari sebuah penodaan terhadap individu. Bukan agama an sich yang menjadi objek penodaan itu. Namun ternyata, hakim dalam kasus Aan menimbang bahwa:

*dari fakta yang terungkap di persidangan perbuatan Terdakwa yang memposting atau melink pada akun Facebook milik Terdakwa dengan nama profile Alex An maupun pada Facebook groups Atheis Minang adalah suatu konten yang menurut saksi-saksi maupun saksi ahli sifatnya adalah **menodai agama Islam maupun melecehkan Nabi Muhammad** sebagai suri tauladan ummat Islam...*³¹

*terdakwa yang mengaku penganut faham Atheis yaitu faham yang tidak mengakui kepada Tuhan akan tetapi konten yang diposting ataupun dilink oleh Terdakwa hanya menodai satu agama tertentu di Indonesia yaitu Agama Islam dan melecehkan junjungan atau Rasul Pembawa Risalah Islam yaitu Nabi Muhammad Saw, hal ini membuktikan Terdakwa mempunyai tujuan untuk menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan atas Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan (SARA) khususnya **Suku Minang dan Agama Islam.***³²

Pertimbangan hukum di atas menunjukkan bahwa hakim tidak memahami bahwa konsep yang diadopsi oleh Pasal 28 ayat (2) UU ITE adalah

²⁹ L. Bennett Graham, (2009) *Defamation of Religions: The End of Pluralism*, Emory International Law Journal, Vol. 23, hal. 75

³⁰ Matt Cherry dan Roy Brown, *Speaking Freely About Religion: Religious Freedom, Defamation, and Blasphemy, policy paper pada International Humanist and Ethical Union, 2009*, hal. 10

³¹ Putusan Pengadilan Negeri Muaro... hal. 45

³² Putusan Pengadilan Negeri Muaro... hal. 47

konsep hate speech yang menyerang individu atau kelompok individu, yang mana bahan penyerangan itu adalah isu SARA. Kalaupun ada semacam ekspresi kebencian, hakim tidak mampu membuktikan bahwa yang dituju dari perbuatan Aan adalah individu atau kelompok individu. Tidak ada satu kalimat pun dalam pernyataan Aan dan kawan-kawan yang merujuk pada ekspresi kebencian. Sebaliknya Hakim pun dalam pertimbangannya tidak mampu menunjukkan fakta adanya ekspresi kebencian yang disorongkan Aan dan kawan-kawan kepada kelompok tertentu. Agama Islam adalah konsep/ide, bukan individu atau kelompok individu. Sedangkan 'Suku Minang' terlalu besar untuk disebut sebagai kelompok individu. Tidak ada ukuran dan perhitungan yang pasti apakah tiap individu dalam 'Suku Minang' merasa diserang martabatnya. Lagi pula, pasal itu sama sekali tidak berhubungan dengan konsep 'penodaan agama'. Dengan demikian, pertimbangan hakim dalam kasus Aan seluruhnya keliru.

V. Kesimpulan

Dalam telaah mengenai kasus Alex Aan, ada beberapa hal penting untuk dipikirkan secara kritis.

Pertama, hak asasi manusia dalam pelaksanaannya akan selalu bergesekan dengan hak asasi manusia/kelompok manusia lainnya – dan berkontestasi dengan kepentingan-kepentingan tertentu di dalam masyarakat.

Kedua, landasan hukum yang seyogyanya dipergunakan untuk melindungi kebebasan manusia –khususnya dalam hal beragama dan berkepercayaan– justru dapat dijadikan alat untuk membatasi kebebasan beragama dan berkepercayaan dengan penafsiran yang bersifat positivistik. Ketidakmampuan Hakim membaca dengan kritis peraturan perundangan yang digunakannya sebagai landasan pemidanaan terhadap Aan, membuat hukum gagal dalam menjadi payung perlindungan bagi hak orang untuk berekspresi khususnya dalam hal beragama dan berkepercayaan.

Ketiga, Hakim dalam kasus ini tidak mampu untuk mengenali ruang abu-abu berkaitan dengan: bukti ekspresi kebencian dan obyek yang dituju dari ekspresi kebencian itu. Hakim memang adalah corong undang-undang, akan tetapi diperlukan pula seorang Hakim untuk dapat mampu membuat terobosan hukum yang kritis dan berkeadilan bagi warga masyarakat.

Sumber Bacaan

Alfandari, Julia, Jo Baker, dan Regula Atteya, *Defamation of Religions: International Developments and Challenges on the Ground*, makalah yang disampaikan pada SOAS International Human Rights Clinic, January 2011
Asian Human Rights Commission (AHRC), Amicus Curiae Brief before the Muaro

- Sijunjung District Court, Indonesia in "Alexander Aan v. The Prosecutor of Republic of Indonesia"*, (Hongkong: Asian Human Rights Commission, 2012)
- Bahrawi, Nazry. *Atheism on Trial in Indonesia, Middle East Insights No. 57*, 12 Maret 2012.
- Cherry, Matt, dan Roy Brown. *Speaking Freely About Religion: Religious Freedom, Defamation, and Blasphemy, policy paper pada International Humanist and Ethical Union*, 2009
- Graham, L. Bennett. (2009) *Defamation of Religions: The End of Pluralism*, Emory International Law Journal, Vol. 23
- Joseph, Sarah, dan Adam McBeth, *Research Handbook on International Human Rights Law*, (Cheltenham & Northampton: Edward Elgar Publishing, 2010)
- Kusuma, A.B. *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Otentik Badan Oentoek Menyelediki Oesaha2 Persiapan Kemerdekaan Edisi Revisi*, (Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009
- Mohamad, Goenawan. *Menggali Pancasila Kembali*, Naskah Pidato pada peluncuran situs politikana.com di Gedung Teater Komunitas Salihara, Jakarta, Senin 27 April 2009
- Mohamad, Goenawan. *Tuhan dan Hal-Hal yang Tak Selesai*, (Depok: KataKita, 2007)
- Pinasang, Dani. *Falsafah Pancasila sebagai Norma Dasar Dalam Rangka Pengembangan Sistem Hukum Nasional*, dalam Jurnal Vol. XX/No.3/April-Juni/2012
- Rehman, Javid, dan Susan C. Breau, *Religion, Human Rights, and International Law*, (Leiden & Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007)
- Taylor, Paul M. *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, (New York: Cambridge University Press, 2005)
- The Wahid Institute, Ringkasan Eksekutif Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012, (Jakarta: The Wahid Institute & Yayasan TIFA, 2012)
- UN Human Rights Commission*, Komentar Umum No. 34 ICCPR, dalam sidang 102nd session, 12 September 2011

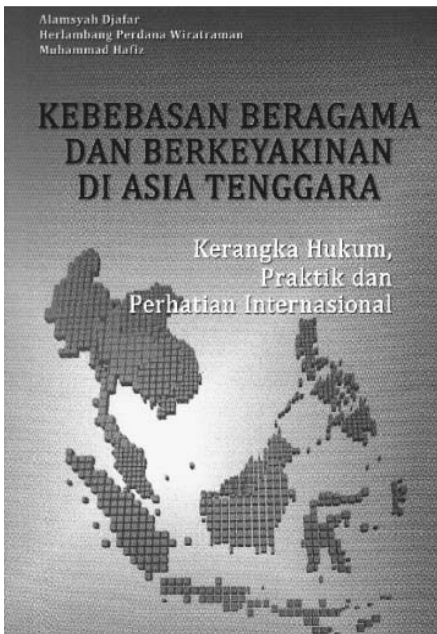
RESENSI

KEBEBASAN BERAGAMA DAN BERKEYAKINAN DI ASIA TENGGARA: KERANGKA HUKUM, PRAKTIK DAN PERHATIAN INTERNASIONAL

Siti Aminah

The Indonesian Legal Resource Center (ILRC)

e-mail : sitiaminah_tardi@yahoo.co.id



Judul :

Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Asia Tenggara : Kerangka Hukum, Praktik dan Perhatian Internasional

Penulis :

Alamsyah Djafar
Herlambang Perdana Wiratraman
Muhammmad Hafiz

Penerbit :

Human Rights Working Group (HRWG)
Indonesia's NGO Coalition for International Human Right Advocacy

Cetakan pertama : Desember 2012

Halaman : xviii + 166 hlm

ISBN: 978-979-18586-5-6

Kawasan Asia Tenggara yang terletak di antara dua benua (Benua Asia dan Benua Australia) dan dua samudra (Samudra Hindia dan Samudra Pasifik), saat ini terdiri atas sebelas negara, yaitu Myanmar, Thailand, Kam-puchea, Laos, Vietnam, Malaysia, Singapura, Brunei Darussalam, Indonesia, Timor Leste, dan Filipina. Jumlah penduduk di kawasan Asia Tenggara di-perkirakan mencapai \pm 556.017.753 jiwa, yang terdiri atas berbagai macam ras dan suku bangsa asli dari masing-masing negara dan agama yang dianut. Agama yang dianut oleh penduduk Asia Tenggara sangat beragam dan tersebar di seluruh wilayah. Yaitu Agama Buddha menjadi mayoritas di Thailand, Myanmar, Laos, Vietnam dan Kamboja. Agama Islam dianut oleh mayoritas penduduk di Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. Dan Agama Kristen menjadi mayoritas di Filipina dan Timor Leste. Sedangkan di Singapura, agama dengan pemeluk terbanyak adalah agama yang dianut oleh orang Tionghoa seperti Buddha, Taoisme, dan Konfusianisme. Walau begitu, di beberapa daerah, ada kantong-kantong pemeluk agama yang bukan mayoritas seperti Hindu di Bali, Kristen di Maluku dan Papua atau Islam di Thailand dan Filipina bagian selatan.

Keberagaman tersebut, jika tidak dapat dikelola dengan baik berpotensi menjadi konflik, seperti kasus Rohingya, kasus Moro maupun kasus Aceh, yang akan mempengaruhi kestabilan kawasan di Asia Tenggara sendiri. Dan dalam konteks demokrasi dan hak asasi manusia, negara-negara di kawasan Asia Tenggara berada dalam tahapan dan sistem politik yang berbeda-beda. Indonesia dan Filipina, adalah negara demokrasi, Kamboja dan Thailand adalah negara monarki konstitusional, sedangkan Vietnam dan Laos adalah negara satu partai komunis. Sehingga untuk mempelajari *issue* hak kebebasan beragama/berkeyakinan di kawasan Asia Tenggara, tidak dapat disamakan, melainkan harus mempelajari konteks setiap negara dan tahapan demokrasi dan hak asasi manusia masing-masing negara.

Walaupun memiliki tahapan dan sistem politik yang berbeda-beda, seluruh negara anggota ASEAN bersepakat untuk memajukan hak asasi manusia di negaranya masing-masing dan di kawasan Asia Tenggara sendiri. Komitmen ini, nampak dari pembentukan Komisi HAM ASEAN pada tahun 2009 dan ditandatangani Deklarasi HAM ASEAN pada tahun 2012. Walau deklarasi HAM ASEAN dan Komisi HAM ASEAN masih mengundang kritik dari berbagai lembaga HAM, namun upaya tersebut merupakan langkah penting untuk jaminan ditegakkannya HAM.

Deklarasi HAM ASEAN, menegaskan kembali komitmen ASEAN terhadap pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia dan kebebasan dasar serta tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip yang tertuang dalam Piagam ASEAN, termasuk prinsip-prinsip demokrasi, aturan hukum, dan tata kelola yang baik; dan komitmen ASEAN dan Negara Anggotanya terhadap Piagam Perseikatan Bangsa-Bangsa, Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, Deklarasi

dan Program Aksi Wina, dan instrumen internasional hak asasi manusia lainnya yang di dalamnya Negara Anggota ASEAN menjadi negara pihak, serta deklarasi dan instrumen ASEAN yang relevan berkaitan dengan hak asasi manusia. Tentunya, komitmen tersebut termasuk hak kebebasan beragama/berkeyakinan. Hal ini ditegaskan di angka 22 Deklarasi yaitu : “*Setiap orang mempunyai hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama. Segala bentuk intoleransi, diskriminasi, dan penyulutan kebencian atas dasar agama dan kepercayaan harus dihapuskan*”. Adanya komitmen, namun disisi lain kita masih menemui berbagai pelanggaran hak kebebasan beragama/berkeyakinan di kawasan Asia Tenggara, mengharuskan kita untuk mengikuti perkembangan di Negara-negara anggota ASEAN. Dan dalam konteks ini, buku “**Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Asia Tenggara: Kerangka Hukum, Praktik dan Perhatian Internasional**”, menjadi layak untuk dibaca.

Buku ini merupakan hasil dua penelitian terkait dengan hak kebebasan beragama/berkeyakinan di kawasan Asia Tenggara. Penelitian pertama, tentang peraturan perundang-undangan dan praktik kebebasan beragama di setiap Negara, dengan melihat konstitusi Negara-negara di kawasan Asia Tenggara. Dan penelitian kedua, tentang rekomendasi-rekomendasi dan hasil pemantauan Komite PBB terhadap Negara-negara ASEAN, berdasarkan mekanisme *Charter Based* dan mekanisme *Treaty Based*. Untuk mengukur sejauhmana kebebasan beragama dilindungi dan dipenuhi oleh Negara, kedua penelitian tersebut menggunakan kerangka analisa yang dipromosikan oleh *Religious Freedom in the World*, yaitu : **Pertama**, adalah regulasi negara di bidang agama, yaitu pembatasan yang ditempatkan dalam praktik, profesi atau pemilihan suatu agama tertentu sebagai hukum formal, kebijakan atau tindakan *administrative* negara. Kriteria ini melampaui dari sebuah norma di dalam konstitusi, karena di banyak Negara, walaupun kebebasan beragama/berkeyakinan dijamin dalam konstitusi, mereka seringkali mendukung kebijakan administrasi atau permusuhan secara terbuka terhadap kelompok agama tertentu. **Kedua**, adalah pengistimewaan atau favoritisme negara terhadap suatu kelompok agama tertentu. Hal ini dapat termanifestasikan dalam bentuk subsidi, hak istimewa, dukungan atau persetujuan dukungan, yang dilakukan terhadap agama atau kelompok kecil dalam agama tertentu. **Ketiga**, adalah regulasi sosial yaitu kebijakan-kebijakan sebelumnya yang memaksa, baik secara sosial atau budaya yang membatasi hak kebebasan beragama, di sini, yang disoroti adalah sejauh mana kelompok-kelompok agama tertentu membatasi kebebasan beragama kelompok-kelompok lain yang kerap melampaui pembatasan-pembatasan yang telah dilakukan Negara.

Mengenal Jaminan Hak Kebebasan Beragama/Berkeyakinan Negara-Negara ASEAN

Hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai hak asasi ma-

nusia, dijamin dalam berbagai instrumen hukum dan HAM baik nasional maupun internasional. Jaminan hak ini terdapat dalam Pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan selanjutnya, hak KBB dijamin pasal 18 ayat 1 dan ayat 2 *International Covenant on Civil and Political Rights/ICCPR*, yang menjadi rujukan utama terkait hak kebebasan beragama/berkeyakinan. Dan ICCPR sendiri telah diratifikasi oleh hampir seluruh anggota ASEAN kecuali Brunai Darussalam, Malaysia, Myanmar dan Singapura (hlm 23) , yang berarti sebagai Negara pihak, Negara-negara ASEAN terikat untuk memenuhi,menjamin,dan menghormati hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, di wilayah yurisdiksinya.

Walau belum semua Negara ASEAN meratifikasi ICCPR, Sebagai ius cogen, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan telah dijamin dalam konstitusi negara-negara ASEAN, (hlm 21), sebagaimana table berikut :

Freedom of Religion/Belief and Constitution

Konstitusi	Forum Internum	Forum Eksternum	tidak ada paksaan dan diskriminasi	Pembatasan
Philipina	Article III.5	Article III.5	Article III.5	
Indonesia	Article 29	Article 28E	Article 28I	Article 28J
Thailand	Section 5;37	Section 37,79	Section 37	Section 37
Myanmar	Article 34	Article 354	Article 348, 352, 362-364, 368 and 407d	Article 34
Malaysia	Article 11.1	Article 8.5b' 11.3; 12.2; 12.3	Article 8.2;12.1	
Brunei	Article 3			
Laos	Article 43	Article 9		
Cambodia	Article 43	Article 31	Article 31	Article 43
Singapura	Article 15.1	Article 15.3	Article 12;16	Article 12.3b;15.4
Vietnam	Article 70	Article 70	Article 54	Article 70

Negara-negara ASEAN memberikan jaminan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan baik *forum internum* maupun *forum eksternum*. Beberapa Negara, seperti Indonesia, Thailand, Myanmar, Cambodia, Singapura dan Vietnam memberikan pembatasan pelaksanaan (*forum eksternum*) hak kebebasan beragama dan berkeyakinan.

Walau secara umum, seluruh negara menjamin hak kebebasan beragama/berkeyakinan warga negaranya, namun melalui konstitusinya, kita dapat mengetahui agama yang menjadi agama Negara atau *favoritism*. Seper-

ti Brunei Darussalam yang menjadikan Islam *Ahlussunah Waljamaah mazhab Syafii* sebagai agama resmi Negara (hlm 27); Kamboja menetapkan Budha sebagai agama Negara (hlm 38); Malaysia menegaskan Islam sebagai agama Negara (hlm 45); Filipina yang memisahkan gereja dan Negara (hlm 56); Thailand yang memberikan *patronase* dan perlindungan terhadap Agama Budha (66) atau Indonesia dan Singapore yang tidak menjadikan salah satu agama atau kepercayaan sebagai agama Negara. Jaminan konstitusi tersebut disatu sisi menjadi landasan pemenuhan hak kebebasan beragama dan berkeyakinan penduduk di Asia Tenggara, namun disisi lain masih terdapat permasalahan substansi di dalam konstitusinya sendiri yang mendorong terjadinya pelanggaran hak kebebasan beragama

Pelanggaran Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan; Dari Brunei Darussalam sampai Vietnam

Berdasarkan tantangan kontemporer di setiap Negara, para penulis –berdasarkan *framework* pelapor khusus kebebasan beragama- mengidentifikasi masalah hak kebebasan beragama di Asia Tenggara, dari Brunai sampai Vietnam, yaitu :

1. Forum Internum.

Sebagai hak yang dikategorikan *non-derogable rights*, atau hak yang sama sekali tidak boleh dikurangi dalam bentuk apapun. Namun, faktanya tekanan untuk memeluk agama/kepercayaan tertentu atau memaksa untuk keluar dari agama/kepercayaan yang diyakininya masih terjadi. Seperti, larangan Ahmmadiyah di Indonesia, pelarangan sejumlah aliran/kepercayaan diluar Islam *Sunni Syafii* di Brunai Darusslam, umat Kristen diluar dari *Lao Evangelical Church* dan *Seventh-day Adventist Church* tidak diakui sebagai agama resmi, sehingga tidak dapat beribadah secara bebas, sedangkan di Malaysia, hak untuk berpindah agama, terutama dari Islam masih menjadi permasalahan. (hlm 118-119).

2. Forum Eksternum

Forum eksternum dikategorikan sebagai hak yang dimungkinkan untuk dibatasi (*derogable rights*), namun ruang pembatasan harus dengan ketentuan berdasarkan hukum dan yang diperlukan untuk melindungi lima elemen yaitu keamanan publik, ketertiban masyarakat, kesehatan masyarakat, melindungi moral masyarakat dan pembatasan melindungi kebebasan mendasar dan kebebasan orang lain. Pelanggaran hak ini Nampak seperti di Myanmar terjadi pelarangan penerjemahan Bible dan Alquran ke dalam bahasa lokal, pemenjaraan Biksu Budha, Penahanan Muslim di wilayah Rangun karena melakukan pengajaran yang tidak diakui dan sejumlah interogasi dan pelecehan terhadap pengikut Baptist di Kachin (hlm 119).

3. Diskriminasi

Diskriminasi menasar kepada kelompok-kelompok agama minoritas yang ada di suatu Negara, baik di Negara yang secara tegas menyatakan suatu agama sebagai agama Negara, maupun di Negara dengan agama minoritas. Seperti di Thailand Selatan, terjadi diskriminasi terhadap umat Islam dalam menjalankan agama mereka, dan masih mengistimewakan Agama Budha dan menomorduakan agama/keyakinan lainnya. Di Myanmar, mengeluarkan pendaftaran sertifikat sementara kepada minoritas Muslim, yang berarti Negara menyangkal hak-hak kewarganegaraan. Sedangkan di Indonesia pengakuan sejumlah agama sebagai "agama resmi" menyebabkan kelompok agama/keyakinan di luar itu mengalami diskriminasi (hlm 120)

4. Interseksi atau persinggungan Isu Hak KBB dengan hak asasi manusia lainnya

Karena hak asasi manusia bersifat saling terkait, maka pelanggaran hak KBB akan menyebabkan pelanggaran hak lainnya. Di Brunai Darussalam, pemerintah melakukan sensor secara rutin terhadap majalah yang mempublikasikan soal kepercayaan atau keyakinan, meniadakan atau menghapus foto-foto patung atau salib Kristus dan simbol-simbol keagamaan Kristen. Di Myanmar, hak KBB berkaitan pula dengan tiadanya perlindungan hak sipil dan politik seperti fair trial. Dan Di Singapura, Malaysia, Vietnam, Myanmar dan sejumlah Negara ASEAN, kebebasan beragama bersinggungan dengan praktik berekspresi, berpendapat dan berkumpul. (hlm 121)

5. Isue yang saling terkait

Isu yang saling terkait yaitu pembatasan, pengurangan, perundang-undangan dan pembelaan kebebasan beragama. Semua konstitusi Negara-negara ASEAN mengatur hak kebebasan beragama/berkeyakinan di dalam konstitusinya. Meskipun demikian, dalam prakteknya bentuk pembatasan, pengurangan dan juga pengurangan di level yang lebih rendah dengan substansi yang melegitimasi pembatasan dan pengurangan itu, terjadi dengan mudahnya. Jadi, meski konstitusi telah menjamin hak kebebasan beragama, namun hukum dan kebijakan lainnya justru bertentangan dengan konstitusi hak itu sendiri. (hlm 122)

6. Issue yang menjadi perhatian internasional

Issue yang menjadi perhatian internasional terhadap hak kebebasan beragama di kawasan Asia Tenggara yaitu kondisi terakhir di Rohingya, dan minimnya perlindungan terhadap hak-hak minoritas.

Buku ini membagi pembahasannya dalam empat bagian, yang didalamnya terdapat bab-bab pembahasan. **Bagian pertama** membahas kebebasan beragama dan Jaminan Hukum HAM di Asia Tenggara, **Bagian kedua**

membahas Tinjauan Konstitusi, Hukum dan Implementasi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Asia Tenggara, **Bagian ketiga**, membahas Perhatian dan Rekomendasi Badan HAM PBB terhadap Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Asia Tenggara, dan **Bagian keempat** membahas Titik Krusial, Kesimpulan dan Rekomendasi. Walau tidak biasa, dalam setiap bagian, pembahasan dibagi ke dalam bab-bab tersendiri. Bagi yang terbiasa membaca dalam bentuk pembagian Bab, kemudian sub bab, struktur ini menjadi tidak nyaman, karena harus memastikan apakah bagian, bab yang tengah dibaca sesuai dengan daftar isi yang ada dibagian awalnya. Demikian halnya cara pengeleman buku menyebabkan lembar-lembar nya mudah terlepas.

Namun, secara substansi, buku ini kaya dengan informasi. Mahasiswa, penggiat HAM, khususnya di issue hak kebebasan beragama maupun kalangan akademisi, dapat menjadikan buku ini sebagai salah satu referensi awal untuk mempelajari hak kebebasan beragama/berkeyakinan di kawasan Asia Tenggara. Karena, didalamnya diberikan pengantar untuk memahami kerangka *normative* hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Selanjutnya kita dapat mengetahui jaminan konstitusi di negara-negara kawasan Asia Tenggara, mengetahui perkembangan organisasi ASEAN dalam mempromosikan hak asasi manusia, serta perhatian internasional melalui rekomendasi mekanisme *Charter Based* dan mekanisme *Treaty Based*, terkait hak kebebasan beragama dan berkeyakinan. Melalui buku ini pula kita dapat memperbandingkan kondisi hak-hak kebebasan beragama/berkeyakinan di negara kita dengan negara-negara tetangga. Apakah lebih baik atau lebih buruk ?

Dan selanjutnya-terlepas dari penilaian kita bahwa Indonesia lebih baik atau buruk- adalah bagaimana masyarakat sipil mendorong dan bekerjasama dengan masyarakat sipil di negara lain untuk melakukan advokasi hak kebebasan beragama di tingkat ASEAN, maupun tingkat internasional.

RESENSI

Review Website INDONESIA TOLERAN **(Pusat Data dan Informasi Hak Kebebasan** **Beragama dan Berkeyakinan) dan** ***Map INDONESIA TOLERAN*** **(Peta Pelanggaran KBB)**

Muhammad Khoirur Roziqin
The Indonesian Legal Resource Center (ILRC)
e-mail : muhammad.khoirurroziqin@yahoo.com

Kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah suatu hak asasi manusia yang berlaku universal yang terkodifikasi dalam instrumen-instrumen HAM Internasional. Karenanya hak-hak tersebut dikategorikan sebagai hak yang tidak dapat dikurangi (*non derogable rights*)¹. Hak ini secara tegas dijamin baik dalam ketentuan nasional maupun internasional, seperti Deklarasi Hak Asasi Manusia (DUHAM), UUD 1945, UU No. 39 Tahun 1999 Tentang HAM, UU No. 29 Tahun 1999 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Semua Bentuk Diskriminasi Rasial, UU No. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya, dan UU No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Kovenan tentang Hak-hak Sipil dan Politik. Keseluruhan ketentuan tersebut menjamin secara tegas hak kebebasan beragama dan berkeyakinan yang harus dipenuhi, dilindungi dan diakui oleh negara.

Namun, disisi lain pelanggaran hak kebebasan beragama/berkeyakinan di Indonesia terus terjadi. Hal ini Nampak dari hasil pemantauan Wahid Institute yang mencatat bahwa selama tahun 2012, telah terjadi 274 kasus

¹ Pultoni, Uli Parulian Sihombing, dan Siti Aminah, *Panduan Pemantauan : Tindak Pidana Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama*, ILRC, Jakarta, 2012, hal.1.

pelanggaran kebebasan beragama dengan 363 tindakan. Pelanggaran yang dilakukan oleh aparaturnegara sebanyak 166 tindakan, sementara oleh non aparaturnegara sebanyak 197 tindakan². Apabila dibandingkan dengan tahun 2011, data-data kasus pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan yang terjadi tahun 2012 ini mengalami peningkatan jumlah yakni 110 kasus berbanding 93 kasus atau meningkat sekitar 8 %. Jika pada tahun 2011 rata-rata terjadi 7 kasus pelanggaran perbulan, maka pada tahun 2012 ini meningkat menjadi rata-rata 9 kasus perbulan. Bahkan apabila bulan Desember tidak dihitung, maka rata-rata pelanggaran perbulan adalah 10 kasus. Fakta ini menunjukkan bahwa jaminan perlindungan dan penghormatan terhadap kebebasan beragama warga negara pada tahun ini bukan semakin membaik namu malah sebaliknya terjadi kemunduran³. Dan dari 197 kasus yang ditemukan pada tahun ini, terjadi peningkatan kasus-kasus pelanggaran oleh non-aparaturnegara dibanding tahun sebelumnya yang hanya 185 kasus, atau meningkat sekitar 3 %, atau meningkat dari rata-rata 15 kasus menjadi 16 kasus per bulan. Peningkatan ini juga menunjukkan bahwa tingkat toleransi masyarakat dari tahun ke tahun terus menurun⁴.

Tingginya pelanggaran hak kebebasan beragama, salah satunya disebabkan oleh masih minimnya informasi tentang hak kebebasan beragama/berkeyakinan sendiri, dan minimnya referensi yang tersedia untuk dilakukannya study terkait hak kebebasan beragama/berkeyakinan sendiri dan perkembangannya. Hak memperoleh informasi sendiri merupakan hak asasi yang dijamin UUD 1945 Pasal 28 f yang menyatakan⁵ : "Setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi untuk mengembangkan pribadi dan lingkungan sosialnya, serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah, dan menyampaikan informasi dengan menggunakan segala saluran yang tersedia". Jaminan hak kebebasan informasi juga termuat dalam Deklarasi umum Hak Asasi Manusia (DUHAM)⁶ dan Konvensi Hak Sipil dan Politik⁷.

Dan salah satu pilihan media informasi adalah *website*. Website atau

² The Wahid Institute, *Ringkasan Eksekutif Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012*, Jakarta, Wahid Institute, hal 3

³ *Ibid*, hal 4

⁴ *Ibid*, hal 8

⁵ UUD 1945

⁶ Pasal 19 yang berbunyi: "Setiap orang berhak atas kebebasan mempunyai dan mengeluarkan pendapat; dalam hal ini termasuk kebebasan menganut pendapat tanpa mendapat gangguan, dan untuk mencari, menerima dan menyampaikan keterangan-keterangan dan pendapat dengan cara apa pun dan dengan tidak memandang batas-batas".

⁷ Pasal 19 ayat (2) yang berbunyi: "Setiap orang berhak untuk menyatakan pendapat/ mengungkapkan diri; dalam hal ini termasuk kebebasan untuk mencari, menerima dan memberi informasi/keterangan dan segala macam gagasan tanpa memperhatikan pembatasan-pembatasan, baik secara lisan maupun tulisan atau dalam bentuk seni, atau sarana lain menurut pilihannya sendiri".

situs dapat diartikan sebagai kumpulan halaman yang menampilkan informasi data teks, data gambar diam atau gerak, data animasi, suara, video dan atau gabungan dari semuanya, baik yang bersifat statis maupun dinamis yang membentuk satu rangkaian bangunan yang saling terkait dimana masing-masing dihubungkan dengan jaringan-jaringan halaman (*hyperlink*)⁸. Website menjadi *alternative* media informasi, disamping bentuk fisik berupa buku-buku, dengan kelebihan lebih cepat, lebih luas dan lebih terjangkau. Salah satu website yang menyediakan informasi hak kebebasan beragama/berkeyakinan adalah www.indonesiatoleran.or.id. Artikel ini akan memfokuskan informasi-informasi yang tersedia didalamnya.

www.indonesiatoleran.or.id

Website indonesiatoleran, dibentuk dengan visi untuk menyediakan informasi terkait isu kebebasan beragama dan berkeyakinan ini bagi masyarakat dan mendorong website indonesiatoleran.or.id sebagai pusat data dan informasi kebebasan beragama dan berkeyakinan. Untuk mencapai visi tersebut, web ini memiliki misi untuk : Menyediakan informasi KBB; (2) Mengupdate perkembangan kasus/advokasi; (3) Menyuarakan spirit toleransi dalam masyarakat; (4) Menghubungkan berbagai *resource* dengan *resource* yang lain yang terkait dengan KBB; dan (5) Memfasilitasi publikasi informasi ttg KBB

Adapun isi website, dapat diskemakan sebagai berikut :



⁸ <http://riaafriyan.blogspot.com/2012/10/pengertian-website-dan-kegunaan-website.html>

Kategori yang terdapat dalam web indonesiatoleran.or.id

1. **Berita**, Pada kategori berita ini memuat segala peristiwa peristiwa yang terjadi dimasyarakat terkait isu Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Sumber dari Media Maupun Kejadian langsung di lapangan. Kronologi kasus, wawancara pihak yang terkait serta Siaran Pers dari beberapa komunitas-komunitas dan masyarakat agama/keyakinan minoritas.
2. **Artikel**, Disamping pemberitaan mengenai kasus Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, web ini terdapat artikel-artikel yang relevan yang bisa dijadikan referensi mengenai isu-isu Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan.
3. **Kasus**, Dalam kategori berikut ini tersaji beberapa kasus Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan yang meninjau lebih detail mengenai kasus per kasus.
4. **Kebijakan** : Kebijakan Lokal, Kebijakan Nasional, Kebijakan Internasional, lain-lain
Kebijakan-kebijakan yang telah terkumpul di web ini merupakan instrument dari tingkat Kebijakan Internasional, Nasional, dan Lokal.
5. **Legal Dokumen**. Kategori memberikan informasi adanya putusan pengadilan, dan dokumen hukum lain terkait dengan kasus kebebasan beragama dan berkeyakinan. Putusan Pengadilan, Permohonan Judicial Review ke MK, Nota Keberatan, dan Amicus Curiae.
6. **Resource** : Pengetahuan tentang KBB, e-book, e-presentation, e-report Berkaitan dengan kategori ini, memberikan informasi adanya buku-buku, laporan, atau publikasi lain terkait dengan isu kebebasan beragama/berkeyakinan.

Map INDONESIA TOLERAN (Peta Pelanggaran KBB)

BERANDA
LAPORAN-LAPORAN
KIRIM LAPORAN
MENDAPATKAN PEMBERITAHAUAN
KONTAK KAMI

FILTERS → LAPORAN-LAPORAN
BERITA
GAMBAR
VIDEO
SEMUYANYA

* FILTER KATEGORI [SEMBUNYI]

SEMUA KATEGORI

- HATE SPEECH
- PENODAAN AGAMA
- PELANGGARAN KBB
- TRUSTED REPORTS

Cara Melapor

By using an app:
iPhone
Android

By sending an email:
indonesia.toleran@gmail.com

By filling this form on our website.

Salah satu kelebihan website ini, salah satunya adalah tersedianya peta pelanggaran hak kebebasan beragama/berkeyakinan. Peta ini menggunakan Sistem **Ushahidi**, yaitu *Content Management System* (CMS). Seperti layaknya CMS yang lain, namun yang membedakannya adalah cara penerapan dalam koleksi atau pengumpulan data informasi bersumber langsung pada yang bersangkutan tanpa melalui pihak lain yang mungkin akan mengurangi keaslian berita itu sendiri. Ushahidi untuk kontennya, pelaporan bisa mengfungsikan teknologi *websitenya* sendiri, melalui sms (*short messages service*), *twitter*, dan *email*. Dengan sms kita bisa mempercepat dalam menampilkan informasi kepada masyarakat langsung dari tempat kejadian, kecepatan berita itulah yang membuat Ushahidi sangat efektif dan berbeda dalam penyajian berita dan informasi ditambah lokasi kejadian yang di tunjukan dengan peta⁹.

Selain dapat memperoleh informasi, masyarakat juga dapat melaporkan kejadian langsung dengan cara mensubmit atau membuat laporan yang terdapat di panel peta dengan format yang telah disediakan, seperti judul kejadian/kasus, deskripsi kejadian/kasus, waktu kejadian/kasus, mencantumkan lokasi, dan memilih kategori-kategori kasus yang tersedia. Peta pelanggaran hak kebebasan beragama/berkeyakinan dibatasi pada tiga kategori

⁹ Pultoni, Uli Parulian Sihombing, dan Siti Aminah, *Op.Cit*, hal.83

yaitu:.

Kategori 1 *Hate Speech*, Kejadian/Kasus yang terjadi mengenai ujaran kebencian yang dilakukan oleh seorang/sekelompok intoleran yang menyerang seorang/kelompok tertentu.

Kategori 2 Penodaan Agama, yang bisa masuk kategori ini adalah Kasus-kasus penodaan agama yang telah masuk proses penyelidikan sampai proses pengadilan dan sudah inkrah.

Kategori 3 Pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB), kasus-kasus yang melanggar hak kebebasan seseorang/kelompok untuk beragama/berkeyakinan.

Terhubung langsung dengan web Indonesia Toleran, peta ini dapat dengan mudah di akses. Dengan cara kita mengunjungi halaman depan web Indonesia Toleran kita dapat melihat Peta Pelanggaran (terhubung ke map.indonesiatoleran.or.id).

Beberapa Catatan Web indonesiatoleran.or.id

Web yang diluncurkan sejak Juli 2012 ini atas kerjasama dengan kawan-kawan jaringan advokasi kebebasan beragama/berkeyakinan di Indonesia, web ini telah diakses dan telah dikunjungi + 200 pengunjung per harinya. Walau ditujukan sebagai pusat data dan informasi, namun masih terdapat kekurangan yaitu :

- Masih belum lengkap terisinya seluruh halaman seperti profile
- Masih terbatasnya koleksi yang diunduh
- Dari sisi tampilan, web ini masih kaku dalam penampilan
- Dalam mengakses Peta Indonesia Toleran (map.indonesiatoleran.or.id) harus membutuhkan koneksi internet yang stabil

Namun, untuk lebih memahami hak kebebasan beragama/berkeyakinan sebagai pemula website ini layak untuk disinggahi.

Tentang Penulis

Andik Wahyun Muqoyyidin, lahir di Jombang, 11 Juni 1982. Penulis adalah dosen Fakultas Agama Islam di Unipdu Jombang dan menyelesaikan pendidikan S-1 Pesantren Tinggi Darul 'Ulum (Unipdu) Jombang jurusan Pendidikan Agama Islam dan S-2 di Program Pascasarjana (PPs) Unipdu Jombang Jurusan: Manajemen Pendidikan Islam. Selain mengajar, penulis menjadi Editor Jurnal Tadzkirah

Arief Wahyudi, lahir di Alai Sako Solok Selatan, 06 Juni 1982. Penulis adalah Dosen di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Menyelesaikan pendidikan S-1 Ilmu Hukum di Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara (2000-2004), dan sedang menyelesaikan S-2 Ilmu Hukum di Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara. Penulis terlibat di dalam berbagai penelitian, diantaranya : "*Pembangunan Berbasis HAM; Pemantauan & Evaluasi Pemenuhan HAM di Kabupaten Serdang Bedagai Tahun 2009* (2010)."*"Peraturan Daerah Berdimensi HAM; Analisis terhadap Tujuh Perda Kabupaten Serdang Bedagai.* (2011)", "*Menimbang Rekayasa Pembangunan Daerah Berdimensi HAM; Analisis terhadap Lima Perda Kabupaten Serdang Badagai.*" (2012). Penelitian bersama Komnas HAM tentang "*The Role of Local Government in Business and Human Rights; A Case Study of North Sumatra Province.*". Selain mengajar, penulis sehari-hari beraktivitas sebagai Sekretaris pada Pusat Studi HAM Universitas Negeri Medan (Pusham Unimed),

Farid Hanggawan, penulis adalah asisten dosen untuk matakuliah Antropologi Hukum serta Wanita dan Hukum di Fakultas Hukum UI. Ia juga bekerja sebagai peneliti junior untuk Pusat Kajian Wanita dan Jender (PKWJ) Universitas Indonesia, penulis lepas di media cetak nasional, dan peserta dalam beberapa kegiatan ilmiah. Selain itu, ia juga pernah menjadi peneliti di Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK) sejak 2011 hingga 2013. Saat ini, penulis sedang belajar di program pascasarjana di Departemen Sosiologi FISIP UI.

Kadarudin, lahir di Makassar, 14 Mei 1988. Penulis adalah dosen di fakultas hukum Universitas Hassanudin. Menyelesaikan pendidikan S-1 Ilmu Hukum di Fakultas Hukum Universitas Hasanudin, dan kini tengah menyelesaikan S-3 dengan konsentrasi pada Hukum Pidana Internasional. Penulis juga merupakan peneliti di Pusat Studi Hak Asasi Manusia (PusHAM) Universitas Hasanuddin, *Woman Institute Research and Government (WIRe-G)* dan Pusat Studi Humaniter dan Pengungsi. Selain mengajar, sehari-hari menjabat Unit Konsultasi & Bantuan Hukum, Fakultas Hukum Universitas Hasanuddin

Lidwina Inge Nurtjahyo, penulis adalah dosen di Universitas Indonesia. Mengampu matakuliah Antropologi Hukum di Fakultas Hukum dan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, Perempuan dan Hukum di Fakultas Hukum dan Program Magister Study Perempuan. Ia juga bekerja sebagai peneliti senior untuk Pusat Study Perempuan dan Gender Universitas Indonesia, dan berpartisipasi dalam konferensi baik nasional, regional maupun internasional. Sekarang penulis. Saat ini, penulis sedang menempuh program doktoral pada Departemen Antropologi FISIP UI, dan bergabung di Organisasi: *Asian Initiative for Legal Pluralism*, dan *Commission on Legal Pluralism*

Muhammad Khoirur Roziqin, lulusan Fakultas Hukum Universitas Krisnadwipayana. Saat mahasiswa aktif di LKBH Fakultas Hukum Universitas Krisnadwipayana (2011-2012). Saat ini bekerja sebagai staff program di *The Indonesian Legal Resource Center (ILRC)*.

Ria Casmi Arrsa, lahir di Rembang, Jawa Tengah. Menyelesaikan studi pada program S1 Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang dengan konsentrasi Hukum Tata Negara (HTN). Menyelesaikan Program Pascasarjana FH Unibraw. Sejak kuliah penulis telah aktif dalam kegiatan penelitian dan penulisan. Karyanya yang telah dipublikasikan diantaranya : *The Brilliant Idea of The Champ (Spirit Hukum)* 2009, *Deideologi Pancasila* (2011), *Teori dan Hukum Perancangan Perda* (2012), dan tulisan di berbagai jurnal. Saat ini penulis aktif sebagai tim ahli peneliti, analisa kebijakan publik dan legal *drafter* pada Pusat Pengembangan Otonomi Daerah (PPOTODA) Fakultas Hukum Universitas Brawijaya

Siti Aminah, memperoleh gelar sarjana hukum di Fakultas Hukum Universitas Diponegoro dan sedang menyelesaikan S2 di Universitas Jaya-baya Jakarta. Pernah mengikuti *Advocacy Training Session for Human Rights Defenders* di Bangkok, Thailand, dan mendapatkan beasiswa dari *Public Interest Lawyer Network (PILNet)*, menjadi *visiting scholar* di *Columbia University*, New York dan *Central European University (CEU)* Budapest Hongaria. Penulis pernah menjadi

Pengacara Publik di LBH APIK Semarang dan Yayasan LBH Indonesia. Serta pernah magang di *New York Asian Women Center* (NYAWC) untuk memberikan pendidikan dan bantuan hukum pada perempuan asia korban kekerasan dalam rumah tangga dan perdagangan orang. Penulis telah menghasilkan publikasi terkait dengan hak bantuan hukum, seperti *Panduan Bantuan Hukum di Indonesia* (2008), *Mencari Kembali Magis Bantuan Hukum Struktural* (2010), terkait hak kebebasan beragama/berkeyakinan seperti serial buku saku paralegal untuk kebebasan beragama (2009), *Panduan Monitoring Penodaan Agama dan Hate Speech* (2012) dan untuk *issue* hak-hak perempuan dan anak, seperti *Buku Saku Anak yang Berkonflik dengan Hukum* (2012). Saat ini menjadi Program Manager di *The Indonesian Legal Resource Center* (ILRC).

THE INDONESIAN LEGAL RESOURCE CENTER (ILRC)



ilrc

THE INDONESIAN LEGAL
RESOURCES CENTER

The Indonesian Legal Resource Center (ILRC) adalah organisasi non pemerintah yang konsen pada reformasi pendidikan hukum. Pada masa transisi menuju demokrasi, Indonesia menghadapi masalah korupsi, minimnya jaminan hak azasi manusia (HAM) di tingkat legislasi, dan lemahnya penegakan hukum. Masalah penegakan hukum membutuhkan juga budaya hukum yang kuat di masyarakat. Faktanya kesadaran di tingkat masyarakat sipil masih lemah begitu juga kapasitas untuk mengakses hak tersebut. Ketika instrumen untuk mengakses hak di tingkat masyarakat tersedia, tetapi tidak dilindungi oleh negara seperti hukum adat tidak dilindungi, negara mengabaikan untuk menyediakan bantuan hukum. Peran Perguruan Tinggi khususnya fakultas hukum sebagai bagian dari masyarakat sipil menjadi penting untuk menyediakan lulusan fakultas hukum yang berkualitas dan mengambil bagian di berbagai profesi yang ada, seperti birokrasi, institusi-institusi negara, peradilan, akademisi dan organisasi-organisasi masyarakat sipil. Mereka juga mempunyai posisi yang legitimate untuk memimpin pembaharuan hukum. Di dalam hal ini, kami memandang pendidikan hukum mempunyai peranan penting untuk membangun budaya hukum dan kesadaran hak masyarakat sipil.

Pendirian ILRC merupakan bagian keprihatinan kami atas pendidikan hukum yang tidak responsif terhadap permasalahan keadilan sosial. Pendidikan hukum di Perguruan Tinggi cenderung membuat lulusan fakultas hukum menjadi *profit oriented lawyer* dan mengabaikan pemasalahan keadilan sosial. Walaupun Perguruan Tinggi mempunyai instrument/institusi untuk menyediakan bantuan hukum secara cuma-cuma untuk masyarakat miskin, tetapi mereka melakukannya untuk maksud-maksud yang berbeda.

Masalah-masalah yang terjadi diantaranya:

- (1) Lemahnya paradigma yang berpihak kepada masyarakat miskin, keadilan sosial dan HAM;
- (2) Komersialisasi Perguruan Tinggi dan lemahnya pendanaan maupun sumber daya manusia di Lembaga Konsultasi dan Bantuan Hukum (LKBH) dan Pusat Hak Azasi Manusia (HAM);
- (3) Pendidikan Hukum tidak mampu berperan, ketika terjadi konflik hukum oleh karena perbedaan norma antara hukum yang hidup di masyarakat dan hukum negara. Karena masalah tersebut, maka ILRC bermaksud untuk mengambil bagian di dalam reformasi pendidikan hukum.

Visi dan Misi

Misi ILRC adalah **"Memajukan HAM dan keadilan sosial di dalam pendidikan hukum"**. Sedangkan misi ILRC adalah ;

- (1) Menjembatani jarak antara Perguruan Tinggi dengan dinamika sosial;
- (2) Mereformasi pendidikan hukum untuk memperkuat perspektif keadilan sosial;
- (3) Mendorong Perguruan Tinggi dan organisasi-organisasi masyarakat sipil untuk terlibat di dalam reformasi hukum dan keadilan sosial.

Struktur Organisasi ILRC

Pendiri/Badan Pengurus:

Ketua	: Dadang Trisasongko,
Sekretaris	: Renata Arianingtyas,
Bendahara	: Sony Setyana ,
Anggota	: Prof. Dr. Muhamad Zaidun, SH, Prof. Dr. Soetandyo Wignjosoebroto, Uli Parulian Sihombing.

Badan Eksekutif:

Direktur	: Uli Parulian Sihombing,
Program Manajer	: Siti Aminah,
Programe Officer	: Muhammad Khoirur Roziqin,
Keuangan	: Evi Yuliawaty,
Administrasi	: Aris Mutaqien.

UNDANGAN MENULIS

JURNAL
KEADILAN SOSIAL
Promosi HAM dan Keadilan Sosial

Edisi 4 : Akses Keadilan di Indonesia

Jurnal **KEADILAN SOSIAL** diterbitkan oleh *The Indonesian Legal Resource Center* (ILRC), NGO yang mempromosikan HAM dan keadilan sosial. Penerbitan jurnal keadilan sosial dilatarbelakangi masih minimnya pemenuhan HAM dan keadilan sosial oleh negara. Negara, melalui peraturan perundang-undangan, kebijakan, bahkan putusan pengadilan merampas HAM warga negara dan mencederai rasa keadilan masyarakat. Di sisi lain, pendidikan tinggi hukum sebagai institusi yang bersentuhan dengan isu-isu HAM dan keadilan sosial, dalam proses pendidikan dan pengajarannya, belum memiliki perspektif HAM dan keadilan yang memadai.

Jurnal **KEADILAN SOSIAL** ditujukan untuk mengembangkan diskursus tentang HAM dan keadilan sosial, sekaligus menjadi wadah bagi persemaian pemikiran kritis terhadap isu-isu HAM dan Keadilan Sosial. Target atau sasaran dari jurnal **KEADILAN SOSIAL** adalah akademisi, aktivis, praktisi hukum, dan para pengambil kebijakan, baik dari kalangan legislatif, eksekutif dan yudikatif, baik di pusat maupun di daerah. Untuk edisi keempat, Jurnal Keadilan Sosial mengangkat tema "**Akses Keadilan di Indonesia**", yang dapat namun tak terbatas membahas tentang (1) Teori-Teori Akses Keadilan; (2) Kerangka Normatif Pemenuhan Akses Keadilan di Indonesia; (3) Pengalaman-pengalaman terbaik, baik pemenuhan akses keadilan maupun metode pengajaran.

PERSYARATAN

1. Tulisan belum pernah dipublikasikan baik di media cetak maupun *on-line*
2. Tulisan dapat mempergunakan Bahasa Inggris atau Bahasa Indonesia, dengan *abstract* dan kata kunci (jika tulisan dalam Bahasa Indonesia, *abstract* harus dalam bahasa Inggris; jika tulisan dalam bahasa Inggris, *abstract* harus dalam Bahasa Indonesia)
3. Setiap tulisan dibatasi minimal 4.500 kata dan maksimal 5.000 kata atau setara dengan 15 -17 halaman, menggunakan *font Times New Roman*, ukuran 12, spasi 1,5 , kertas ukuran A4.
4. Penggunaan kutipan hendaknya berisi keterangan sumber tulisan yang terdiri dari penulis, nama artikel atau buku, lengkap dengan letak halaman.

Contoh catatan kaki: Satjipto Rahardjo, Pendidikan Hukum sebagai Pendidikan Manusia, Cetakan Pertama, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), hlm. 20.

Daftar perpustakaan hendaknya terdiri dari penulis, nama artikel atau buku, cetakan, nama kota dan nama penerbit.

Contoh daftar pustaka:

Rahardjo, **Satjipto**, 2009. *Pendidikan Hukum sebagai Pendidikan Manusia*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: Genta Publishing.

5. Tulisan dapat dikirim ke Redaksi Jurnal KEADILAN SOSIAL, melalui email : indonesia_lrc@yahoo.com atau sitiaminah_tardi@yahoo.co.id ke Jl. Tebet Timur I No. 4, Jakarta Selatan, Telp. 021-93821173, Faks. 021-8356641. Tulisan dilengkapi dengan *curriculum vitae* (CV), beserta alamat email dan nomor telephone yang dapat dihubungi. Tiap tulisan yang masuk akan diseleksi dan dibahas oleh dewan redaksi.
6. Tulisan yang dimuat akan mendapatkan honorarium dan jurnal

