

SURAT - TUGAS

Nomor: 00422/B.7.9/FHK/03/2025

Dekan Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata, dengan ini memberikan tugas kepada :

- N a m a : **1. Emanuel Boputra, S.H.,M.H. (NIDN. 0605086901)**
2. Prof. Rika Saraswati, S.H.,C.N.,M.Hum.,Ph.D. (NIDN. 0629036803)
3. Yoshua Putra Dinata N., S.H.,M.Kn. (NIDN. 0621109501)
- Jabatan : Dosen Program Studi Ilmu Hukum, Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata
- Tugas : Menulis Buku Dalam Bunga Rampai Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan” dengan judul: “Bias Asas Kepentingan Terbaik Anak Dalam Penetapan Permohonan Dispensasi Kawin Di Pengadilan Agama”, terbit Maret 2025, ISBN:978-623-5997-80-3 Penerbit:Universitas Katolik Soegijapranata
- Tempat : Fakultas Hukum dan Komunikasi Unika Soegijapranata Semarang
- W a k t u : Bulan Maret 2025
- Lain – lain : Harap melaksanakan tugas dengan penuh rasa tanggung jawab, dan memberikan laporan setelah tugas selesai.

Demikian surat tugas ini diterbitkan untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.



Semarang, 31 Maret 2025

J l a n

Dr. Marcella E. Simandjuntak, S.H., C.N., M.Hum.

NPP. NPP. 058.1.1994.161

Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan

Bunga Rampai Tulisan Fakultas Hukum dan Komunikasi



Editor
Paulus A. Edvra
Eko Nurmardiansyah
Donny Danardono

Penerbit Universitas Katolik Soegijapranata

Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan

Bunga Rampai Tulisan Fakultas Hukum dan Komunikasi

Editor

Paulus A. Edvra
Eko Nurmardiansyah
Donny Danardono

Penerbit: Universitas Katolik Soegijapranata

Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan
Bunga Rampai Tulisan Fakultas Hukum dan Komunikasi

Penulis

1. Paulus A. Edvra
2. Donny Danardono
3. Theo Negoro
4. Fidelis Aggiornamento Saintio
5. E. Agra Sarika Kurnia
6. Eko Nurmardiansyah
7. Andreas Pandiangan
8. Adrianus Bintang Hanto Nugroho
9. Emanuel Boputra
10. Rika Saraswati
11. Yoshua Putra Dinata Naiborhu
12. Emilia Metta Karunia Wijaya
13. Yohanes Budi Sarwo
14. Benny D. Setianto

Editor

1. Paulus A. Edvra
2. Eko Nurmardiansyah
3. Donny Danardono

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit.

ISBN : 978-623-5997-80-3
Desain Sampul : Theresia Putri Manggar
Perwajahan Isi : Ignatius Eko
Ukuran buku : B5 (17,6 x 25.01 cm)
Font : Candara 12
Tanggal Terbit : Maret 2025
Hak Cipta : ©Universitas Katolik Soegijapranata 2025
Jumlah Halaman : vi + 232

Penerbit:

Universitas Katolik Soegijapranata
Anggota APPTI No. 003.072.1.1.2019
Anggota IKAPI No 209/ALB/JTE/2021
Jl. Pawiyatan Luhur IV/1 Bendan Duwur Semarang 50234
Telp. (024) 8441555 ext 1388
Website: <https://www.unika.ac.id/upt-publishing/>
Email Penerbit: ebook@unika.ac.id

Perpustakaan Nasional RI : Katalog Dalam Terbitan (KDT)

JUDUL DAN PENANGGUNG JAWAB	Mengkomunikasikan keadilan dan kemanusiaan : bunga rampai tulisan fakultas hukum dan komunikasi / penulis, Donny Danardono, Eko Nurmardiansyah, Fidelis Aggiornamento Saintio, E. Agra Sarika Kurnia D, Andreas Pandiangan [dan 9 lainnya] ; editor, Paulus Angre Edvra, Donny Danardono, Eko Nurmardiansyah
PUBLIKASI	Semarang : Universitas Katolik Soegijapranata, 2025
DESKRIPSI FISIK	vi, 232 halaman : ilustrasi ; 25 cm
IDENTIFIKASI	ISBN 978-623-5997-80-3
SUBJEK	Keadilan sosial -- kemanusiaan
KLASIFIKASI	303.372 [23]
PERPUSNAS ID	https://isbn.perpusnas.go.id/bo-penerbit/penerbit/isbn/data/view-kdt/1206365

PRAKATA

Keadilan dan kemanusiaan bukan sekadar konsep ideal yang berdiri sendiri, melainkan nilai-nilai yang harus terus diperjuangkan dalam berbagai aspek kehidupan. Di tengah arus informasi yang semakin deras, isu-isu ketidakadilan seringkali tenggelam, sementara kemanusiaan kerap terabaikan oleh kepentingan pragmatis. Buku ini hadir sebagai bagian dari upaya untuk terus menyuarakan dan menyebarkan diskursus bahwa persoalan keadilan dan kemanusiaan masih nyata dan mendesak untuk ditanggapi.

Saya menyadari bahwa hadirnya buku ini tidak lepas dari kontribusi para dosen Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata yang telah bersedia menyumbangkan pemikirannya. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada para dosen yang telah meluangkan waktu dan tenaga untuk menulis serta berbagi pengetahuan dalam buku ini. Partisipasi mereka tidak hanya memperkaya isi buku, tetapi juga menjadi bukti nyata bahwa dosen Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata memiliki peran penting dalam menyuarakan keadilan dan kemanusiaan di tengah masyarakat.

Akhir kata, kami berharap buku ini dapat menjadi sumber inspirasi dan referensi bagi siapa saja yang peduli terhadap isu-isu sosial, khususnya dalam kaitannya dengan keadilan dan kemanusiaan. Semoga tulisan-tulisan di dalamnya dapat membuka wawasan, menggerakkan hati, dan mendorong lebih banyak aksi nyata dalam memperjuangkan keadilan serta kemanusiaan di lingkungan masing-masing.

Paulus A. Edvra

SAMBUTAN DEKAN

Puji Syukur kita panjatkan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa karena telah terbit buku dengan judul Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan. Buku ini diterbitkan dalam rangka Dies Natalis ke-43 Fakultas Hukum dan Komunikasi (FHK) dan di tengah hingar-bingar kesibukan rekan-rekan dosen. Sungguh saya mengapresiasi antusiasme dan usaha rekan-rekan editor dan dosen Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata, untuk menerbitkan karya tulis di buku ini.

Setelah dimulainya era teknologi informasi, kehidupan masyarakat Indonesia mengalami banyak sekali perubahan. Buku ini diharapkan dapat memberikan secerach ‘terang’ kepada mahasiswa dan masyarakat pada umumnya tentang berbagai ‘keping’ isu yang diangkat dalam konteks kehidupan masyarakat yang senantiasa berubah dengan sangat cepat ini.

Sebagaimana motto Fakultas Hukum dan Komunikasi, yakni ‘Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan’, buku ini diharapkan dapat menjadi rujukan mahasiswa dan memperkaya khasanah bacaan serta literatur kontemporer yang ada saat ini tentang kondisi keadilan dan kemanusiaan yang terus-menerus harus digemakan di kelas maupun di ruang publik. Tentu saja, untuk para penulis, karya ini juga dapat digunakan sebagai tambahan nilai angka kredit untuk meningkatkan jenjang karir sebagai seorang pendidik.

Semoga di masa yang akan datang akan lebih banyak lagi karya sejenis dari rekan-rekan dosen lainnya yang belum berkesempatan untuk menulis dalam buku ini. Mari berjuang bersama untuk terus menyuarakan keadilan dan kemanusiaan di tengah-tengah masyarakat. Akhir kata, selamat membaca!

Semarang, 25 Maret 2025

Dekan FHK,

Dr. Marcella Elwina Simandjuntak, SH., CN., M.Hum

DAFTAR ISI

Prakata	iii
Sambutan Dekan	iv
Daftar Isi	vi
Pengantar Editor: Mengapa Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan?	1
• <i>Paulus A. Edvra</i>	
Jacques Derrida Membaca HAM: Yang-tak-mungkin Pada Yang-Lain	7
• <i>Donny Danardono</i>	
Mengganti Dewi Themis dengan Pohon Beringin	21
• <i>Theo Negoro</i>	
Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan: Mengkritik Intoleransi dan Mengupayakan Keadilan ala Voltaire	37
• <i>Fidelis Aggiornamento Saintio, E. Agra Sarika Kurnia D.</i>	
Mempersoalkan Terminologi Keadilan Lingkungan dalam Pelindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup	53
• <i>Eko Nurmardiansyah</i>	
Gereja Katolik Berjalan Bersama Kaum Marginal: Catatan Atas Dokumen Vatikan	95
• <i>Andreas Pandiangan, Paulus A. Edvra</i>	
Kewarganegaraan dan Persoalan Minoritas	119
• <i>Adrianus Bintang Hanto Nugroho</i>	

Bias Asas Kepentingan Terbaik Anak dalam Penetapan Permohonan Dispensasi Kawin di Pengadilan Agama	153
• <i>Emanuel Boputra, Rika Saraswati, Yoshua Putra Dinata Naiborhu</i>	
Regulasi Hukum Pidana yang Berkeadilan terhadap Pencurian Data Pribadi Di Indonesia	181
• <i>Emilia Metta Karunia Wijaya</i>	
Jaminan Kesehatan Sosial dalam Upaya Pemenuhan Hak Dasar Atas Kesehatan Menuju Masyarakat Sejahtera Adil dan Makmur.....	199
• <i>Yohanes Budi Sarwo</i>	
Lestarikan Alam Hanya Celoteh Belaka... Refleksi 40 tahun menyuarakan Keadilan dan Kemanusiaan	221
• <i>Benny D. Setianto</i>	
Tentang Penulis	232

PENGANTAR EDITOR: MENGAPA MENKOMUNIKASIKAN KEADILAN DAN KEMANUSIAAN?

Paulus A. Edvra

Komunikasi adalah sebuah proses penyampaian pesan dari komunikator ke komunikan melalui sebuah media tertentu dengan respons tertentu. Buku ini adalah media menyampaikan pesan kami, para dosen Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata (FHK Universitas Katolik Soegijapranata), kepada Anda, para pembaca, tentang keadilan dan kemanusiaan. Pertanyaannya, mengapa kami merasa penting untuk menyampaikan pesan tentang keadilan dan kemanusiaan?

Jawaban dari pertanyaan ini ada dua. *Pertama*, slogan “Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan” yang juga menjadi judul buku ini adalah slogan milik FHK Unika Soegijapranata. Slogan ini dipilih karena sudah menjadi tugas setiap Universitas Katolik, seperti yang tertulis dalam ensiklik Paus Yohanes Paulus II pada 1990, yakni:

Selama bertahun-tahun, saya sendiri telah diperkaya secara mendalam dengan pengalaman kehidupan Universitas yang bermanfaat: yaitu pencarian akan kebenaran secara terus-menerus dan **mengkomunikasikannya** tanpa pamrih kepada kaum muda dan kepada siapa saja yang belajar berpikir secara tangguh sehingga dapat secara benar bertindak dan **melayani umat manusia** dengan lebih baik.” (Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 1990)

Buku ini menjadi salah satu saluran bagi para dosen FHK Universitas Katolik Soegijapranata dalam menjaga nyala api nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Tentunya, upaya ini tetap dibarengi dengan tiga

kanal utama, yakni melalui praktik belajar-mengajar di kelas, penelitian, dan juga pengabdian kepada masyarakat.

Jawaban *kedua*, karena kami merasa, bahwa semakin ke sini, sepertinya kami semakin perlu untuk menyuarakan keadilan dan kemanusiaan. Pasalnya, belakangan makin marak kejadian-kejadian yang mencederai keadilan dan kemanusiaan.

Di kancah global, peperangan antar negara terus terjadi dan belum menunjukkan tanda-tanda berhenti. Data per 4 Februari 2025 menunjukkan bahwa perang Israel-Palestina di Gaza telah menyebabkan setidaknya 61.709 warga Palestina kehilangan nyawa (*Tempo.co*, 2025). Perang Rusia-Ukraina juga menyisakan krisis kemanusiaan di mana warga Ukraina yang tinggal di bunker dan pengungsian terancam terputus dari akses bahan makanan, listrik, dan air (Sakti, 2022).

Di ranah lokal Indonesia, bentuk ketidakadilan juga masih kerap terjadi. Sebagai contoh, gangguan tempat ibadah di Indonesia terus meningkat dari 2017 hingga 2023 (Syahroni, 2024). Angka ini hanya turun pada 2021 saat pandemi COVID-19. Praktik seperti ini jelas mencederai hak asasi manusia yang salah satunya adalah hak beragama. Contoh lainnya, pelaku korupsi senilai 300 triliun rupiah, Harvey Moeis yang hanya divonis penjara 6,5 tahun (*Tim Detik.com*, 2024) dinilai tidak adil. Pasalnya, Nenek Asiani yang sempat dituding mencuri tujuh batang kayu Perhutani harus menghadapi ancaman hukuman 5 tahun penjara (Chozanah, 2025).

Saya rasa dua jawaban ini sudah cukup untuk membuktikan pentingnya mengkomunikasikan keadilan dan kemanusiaan lewat buku ini. Mengutip Pramoedya Ananta Toer yang mengatakan bahwa “Seorang terpelajar harus sudah berbuat adil sejak dalam pikiran”, maka buku ini mencoba untuk merangsang para pembaca untuk lebih memahami apa itu keadilan dan juga kemanusiaan. Diharapkan, dengan lebih memahami keadilan dan kemanusiaan

yang diwacanakan oleh tulisan ini, pembaca juga dapat menerapkannya dalam bentuk sikap dan perbuatan.

Tulisan-tulisan dalam buku ini dapat dibagi menjadi tiga tema besar. Tema *pertama*, pembaca akan dibawa oleh dialektika filosofis tentang keadilan dan kemanusiaan.

Tulisan Donny Danardono menunjukkan bahwa berbagai konsep filosofis tentang humanisme dan Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia tidak pernah berhasil menjadi dasar relasi etis antar manusia. Pandangan filosofisnya menuntun kita pada pemahaman bahwa keadilan adalah hal yang “tidak mungkin”, namun perlu terus diperjuangkan agar mengarahkan kehidupan ke kebaikan.

Tulisan Theo Negoro melihat simbolisme pohon beringin sebagai lambing penegakan hukum yang mengayomi. Di sini, Theo menekankan bahwa Pohon Beringin Pengayoman menekankan aspek perlindungan di dalam tujuan ber hukum dan bernegara Indonesia.

Tulisan Fidelis Aggiornamento Saintio dan E. Agra Sarika Kurnia membahas kritik Voltaire atas intoleransi dari *Ancien Régime*. Tulisan ini menunjukkan bahwa gagasan Voltaire yang mempromosikan toleransi menantang arus utama di zaman itu, dan telah berhasil menyumbang nilai penting dalam dialog antar agama.

Tulisan Eko Nurmardiansyah mempersoalkan terminologi keadilan lingkungan yang digunakan dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup. Eko berusaha melihat apakah pengaturan di Indonesia terkait keadilan lingkungan berdasarkan pada terminologi-terminologi keadilan lingkungan yang berlaku secara umum di kancah internasional, atau hanya sekadar menyebut keadilan lingkungan. Tulisan ini mengemukakan bahwa pemahaman keadilan lingkungan lebih penting daripada sekadar menemukan padanan kata.

Tema berikutnya adalah tentang sikap. Sikap bisa diciptakan oleh individu maupun organisasi. Pada tulisan Andreas Pandiangan dan Paulus Angre Edvra, kita diajak untuk membaca sikap organisasi Gereja Katolik dalam memandang keadilan dan kemanusiaan, terutama untuk kelompok kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel. Pemahaman sikap Gereja Katolik ini didasarkan pada analisis isi terhadap beberapa surat edaran atau *ensiklik* Bapa Paus, antara lain: *Rerum Novarum*, *Laudato Si'*, dan *Fratelli Tutti*.

Tulisan Adrianus Bintang Hanto Nugroho mengambil topik tentang agama minoritas di Indonesia. Bintang memandang bahwa ada ketiadaan pengakuan yang utuh dan penuh terhadap eksistensi agama minoritas sebagai anggota dari komunitas nasional Indonesia, sehingga perlu diubah dengan berbagai langkah seperti pendidikan publik jangka panjang dan dialog antar agama.

Tema yang ketiga adalah pengejawantahan dari keadilan dan kemanusiaan. Di sini, kita diajak untuk memahami bagaimana penerapan keadilan dan kemanusiaan dalam kacamata kebijakan hukum.

Tulisan Emanuel Boputra, Rika Saraswati, dan Yoshua Putra Dinata Naiborhu mengkaji sejauh mana kepentingan terbaik anak dapat terpenuhi dalam pelaksanaan permohonan dispensasi kawin di Pengadilan Agama. Tulisan ini menunjukkan bahwa pemenuhan dan pelaksanaan asas kepentingan terbaik anak kurang didukung dalam pelaksanaan permohonan dispensasi kawin.

Tulisan Emilia Metta Karunia Wijaya merefleksikan bagaimana sistem hukum pidana di Indonesia dapat menjamin keadilan bagi korban pencurian data. Tulisan ini menekankan bahwa reformasi hukum harus mempertimbangkan perkembangan teknologi yang bisa memunculkan ancaman baru bagi privasi.

Tulisan Yohanes Budi Sarwo menilik Jaminan Kesehatan Sosial sebagai upaya negara dalam memenuhi hak dasar atas Kesehatan.

Tulisan ini menunjukkan bahwa model pengaturan sistem jaminan Kesehatan nasional yang berbasis pada keadilan dan kesejahteraan

Tulisan Benny D. Setianto menelisik perlindungan lingkungan di Indonesia. Tulisan ini akan menuntun kita memahami bagaimana lingkungan dapat berhubungan dengan kemanusiaan, dalam hal ini adalah kesejahteraan masyarakat.

Akhir kata, selamat membaca dan semoga kita semua bisa menjadi agen yang terus mengkomunikasikan keadilan dan kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

Chozanah, Rosiana, 2025, “Beda Perlakuan Hakim ke Harvey Moeis dengan Nenek yang Dituduh Curi 7 Batang Kayu, Habib Jafar: Ya Rabb!”, 3 Januari,

<https://www.suara.com/entertainment/2025/01/03/141943/beda-perlakuan-hakim-ke-harvey-moeis-dengan-nenek-yang-dituduh-curi-7-batang-kayu-habib-jafar-ya-rabb>, diakses 7 Februari 2025.

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 1990, *Konstitusi Apostolik tentang Universitas Katolik*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia.

Sakti, Rangga Eka, 9 Maret 2022, “Krisis Kemanusiaan Mulai Melanda Ukraina”, <https://www.kompas.id/baca/telaah/2022/03/09/krisis-kemanusiaan-mulai-melanda-ukraina>. Diakses 7 Februari 2025.

Syahroni, Ony, 2024, “Catatan SETARA Institute soal Penolakan Pendirian Gereja di Cirebon”, 6 November, *Detik.com*. <https://www.detik.com/jabar/cirebon-raya/d-7624658/catatan-setara-institute-soal-penolakan-pendirian-gereja-di-cirebon>, diakses 7 Februari 2025.

Tempo.co, 2025, “Jumlah Korban Tewas Akibat Serangan Israel ke Gaza Bertambah, Mendekati 62.000 Orang”, 4 Februari <https://www.tempo.co/internasional/jumlah-korban-tewas-akibat-serangan-israel-ke-gaza-bertambah-mendekati-62-000-orang-1202361>. Diakses 7 Februari 2025.

Tim Detikcom, 2024, “Ramai-ramai Mengkritik Keras Vonis 6,5 Tahun Bui Bagi Harvey Moeis”, 26 Desember, <https://news.detik.com/berita/d-7704136/ramai-ramai-mengkritik-keras-vonis-6-5-tahun-bui-bagi-harvey-moeis>, Diakses 7 Februari 2025.

JACQUES DERRIDA MEMBACA HAM:

YANG-TAK-MUNGKIN PADA YANG-LAIN

Donny Danardono

dondanardono@unika.ac.id

Mengapa seseorang tak boleh disakiti, didiskriminasikan atau dibunuh? Mengapa manusia wajib untuk saling hormat? Mungkin banyak yang akan menjawab: karena setiap orang mempunyai hak-hak asasi sebagai manusia, seperti yang ditetapkan dalam *Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia* (DUHAM) dan berbagai konvensi HAM lainnya.

Jawaban seperti ini bersifat normatif-legalistik dan karenanya menyederhanakan. Sebab mungkinkah manusia memastikan siapa dirinya atau mendefinisikan dirinya seperti yang tertulis dalam DUHAM? Bukankah itu merupakan berbicara tentang diri sendiri kepada diri sendiri: sebuah *solipsisme*? Itu sebabnya perdebatan tentang siapa manusia dan apa kemanusiaan (*humanisme*) itu belum berakhir. Itu juga sebabnya perdebatan tentang relativitas dan universalitas HAM belum tuntas.

Dalam tulisan ini saya mau menunjukkan, bahwa berbagai konsep filosofis tentang *humanisme* dan DUHAM tak pernah berhasil menjadi dasar relasi etis antar manusia. Secara etis, saat berelasi, setiap orang, walau telah mengetahui sebuah ragam *humanisme* tertentu dan DUHAM, lebih mendasarkan relasinya pada pengalaman tentang ‘*yang-tak-mungkin*’ (*the impossible*): sebuah pengalaman tentang sesuatu yang tak terumuskan secara tepat dalam bahasa, sesuatu yang tak dikatakan, yang gelap, dan karenanya mengancam eksistensi mereka.

‘Yang-tak-mungkin’ ini juga yang sebenarnya mendasari perumusan konsep tentang kemanusiaan dan DUHAM. Tapi ‘ketakmungkinan’ itulah yang membuat perumusan dan berbagai strategi mewujudkan DUHAM dan kemanusiaan senantiasa tak bisa pas, reduksionis, menimbulkan korban, dan kontroversial.

1. DUHAM dan Kontroversi Kehidupan Etis

Dalam Perang Dunia II, berdasarkan “Deklarasi PBB, 1 Januari 1942”, negara-negara sekutu menganggap Hitler, fasisme Jerman dan negara-negara fasis lainnya sebagai kelompok yang *“tak punya perhatian terhadap kehidupan dan kebebasan manusia”*. Sedangkan negara-negara sekutu mengidentikkan diri sebagai *“yang melindungi hak-hak asasi manusia dan kebebasan yang mendasar”*. Saat perang itu berkecamuk, Komisi HAM PBB mempersiapkan naskah deklarasi penghargaan Internasional terhadap HAM yang akan menjadi standar pencapaian HAM secara umum bagi semua negara anggota PBB. Naskah itu mendeklarasikan, bahwa setiap orang—tanpa memandang perbedaan ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, opini politik atau opini lain, kewarganegaraan, asal-usul sosial, kekayaan, keturunan dan status lainnya—berhak menikmati kebebasan sipil, politik, ekonomi dan sosial. Pada 10 Desember 1948 Majelis Umum PBB menyetujui naskah tersebut yang kemudian dikenal sebagai DUHAM. Sejak itu 10 Desember ditetapkan sebagai tanggal peringatan HAM (James W. Nickel, 1996: 1-4).

Namun sejak itu, perdebatan filosofis tentangnya dan cara mewujudkannya tak pernah surut. Franz Magnis-Suseno memetakan dan secara kritis membahas perdebatan itu. Menurutnyanya itu adalah perdebatan antara kelompok komunitarianisme dan liberalisme. Namun, karena fokus pembahasannya adalah perdebatan yang bermula pada 1980-an, saat kelompok “liberal” tak lagi menganut pandangan liberalisme-klasik tentang individu-atomistik yang eksklusif, maka ia menyebut kelompok liberal ini sebagai

universalisme etis. Inti perdebatan mereka adalah bagaimana mewujudkan kehidupan yang baik (etis) pada suatu masyarakat? (Franz Magnis-Suseno, 2005: 198-217).

Universalisme etis menganggap kehidupan suatu masyarakat akan baik (etis) bila masyarakat itu ditata secara adil. Maka yang penting adalah merumuskan dan mewujudkan konsep keadilan universal di masyarakat itu. Sebaliknya komunitarianisme menganggap, bahwa setiap konsep keadilan, tanpa perlu diperdebatkan, pasti sudah mengandaikan konsep tentang masyarakat yang baik (etis). Namun nilai-nilai kebaikan (etis) tak bisa dideduksikan secara apriori—misalnya dari teori keadilan tertentu yang dirumuskan oleh filsuf tertentu—tapi harus digali dari nilai-nilai dan keyakinan-keyakinan yang hidup di komunitas tertentu. Nilai kebaikan dibentuk dalam kebudayaan masyarakat. Apa yang baik di kelompok masyarakat tertentu, belum tentu baik di kelompok masyarakat yang lain. Jadi kebaikan itu tidak universal. Ia kontekstual.

Franz Magnis menganggap perdebatan itu berlangsung dalam wawasan luas dan argumentasi-argumentasi yang canggih. Namun, Franz Magnis juga berargumentasi secara canggih. Sebagai pembela universalisme etis, ia mengatakan tak sedikit nilai-nilai komunitas yang menindas individu dan kelompok minoritas di komunitas tersebut. Itu sebabnya dalam banyak komunitas ada persoalan diskriminasi terhadap anak, wanita, homoseksual atau pendatang. Jadi jika komunitarianisme menganggap kebaikan bersifat relatif, maka sebenarnya mereka juga menganggap baik-buruknya suatu masyarakat tak bisa dipersoalkan dari luar.

Menurutnya argumentasi relativisme etis dari komunitarianisme ini adalah ilusi. Dengan mengutip Karl-Otto Apel—filsuf yang mengembangkan etika komunikasi selain Habermas—Franz Magnis mengatakan bila tak ada nilai-nilai yang bisa diuniversalkan, maka tak mungkin ada *tindak komunikasi* untuk mencapai konsensus. Bila *tindak komunikasi* itu tak mungkin, maka manusia hanya akan

melakukan *tindak instrumental* untuk memanipulasi lawan bicaranya sebagai instrumen untuk mencapai tujuan yang ia tetapkan secara sepihak: “... dan bila diskursus tidak dipakai, yang menentukan adalah kekuatan: Yang kuat adalah yang benar” (Franz Magnis-Suseno, 2005: 216).

Dengan mengikuti Karl-Otto Apel, dan terutama Habermas, Franz Magnis berpendapat, bahwa tak mungkin begitu saja menerapkan konsep keadilan tertentu dalam sebuah masyarakat majemuk. Sebab konsep keadilan itu akan mencederai perasaan keadilan individu dan kelompok lain di komunitas tersebut. Yang mungkin adalah membentuk *prosedur* untuk membicarakan berbagai nilai keadilan dan mencapai konsensus tentangnya (Franz Magnis-Suseno, 2005: 211). *Prosedur* itu adalah *komunikasi* yang bebas, yang memberi kesempatan yang sama untuk berpendapat tanpa tekanan pada setiap pihak yang terlibat. Konsensus yang dicapai dalam komunikasi akan menyatukan nilai-nilai yang secara tradisional diyakini oleh komunitas-komunitas tertentu dan nilai-nilai universal baru yang harus dipatuhi oleh semua anggota komunitas. Maka, berdasarkan etika komunikasi ia mengatakan: “*Universalitas hak-hak asasi manusia justru memungkinkan masing-masing kelompok sosial untuk mempertahankan identitas kultural dan moral mereka*” (Franz Magnis-Suseno, 2005: 217).

Tapi, etika komunikasi bukannya bebas kritik. Bagaimana mungkin individu dari kelompok minoritas bisa berkomunikasi dengan yang dari kelompok mayoritas? Bukankah dominasi berlangsung bila ada pemaknaan linguistik, yaitu dengan menerapkan istilah-istilah bahasa tertentu? Maka, bagaimana kedua pihak itu bisa menggunakan ‘bahasa’ yang sama untuk mempersoalkan istilah-istilah teknis yang menindas tersebut? Sebab, bukankah mempersoalkan istilah-istilah bahasa yang menindas berarti mempersoalkan “pengalaman-pengalaman” yang berbeda dalam konteks historis yang sama? Ini adalah pertanyaan tentang mungkinkah melangsungkan sebuah komunikasi untuk

menyelesaikan sebuah masalah bersama bila kuasa para pihak tersebut timpang? Jadi, bisakah komunikasi menjadi prosedur (media) untuk mengatasi perbedaan kuasa tersebut. Itu sebabnya Michel Foucault mengkritik Habermas sebagai berikut: “Yes. Well, *the problem for Habermas is, after all, to make a transcendental mode of thought spring forth against any historicism. I am, indeed, far more historicist and Nietzschean. (...) History protects us from historicism...*” (Michel Foucault, 2004: 359).

2. Derrida Membaca HAM: *yang-tak-mungkin* pada *yang-lain*

Persoalan relasi kuasa—dalam bentuk gender, orientasi seksual, ras, etnisitas, status sosial, kelas, usia, nasionalisme, dan sebagainya—yang disampaikan oleh Foucault tersebut, saya kira, bisa mengungkap sulitnya menentukan sikap untuk berpihak pada komunitarianisme yang menawarkan jalan relativisme moral atau pada universalisme etis yang menunjukkan pentingnya sebuah nilai etis universal.

Begitulah, teks DUHAM ternyata tak bisa berlaku universal. Setidaknya ia tak bisa melindungi wanita. Itu sebabnya pada 1979 para feminis di PBB membentuk Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita. Indonesia meratifikasinya dalam UU Nomor 7 Tahun 1984. Salah satu prinsip konvensi wanita (dan UU Nomor 7 Tahun 1984) itu adalah perbedaan perlakuan untuk mencapai kesetaraan antara pria-wanita (*affirmative actions*), misalnya, dalam bentuk pemberian cuti haid, cuti melahirkan, atau pengawalan buruh wanita yang kerja lembur. Tapi *affirmative actions* ini telah membuat banyak buruh pria cemburu dan juga meningkatkan biaya produksi perusahaan. Sebab berbagai cuti tersebut membuat pekerjaan buruh wanita lebih sedikit dan ringan, tapi upah mereka sama dengan buruh pria. Akibatnya banyak pengusaha yang mengurangi jumlah buruh wanitanya atau

menjadikan mereka sebagai buruh harian yang tak punya hak cuti.¹ Ternyata strategi universalisme etis dan partikularisme (yang diusulkan oleh komunitarianisme) dalam mempraktekkan HAM juga menemui jalan buntu.

Tapi tak berarti DUHAM sebagai sebuah teks menjadi tak penting lagi dan perlu dilupakan. Teks itu tetap penting, tapi harus ‘dibaca’ secara lain, ‘dibaca’ di luar perdebatan antara komunitarianisme dan universalisme etis, yakni secara dekonstruktif dengan *menunda* kejelasan dan kepastian konsep manusia yang ada di teks tersebut untuk kemudian menunjukkan bagaimana makna manusia tersebut dikonstruksikan dalam teks tersebut. Maka penting menelaah tulisan Jacques Derrida tentang relasi antara hukum dan keadilan (Jacques Derrida, 1992: 3-67).

Jacques Derrida (1930-2004) adalah pemikir postmodern Prancis yang menjadikan bahasa sebagai titik tolak memahami ‘realitas’. Menurutya, ‘realitas’ tak hadir mendahului pemaknaannya secara linguistik. Dengan kata lain, manusia hanya bisa memahami ‘energi’ tertentu sebagai listrik dan menggunakannya, setelah ia memberinya makna tertentu kepada ‘energi’ itu. Sebelumnya ‘energi’ yang sama mungkin hadir sebagai kekuatan gaib dan digunakan secara lain, karena tak dimaknai sebagai listrik. Hubungan antara ‘realitas’ dan bahasa ini menunjukkan, bahwa tak ada realitas

¹ Saya mendasarkan argumen yang mengkritik konsep *affirmative actions* ini pada pemikiran Lucinda M. Finley. Finley menganggap konsep *affirmative actions* berangkat dari anggapan, bahwa yang lemah dan berkekurangan adalah perempuan. Padahal perempuan menjadi lemah, karena ruang publik masih ditata secara patriarkis. Menurut Finley ruang publik harus ditata ulang agar adil bagi pria dan perempuan. Lihat Lucinda M. Finley, 1993, “Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and the Workplace Debate” dalam D. Kelly Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, hal. 190-207.

yang alamiah dan obyektif. ‘Realitas’ dikonstruksikan oleh manusia dalam dan melalui bahasa.

Derrida meradikalkan ketidakmungkinan ‘realitas’ obyektif dengan menunjukkan, bahwa setiap bahasa manusia disusun secara arbitrer dalam huruf-huruf atau karakter-karakter tertentu. Tak ada alasan yang obyektif, alamiah dan pasti tentang mengapa gambar “A” dipahami sebagai “A”. Ia disebut demikian semata-mata karena ia bukan merupakan gambar-gambar “B, C, D, E Z”. Dengan kata lain, sebuah huruf tak memperoleh identitasnya secara alamiah, tapi melalui pembedaannya dari huruf-huruf *yang-lain* (*the other*). Apabila huruf-huruf dibuat secara tak alamiah, maka begitu juga dengan ‘kata’ dan ‘kalimat’. Sejenis buah tertentu disebut “apel”, bukan karena secara alamiah ia merupakan apel, tapi karena ia bukan “pisang, jambu, mangga atau manggis”. Buah itu disebut “apel”, karena ia bukan buah *yang-lain* (*the other*). Sehingga buah tertentu tak akan disebut sebagai “apel” bila tak ada buah-buah *yang-lain* (*the other*).

Peran *yang-lain* dalam membentuk identitas-diri, membuat suatu identitas tak pernah pasti, tapi selalu ambigu dan majemuk. Seambigu dan semajemuk identitas *yang-lain* yang membantu pembentukan identitasnya itu.

Hal lain yang disampaikan Derrida adalah karena *yang-lain* penting dalam membantu kita membentuk identitas diri kita, maka kita tak mungkin bisa menghapuskan *yang-lain*. *Yang-lain* tak terhapuskan, karena tak ada bahasa yang bisa merumuskannya secara pas: “*the other itself is most irreducibly other within it: others*” (Jacques Derrida, 2005: 103). Itu sebabnya Derrida menyatakan: “*The relation with the other is a relation with Mystery*” (Jacques Derrida, 2005: 139). Akibatnya memahami *yang-lain* secara linguistik adalah mereduksinya dalam kategori-kategori yang bisa kita pahami. Pereduksian linguistik ini adalah awal dan akar kekerasan terhadap *yang-lain*.

Tak tereduksikannya *yang-lain* memang mencemaskan dan mengesankan sebagai ancaman. Hal ini yang juga mendorong seseorang atau kelompok untuk melakukan berbagai bentuk kekerasan terhadap sesamanya, makhluk hidup ‘lain’, atau lingkungan. Begitulah bagaimana Derrida menunjukkan, bahwa pembentukan identitas diri sebagai *subyek-rasional* modern hanya mungkin sembari mengkonstruksikan *yang-lain* sebagai kurang atau tidak rasional. Rasionalitas hadir sembari menyesatkan dan melakukan kekerasan terhadap *yang-lain*.

Maka—kembali ke teks DUHAM yang melarang berbagai bentuk diskriminasi terhadap *yang-lain* (dalam bentuk warna kulit lain, ideologi lain, opini lain, bahasa lain, nasionalisme lain, jenis kelamin lain, dan seterusnya)—muncul persoalan tentang bagaimana teks DUHAM bisa memberi inspirasi untuk tak melakukan kekerasan terhadap *yang-lain*?

Mengikuti ‘logika’ Derrida di atas, muncul kesan bahwa teks DUHAM yang melarang segala bentuk diskriminasi terhadap *yang-lain* merupakan sebuah teks yang mau berdiri di antara dua hal yang bertentangan, yaitu di satu pihak melakukan kekerasan terhadap *yang-lain* dengan mengkonstruksikan identitasnya, tapi pada saat yang sama melarang orang atau lembaga untuk melakukan kekerasan terhadap *yang-lain* tersebut. Itu sebabnya Collin Perrin, seorang Derridarian, menyatakan, bahwa mempraktekkan HAM atau berusaha tak mendiskriminasikan *yang-lain* adalah ibarat mengambil alih penderitaan dan kematian *yang-lain* yang tertindas itu. Dan ini adalah tak mungkin. Satu-satunya cara yang mungkin adalah tetap bungkam (*keep silent*) terhadap penderitaan atau kematian *yang-lain* itu:

I want to pose the problem of responding to human rights’ violations in somewhat broader terms: as that of responding to another who is suffering or who is dying. In this situation, the other’s singularity is ‘presented’ at the very point of its irreducibility: in the impossibility

of suffering in the other's place or of sharing in his or her death. And in this situation, my sole focus will be upon the argument that as there can be no adequate response to the other's suffering one should not respond at all. In the face of death and in the face of the other who is dying one could *never* find the right words to say. And so one should keep silent (Collin Perrin, 2004: 134).

Namun, 'bungkam' di sini tak bisa diartikan sebagai tak melakukan apapun yang bisa meringankan penderitaan *yang-lain*. 'Bungkam' yang dimaksud oleh Perrin adalah menolong *yang lain* tanpa menjadi bagian dari penderitaan atau kematiannya: "*in the impossibility of suffering in the other's place or of sharing in his or her death*". Jadi 'bungkam' berbeda dari tidak peduli, tapi tidak bertindak secara heroik. Kira-kira semacam sikap yang menganggap perlunya hukum untuk menindak yang melanggar HAM, tapi pada saat yang sama tak terlalu percaya, bahwa hukum itu bisa mengurangi apalagi menghapuskan penderitaan *yang-lain* yang hak-hak asasinya terlanggar itu.

Sebab hukum adalah sebuah rumusan tentang 'kebenaran' menurut ragam tertentu yang pada saat yang sama menafikan 'kebenaran' dari ragam *yang-lain*. Hukum adalah kuasa. Bahkan hukum 'yang sah' pun, menurut Derrida, dibuat oleh negara yang dibentuk secara revolusioner dan kekerasan, yaitu yang tanpa dasar hukum sama sekali. Setiap negara hanya bisa muncul atau memerdekakan diri secara revolusioner, walaupun naskah konstitusinya menyebutkan "*kemerdekaan adalah hak segala bangsa*". Begitu juga dengan negara Republik Indonesia. Walaupun UUD 1945—yang mukadimahnya menyatakan "*kemerdekaan adalah hak segala bangsa*"—adalah *dasar hukum* negara Republik Indonesia, tapi semua tahu, bahwa ia tak dirumuskan oleh pemerintah Republik Indonesia, tapi oleh individu-individu yang kemudian menjadi warga negara Republik Indonesia, karena negara ini belum ada saat naskah UUD 1945 dirumuskan. UUD

1945 lahir sehari setelah kelahiran negara Republik Indonesia, yaitu pada 18 Agustus 1945.

Derrida terkesan mengajak kita berpikir *regresif* untuk melacak asal-usul pembentukan setiap negara yang tanpa dasar hukum itu. Sehingga kitapun berpikir tentang seberapa jauh PBB sah? Bukankah ia dibentuk oleh negara-negara yang pembentukannya tanpa dasar hukum itu? Maka setiap norma hukum yang kemudian dibuat oleh negara-negara—termasuk negara Republik Indonesia—tak bisa diklaim sebagai sah atau tidak sah. Kata Derrida tentang hal ini:

How are we to distinguish between the force of law of a legitimate power and the supposedly originary violence that must have established this authority and that could not itself have been authorized by any anterior legitimacy, so that, in this initial moment, it is neither legal nor illegal – or, others would quickly say, neither just nor unjust? (Jacques Derrida, 1992: 6).

Tampaknya sikap anti-heroisme ini tak ada pada argumentasi argumentasi universalisme etis dan komunitarianisme saat mereka membahas kehidupan etis dan hak-hak asasi manusia. Masing-masing berambisi untuk menghapuskan atau mengambil alih penderitaan *yang-lain*. Untuk itu mereka menganggap hukum sebagai sarana untuk mewadahi dan menerapkan keadilan: keadilan hukum.

Bagi Derrida ‘keadilan’ memang dibutuhkan, tapi tak mungkin diwujudkan. Bukan hanya karena ‘keadilan’ tak bisa diwadahi dalam hukum—karena setiap hukum yang dibentuk oleh negara adalah sekaligus sah dan tidak sah—tapi terutama karena berpikir tentang ‘keadilan’ sama dengan berpikir tentang *ke-tak-mungkin-an* mengambil alih penderitaan dan kematian *yang-lain*. Sebab ‘keadilan’—sebagai wujud dari kesempurnaan—adalah tak mungkin

dirumuskan dengan dan dalam bahasa-bahasa yang tak sempurna, bahasa-bahasa buatan manusia (Jacques Derrida, 1992: 22).

Perdebatan antara komunitarianisme dan universalisme etis, dan kritik feminis terhadap universalisme etis, telah membuktikan, bahwa *keadilan* gagal diwujudkan dalam bentuk memperlakukan secara sama mereka yang berbeda, ataupun memperlakukan secara berbeda mereka yang berbeda.

Itu sebabnya Derrida menganggap ‘keadilan’ adalah ‘*yang-tak-mungkin*’ (*the impossible*), yakni yang tak mungkin dirumuskan dalam bahasa; dan dengan demikian tak mungkin diwujudkan. Maka, baginya memikirkan dan mengalami ‘keadilan’ adalah mempraktekkan dekonstruksi; dan hal itu ibarat—kata pepatah Melayu—‘makan buah simalakama’: “*tak dimakan ibu akan mati, bila dimakan ayah yang mati. Jika hanya dikulum, keduanya akan setengah mati*”. Dalam situasi dilematis ini setiap keputusan untuk bertindak adalah sama kelirunya. Tentang hal ini Derrida menyatakan:

The “sufferance” of deconstruction, what makes it suffer and what makes those it torments suffers, is perhaps the absence of rules, of norms, and definitive criteria that would allow one to distinguish unequivocally between *droit* and *justice*. That is the choice of “either/or”, “yes or no” [...]. Needless to say, from this point on I can offer no response, at least no reassuring response, to any questions put in this way (“either/or”, “yes or no”), to either party or to either party’s expectations formalized in this way (Jacques Derrida, 1992: 4).

Sungguh tak mungkin mengambil sikap yang benar—dan karenanya adil—dalam situasi dilematis itu. Situasi dilematis adalah situasi yang sungguh-sungguh gelap. ‘Kegelapan’ itulah yang mendorong perumusan DUHAM, sebuah teks, seperti halnya teks keadilan, yang tak mungkin dipraktekkan.

Walau demikian sebagai teks, DUHAM dan keadilan tetap penting. Keduanya adalah pengingat, bahwa dalam kehidupan ini ada yang berharga dan perlu terus diperjuangkan, yaitu berusaha tak melakukan kekerasan terhadap *yang-lain* dan selalu menyadari bahwa mendefinisikan *yang-lain* dalam bahasa (salah satu bentuk bahasa adalah “norma hukum”) adalah sebuah kekerasan yang sebisa mungkin dikurangi.

DAFTAR PUSTAKA

Derrida, Jacques, 1992, “Force of Law: the ‘Mystical Foundation of Authority” dalam Drucilla Cornell, Michel Resenfeld, David G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, Routledge.

Derrida, Jacques, 2005, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas” dalam Jacques Derrida, *Writing and Difference*, London, Routledge.

Finley, Lucinda M., 1993, “Transcending Equality Theory: A Way Out of the Maternity and the Workplace Debate” dalam D. Kelly Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press.

Foucault, Michel, 2004, “Space, Knowledge, and Power” dalam James D. Faubion (ed.), *Michel Foucault: Power – Essential Works of Foucault 1954-1984*, Volume 3, London, Penguin Books.

Magnis-Suseno, Franz, 2005, “Moralitas dan Nilai-Nilai Komunitas: Debat Komunitarianisme dan Universalisme Etis” dalam Franz

Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatoloco Ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller Ke Postmodernisme*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius.

Nickel, James W., 1996, *Hak Asasi Manusia: Refleksi Filosofis atas Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama.

Perin, Collin, 2004, "Breath from Nowhere: The Silent 'Foundation' of Human Rights", London, *Socio Legal Studies* Vol. 13 (1).

MENGGANTI DEWI THEMIS DENGAN POHON BERINGIN

Theo Negoro
negoro@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Pada tahun-tahun awal berjalannya Orde Lama, Indonesia pernah mempunyai tujuan hukumnya sendiri yang berbeda dengan tujuan-tujuan hukum di dunia barat. Keadilan, kepastian dan kebertujuan hukum, membuat tujuan menjalankan hukum (berhukum) di Indonesia menjadi rigid, dan menciptakan dogma bahwa hukum haruslah berkeadilan, berkepastian, dan memiliki tujuan. Ada pula beberapa ahli yang mengatakan bahwa tujuan hukum yang terakhir itu adalah “Kemanfaatan”, yang membuat peraturan perundang-undangan dan kegiatan bernegara di Indonesia menjadi utilitarianis (Moeliono dan Sebastian, 2015, 22-29). Namun, apapun pemahamannya, hasil akhirnya mengarahkan bahwa bernegara dan berhukum itu harus adil, pasti, dan ada tujuannya/ada manfaatnya.

Adil, pasti, dan ada tujuannya/ada manfaatnya, kemudian direpresentasikan oleh orang-orang barat menggunakan Dewi Themis. Dikisahkan bahwa Dewi Themis adalah simbol keadilan bagi dua bangsa barat, yaitu bagi bangsa Yunani dan Bangsa Romawi. Dewi Themis ini kemudian menjadi simbol bagi Orang Eropa dalam menegakkan keadilan dan kepastian (de Ville, 2011, 324-364). Ketika menenggelamkan diri ke dalam sejarah panjang negara ini, maka kita mengetahui bahwa tri-tujuan hukum tersebut pernah secara berani ditantang oleh Pemerintahan Orde Lama. Sahardjo sebagai Menteri Kehakiman Indonesia saat itu, menolak segala pemikiran dan ide

asing yang ada di Indonesia, termasuk di dalam implementasinya ke bidang hukum dan tata negara.

Dalam naskah Pidato penganugerahannya sebagai *Doctor Honoris Causa*, Sahardjo menunjukkan ketidaksukaannya terhadap nilai-nilai asing yang saat itu masih bernuansa kolonialisme dan imperialisme (Sahardjo, 1963, 1-8). Terdapat kecurigaan dan ketidakpercayaan yang mendalam bagi Sahardjo untuk melihat nilai-nilai asing untuk dapat diterpakan di Indonesia. Dewi Themis yang difilosofikan membawa keadilan, ternyata membawa perpecahan, dan penderitaan bagi bangsa Indonesia, sehingga dengan kesadaran penuh dan semangat anti kolonialisme dan imperialisme, Pemerintahan Orde Baru melalui Sahardjo mengganti Dewi Themis dengan Pohon Beringin.

Pohon beringin merupakan perwujudan dari nilai-nilai yang ada di Indonesia. Unsur budaya dan antropologi yang kuat menandai dipilihnya pohon beringin menjadi simbol tujuan hukum di Indonesia. Pohon beringin menjadi subjek penting bagi perkembangan kebudayaan masyarakat Jawa-Bali, Melayu, dan Bugis Makassar. Pohon Beringin dijadikan sebagai simbol “pengayoman”, yaitu simbol yang menunjukkan bahwa hukum dan bernegara itu harus “ayom”, harus melindungi (Negoro, 2024). Melindungi dari serangan-serangan kolonialisme dan imperialisme yang saat itu di rasa masih mengancam revolusi kemerdekaannya Presiden Soekarno (Nasution, 2009, 32-33).

Menjadikan pohon beringin sebagai lambang penegakan hukum dan simbol bernegara di Indonesia tidak hanya dapat dianggap pergantian simbolik semata, tetapi harus dipandang lebih dari itu. Pergantian dari Dewi Themis yang tertutup matanya dan membawa pedang, ternyata telah melukai. Melukai masyarakat Indonesia yang saat itu telah lelah di bawah pendudukan sistem hukum asing (Lev, 1965). Keadilan dan kepastian justru dianggap tidak membawa kedamaian dan kebahagiaan, karena keadilan dan kepastian itu

justru diterapkan secara tertutup, sama seperti mata Dewi Themis. Pohon Beringin di sisi lain, memberikan perlindungan. Sulur-sulur pohonnya memberikan kehidupan bagi makhluk di bawahnya, daun dan batangnya yang rimbun memberikan peneduhan bagi mereka yang sedang lelah hati dan pikirannya, batang pohonnya yang menjulang tinggi memberikan perlindungan dari angin topan dan bahaya lainnya. Perlindungan inilah yang merupakan aspek pengayoman bagi Pohon Beringin. Oleh sebab itu, keadilan dan kepastian sejatinya bukanlah tujuan hukum yang baik untuk Indonesia, melainkan “Pengayoman”.

Secara lintasan sejarah, Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 (selanjutnya UUD 1945) juga dibentuk berdasarkan nilai-nilai “Pengayoman”. UUD 1945 salah satunya oleh Soepomo dengan mengimplementasikan nilai *Manunggaling Kawula Gusti* serta Tradisi Demokrasi Berbasis Desa yang berkembang di masyarakat nusantara (Negoro, 2024). Namun, tidak seperti Soepomo, Sahardjo mengimplementasikan nilai-nilai pengayoman dengan mempersonifikasikannya ke dalam lambang penegakan hukum, yaitu Pohon Beringin pada tahun 1960. Lahirnya Pohon Beringin sebagai pengganti Dewi Themis secara resmi telah mengakhiri tujuan hukum yang adil dan pasti di Indonesia, dan memulai cita serta tujuan hukum yang berfokus kepada pengayoman/perlindungan.

B. PEMBAHASAN

1. Transformasi Dewi Themis Ke Pohon Beringin

Dalam perkembangan sejarahnya, Pohon Beringin yang memiliki nilai-nilai pengayoman tersebut kemudian menjadi simbol penegakan hukum di Indonesia. Namun, aktualisasinya tidak secara serta-merta terjadi begitu saja, terdapat banyak proses yang terjadi di dalamnya. Proses tersebut tidak dapat dikatakan sebagai suatu proses yang mendadak dan *uit van voerbarr* (Kusumasari, 2011),

tetapi lebih bersifat transformasi yang dilakukan secara bertahap melalui peraturan perundang-undangan yang dikeluarkan.

Tujuan hukum yang digambarkan dalam Pohon Beringin berlandaskan nilai-nilai pengayoman yang berasal dari adat dan tradisi Indonesia. Secara esensial, tujuan hukum ini adalah untuk memberikan perlindungan. Peran sebagai pelindung tersebut diserahkan kepada Pemimpin Tertinggi Negara (dahulu raja), yang memperoleh legitimasi kekuasaannya. Visi yang ingin dicapai adalah membentuk sistem hukum yang mampu menjaga kemerdekaan Indonesia serta melindungi seluruh bangsa dan masyarakatnya. Misi dari visi ini adalah melakukan dekolonisasi terhadap nilai-nilai hukum kolonial dan menggantinya dengan nilai-nilai hukum nasional. Pada akhirnya, tujuan yang ingin diwujudkan adalah menciptakan tatanan hukum yang harmonis dan teratur.

Karena misi utamanya adalah dekolonialisasi, Sahardjo mengambil langkah konkret dengan mengganti simbol hukum dan penegakan hukum yang berlaku pada saat itu, yaitu Dewi Themis (Lakshmi, 2023). Dewi Themis digambarkan sebagai seorang wanita yang mengenakan pakaian khas kebudayaan Yunani, membawa timbangan sebagai simbol kebijaksanaan, serta pedang sebagai lambang keadilan dan kekuasaan (Burkert, 1985). Pada awalnya, mata Dewi Themis terbuka, yang melambangkan bahwa dia tahu siapa yang diadilinya dan dengan kebijaksanaan apa dia menjatuhkan keputusan. Seiring berjalannya waktu, matanya kemudian ditutup untuk melambangkan bahwa keadilan harus berlaku tanpa memandang siapa pun yang diadili (de Ville, 2011).

Tindakan Sahardjo untuk mengganti Dewi Themis dilakukan menggunakan Surat Keputusan Departemen Kehakiman Nomor J.S.8/20/17 tanggal 6 Desember 1960. Lalu pada Seminar Nasional I tanggal 11 – 16 Maret 1963, seluruh instansi penegakan hukum di Indonesia menerima lambang Pohon Beringin Pengayoman sebagai lambang hukum dan penegakan hukum di Indonesia. Dewi Themis

yang merepresentasikan nilai-nilai tujuan hukum barat (kepastian dan keadilan) kemudian diganti dengan nilai pengayoman yang visinya adalah melindungi segenap bangsa Indonesia. Tindakan seperti ini melambangkan penolakan terhadap nilai-nilai hukum barat (Hukum Online, 2009). Transformasi tersebut dapat dilihat di dalam beberapa peraturan perundang-undangan yang dibentuk dan disahkan oleh Sahardjo sebagai seorang Menteri Kehakiman di bawah ini:

a. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1946 tentang Peraturan tentang Warga Negara dan Penduduk Negara, Tanggal 10 April 1946.

Sahardjo adalah seorang tokoh yang sangat menjunjung tinggi nasionalisme. Salah satu wujud nyata dari nasionalismenya adalah mengganti istilah "Kewarganegaraan" menjadi "Kewargaan Negara." Perubahan ini didasari keyakinan bahwa kecintaan terhadap tanah air dan nilai-nilai Proklamasi 1945 harus diimplementasikan dalam pendidikan. Sahardjo ingin agar pendidikan tersebut tidak hanya menekankan aspek hukum, tetapi juga mengajarkan pemahaman tentang peran, kewajiban, dan makna menjadi warga negara Indonesia (Panyarikan, 1983, 41).

Meskipun istilah "Kewargaan Negara" secara tata bahasa Indonesia saat itu tidak umum, Sahardjo mengartikannya sebagai sesuatu yang berkaitan dengan keanggotaan warga dalam suatu negara. Dia ingin agar istilah ini lebih menekankan aspek pendidikan yang lebih luas, berbeda dengan "Kewarganegaraan" yang lebih legalistik. Menurut Sahardjo, menjadi warga negara Indonesia berarti tidak hanya hidup di dalam negara, tetapi juga harus berkontribusi pada kemajuan bangsa, menjaga harmoni sosial, dan memahami kewajiban untuk menciptakan ketertiban.

Pemikiran Sahardjo ini kemudian berhasil dimasukkan ke dalam Pasal 26 ayat (2) UUD 1945, yang mengatur syarat-syarat mengenai

kewarganegaraan yang diatur dengan undang-undang. Istilah ini juga digunakan dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1946 tentang Warga Negara dan Penduduk Negara, yang disahkan pada 10 April 1946. Dalam undang-undang tersebut, konsep "Kewargaan Negara" menjadi bagian penting untuk meneguhkan kedudukan Republik Indonesia dan mengatur hak-hak warga negara.

Pada tahun-tahun berikutnya, pendidikan mengenai "Kewargaan Negara" diwujudkan melalui pendidikan formal, yang dimulai dengan penerapan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1946. Bahkan pada masa Orde Baru, konsep ini terus berkembang dan digabungkan ke dalam pendidikan Pancasila melalui Repelita III (1979/1980 – 1983/1984) dan Repelita IV (1984/1985 – 1988/1989) (Munadi, 2020, 29-41). Tujuan dari integrasi ini adalah untuk memperkaya bahan pembelajaran mengenai Pancasila, Wawasan Nusantara, dan Demokrasi Pancasila.

b. Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Pokok-Pokok Agraria, tanggal 24 September 1960.

Sahardjo memainkan peran penting dalam bidang agraria dengan menandatangani sejumlah undang-undang terkait, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1960 tentang perubahan KUHPidana dan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1960 mengenai perjanjian bagi hasil. Langkah ini diambil untuk merespon tuntutan masyarakat agar ada aturan hukum yang mengatur bagi hasil antara pemilik tanah dan penggarap secara adil (Wignyosoebroto, 2014, 197).

Pada 24 September 1960, Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) disahkan, yang mencerminkan unsur pengayoman dengan kuat. Undang-undang ini bertujuan untuk menghapuskan pengaruh hukum barat dari era kolonial, yang tidak sesuai dengan kepentingan rakyat Indonesia (Parlindungan, 1998, 21). *Agrarische Wet*, hukum agraria kolonial Belanda, tidak mengakui hukum adat, sehingga menyebabkan dualisme hukum pertanahan yang merugikan rakyat. Dua hal penting yang tidak diakomodir oleh *Agrarische Wet* adalah:

Tidak sejalan dengan Pancasila sebagai ideologi negara, yang termuat dalam MANIPOL USDEK dan NASAKOM.

Mengabaikan hukum adat, hukum asli masyarakat Indonesia, sehingga menciptakan ketidakpastian hukum pertanahan.

UUPA diharapkan mampu mengatasi masalah tersebut dengan mengakomodir hukum adat dan melindungi hak-hak masyarakat hukum adat. Hal ini dinyatakan dalam Pasal 3, yang memastikan hak ulayat dan hak-hak adat lainnya tetap berlaku, asalkan sesuai dengan kepentingan nasional dan negara. Artinya, hukum adat harus tunduk pada kepentingan nasional jika ada ketidaksesuaian.

UUPA juga memperkuat hak negara untuk menguasai tanah, yang dijelaskan dalam Pasal 33 ayat (3) UUD 1945, yang menyatakan bahwa bumi, air, dan kekayaan alam harus dikelola untuk kemakmuran rakyat. Negara dalam konteks ini, diwakili oleh pemerintah, memiliki kekuasaan untuk mengatur pertanahan sesuai dengan prinsip-prinsip pembangunan nasional yang berdasarkan Demokrasi Terpimpin.

Pada masa Orde Lama, kekuasaan negara disentralisasikan ke lembaga eksekutif yang dipimpin oleh Presiden Soekarno. Hal ini terkait dengan Pasal 33 ayat (1) UUD 1945, di mana negara, dalam hal ini lembaga eksekutif, memiliki kekuasaan penuh untuk mengatur kegiatan bernegara dan masyarakat, termasuk dalam pengelolaan agraria.

c. Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 1963 tentang Gagasan Menganggap Burgelijke Wetboek Tidak Sebagai Undang-Undang, tanggal 5 September 1963.

Sahardjo terus mengupayakan semangat dekolonisasi dan pengayoman melalui pembaruan di bidang ilmu hukum. Ia mencurigai bahwa hukum yang berlaku di Indonesia masih sangat dipengaruhi oleh diskriminasi dan kolonialisme. Menurut Sahardjo,

hukum nasional yang diterapkan pada saat itu belum jauh berbeda dari peraturan yang berlaku di era Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda.

Sahardjo menyoroti Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 dan Peraturan Presiden Nomor 2 Tahun 1945 yang mengatur bahwa hukum lama masih berlaku selama tidak bertentangan dengan UUD 1945. Namun, pada praktiknya, aturan ini sering diabaikan, dan hukum kolonial tetap diterapkan tanpa penyesuaian dengan UUD 1945. Kurangnya pemahaman terhadap Pancasila dan UUD 1945 dianggap sebagai penyebab utama masalah ini.

Dalam sidang Lembaga Pembinaan Hukum Nasional (LPHN) pada Mei 1962, Sahardjo mengemukakan gagasannya untuk mereformasi hukum di Indonesia, yang didasarkan pada semangat dekolonialisasi dan pengayoman. Gagasan utamanya adalah:

- 1) Kodifikasi KUHPerdara dan KUHPidana: Menurut Sahardjo, kodifikasi hukum ini dibuat untuk melayani kepentingan kolonial Belanda, sehingga bersifat kolonialis dan menindas bangsa Indonesia.
- 2) Pembedaan diskriminatif: Pembedaan hukum yang diskriminatif terhadap kelompok etnis seperti Eropa, Arab, Tionghoa, dan Jepang menunjukkan bahwa hukum tersebut tidak sesuai dengan nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945.

Sahardjo mendorong para hakim untuk mengubah pandangan mereka terhadap kodifikasi ini. Ia mengusulkan agar KUHPerdara tidak lagi dianggap sebagai undang-undang yang mengikat, melainkan sebagai hukum tak tertulis, sehingga hakim dapat lebih bebas dalam menginterpretasi hukum dan menghapuskan warisan kolonial.

Pada 5 September 1963, Mahkamah Agung merespons gagasan Sahardjo dengan mengeluarkan Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 1963, yang menekankan bahwa *Burgerlijk*

Wetboek (KUHPerdota) tidak lagi dianggap sebagai undang-undang. Beberapa pasal yang dianggap tidak relevan lagi antara lain:

1. Pasal 108 tentang ketidakcakapan seorang istri melakukan tindakan perdata tanpa izin tertulis suaminya.
2. Pasal 1460 tentang risiko dalam jual beli barang tertentu.
3. Pasal 1682 tentang penghibahan benda tak bergerak yang harus menggunakan akta notaris.

Meskipun SEMA bukanlah produk hukum yang menggantikan undang-undang, surat ini dijadikan pedoman bagi hakim dalam menjalankan tugasnya dan berfungsi secara administratif. Gagasan Sahardjo yang didasarkan pada semangat pengayoman dan dekolonisasi berhasil mengubah wajah penegakan hukum di Indonesia, yang tercermin dalam penerapan SEMA Nomor 3 Tahun 1963.

d. Pohon Beringin Pengayoman Sebagai Pengganti Dewi Themis Melalui Surat Keputusan Nomor J.S. 8/20/17, tanggal 6 Desember 1960.

Pengimplementasian Ide Pengayoman oleh Sahardjo tidak hanya terbatas pada bidang hukum konkret, seperti Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA), tetapi juga mencakup perubahan simbol dan lambang hukum di Indonesia. Sahardjo memilih Pohon Beringin Pengayoman sebagai lambang hukum yang dianggap lebih sesuai dengan budaya Indonesia. Pohon Beringin dianggap sebagai simbol perlindungan, dengan daun lebat yang bisa melindungi dari hujan dan panas, batang yang kuat untuk menghadapi badai, serta akar dan sulur yang melambangkan persatuan.

Sebagai seorang yang memiliki latar belakang Kejawaen dan menjunjung tinggi adat Jawa, Sahardjo menggantikan Dewi Themis, simbol hukum barat, dengan Pohon Beringin Pengayoman. Namun, penerapan simbol ini awalnya tidak langsung digunakan di seluruh

Indonesia. Uniknya, Pohon Beringin pertama kali digunakan sebagai lambang pakaian dinas kepala daerah dan wakil kepala daerah tingkat I, sesuai dengan Peraturan Presiden Nomor 10 Tahun 1960, yang ditandatangani Sahardjo pada 30 April 1960.

Barulah sembilan bulan kemudian, pada 6 Desember 1960, Pohon Beringin Pengayoman diresmikan sebagai simbol Departemen Kehakiman Republik Indonesia melalui Surat Keputusan Nomor J.S. 8/20/17. Lambang ini kemudian diakui sebagai simbol hukum dan penegakan hukum pada Seminar Nasional I yang diadakan di Jakarta pada Maret 1963.

Pada 6 November 1963, tujuh hari sebelum wafatnya, Sahardjo memberikan atribut Pohon Beringin Pengayoman kepada Presiden Soekarno sebagai tanda bahwa Presiden layak memegang peran sebagai "pengayom" dan "bapak" bagi bangsa Indonesia. Pemberian atribut ini menjadi penanda puncak kontribusi Sahardjo dalam ide Pengayoman.

Sahardjo meninggal dunia pada 13 November 1963, dan sebagai penghormatan, Presiden Soekarno menganugerahkan gelar Pahlawan Nasional kepadanya melalui Surat Keputusan Presiden Nomor 245 Tahun 1963 pada 29 November 1963, hanya 16 hari setelah kepergiannya.

e. Konferensi Kopenjaraan Seluruh Indonesia Pada Tanggal 27 April 1964.

Meskipun Sahardjo telah meninggal, gagasannya tentang hukum tetap hidup, termasuk dalam sistem kepenjaraan. Pohon Beringin Pengayoman, simbol hukum yang tidak memihak kecuali kepada masyarakat Indonesia, menjadi dasar pemikiran Sahardjo bahwa negara harus mengayomi semua warganya, termasuk narapidana atau terpidana. Menurut Sahardjo, negara harus memberikan kesempatan bagi narapidana untuk bertobat dan merehabilitasi diri,

sehingga lahir konsep "Lembaga Pemasyarakatan" dan istilah "Warga Binaan," menggantikan "penjara" dan "narapidana."

Dalam konsep Lembaga Pemasyarakatan, para Warga Binaan ditempatkan dalam sistem yang mendidik, membimbing, dan mengayomi mereka, bukan sekadar memberikan hukuman atau tindakan balas dendam (Reksohaditmodjo, 1976: 19). Negara ingin agar para Warga Binaan menyadari kesalahan mereka dan bagaimana tindakan mereka merusak masyarakat, sehingga mereka dapat merefleksikan perilaku mereka dan bertekad untuk tidak mengulangnya. Sahardjo menekankan pentingnya pendekatan persuasif dan tidak mengisolasi Warga Binaan dari masyarakat.

Pendidikan dan program pelatihan diberikan untuk membantu para Warga Binaan kembali ke masyarakat dengan bekal keterampilan. Pekerjaan yang dilakukan Warga Binaan di Lembaga Pemasyarakatan harus ditujukan untuk kepentingan masyarakat, bukan untuk lembaga atau negara. Para petugas Lembaga Pemasyarakatan juga diharapkan memperlakukan Warga Binaan sebagai manusia yang tersesat, bukan sebagai penjahat yang harus diasingkan dari masyarakat.

Menurut Sahardjo, ini adalah sistem pemidanaan yang sesuai dengan nilai-nilai Indonesia, berdasarkan Pancasila dan konsep pengayoman. Dia menolak gagasan meminjam sistem dari negara lain, meskipun ia tidak keberatan jika teknik dari negara maju digunakan untuk memperkuat sistem Indonesia.

Gagasan Sahardjo tentang sistem kepenjaraan mulai diterapkan enam bulan setelah kematiannya, tepatnya pada 27 April 1964 dalam Konferensi Kepenjaraan Seluruh Indonesia di Lembang, Kabupaten Bandung. Pada konferensi ini, konsep "Lembaga Pemasyarakatan" dan "Warga Binaan" yang diperkenalkan Sahardjo diakui, beserta prinsip-prinsip pengayoman yang menekankan rehabilitasi dan reintegrasi para Warga Binaan kembali ke masyarakat.

2. Perspektif Indonesia Terhadap Keadilan dan Kepastian

Untuk memahami keterkaitan antara Tujuan Hukum Pengayoman dengan Tujuan Hukum Keadilan dan Kepastian, pendekatan yang digunakan harus berakar dari kebudayaan dan sejarah Indonesia, bukan berdasarkan pemikiran luar. Kedua tujuan hukum ini berkembang dari jalur yang berbeda. Pengayoman berasal dari kearifan lokal dan jenius Nusantara, sementara Keadilan-Kepastian berasal dari pemikiran Barat. Oleh karena itu, keterkaitannya harus dilihat melalui perspektif Pancasila, yang mencerminkan nilai-nilai hidup bangsa Indonesia seperti kemerdekaan individu dan bangsa, perikemanusiaan, keadilan sosial, dan perdamaian.

Nilai-nilai ini telah lama dipahami dan diterapkan dalam budaya Nusantara sebelum akhirnya dikristalkan menjadi Pancasila oleh Presiden Soekarno. Proses ini terjadi di tengah transisi kekuasaan dari pemerintahan penjajahan Jepang ke Republik Indonesia, di mana hukum kemudian diubah fungsinya dari alat penjajahan menjadi alat perlindungan bagi bangsa Indonesia. Perubahan ini mencerminkan revolusi hukum, yang bukan hanya sekedar pergantian kekuasaan politik, tetapi juga perlawanan terhadap nilai-nilai hukum kolonial yang merendahkan martabat bangsa dan menguntungkan pihak asing.

Dalam semangat revolusi hukum, Tujuan Hukum Pengayoman hadir untuk menggantikan nilai-nilai hukum lama yang dipersonifikasikan oleh Dewi Themis, simbol keadilan dan kepastian hukum kolonial. Namun, penolakan terhadap nilai Keadilan-Kepastian ini bukan berarti menolak secara keseluruhan, melainkan menolak penerapan nilai-nilai tersebut yang diskriminatif terhadap rakyat Indonesia, di mana keadilan dan kepastian hanya berlaku untuk bangsa Eropa.

Pancasila, sebagai cita hukum Indonesia, sudah mengintegrasikan nilai keadilan, terutama dalam sila kelima, yaitu "Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia." Nilai keadilan dalam Pancasila bersifat universal, dapat dirasakan dan diterapkan oleh semua warga dalam

kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Keadilan ini memiliki elemen perlindungan, yakni jaminan bahwa keadilan akan dilaksanakan oleh hukum.

Hukum berperan penting dalam menjamin pelaksanaan nilai keadilan ini, tetapi penerapannya harus selalu berada dalam kerangka pengayoman. Artinya, pelaksanaan nilai keadilan harus dilihat dari perspektif perlindungan dan pembinaan oleh hukum kepada seluruh rakyat, dengan menjamin akses hukum yang adil dan setara tanpa membedakan golongan, ras, maupun agama.

Perspektif pengayoman dalam menciptakan kepastian hukum didasarkan pada aspek perlindungan, dengan tujuan melindungi rakyat dari tindakan sewenang-wenang penguasa dan menciptakan keteraturan hukum. Dalam perspektif Pancasila, kepastian hukum bukan hanya mekanisme aturan formal, tetapi juga upaya untuk melindungi masyarakat.

Untuk mencapai keteraturan hukum, diperlukan pembinaan hukum, baik kepada penegak hukum maupun masyarakat secara luas. Keadilan dan kepastian hukum dalam Tujuan Hukum Pengayoman memiliki keterkaitan yang erat. Kepastian hukum harus dibangun melalui proses pembinaan masyarakat, yang menghasilkan budaya tertib hukum, yaitu kesadaran untuk mengikuti aturan yang ditetapkan. Di sinilah muncul kewajiban bagi masyarakat untuk menaati hukum secara sukarela.

C. PENUTUP

Dengan mengetahui bahwa dahulu kala, ketika Indonesia berada di awal-awal kemerdekaannya, kita pernah memiliki tujuan hukum sendiri. Tujuan hukum yang dicoba untuk diterapkan di Indonesia, dengan segala macam tantangannya. Hal yang sudah pasti harus disadari adalah, tujuan hukum tersebut hadir dan timbul akibat dari kondisi perpolitikan Indonesia saat itu, yaitu masa-masa di mana

politik Indonesia menganut sistem Demokrasi Terpimpin, yang tujuan utamanya adalah untuk menjaga revolusi Indonesia.

Pada implementasi Demokrasi Terpimpin tersebut, yang menjadi pokok permasalahannya adalah bagaimana seluruh instrumen negara dapat mendukung cita dari Presiden Soekarno, yaitu dekolonisasi dan deimperialisasi. Sahardjo sebagai Menteri Kehakiman, juga mendukung ide untuk melakukan dekolonisasi dan deimperialisasi terhadap nilai-nilai barat, aktualisasinya adalah dengan menciptakan Pohon Beringin Pengayoman sebagai simbol ber hukum dan bernegara di Indonesia. Simbol itu hadir tidak secara serta merta, tetapi melalui proses panjang dengan mengeluarkan beberapa peraturan perundang-undangan, yang pada puncaknya adalah menganugerahkan Simbol Pengayoman tersebut kepada Presiden Soekarno.

Pohon Beringin Pengayoman berisikan nilai-nilai yang didasarkan kepada kehidupan bangsa Indonesia dan genius nusantara. Nilai-nilai tersebut berbeda dengan nilai-nilai keadilan-kepastian yang direpresentasikan oleh Dewi Themis. Dewi Themis menjadi simbol keadilan-kepastian bagi orang-orang barat, tetapi keadilan-kepastian tersebut dilihat dari kacamata orang-orang barat, sehingga subjek utama dari apa yang disebut adil-pasti adalah orang-orang barat, bukan seluruh bangsa. Ini yang ingin ditantang oleh Sahardjo menggunakan Pohon Beringin Pengayoman.

Pohon Beringin Pengayoman menekankan aspek Perlindungan di dalam tujuan ber hukum dan bernegara. Tujuan ini menempatkan negara (yang direpresentasikan oleh Pemerintahan) sebagai seorang Bapak yang menjaga dan mengatur hajat hidup anak-anaknya (warga negara). Jika melihat secara mendalam, implementasi dari “Negara Kekeluargaan” ini tetap berjalan sampai dengan sekarang. Perspektifnya berubah-ubah karena didasarkan dari visi-misi pemimpin tertinggi, tetapi pola pikirnya adalah sama, yaitu negara sebagai “Kepala Negara”, mempunyai kewajiban untuk

melindungi warga negaranya, meskipun proses perlindungan tersebut tidak selamanya disukai oleh anak-anaknya.

DAFTAR PUSTAKA

Burkert, Walter, 1985, *Greek Religion: Archaic and Classical*. Cambridge: Harvard University Press.

de Ville, Jacques, “Mythology and The Images of Justice”, *Law & Literature*, Vol. 23, No. 3, 2011.

Hukum Online, 28 September 2009, Dr. Sahajo, Menolak Dewi Keadilan Demi Pohon Beringin, Dr Saharjo, Menolak Dewi Keadilan Demi Pohon Beringin, diakses tanggal 24 Oktober 2024.

Kusumasari, Diana, 30 Juli 2011, Dasar Hukum dan Pelaksanaan Putusan Serta Merta, Dasar Hukum dan Pelaksanaan Putusan Serta Merta | Klinik Hukumonline, diakses tanggal 24 Oktober 2024.

Lakshmi, Ritansha, 3 September 2021, Themis – The Goddess of Law & Justice, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3901642, diakses pada tanggal 24 Oktober 2024.

Lev, Daniel S., “The Lady and The Banyan Tree”, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 14, No. 2, 1965.

Moeliono, Tristam P dan Tanius Sebastian, “Tendensi Reduksionis dan Utilitarianis Dalam Ilmu Hukum Indonesia: Membaca Ulang Filsafat Hukum Gustav Radbruch”, *Makalah Ilmiah pada Konferensi Nasional Ke-5 Asosiasi Filsafat Hukum Indonesia*, Solo 17-18 November 2015.

Munadi, “Pendidikan Kewargaan Negara (Pengkajian Hak dan Kewajiban Warganegara dari Aspek Ilmu Politik dan Ilmu Perilaku)”, *Resolusi*, Vol. 3, No. 1, 2020.

Nasution, Adnan Buyung, 2009, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal Atas Konstituante 1956-1959*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Negoro, Theo Adi, 2024, *Relevansi Tujuan Hukum Pengayoman di Indonesia*, Bandung: Universitas Katolik Parahyangan.

Panyarikan, Ktut Sudiri, 1983, *Dr. Sahardjo, S.H.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional.

Parlindungan, A. P, 1998, *Komentar Atas Undang-Undang Pokok Agraria*, Bandung: Mandar Maju.

Reksohadiatmodjo, Soejoto, “Dwi Windu Di Bawah Lambang Pohon Beringin Pengayoman”, *Majalah Pengayoman Nomor 10 Tahun 1976 tanggal 6 Desember 1976*.

Sahardjo, “Pohon Beringin Pengajoman: Hukum Pantjasila/Manipol. Usdek”, *Pidato Penganugerahan Doctor Honoris Causa dalam Ilmu Hukum oleh Universitas Indonesia*, 5 Juli 1963.

Wignyosoebroto, Soetandyo, 2014, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional*, Jakarta: HuMa.

MENGKOMUNIKASIKAN KEADILAN DAN KEMANUSIAAN: MENGKRITIK INTOLERANSI DAN MENGUPAYAKAN KEADILAN ALA VOLTAIRE

Fidelis Aggiornamento Saintio, E. Agra Sarika Kurnia D.

fidelis@unika.ac.id; agra@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Harus diakui bahwa sejarah Prancis modern tidak terlepas dari pengaruh Voltaire. Terlahir dengan nama Francois Marie Arouet di Prancis pada 21 November 1694, Voltaire dikenal adalah seorang filosof, sastrawan dan sekaligus pemberontak yang selalu memperjuangkan kebebasan, keadilan dan kemanusiaan. Tiga poin inilah yang menjiwai karya-karya Voltaire.

Di antara barisan para filosof Prancis, Voltaire dikenal sebagai pemikir bebas, pemberontak, pejuang toleransi (Popper, 2000). Ia hidup di masa sulit, yang dikenal dengan nama *Ancien Régime* atau Rezim Kuno, di mana feodalisme, takhayul religius, intoleransi dan represi pemerintah merajalela. Tak jarang seseorang dipenjara hanya karena berdebat dengan kepala daerah setempat atau kaum bangsawan; dan tak jarang pula seseorang bisa lolos dari hukuman karena dekat dengan kekuasaan. “Hebatnya”, proses itu dilakukan tanpa adanya proses pengadilan. Inilah salah satu alasan mengapa Voltaire (dan filosof Pencerahan yang lain) ingin meninggalkan cara berpikir metafisika khas Abad Pertengahan di Prancis dan menegakkan garis pemikiran modern di Prancis (Hardiman, 2004).

Secara ringkas, *Ancien Régime* adalah sistem politik dan sosial di monarki Prancis yang sudah ada sejak abad pertengahan dan berakhir saat peristiwa Revolusi Prancis. Istilah ini kadang juga dipakai untuk merujuk sistem feodalisme di dataran Eropa. *Ancien*

Régime sendiri bisa terbentuk di Prancis karena dinamika panjang yang ada dalam tubuh negara itu, mulai dari sistem sosial, pemerintahan, ekonomi dan agama.

Tatanan *Ancien Régime* yang sarat dengan ketidakadilan sosial, stagnasi ekonomi, dan kepatuhan buta terhadap otoritas agama, hendak dibongkar oleh Voltaire. Sebab, Masyarakat pada waktu itu hidup pada acara dan aturan hidup warisan Abad Pertengahan di mana Gereja Katolik bersama raja atau kaisar menjadi otoritas tertinggi yang tidak boleh dilawan. Ia juga mengutuk pembenaran oleh tafsir metafisis dan teologis yang dijaga oleh dogma agama (Hardiman, 2004). Untuk mendobrak cara pikir dan aturan itu ia berinisiatif untuk melakukan pemberontakan lewat karya-karyanya. Ia melawan perilaku hidup koruptif para pemuka agama dan pemerintah. Ia juga melawan kekuasaan absolut warisan Abad Pertengahan yang membelenggu kodrat manusia untuk menjadi makhluk yang bebas (Brinton, 1958).

Menurut Voltaire sudah bukan waktunya masyarakat taat buta kepada berbagai macam dogma agama serta hierarki atau otoritas yang *semena-mena*. Kritik yang keras juga ia berikan kepada masyarakat yang intoleran dan yang tidak adil. Ia mengajak masyarakat untuk berani membuka mata, bertindak dan berpikir sendiri, seperti slogan Era Pencerahan, *sapere aude*.

Mengapa *Ancien Régime* bisa bertahan dalam waktu yang lama? Salah satu penyebabnya adalah, kekuatan kelas bangsawan dan klerus terlalu kuat dalam masyarakat. Louis XVI sebagai raja Prancis, terlalu lemah untuk mengatasi kekuatan itu (Le Bon, 2017). Mereka yang berada di lapisan sosial atas bisa bertindak sewenang-wenang dan bisa menyetir raja. Pembagian kelas-kelas dan fungsi sosial itu dipandang secara “alami” karena hampir tidak mungkin lagi diubah-ubah. Mereka yang tergolong dalam kelas rakyat jelata selamanya akan menjadi rakyat jelata.

Pembagian kelas ini menjadi langgeng dan inilah yang menjadi salah satu sumber kekuasaan *Ancien Régime*. Mereka yang berada lapisan sosial atas seperti para klerus dan bangsawan mempertahankan status ini dengan begitu gigih. Namun status sosial yang tinggi ini tidak diikuti dengan moralitas yang baik. Banyak perilaku kekerasan yang ditujukan kepada rakyat jelata. Bahkan juru bicara dari para bangsawan pada *Estates-General* (semacam Majelis Permusyawaratan Rakyat di Indonesia) tahun 1614 berkata bahwa tidak ada persaudaraan di antara bangsawan dan rakyat jelata; bahwa para bangsawan tidak ingin anak-anak dari tukang sepatu dan penyamak memanggil mereka saudaranya (Le Bon, 2017).

Supremasi Gereja Katolik di Prancis pada masa itu juga membuat agama-agama dan kepercayaan lain dengan jumlah pengikut yang sedikit menjadi terpinggirkan. Segala macam bentuk kepercayaan ini berada di bawah bahaya hukuman karena mereka dianggap sebagai aliran sesat oleh Gereja Katolik. Voltaire berusaha memerangi gagasan bahwa agama di luar Katolik adalah agama yang sesat, terutama setelah peristiwa keluarga Calas yang menganut Kristen Protestan akan dihukum oleh otoritas. Telah diketahui bersama bahwa Voltaire mati-matian membela keluarga Calas agar mereka tidak dihukum. Hal ini adalah peristiwa yang langka di Eropa pada masa itu (Brinton, 1958).

Situasi religius juga ditandai dengan dogma-dogma kaku dari Gereja yang didukung oleh hirarki pada masa itu. Hal ini membuat masyarakat terbelenggu. Mereka takut melawan dogma itu karena takut dihukum dengan kejam: ada yang dibakar dan ada yang dipenggal. Berangkat dari peristiwa ini Voltaire melihat wajah klerus yang paradoksal. Di sisi lain mereka mengabdikan Tuhan dengan janji-janji Injili yang diikrarkan, tapi di sisi lain mereka adalah ulat-ulat yang menggerogoti masyarakat.

Para klerus hidup makmur tanpa mengindahkan mereka yang menderita dan kehidupan mereka itu dilindungi dengan status

mereka sebagai pemegang kunci surga. Hal ini sudah mengurut dan berakar sedemikian rupa dan Voltaire hendak membat habis itu semua. Untuk itu, ia mendeklarasikan perang kepada mereka dengan berkata, “*Ecrasez l’infame*,” yang berarti, “Hancurkan monster!”

Pertanyaanya, bagaimana cara Voltaire melawan kekuasaan di tengah represi dan peminggiran terhadap rakyat jelata? Voltaire melawan dengan cara yang khas, yakni dengan tulisan satir, bahkan beberapa kali ia dengan sengaja menggunakan parodi untuk mengkritik musuh-musuhnya. Tentu “penyerangan” ini tidak dilakukannya seperti filosof kebanyakan yang menggunakan “bahasa-bahasa tinggi” yang dingin. Ini tidak bisa dilepaskan dari pandangan Voltaire tentang cara berfilsafat yang kaku. Ia sendiri mengakui bahwa diskusi-diskusi filsafat itu menggunakan cara yang kaku dan bertele-tele.

Dalam karya-karyanya, terutama novel, Voltaire menuangkan pemikirannya dalam balutan olok-olok ringan namun tajam. Inilah yang membuat nama dan karya Voltaire menjadi terkenal di Prancis. Dengan gaya berfilsafatnya yang ringan, karyanya mudah dikenal dan dicerna oleh kalangan menengah, bahkan kalangan bawah. Voltaire tahu cara menyampaikan ide dan kritiknya kepada audiens yang notabene adalah rakyat jelata, tapi tetap tidak mengurangi esensi dari argumentasi filosofisnya. Tanpa mengecilkan peran filosof Prancis yang lain, dapatlah dikatakan demikian: dengan tersampainya ide-ide, kritik, dan olokan satir dari Voltaire, masyarakat Prancis mulai sadar bahwa ada sesuatu yang salah dalam masyarakat mereka. Kelak, gagasan-gagasan Voltaire (juga Rousseau dan Montesquieu)-lah yang mendorong lahirnya filsafat hidup Prancis modern dan turut memberikan inspirasi untuk menggulirkan Revolusi Prancis pada tahun 1789 (Voltaire, 2016).

Artikel ini tidak akan membahas seluruh dimensi gagasan voltaire untuk melawan *Ancien Régime*. Penulis hanya memberikan 1 dimensi gagasan, yakni kritik Voltaire atas intoleransi.

B. PEMBAHASAN

1. Intoleransi pada *Ancien Régime*

Intoleransi di Prancis pada zaman Voltaire tidak bisa dilepaskan dari polemik Edik Nantes. Edik Nantes adalah sebuah maklumat yang dibuat pada 30 April 1598 pada masa pemerintahan raja Henry IV di Prancis ('Edict of Nantes', 2024). Ketika Henry IV mengeluarkan Edik Nantes, protes dilayangkan oleh Paus Klemens VIII namun sang raja tetap bergeming. Tujuan utama dari Edik Nantes ini adalah mendeklarasikan toleransi bagi kaum Protestan di Prancis. Dengan Edik Nantes, pemerintah Prancis hendak menjamin hak hidup bagi kaum Protestan, terutama golongan Calvinis (di Prancis, mereka juga disebut sebagai kaum Huguenot). Namun meski sudah mengeluarkan edik ini, pemerintah Prancis tetap memaklumkan diri sebagai negara Katolik.

Selain untuk menjamin hak hidup kaum Protestan Calvinis, edik ini juga bertujuan untuk menyatukan rakyat Prancis yang terbelah akibat perang agama pada tahun 1562-1568. Orang-orang Protestan yang sebelumnya dimusuhi oleh orang Katolik, kini diakui sebagai rakyat Prancis juga. Mereka tidak dipandang lagi sebagai orang-orang sesat. Dengan edik ini, hak-hak sipil orang Protestan dipulihkan.

Edik ini tetap tidak diubah dan didaftarkan oleh parlemen sebagai hukum fundamental dan tidak dapat ditarik kembali. Namun situasi berubah tatkala Henry IV dibunuh pada 14 Mei 1610 oleh Francois Ravailac, penganut Katolik yang fanatik. Pembunuhan ini membuat orang Protestan takut. Kematian pemimpin yang toleran ini membangkitkan trauma mereka atas peristiwa pembantaian di hari

Santo Bartolomeus. Saat itu, 23-24 Agustus 1572, Raja Charles IX memerintahkan pembunuhan petinggi kaum Huguenot (penganut Kristen Protestan aliran Calvinis yang tinggal di Prancis). Selain itu, kematian Henry IV membuat jaminan hak-hak kaum Protestan dikurangi. Puncaknya adalah ketika Louis XIV, cucu dari Henry IV mencabut edik ini. Dengan pencabutan Edik Nantes, maka agama Protestan dianggap ilegal. Pencabutan ini membawa dampak yang buruk bagi Prancis. Wajah Prancis yang toleran dengan Edik Nantes-nya kini berubah menjadi wajah bengis yang memangsa rakyatnya sendiri.

2. Penyebab intoleransi: fanatisme religius dan takhayul yang dibalut dogma

Tanggapan Voltaire atas masalah intoleransi ini setidaknya dapat ditemukan dalam 3 karya besarnya, yakni *Zadig* (1747), *Traktat Toleransi* (*Traite Sur La Tolerance*, tahun 1763), dan *Encyclopédie* (1751). *Zadig* adalah karya filosofisnya yang berbentuk novel. Di dalamnya, Voltaire menghadirkan tokoh bernama Zadig; seorang pemuda yang kaya, cerdas, baik dan bijaksana. Seseorang dengan sifat dan status seperti itu seharusnya bisa mendapatkan kesuksesan dan keberhasilan dalam hidup. Namun, Voltaire memutarbalikkan itu semua. Tokoh Zadig dikisahkan sebagai orang yang paling malang sedunia. Ia selalu mengalami nasib sial di segala bidang kehidupan.

Dalam karya ini Voltaire juga hendak mengkritik mereka yang memegang dogma agama Katolik secara teguh tanpa pertimbangan kemanusiaan dan yang masih memegang teguh ortodoksi (Voltaire, 2015). Siapa pun yang berani mempertanyakan dogma dan meragukannya akan dihukum oleh otoritas Gereja dan pemerintah. Gambaran ini mirip sekali dengan penggambaran situasi sosial di Prancis yang dipimpin oleh korps pemerintahan yang “bekerja sama” dengan para klerus.

“Kerja sama” di sini bukanlah dalam arti yang baik. Pada masa itu, otoritas pemerintahan (para bangsawan dan raja) dan para klerus berada di puncak stratifikasi sosial. Sayangnya, kedudukan itu tidak dibarengi dengan sikap moral yang baik. Berbagai macam penindasan terjadi. Salah satu contoh bentuk penindasan yang ada dilukiskan dengan baik oleh Voltaire dalam karyanya yang lain, yakni *Traktat Toleransi*.

Sesuai dengan judulnya, dalam *Traktat Toleransi* ini Voltaire menuangkan gagasannya tentang toleransi. Gagasan tentang toleransi ini diperoleh Voltaire ketika ia melihat praktik intoleransi yang berakar dari fanatisme religius di dalam tubuh Gereja. Kemunculan traktat ini tidak bisa dilepaskan dari musibah yang menimpa keluarga Calas.

Pada 13 Oktober 1761, Marc Antonie, anak dari Jean Calas melakukan bunuh diri di toko milik ayahnya. Dugaan penyebab awal peristiwa ini adalah karena Marc Antonie tidak berhasil dalam usaha perdagangan. Ia juga tidak diterima sebagai pengacara karena untuk menjadi pengacara seseorang harus memiliki surat-surat identitas sebagai seorang Katolik, padahal ia sendiri adalah seorang Calvinis (Voltaire, 2004). Para saksi telah memberitakan kejadian bunuh diri itu dengan detil kepada pengacara. Namun, orang-orang di Tolouse, kota tempat Calas tinggal, tidak percaya. Mereka lebih percaya takhayul bahwa orang-orang dari agama selain Katolik adalah monster (Voltaire, 2004).

Beberapa warga yang fanatik menuduh bahwa Jean Calas yang beragama Calvin telah menggantung anak laki-lakinya yang alim. Tuduhan itu disebarluaskan sedemikian rupa sehingga warga yang lain pun percaya. Parahnya, isu yang tidak benar itu dibumbui isu baru, bahwa Marc Antoine oleh Jean Calas yang tidak mau menjadi pemeluk agama Katolik (Voltaire, 2004).

Atas peristiwa ini, Voltaire menilai bahwa praktik agama Katolik di Prancis adalah agama yang kaku pada otoritas wahyu dan kitab suci.

Parahnya lagi, kedua hal dibungkus dalam dogma yang ketat. Apabila orang-orang Katolik melihat hal itu sebagai kebenaran yang absolut, maka semua kepercayaan selain agama Katolik akan dianggap sebagai agama sesat (Wheeler & Foote, 2017).

Dalam traktat ini, Voltaire berpendapat bahwa untuk membangun toleransi, orang pertama-tama harus menghilangkan takhayul-takhayul, terutama dalam bidang religius. Takhayul-takhayul itu adalah produk kebodohan yang tidak mempunyai dasar. Takhayul ini muncul karena orang menerima begitu saja dogma sebuah agama tanpa landasan akal budi. Hal ini mengakibatkan orang menerima begitu saja dogma-dogma yang ada tanpa ada dasar yang jelas. Akibat dari praktik ini adalah orang taat buta. Ketaatan yang demikian buta mengakibatkan orang tidak lagi mengenal esensi dogma atau ajaran yang ada sehingga yang tinggal tetap adalah spekulasi yang bernuansa takhayul.

Solusi yang ditawarkan Voltaire untuk mengatasi masalah intoleransi yang muncul karena takhayul dan ajaran yang tidak masuk akal adalah dengan karya *Encyclopédie*, dengan Diderot sebagai editornya. Pada zaman itu, format buku seperti *Encyclopédie* masa kini belum populer. Hampir tidak ada buku yang mencakup pengetahuan-pengetahuan tematis yang disusun secara alfabetis. Selain itu, metode yang ditawarkan oleh *Encyclopédie* ini juga jarang sekali ditemukan dalam buku-buku pada umumnya. *Encyclopédie* ini menawarkan metode yang baru, yakni metode empiris, seperti yang terdapat pada *Encyclopédie* dewasa ini.

Apa yang disampaikan oleh *Encyclopédie* itu merupakan bentuk perlawanan terhadap tradisi saat itu. Pada zaman Voltaire, kebenaran didasarkan pada dogma agama. Dogma ini berdiri kokoh karena pemerintah juga melindunginya dengan hukum, seperti yang terjadi pada kasus keluarga Calas. Hadirnya *Encyclopédie* setidaknya mempunyai dua implikasi.

Yang pertama, karena karya ini ditulis oleh orang-orang di luar otoritas maka kebenaran yang ada dalam *Encyclopédie* bukanlah kebenaran hasil doktrin otoritas. Berbagai terminologi dan pokok bahasan diurutkan dalam entri serta dijelaskan secara gamblang tanpa ada sensor dari hirarki. Hal ini seolah-olah menjadi simbol peperangan melawan otoritas yang “mendoktrinkan” kebenaran. Rakyat biasa yang dulu tidak boleh berkontribusi dalam ilmu pengetahuan, sekarang malah berontak dan membuat *Encyclopédie* yang memuat pengertian dan uraian tentang banyak hal. Dengan ini, tidak heran bahwa kekuatan otoritas menjadi dipertanyakan, apalagi para penulis *Encyclopédie* menggunakan metode yang ilmiah. Lalu harus diakui bahwa gagasan penulisan ini mendapatkan pengaruh dari suasana kebebasan di Inggris (Wheeler & Foote, 2017).

Implikasi yang kedua ialah munculnya metode baru dalam mencapai kebenaran. Kebenaran tidak lagi dicapai melalui pengetahuan metafisis, dogma dan wahyu. Sekarang, manusialah yang menjadi subjek dalam ilmu. Manusia harus dipandang sebagai makhluk berakal budi yang bisa berpikir sendiri, lepas dari belenggu-belenggu yang ada. Akal budi manusia harus menjadi titik tolak dalam mencapai kebenaran. Manusia tidak bisa lagi menjadi objek dalam kegiatan mencari kebenaran. Sekarang, manusialah yang menjadi pemeran utama dalam mencari kebenaran.

3. Intoleransi: lawan dari humanisme

Gagasan toleransi tidak bisa dilepaskan dari konsep humanisme. Keduanya selalu berjalan beriringan. Menurut Voltaire, siapa pun yang mengutuk atau menyiksa orang yang tidak sepaham dengannya adalah monster (Voltaire, 2006). Pemikiran ini dicetuskan karena Voltaire melihat kekejaman yang dibawa oleh pemerintah, klerus dan bahkan oleh raja karena mereka tidak bisa menerima agama Protestan.

Keprihatinan Voltaire bertambah ketika ia menyadari bahwa intoleransi itu dibawa oleh orang-orang Katolik. Bagi Voltaire, orang-orang Katolik, melalui ajarannya seharusnya menjadi teladan utama dalam hal toleransi. Namun kenyataannya berbeda. Ia melihat sejarah bahwa di dalam tubuh Gereja Katolik itu intoleransi bertumbuh subur, seperti ketika terjadi skisma dan perpecahan.

Intoleransi semacam ini sudah terjadi semenjak ratusan tahun lalu. Seharusnya peristiwa intoleransi ini mengajarkan kita bahwa seharusnya manusia itu menghargai satu sama lain. Berbagai macam pertikaian dan perang yang terbungkus dalam sikap intoleransi adalah penyakit di dalam masyarakat dan obatnya tidak lain adalah sikap toleransi. Tidak ada orang yang tidak setuju dengan kenyataan ini. Tapi kenapa hal yang sama terus terjadi?

Menurut Voltaire intoleransi terus terjadi karena mereka yang intoleran begitu memuja Tuhan mereka sendiri mengorbankan segalanya demi itu. Intoleransi berkaitan erat dengan kekuasaan mayoritas. Raja yang adalah penganut Katolik mempunyai rakyat Katolik yang jumlahnya besar. Para bangsawan pun mayoritas beragama Katolik. Dengan kekuasaannya, orang miskin disuruh untuk memanjakan mereka dengan pajak dan memberi label kepada para Protestan dengan cap monster.

Voltaire juga mengaitkan praktek intoleransi ini dengan apa yang terjadi dalam pengetahuan-pengetahuan ilmiah. Ia membuat perbandingan seperti ini. Dalam tataran ilmu pengetahuan objektif, tidak ada sekte-sekte yang terbentuk karena semua (ilmu pengetahuan itu) adalah benar, asalkan metodenya tepat dan kebenarannya bisa dibuktikan. Orang tidak mempersoalkan apakah ia mendalami ilmu geometri, aritmatika atau aljabar karena memang itu ilmiah. Lalu ia membandingkannya dengan “sekte” dalam aliran-aliran yang berakar dari konsep religius seperti Arianisme, Triteisme dan Politeisme (Voltaire, 2006). Di antara “sekte-sekte” itu, mereka

bertengkar dan berdebat satu sama lain, bahkan saling mengutuk yang berakhir pada ekskomunikasi (dari pihak gereja).

Voltaire juga memberikan kritiknya kepada agama Katolik yang juga sebenarnya tidak konsisten dan intoleran. Kalau para penganut Katolik mau konsisten, mereka harus mengakui bahwa mereka adalah bagian dari agama Yahudi karena Kristus yang dianggap Tuhan itu lahir, hidup dan mati sebagai orang Yahudi. Seandainya pun orang Katolik tidak mau disebut orang Yahudi, setidaknya mereka harus bisa mengakui realitas itu, yakni bahwa mereka berasal dari agama Yahudi. Ketika mereka menolak identitas ini, maka yang terjadi adalah sikap intoleransi tumbuh dalam diri orang Katolik. Bukankah sebenarnya agama Protestan juga muncul dan berakar dari agama Katolik? Kalau memang benar, seharusnya orang Katolik menaruh hormat kepada mereka.

Bila dikembangkan lebih lanjut, gagasan Voltaire ini mempunyai implikasi yang besar, terutama dalam bidang kesetaraan martabat manusia. Gagasan Voltaire terhadap agama (Katolik) bertitik tolak dari identitas Tuhan mereka (Yesus). Yesus adalah orang Yahudi. Seharusnya realitas ini membawa orang Katolik pada penghormatan kepada kaum Yahudi karena merekalah pendahulu mereka. Hal yang sama kiranya harus dipraktikkan kepada orang Protestan yang juga sama-sama mengimani Yesus. Namun yang terjadi malah sebaliknya, yakni orang Katolik menganggap orang Protestan adalah monster.

Perpecahan ini tidak lain karena perbedaan pandangan tentang dogma dan ajaran. Pihak Katolik (dan juga kelak pihak Protestan) kukuh memegang ajaran mereka, bahkan tak jarang saling menghina dan menyalahkan. Kedua pihak lupa bahwa mereka sama-sama mengimani Yesus sebagai Tuhan. Mereka lupa bahwa di atas dogma masih ada kemanusiaan; dan seharusnya di atas dasar kemanusiaanlah sikap toleransi dibangun.

4. Refleksi

Manusia. dalam menyampaikan pemikirannya, Voltaire banyak menggunakan sudut pandang kemanusiaan; ia memusatkan seluruh perhatiannya kepada keberadaan “manusia” dan kemampuannya yang otonom. Ketika mengkritik optimisme Leibniz, Voltaire menekankan bahwa manusia adalah pusat karena manusialah yang menjadi “tuan” atas hidupnya; ketika mengkritik peristiwa intoleransi, Voltaire menekankan bahwa manusia itu mempunyai kesamaan martabat dan itu harus diperjuangkan; ketika mengkritik kekuasaan yang semena-mena, Voltaire menekankan bahwa manusia adalah subjek, bukan melulu objek; dan ketika mengkritik kekakuan dogma religius, Voltaire menekankan bahwa akal budi manusia tidak boleh menjadi hamba dogma.

Pola pikir Abad Pertengahan didominasi oleh peran metafisika dan teologi, sedangkan pola pikir zaman Modern ditandai dengan kepercayaan bahwa manusia adalah pusat realitas yang menjadi ukuran (Hardiman, 2004). Voltaire, lewat kritiknya ternyata berperan besar untuk mempromosikan gagasan zaman Modern ini, khususnya di Prancis. Semangat dasar dari gagasannya adalah untuk mengembalikan manusia sebagai subjek dalam kegiatan berpikir dan bertindak.

Ancien Régime berlangsung berabad-abad lalu dan rezim itu sudah berakhir di Prancis pada 1789. Apa gunanya peristiwa lampau itu? Kiranya yang menjadi permasalahan bukanlah peristiwanya melainkan pada apa yang menjadi pergulatan zaman itu. Ada beberapa pergulatan *Ancien Régime* yang juga terjadi di masa sekarang. Maka dari itu kritik Voltaire punya tempat khusus di zaman sekarang.

Indonesia dihadapkan pada konsep “kebenaran menurut kelompok”. Orang mengklaim bahwa diri, ajaran, atau agamanya-lah yang paling benar. Bagi mereka yang tidak mempunyai dasar kuat untuk menghadapi hal itu, orang bisa terjebak dalam kesalahan

berpikir yang pada akhirnya akan menuntun mereka pada kesalahan berperilaku. Ketika orang mengklaim bahwa diri atau kelompoknya yang paling benar, maka orang lain dianggap sebagai musuh. Di sinilah praktik intoleransi bertumbuh subur. Hal ini secara nyata tampak pada peristiwa-peristiwa nasional beberapa bulan terakhir seperti fundamentalisme dan kekerasan atas nama agama, usaha untuk mengganti Pancasila dengan ideologi lain, dsb.

Meminjam gagasan Popper, konsep “kebenaran menurut kelompok” yang kental dengan suasana intoleransi tersebut pada akhirnya akan membentuk paham relativisme. Namun, relativisme ini diperparah ketika kebenaran tidak lagi didasarkan pada pengetahuan-pengetahuan rasional, tapi didasarkan pada bagaimana sebuah gagasan ditampilkan secara memesona, bombastis dan massif; entah itu rasional atau tidak (Popper, 2000). Penggunaan gambar yang tidak sesuai dengan berita, provokasi, pidato yang berkobar-kobar kini bisa menjadi penanda bahwa sebuah ajaran adalah suatu kebenaran baru. Orang begitu terbius dengan semua itu sehingga melupakan peran akal budi dalam dirinya. Alhasil banyak orang pun kehilangan pegangan dalam menilai suatu ajaran.

Popper sendiri mengembangkan ajaran Voltaire dengan menyebut konsep pluralisme kritis (*critical pluralism*). Voltaire menilai bahwa intoleransi adalah akibat dari absennya akal budi dalam melihat sebuah ajaran. Hal ini menuntun orang kepada praktik-praktik takhayul yang tidak masuk akal. Parahnya takhayul itulah yang dijadikan dasar untuk menilai sesama manusia. Takhayul itu dijadikan kebenaran baru, tergantung seberapa kuat pengaruhnya. Ketika satu takhayul itu menampakkan diri dalam orasi-orasi indah, tulisan-tulisan kritis (tapi kosong), dan provokasi tak berdasar, maka itulah yang dipegang sebagai kebenaran.

Dengan pluralisme kritis, Popper hendak melawan praktik yang salah itu. Kalau relativisme berakar dari kurangnya toleransi dan menuntun

orang kepada kekerasan, maka pluralisme kritis bisa memberikan kontribusi untuk menangkal itu semua. Kata kunci yang mendasari pluralisme kritis adalah kebenaran.

Relativisme menilai bahwa semuanya bisa menjadi kebenaran atau semuanya tidak bisa dikatakan sebagai kebenaran. Semuanya bisa benar atau semuanya bisa salah. Pluralisme kritis berbicara lain. Konsep ini lebih menekankan pada keinginan untuk mencari kebenaran yang lebih. Dengan demikian pluralisme kritis menantang setiap konsep, gagasan, pemikiran (entah itu dangkal atau mendalam) untuk “berkompetisi” satu sama lain. Semuanya harus “bertanding” dalam diskusi yang rasional. Siapa yang paling mendekati rasionalitas dan kebenaran, maka konsep atau gagasan atau pemikiran itulah yang bisa dikatakan lebih baik dari yang lain.

Dengan elaborasi gagasan Voltaire dan Popper ini, Indonesia setidaknya mempunyai satu cara tambahan bagaimana mengatasi konsep “kebenaran menurut kelompok” yang pada akhirnya menuntun orang pada fundamentalisme ajaran dan ideologi. Kekerasan bukanlah sarana untuk melawan itu semua. Gagasan itu harus dilawan dengan gagasan lain yang lebih baik. Syaratnya, orang harus mau berargumentasi atau membuat apologi secara rasional tentang paham atau ajarannya. Atas dasar akal budi, gagasan yang tidak masuk akal pun pada akhirnya akan tersingkir dan digantikan dengan gagasan yang lebih baik.

C. PENUTUP

Gagasan Voltaire yang mempromosikan toleransi ini tergolong berani karena ia menentang arus utama pada zaman itu. Sebenarnya bukan hanya mempromosikan, tapi ia juga mengkritik agama Katolik dengan keras, padahal Voltaire sendiri berasal dari keluarga Katolik. Gagasannya ini kelak berperan penting bagi pembangunan sistem

demokrasi dan liberalisme di Prancis yang dimulai pada 1789, yakni saat revolusi Prancis

Pemikiran Voltaire ini juga menyumbang nilai-nilai penting dalam dialog antar agama. Dialog antar agama dan kepercayaan kiranya dibangun atas dasar kemanusiaan, bukan atas dasar dogma agama. Dogma itu adalah hasil dari pemikiran manusia dan itu bisa saja salah. Penerapan dogma-dogma itu pun tak jarang menimbulkan pertentangan antar agama. Seharusnya, dalam proses dialog antar agama, dogma diletakkan di bawah prinsip kemanusiaan. Fakta bahwa kita adalah sama-sama memiliki martabat sebagai manusia adalah kebenaran yang tidak bisa dipatahkan oleh argumentasi apa pun, bahkan oleh dogma yang paling “canggih” sekalipun. Maka dari itu, kebenaran inilah yang patut diperjuangkan dalam membangun relasi antar agama. Rasa Kemanusiaan akan menyatukan semua orang, bahkan mereka yang berlainan agama.

DAFTAR PUSTAKA

Brinton, Crane, 1958, *The Shaping of Modern Mind*. New York: Mentor Books.

Edict of Nantes, 2024, In *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/event/Edict-of-Nantes>.

Hardiman, Budi, 2004. *Filsafat Modern*, Jakarta: Gramedia.

Le Bon, Gustave, 2017. *Psikologi Revolusi*, Yogyakarta: Forum.

Popper, Karl, 2000, In *Research of A Better World, Letters and Essay from Thirty Years*, London: Routledge.

Voltaire, 2004, *Traktat Toleransi*, Yogyakarta: LKiS.

Voltaire, 2006, *Voltaire's Philosophical Dictionary*, New York: Carlton House.

Voltaire, 2015, *Zadig*, Yogyakarta: Penerbit OAK.

Voltaire, 2016, *Candide*, Jakarta: Gramedia.

Wheeler, J. M., & Foote, G, 2017, *Voltaire: A Sketch of His Life and Works with Selections from his Writings*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

MEMPERSOALKAN TERMINOLOGI KEADILAN LINGKUNGAN DALAM PELINDUNGAN DAN PENGELOLAAN LINGKUNGAN HIDUP¹

Eko Nurmardiansyah

ekonur@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Keadilan lingkungan yang diusung oleh gerakan keadilan lingkungan (*environmental justice movement*) menjadi semakin kuat saat masyarakat dunia mengakui hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat sebagai bagian generasi ketiga hak asasi manusia (HAM) yang disepakati di Konvensi Wina 1993 bersamaan dengan hak untuk pembangunan, sehingga kata pembangunan tidak saja dilekati isu-isu lingkungan (pembangunan berkelanjutan atau *sustainable development*), tetapi juga dilekatkan dengan hak manusia itu sendiri. Hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat telah dijamin secara konstitusi sebagaimana diamanatkan dalam Pasal 28H Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (untuk selanjutnya disebut UUD 1945) yang menyatakan: “*Setiap orang berhak hidup sejahtera lahir dan batin, bertempat tinggal, dan*

¹ Tulisan ini pengembangan dari salah satu subbab Disertasi Penulis yang berjudul: “Pengembangan Kesadaran Terhadap Keadilan Lingkungan (Environmental Justice) Melalui Penataan Sistem Hukum Berdasarkan Pendekatan Sistem (Systems Approach), Bandung: Universitas Katolik Parahyangan, 2014.

mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat serta berhak memperoleh pelayanan kesehatan”.

Hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat tersebut ditegaskan kembali dalam konsideran menimbang huruf a UU Nomor 32 Tahun 2009 yang menyatakan: *“bahwa lingkungan hidup yang baik dan sehat merupakan hak asasi setiap warga negara Indonesia sebagaimana diamanatkan dalam Pasal 28H Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.”* Kemudian Pasal 3 huruf g UU Nomor 32 Tahun 2009 menyatakan: *“Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup bertujuan: menjamin pemenuhan dan perlindungan hak atas lingkungan hidup sebagai bagian dari hak asasi manusia”.* Berdasarkan Pasal 28H UUD 1945 dan UU Nomor 32 Tahun 2009 tersebut bahwa lingkungan hidup yang baik dan sehat merupakan hak asasi dan hak konstitusional bagi setiap warga negara Indonesia. Oleh karena itu, negara, pemerintah, dan seluruh pemangku kepentingan berkewajiban untuk melakukan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup dalam pelaksanaan pembangunan berkelanjutan agar lingkungan hidup Indonesia dapat tetap menjadi sumber dan penunjang hidup bagi rakyat Indonesia serta makhluk hidup lain.

Prinsip keadilan sebagaimana diuraikan di atas tidak saja berbicara tentang perilaku manusia terhadap alam semesta. Prinsip keadilan lebih berbicara tentang bagaimana manusia harus berperilaku satu terhadap yang lain dalam kaitan dengan alam semesta dan bagaimana sistem sosial harus diatur agar berdampak positif pada kelestarian lingkungan hidup. Prinsip keadilan menurut Sonny Keraf terutama berbicara tentang akses yang sama bagi semua kelompok dan anggota masyarakat dalam ikut menentukan kebijakan pengelolaan sumber daya alam dan pelestarian alam, dan dalam ikut menikmati pemanfaatan sumber daya alam atau alam semesta seluruhnya (Sonny Keraf, 2010: 153).

B. TERMINOLOGI-TERMINOLOGI KEADILAN LINGKUNGAN

Penulis setelah menguraikan mengenai beberapa konsep keadilan secara umum di atas, Penulis merasa perlu menguraikan terminologi-terminologi yang digunakan terkait dengan keadilan lingkungan yang seringkali dipertukarkan terminologi-terminologi tersebut yang tentunya akan menjadi tidak tepat dalam penggunaannya, karena ada perbedaan-perbedaan dari definisi dari terminologi-terminologi tersebut. Penerjemahan istilah sebagaimana diutarakan oleh Arianto A. Patunru adalah sesuatu yang sulit dan kompleks. Secara literal mudah saja menemukan padanan. Namun makna sesungguhnya menjadi kabur, kalau tidak distortif. Pada akhirnya, pemahaman lebih penting daripada sekadar menemukan padanan (Patunru, 2014). Demikian pula halnya dengan istilah-istilah mengenai keadilan lingkungan. Oleh karena itu, Penulis berusaha untuk menguraikan baik terminologi dalam konteks positif seperti *environmental justice* (keadilan lingkungan), *ecological justice* (keadilan ekologis), dan *environmental equity* (kesetaraan lingkungan) maupun terminologi dalam konteks negatif seperti *environmental discrimination* (diskriminasi lingkungan) dan *environmental racism* (rasisme lingkungan). Adapun mengenai terminologi-terminologi yang digunakan terkait dengan keadilan lingkungan tersebut Penulis uraikan satu persatu makna tersebut sebagai berikut.

1. Keadilan Lingkungan (*Environmental justice*)

Cunningham mengemukakan pendapatnya mengenai keadilan lingkungan dengan menyatakan: *environmental justice combines civil rights with environmental protection to demand a safe, healthy, life-giving environment for everyone* (Cunningham, 2003:44). Berdasarkan pengertian tersebut bahwa keadilan lingkungan merupakan gabungan hak-hak sipil dengan perlindungan lingkungan hidup atas tuntutan keamanan, kesehatan, lingkungan yang memberi hidup bagi setiap orang. Perlin, et.al, berpendapat bahwa

environmental justice adalah “broadly defined as the goal of achieving adequate protection from the harmful effects of environmental agents for everyone, regardless of age, culture, ethnicity, gender, race, or socioeconomic status” (Cunningham, 2003:44).

Keadilan lingkungan (*environmental justice*) menurut Nicholas Low membahas tentang pembagian yang adil dan berimbang lingkungan yang baik dan buruk terhadap manusia. Keadilan ekologis berbicara tentang distribusi lingkungan secara berimbang ke seluruh penduduk bumi. Berbicara tentang keadilan lingkungan atau ekologis berarti mengenali nilai yang dimiliki oleh lingkungan bagi seluruh makhluk non-manusia berikut jumlah dan keragamannya: binatang dan tetumbuhan, pesona alam (*landscapes*) dan ekologi. Suatu lingkungan tidak dapat dibagi-bagi seperti harta kekayaan, namun pada dasarnya semua itu menjadi milik bersama. Lingkungan yang buruk berarti kematian, terpecah belah, dan merusak kesehatan. Lingkungan yang baik berarti kehidupan, sehat dan utuh (Law and Gleeson, 2009: vii). Keadilan lingkungan hidup menurut Noer Fauzi adalah upaya mencari pola pengelolaan aset alam yang adil bagi generasi sekarang berkenaan dengan jaminan bagi semua warga negara memperoleh dan menikmati udara yang bersih, air yang terdistribusi dengan adil dan sebagainya (Fauzi, 2001: 34).

The United States Environmental Protection Agency (US EPA) memberikan pengertian terhadap keadilan lingkungan (*environmental justice*) dengan menyatakan:

Environmental justice is the fair treatment and meaningful involvement of all people regardless of race, color, national origin, or income with respect to the development, implementation, and enforcement of environmental laws, regulations, and policies. EPA has this goal for all communities and persons across this Nation. It will be achieved when everyone enjoys the same degree of protection from environmental and health hazards and equal access to the decision-making process to have a healthy environment in which to live, learn, and work.

UU Nomor 32 Tahun 2009 mengamanatkan mengenai keadilan di dalam Pasal 3 huruf f dengan menyatakan: “*Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup bertujuan menjamin terpenuhinya keadilan generasi masa kini dan generasi masa depan*”. Berdasarkan ketentuan Pasal 3 huruf f bahwa keadilan generasi masa kini dan generasi masa depan tersebut dikenal dengan prinsip antar generasi (*intergenerational equity*) dan prinsip keadilan dalam satu generasi (*intragenerational equity*).

Prinsip keadilan antar generasi (*intergenerational equity*) berangkat dari suatu gagasan bahwa generasi sekarang menguasai sumber daya alam yang ada di bumi sebagai titipan untuk dipergunakan generasi mendatang. Keadaan demikian menuntut tanggung jawab kepada generasi sekarang untuk memelihara peninggalan (warisan) seperti halnya kita menikmati berbagai hak untuk menggunakan warisan bumi ini dari generasi sebelumnya. Elemen kunci dari prinsip ini yaitu: (1) masyarakat antara satu generasi dengan generasi berikutnya adalah mitra, (2) generasi sekarang tidak memberi beban eksternalitas pembangunan kepada generasi selanjutnya, (3) setiap generasi mewarisi kekayaan sumber daya alam serta kualitas habitat yang kurang lebih ekuivalen secara fisik, ekologis, sosial serta ekonomi (Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup, 2005: 18).

Prinsip keadilan antar generasi (*intergenerational equity*) terumuskan dalam Prinsip 3 Deklarasi Rio yang menyatakan: “*the right to development must be fulfilled so as to equitably meet developmental and environmental needs of present and future generations*”. Berdasarkan prinsip keadilan antargenerasi (*intergenerational equity*) tersebut bahwa hak untuk melakukan pembangunan dilakukan dengan memenuhi kebutuhan generasi sekarang tanpa mengurangi kemampuan generasi mendatang memenuhi kebutuhannya. Beberapa elemen kunci dari *intergenerational principle* ini terurai dalam rumusan yang dibuat

oleh suatu Konferensi Internasional di Canberra pada tanggal 13-16 November 1994 yang lazim disebut dengan Fenner Conference on the Environment. Prinsip ini dirumuskan dalam konferensi tersebut dengan menyatakan bahwa:

1. setiap masyarakat di dunia ini antara satu generasi dengan generasi lainnya berada dalam kemitraan (*global partnership*);
2. generasi kini tidak semestinya memberikan beban eksternalitas pembangunan bagi generasi berikutnya;
3. setiap generasi mewarisi sumber-sumber alam dan habitat yang berkualitas dan mewariskannya pula pada generasi selanjutnya dengan mana generasi ini memiliki kesempatan yang ekuivalen dalam kualitas fisik, ekologi, ekonomi, dan sosial;
4. generasi kini tidak boleh mewariskan generasi selanjutnya sumber-sumber alam yang tidak dapat diperbaharui secara pasti (eksak).

Negara dalam hal ini harus melestarikan dan menggunakan lingkungan dan sumberdaya alam bagi kemanfaatan generasi sekarang dan mendatang. Prinsip ini memandang bahwa setiap generasi berperan sebagai *trustee* atau *custodian* (wali) dari ekosistem alam/sumber daya alam guna dapat bermanfaat bagi generasi berikutnya sekaligus pula sebagai *beneficiaries* atau penerima manfaat (waris) dari generasi sebelumnya. Konsekuensi dari prinsip ini adalah tanggung jawab memelihara atau menjaga keberlangsungan alam seoptimal mungkin supaya pada generasi berikut tidak sampai menanggung beban karena kesalahan generasi sebelumnya tetapi senantiasa sejahtera. Prinsip-prinsip keadilan antargenerasi tersebut menurut **Stefanus Haryanto**, meletakkan

tiga kewajiban mendasar bagi generasi sekarang dalam konservasi sumber daya alam, yaitu:

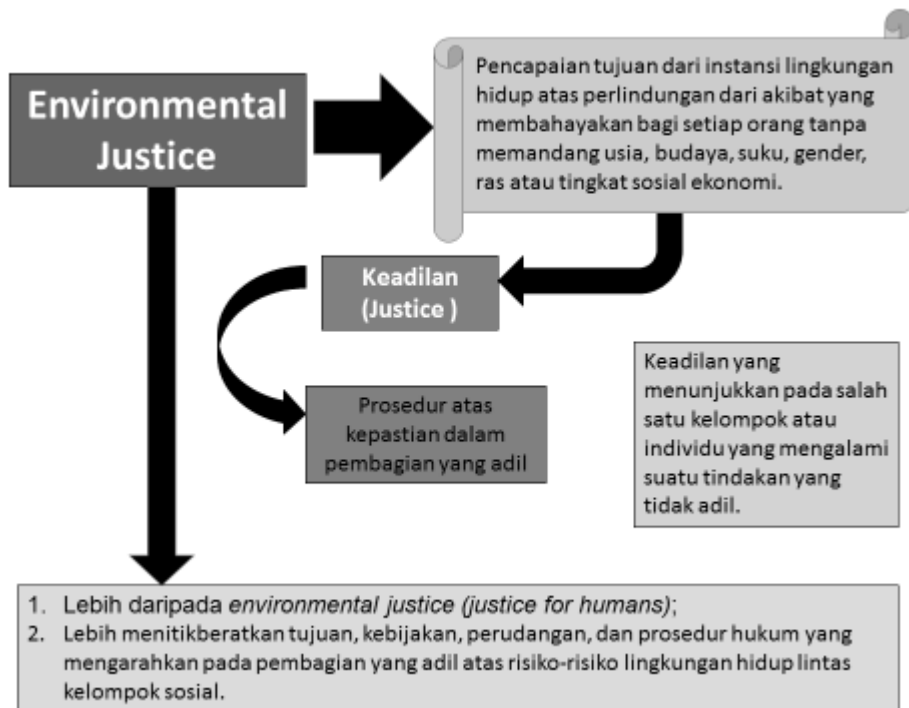
conservation of option, menjaga generasi mendatang dapat memilih kuantitas keanekaragaman sumber daya alam;

conservation of quality, menjaga lingkungan agar lestari;

conservation of access, menjamin generasi mendatang minimal memiliki akses yang sama dengan generasi sekarang atas titipan kekayaan alam ciptaan Tuhan Yang Maha Esa (Stefanus Haryanto, 1996:4).

Hal ini perlu diperhatikan karena generasi kini tidak dapat mengukur kebutuhan generasi mendatang. Jadi prinsipnya, supaya diwariskan kepada generasi mendatang secara fleksibilitas untuk mencapai tujuan sesuai nilai yang diyakininya.

Prinsip keadilan dalam satu generasi (*intragenerational equity*) merupakan prinsip yang berbicara tentang keadilan di antara satu atau sesama (*single*) generasi, termasuk di dalamnya keberhasilan memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar, atau tidak terdapatnya kesenjangan antara individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat tentang pemenuhan kualitas hidup. Prinsip ini menurut Stefanus Haryanto erat kaitannya dengan fenomena, seperti: (1) Beban dari permasalahan lingkungan yang dipikul oleh mereka (masyarakat) yang lemah (secara sosial ekonomi), (2) Kemiskinan yang menimbulkan akibat degradasi lingkungan, (3) Upaya-upaya perlindungan lingkungan dapat berakibat pada sektor tertentu pada masyarakat, namun di sisi lain menguntungkan sektor lain, (4) Tidak seluruh anggota masyarakat memiliki akses yang sama dalam mempengaruhi proses pengambilan keputusan yang berdampak pada lingkungan (Stefanus Haryanto, 1996:18-19).



Gambar 1: Terminologi *Environmental justice*.

Prinsip ini menurut **Ben Boer**, menunjuk kepada gagasan bahwa masyarakat dan tuntutan kehidupan lain dalam satu generasi, memiliki hak dalam kemanfaatan sumber-sumber alam dan kenikmatan atas lingkungan yang bersih dan sehat. Keadilan intragenerasi dapat diartikan, baik dalam sikap nasional maupun internasional (Boer, 2000). Pada tingkat nasional, pengelolaan diterapkan dalam akses yang adil kepada sumber-sumber daya alam bersama, udara bersih, air bersih dalam sumber-sumber daya air nasional dan laut teritorial. Hal demikian juga mengarah kepada masalah perlunya pembatasan-pembatasan pemerintah pada penggunaan milik-milik pribadi. Sedangkan pada tingkat nasional, keadilan intragenerasi menyangkut kepada penerapan alokasi yang adil dari sistem udara, perairan dan sumber-sumber daya laut. Perlu dipikirkan bagaimana masyarakat memperoleh kemanfaatan dari

sumber-sumber daya alam, karena dalam hal-hal tertentu tidak semua anggota masyarakat memiliki kesempatan yang sama dalam rangka kemanfaatan tersebut. Pengambilan keputusan hendaknya memikirkan, supaya setiap lapisan sosial memperoleh kenikmatan yang sama, meskipun tidak seluruh masyarakat memiliki akses yang sama, di dalam proses pengambilan keputusan kepada yang berhubungan dengan sumber-sumber daya alam. Keadilan intragenerasi adalah sebagai keadilan di antara penghuni-penghuni bumi pada suatu masa waktu. Konsep ini menurut **Ben Boer** berarti bahwa:

... all people are entitled to basic needs, which may be taken to include a healthy environment, adequate food and shelter, and cultural and spiritual fulfillment. To achieve this, a transfer of wealth and technology from higher to lower income countries may be necessary in many cases (Boer, 2000).

Hal ini juga berimplikasi bahwa negara-negara yang lebih makmur khususnya, harus mengurangi konsumsinya dalam faktor-faktor barang, air, dan udara. Definisi ini mencakup dua aspek dari keadilan yaitu aspek prosedural dan hasil. Definisi ini menekankan pada partisipasi publik dalam pembuatan keputusan yang terkait dengan lingkungan hidup (*public participation in environmental decision making*) dan distribusi atas hasil lingkungan (*distribution of environmental outcomes*). Definisi ini jelas lebih luas daripada konsep awal EPA atas persoalan ini. Definisi ini merupakan reaksi atas tantangan dari gerakan keadilan lingkungan.

Guna memperjelas uraian mengenai *environmental justice* tersebut, dan untuk lebih mempermudah pembacaan, penulis mencoba membuat gambar sebagaimana dapat dilihat melalui Gambar 1.

2. Keadilan Ekologis (*Ecological justice*)

Istilah keadilan ekologis merupakan terjemahan dari istilah dalam bahasa Inggris *ecological justice*, pertama kali dikemukakan oleh **Low** dan **Gleeson**, dengan menyatakan:

The struggle for justice as it is shaped by the politics of the environment ... has two relation aspects: the justice of the distribution of environments among people, and the justice of the relations between humans and the rest of the natural world. We term these aspects of justice: *environmental justice* and *ecological justice*. They are really two aspects of the same relationship (Law and Gleeson, 2009:4).

Berdasarkan pendapat tersebut bahwa memperjuangkan keadilan sebagaimana yang dibentuk oleh politik lingkungan memiliki dua aspek yang saling terkait yaitu keadilan distribusi lingkungan di antara sesama manusia yang disebut dengan keadilan lingkungan (*environmental justice*), dan keadilan antara hubungan antara umat manusia dengan makhluk hidup yang lain yang disebut dengan keadilan ekologis (*ecological justice*), merupakan dua aspek dari satu hubungan yang sama.

Brian Baxter mendefinisikan keadilan ekologis (*ecological justice*) sebagai *justice between human beings and the rest of the natural world*. Pengertian *ecological justice* berbeda dengan pengertian *environmental justice*, yang menyangkut *the distribution of environmental benefits and burdens among human beings* (Baxter, 1999:75). **Derek R. Bell** di tempat lain telah memperlihatkan bahwa *political liberalism John Rawls* dapat dipertukarkan dengan (*compatible with*) keadilan lingkungan (*environmental justice*). Karena itu, *environmental justice* dengan *strong anthropocentrism*, yaitu *the nonhuman world purely as a means to human ends*. Para pendukung keadilan lingkungan (*environmental justice*) mendesak bahwa nilai instrumen dari lingkungan hidup hanya bagi umat

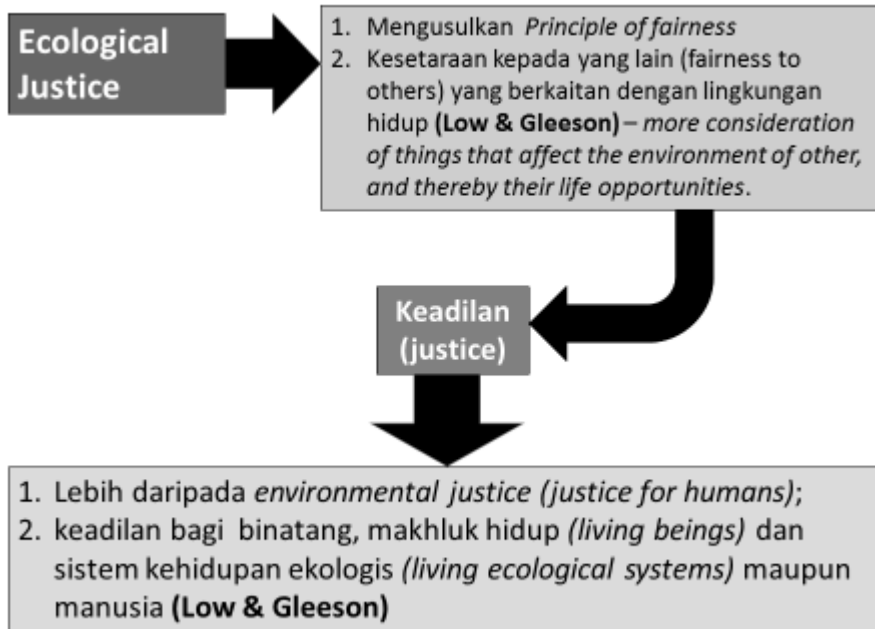
manusia (*instrumental value of the environment to humans*) harus dikenali dalam teori keadilan sosial (*a theory of social justice*) atau keadilan di antara umat manusia (*justice among humans*). Keadilan ekologis (*ecological justice*) lebih banyak membuat klaim radikal (*radical claim*) bahwa *justice extends beyond relations among humans* (keadilan harus diperluas melampaui hubungan antar umat manusia) agar dapat membahas mengenai “*justice to nature*”.

Brian Baxter dalam bukunya, *A Theory of Ecological justice*, menyatakan:

“Human beings would have done something grossly unjust if they were to perpetrate the extinctions of other life-forms, ... when they could take steps to avoid doing so without serious harm to human life. This specific injustice, further, will have been done to the creatures themselves, not to human beings” (Baxter, 1999:1).

Umat manusia akan melakukan sesuatu yang sangat tidak adil jika mereka melakukan perbuatan yang menyebabkan kepunahan terhadap bentuk kehidupan lain.

Brian Baxter lebih lanjut menyatakan bahwa “*human beings have always had at least some concern to treat at least some of the other organisms with which they share the planet with what they regard as due respect*”. Umat manusia selalu memiliki setidaknya beberapa kekhawatiran untuk memperlakukan setidaknya beberapa dari organisme lainnya yang dengannya mereka berbagi planet ini dengan apa yang mereka pandang sebagai rasa hormat.



Gambar 2: Pengertian *Ecological justice*.

Ecological justice merupakan sebuah konsep dengan begitu banyak perbedaan konsepsi-konsepsi atau interpretasi-interpretasi (*a concept with many different conceptions or interpretations*). **Derek R. Bell** tidak bermaksud memberikan katalog terhadap konsepsi-konsepsi alternatif (*a catalogue of alternative conceptions*) tersebut tetapi **Derek R. Bell** ingin menyoroti beberapa dimensi dari konsep tersebut (*briefly highlight some of the dimensions of the concept*). Secara khusus, **Derek R. Bell** mengemukakan tiga pertanyaan mengenai hal ini. Pertama, *who or what should be the recipients of ecological justice?* Kedua, *what should be distributed among recipients of ecological justice?* Ketiga, *what principle of distribution should be used?*

Menurut **Flitner**, ada dua macam keadilan ekologis. Pertama, keadilan distributif yang menekankan pentingnya akses masyarakat pada benefit atas pemanfaatan sumber daya. (Flitner, 2009) Kedua,

keadilan pengakuan yang menekankan pada pentingnya pengakuan terhadap eksistensi keragaman cara masyarakat mengelola alam. Tipe keadilan ini diturunkan dari asumsi bahwa alam adalah hasil konstruksi sosial. Sejarah, pengalaman, dan budaya akan membentuk cara pandang masyarakat terhadap alam, yang mungkin berbeda dengan pandangan para ahli. Masyarakat memiliki cara sendiri bagaimana beradaptasi dan mengelola sumber daya alam yang bisa jadi lebih efektif. Namun, sering kali mereka diabaikan sehingga menjadi tamu di wilayahnya sendiri.

Ketidakadilan ekologis terjadi karena ada monopoli cara pandang terhadap alam, yaitu cara pandang positivistik berbasis sains dianggap paling objektif, benar dan universal, meski kadang kurang efektif. Ini berimplikasi pada menguatnya pendekatan teknokratik dalam mengelola alam. Padahal, di luar sains, ada sistem pengetahuan lain di masyarakat yang juga akurat melihat fenomena alam. Kontradiksi ini bisa diakhiri dengan mendorong kolaborasi sains dan pengetahuan lokal. Modernisasi ekologi dan keadilan ekologis bukan saling meniadakan. Modernisasi ekologi penting, tetapi lebih penting lagi bila diiringi keadilan ekologis. Bahkan, kata **Nicholas Low** dan **Brendan Gleeson**, “*sustainable development without environmental justice is an empty formula*” (Law and Gleeson, 2009:19). Maksudnya yaitu bahwa pembangunan berkelanjutan tanpa keadilan lingkungan hanyalah rumusan hampa yang dirancang.

John Rawls sangat sedikit sekali menyinggung mengenai lingkungan hidup. Meskipun demikian, **John Rawls** dalam kedua bukunya yang berjudul *A Theory of Justice and Political Liberalism* mengungkapkan persoalan mengenai ‘*justice to nature*’. Dalam teorinya **John Rawls** mengungkapkan:

the limits of a theory of justice”: “Not only are many aspects of morality left aside, but no account is given of right conduct in regard

to animals and the rest of nature. A conception of justice is but one part of a moral view. While I have not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary in order to be owed the duties of justice, it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity (Rawls, 1999:448).

John Rawls mengemukakan pendapatnya bahwa “*animals and the rest of nature*” adalah bukan bagian dari komunitas keadilan (not part of the community of justice) karena binatang dan alam “*lack the capacity for a sense of justice*”. Dengan perkataan lain, hanya (potential and actual) agen moral (moral agents) yang dapat menjadi anggota dari komunitas keadilan (members of the community of justice). (Rawls, 1999:442) Walaupun demikian, **John Rawls** sedikit berdalih ketika dia menyatakan bahwa “*it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity*”. Tidak jelas alasan mengapa **John Rawls** lebih menggunakan kata “*strict justice*” daripada kata “*justice*”. Satu kemungkinannya adalah bahwa kata “*strict justice*” sinonim dari kata “*human justice*” atau prinsip-prinsip keadilan yang **John Rawls** kemukakan guna mengatur hubungan antar umat manusia dalam suatu masyarakat (the principles of justice that Rawls has defended for governing human relationships in a society). Dalam penafsiran ini, maksudnya bahwa prinsip-prinsip keadilan yang tepat untuk hubungan manusia dan bukan manusia tidak akan sama sebagai prinsip-prinsip keadilan yang tepat untuk hubungan-hubungan antar manusia. Kalimat tersebut segera diikuti dengan menggunakan kata “*strict justice*” yang mungkin memberi kesan sesuatu yang sedikit berbeda:

But it does not follow that there are no requirements at all in regard to [animals], nor in our relations with the natural order. Certainly, it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly

impose duties of compassion and humanity in their case (Rawls, 1999:448).

John Rawls yakin bahwa kita memiliki “*duties*” bagi perasaan binatang secara individual (*sentient individual animals*) dan mungkin beberapa spesies (*some species*) (Rawls, 1999:448). Akan tetapi, **John Rawls** lebih menggambarkan hal tersebut sebagai “*duties of compassion and humanity*” daripada tugas-tugas keadilan (*duties of justice*). Penggunaan bahasa “*duties*” membuatnya jelas bahwa kita tidak bebas memperlakukan binatang sesuka hati (*not free to treat animals as we please*); “*compassion and humanity*” tidak berlebihan (*supererogatory*). Selain itu, dasar pembenaran atas tugas-tugas ini adalah jelas berdasarkan pada perhatian bahwa perasaan binatang-binatang memiliki kehendaknya sendiri (*sentient animals have in experiencing pleasure*), terhindar dari rasa sakit (*avoiding pain*) dan mengejar atau hidup berdasarkan pola-pola hidupnya sendiri (*forms of life*). Jika demikian, demi kepentingan perasaan binatang-binatang tersebut yang membebankan (“*impose*”) tugas-tugas pada kita, binatang-binatang itu merupakan subjek moral (*those animals must be moral subjects*). Maka, tampaknya **John Rawls** tidak ingin meniadakan perasaan binatang-binatang dari komunitas subjek-subjek moral (*to exclude sentient animals from the community of moral subjects*) tetapi hanya dari komunitas keadilan (*only from the community of justice*). Seperti **John Rawls** uraikan dengan menyatakan, “*A conception of justice is but one part of a moral view*”.

John Rawls mencatat bahwa “*considered beliefs*” nya mengenai kewajiban kepada binatang tidak dapat (kewajiban kita terhadap binatang-binatang tidak dapat dibenarkan) menggunakan “*contract doctrine*”, yang mana **John Rawls** telah digunakan untuk membangun teori keadilannya bagi umat manusia dengan menyatakan: “*I shall not attempt to explain these considered beliefs. They are outside the scope of the theory of justice, and it does not seem possible to extend the contract doctrine so as to include them in a*

natural way.” Selain itu, tidaklah pantas bahwa kewajiban-kewajiban kita terhadap binatang-binatang tergantung pada teori moral yang melampaui cakupan dari teori keadilan; mereka pun tergantung pada suatu teori metafisika atas tempat kita dalam alam:

A correct conception of our relations to animals and to nature would seem to depend upon a theory of the natural order and our place in it. One of the tasks of metaphysics is to work out a view of the world which is suited for this purpose; it should identify and systematize the truths decisive for these questions (Rawls, 1999:448).

Jika kita lihat kebelakang, kita dapat melihat **John Rawls** bergulat dengan perbedaan-perbedaan dan hubungan-hubungan yang dikembangkan dalam hasil karyanya kemudian. Dalam teorinya **John Rawls** memulai membuat suatu perbedaan antara keadilan dan moralitas dan hubungan moralitas – sedikitnya dalam hal ini hubungan-hubungan dengan sifat yang bukan sifat manusia (*at least in the case of relations to nonhuman nature*) – dengan metafisik. Kita segera akan melihat bagaimana perubahan ini dalam bukunya yang berjudul *Political Liberalism* dengan memperkenalkan gagasan mengenai *political*.

Dua kalimat terakhir dari diskusi singkat **John Rawls** terhadap sifat bukan manusia dalam teorinya juga merupakan perkembangan karyanya kemudian. Kita telah melihat bahwa **John Rawls** yakin bahwa cerita yang benar atas hubungan kita dengan yang bukan bersifat manusia tidak mesti tergantung dari teori metafisika. **John Rawls** menyimpulkan dengan pertimbangan bagaimana teori semacam itu mempengaruhi teori keadilannya sendiri di antara umat manusia:

How far justice as fairness will have to be revised to fit into this larger theory it is impossible to say. But it seems reasonable to hope that if

it is sound as an account of justice among persons, it cannot be too far wrong when these broader relationships are taken into consideration (Rawls, 1999:449).

Ada 3 (tiga) ciri utama atas usulan ini. Pertama, **John Rawls** mempertimbangkan kemungkinan bahwa keadilan sebagai kesetaraan (*justice as fairness*) mungkin perlu direvisi agar sejalan dengan “*larger theory*”. Hal ini tampak menyiratkan bahwa kewajiban kita terhadap yang bukan bersifat manusia mungkin lebih diutamakan daripada kewajiban kita atas keadilan pada orang. Kedua, John Rawls mengutamakan menggunakan kata “*justice among persons*” daripada kata “*justice*” untuk menggambarkan keadilan sebagai kesetaraan (*justice as fairness*). Hal ini kemungkinan dipilih untuk menunjukkan bahwa kewajiban kita terhadap yang bukan bersifat manusiawi adalah kewajiban keadilan (*duties of justice*). Ketiga, **John Rawls** menyatakan bahwa hal itu adalah “*reasonable to hope*” bahwa teori keadilan di antara orang akan cocok sebagai sebuah “*module*” dalam teori metafisika dan moral atas hubungan kita dengan yang bersifat bukan manusiawi (Rawls, 2005:12). Usulan ini menunjukkan dua ciri dari political liberalism, yaitu gagasan teori keadilan mungkin didukung oleh suatu kebenaran (“*reasonable*”) “*comprehensive doctrines*”. Gagasan-gagasan tersebut diuraikan sebagai berikut.

Sejauh ini, **Brian Baxter** telah mempertimbangkan ringkasan **John Rawls** dimuat dalam Teori. **Brian Baxter** mempunyai catatan bahwa **John Rawls** jelas membedakan antara keadilan untuk orang dengan kewajiban kita terhadap yang bersifat bukan manusiawi. Akan tetapi, **Brian Baxter** mengusulkan bahwa (a) **John Rawls** membuka kemungkinan atas keadilan terhadap yang bersifat bukan manusiawi; dan (b) **John Rawls** merasa terikat dengan beberapa kewajiban terhadap yang bukan manusia (*committed to some duties to non human sentient animals*) dan mungkin merasa terikat dengan

kewajiban terhadap beberapa spesies (*and may be committed to duties to some species*).

Pembahasan **John Rawls** mengenai “*our relations to animals and the order of nature*” merupakan ringkasan yang sama dalam *Political Liberalism*. (Rawls, 2005:12) Hal ini dinyatakan sebagai usulan keempat “*Problems of extension ... [which] may seem unanswerable from within a political conception [of justice]*” (Rawls, 2005:244). **John Rawls** yakin bahwa keadilan sebagai kesetaraan (*justice as fairness*) “*can reasonably be extended to cover the first three problems*” keadilan bagi generasi yang akan datang (*justice to future generation*), keadilan internasional (*international justice*) dan keadilan dalam bidang kesehatan (*justice in health care*). (Rawls, 2005:245) Seperti yang **John Rawls** katakan: “*In each case we start from the status of adult citizens ... and proceed from there: forward to other generations, outward to other societies, and inward to those requiring normal health care*” (Rawls, 2005:245).

John Rawls menyatakan bahwa kita “*can do the same with the claims of animals and the rest of nature*” tetapi dengan memberikan catatan bagaimana kita seharusnya bertindak yang sangat berbeda. Dalam kasus lain, pengembangan prinsip “*reasonable*” melibatkan penemuan suatu cara memperhitungkan (beberapa) kepentingan yang terkena dampak (Rawls, 2005:245). Dalam masalah binatang dan seluruh alam, **John Rawls** menyatakan bahwa kita harus mengadopsi “*the traditional view of Christian ages*” atas dasar “[*animals*] and nature are seen as subject to our use and wont”. Dalam pandangan yang sangat antroposentris ini, “*the nonhuman world [is seen] purely as a means to human ends*”. **John Rawls** (Rawls, 2005:245) berpendapat bahwa pandangan ini “*has the virtue of clarity and yields some kind of answer*” bagaimana kita harus memperlakukan binatang dan seluruh alam. Secara khusus **John Rawls** setuju bahwa pandangan ini memungkinkan bagi alasan-alasan politis bagi perlindungan terhadap alam, seperti, “*foster[ing] species of animals and plants for the sake of biological and medical knowledge*

with its potential applications to human health” (Rawls, 2005:245). Akan tetapi, pertimbangan-pertimbangan “*human-instrumental*” tidak dapat menggugurkan (moral) kewajiban terhadap yang bersifat bukan manusiawi.

John Rawls (Rawls, 2005:245) menyatakan bahwa pendekatan “*human-instrumental*” adalah “*gives what many have found to be a reasonable answer to the status of animals and the rest of nature*”.

Brian Baxter menyatakan: “I’m not sure how “many” have found it a “reasonable answer” especially in the case of domesticated animals.” Meskipun demikian, **John Rawls** (Rawls, 2005:245) mengakui bahwa “some will not accept these values as alone sufficient to settle the case”. Sebagai bukti, terlihat bahwa **John Rawls** merupakan salah seorang yang tidak akan puas tetapi, yaitu **John Rawls** sebagai seseorang yang “*attitude toward the world is one of natural religion*” (Rawls, 2005:245). Pada pandangan ini, “*human beings should assume a certain stewardship toward nature and give weight to an altogether different family of values*” (Rawls, 2005:245). **John Rawls** tidak menganjurkan bahwa seseorang yang menolak pendekatan “*human-instrumental*” kepada alam bukan manusia (*to nonhuman nature*) yang membuat segala macam kesalahan. Sebaliknya **John Rawls** menyadari adanya perbedaan antara keadilan dan moralitas (*the distinction between justice and morality*). *Political liberalism* memberikan rumusan perbedaan tersebut dengan lebih tepat: “*[The] status of the natural world and our proper relation to it is not a constitutional essential or a basic question of justice*” (Rawls, 2005:245). Untuk memahami bagaimana posisi **John Rawls** yang telah kembangkan kita melihat kembali pada perbedaan antara *comprehensive and political liberalism*.

Liberalisme secara komprehensif menegaskan prinsip-prinsip keadilan liberal adalah benar. *Political liberalism* merupakan bagian dari ajaran etika atau filsafat komprehensif. *Political liberalism* dimulai dari “*fact of reasonable pluralism*” – “*the fact of profound and irreconcilable differences in citizens’ reasonable comprehensive*

religious and philosophical conceptions of the world” (Rawls, 2003:3). Apabila warga yang pantas tidak dapat menyetujui doktrin komprehensif tunggal (*a single comprehensive doctrine*), mereka tidak dapat menyetujui kebenaran tentang setiap teori liberal yang komprehensif (*comprehensive liberal theory*). Dalam *political liberalism*-nya **John Rawl** (Rawls, 2005:245) berpendapat bahwa “*it is clear*” teori yang “*regards justice as fairness ... as [a] comprehensive ... doctrine*”. Oleh karena itu, *justice as fairness* (seperti yang dipahami dalam Teori) - seperti doktrin yang komprehensif - dapat cukup ditolak dan hanya bisa dipertahankan melalui penekanan. *Political liberalism* menanggapi kenyataan pluralisme yang masuk akal dengan mencari “*free-standing’ principles of justice that can be accepted for “a specific subject, namely, the basic structure of a democratic society*” (Rawls, 2005:245). Prinsip-prinsip politis dari keadilan bukan langsung berasal dari doktrin komprehensif tetapi lebih merupakan “*formulated so far as possible solely in terms of fundamental ideas familiar from, or implicit in, the public political culture of a democratic society*” (Rawls, 2003:27). Lebih tepatnya, *political liberalism* dimulai dari “*the idea of society as a fair system of cooperation and the idea of citizens as free and equal*” – berbagai ide yang tersirat dalam (atau mendasari) gagasan suatu masyarakat demokratis (*a democratic society*) (Rawls, 2003:27). Dari gagasan-gagasan mendasar yang harus memberikan dasar umum untuk semua kaum demokrat, *political liberalism* bekerja di luar prinsip-prinsip keadilan yang hanya berlaku untuk “*society’s basic structure – that is, its main political and social institutions and the way they hang together as one system of cooperation*”. (Rawls, 2003:8) Prinsip-prinsip politis dari keadilan hanya mengatur ruang lingkup yang terbatas; prinsip-prinsip politis melakukan “*not apply directly to associations and groups within society*” yang pada umumnya dapat mengatur urusan internal mereka sesuai dengan doktrin komprehensif mereka sendiri (Rawls, 2003:8).

John Rawls menyatakan bahwa (Rawls, 2003:246) “*the status of the natural world and our proper relation to it is not a constitutional essential or a basic question of justice*” berarti bahwa hal ini tidak diatur oleh konsep politis dari keadilan. Hal ini tidak mengherankan mengingat bahwa konsep politis dari keadilan berasal dari gagasan tentang suatu kerjasama masyarakat demokratis dari warga. Setiap pandangan hubungan kita dengan alam bukan manusia merupakan bagian dari suatu doktrin yang komprehensif. Jadi, orang percaya bahwa dalam “*natural religion*” dan juga siapa pun yang memiliki pandangan tertentu tentang tanggung jawab kita terhadap alam dapat dikatakan memegang doktrin komprehensif tertentu. Hal ini cocok dengan pernyataan **John Rawls** dalam bukunya *Theory of Justice* yang menyatakan bahwa hubungan kita dengan alam bukan manusia tergantung pada teori metafisis dari tatanan alam dan tempat kita di dalamnya. Namun, pengakuan **John Rawls** mengenai fakta pluralisme yang masuk akal berarti bahwa dia tidak berbicara dalam hal “*work[ing] out a view of the world ... [which] should identify and systematize the truths decisive for these questions [about our relations to nonhuman nature]*”. Sebaliknya, **John Rawls** mengakui kemungkinan pluralitas pandangan yang masuk akal tentang hubungan kita dengan alam non-manusia. Kita seharusnya tidak mengharapkan untuk menyusun sebuah teori metafisik dan etika hubungan yang pantas dengan alam bukan manusia di mana setiap orang dapat sependapat tapi kita dapat berharap akan ada banyak kisah persaingan di dalam masyarakat.

Sejauh ini, pandangan **John Rawls** tentang hubungan kita terhadap alam non-manusia dalam *Political Liberalism* cocok dengan catatannya dalam *Theory of Justice*. Namun, peralihannya ke liberalisme politik memang memiliki dua efek signifikan pada posisinya. *Pertama*, kesenjangan mendasar dalam liberalisme politik antara nilai-nilai politis (*political values*) dan nilai-nilai yang komprehensif (*comprehensive values*). Oleh karena itu, **John Rawls** qua *Political Liberalism* adalah berhak untuk membuat klaim tentang

jenis doktrin yang komprehensif yang akan memberikan penjelasan yang tepat dari hubungan kita terhadap alam bukan manusia. Secara khusus, ia tidak berhak untuk mengklaim bahwa kita perlu teori metafisis yang bertentangan dengan (murni) teori etika. Dalam hal ini, *political liberalism* tidak perlu menambahkan dukungan apapun terhadap “second turn” dari ekologi dalam (*deep ecology*) “away from axiology to ontology” (Rawls, 2005:12). Sebuah doktrin komprehensif yang memberikan teori etika tetapi abstain dari klaim metafisik dan ontologis mungkin sebagai masuk akal sebagai 'lebih' teori. Tentu saja, pendapat **John Rawls** juga warga masyarakat demokratis mungkin percaya - sebagai bagian dari doktrin yang komprehensif - yang benar (atau bahkan kandidat yang mungkin untuk benar) memperhitungkan hubungan yang wajar dengan alam bukan manusia harus menjadi teori metafisik.

Kedua, *political liberalisme* memungkinkan bahwa persoalan isu-isu yang tidak (atau tidak utama) mengenai pandangan keadilan politis harus diputuskan oleh proses demokrasi yang “citizens can vote their nonpolitical values and try to convince others accordingly” (Rawls, 2005:246). Dengan kata lain, masyarakat diperbolehkan untuk menarik doktrin komprehensif mereka dalam debat demokratis. Selain itu, para penganut Rawlsian hanya keadaan yang sah yang dapat membuat kebijakan atas dasar alasan komprehensif yang menang dalam proses demokratis. **John Rawls** menawarkan contoh sebagai berikut:

[A] bill may come before the legislature that allocates public funds to preserve the beauty of nature in certain places (national parks and wilderness areas). While some arguments in favor may rest on political values, say the benefits of these areas as places of general recreation, political liberalism ... does not rule out as a reason the beauty of nature as such or the good of wildlife achieved by protecting its habitat. With the constitutional essentials all firmly in place, these matters may appropriately be put to a vote” (Rawls, 2003:152).

Apabila cukup banyak orang memegang doktrin yang komprehensif yang mendukung pelestarian alam (secara umum atau kasus tertentu), sebuah negara liberal dapat secara sah mengadopsi kebijakan seperti itu. Contoh Rawls yang secara eksplisit mengacu pada “*the beauty of nature as such*” and “*the good of wildlife*” sebagai alasan yang komprehensif yang mungkin dapat digunakan untuk membenarkan memberikan suara bagi pelestarian alam. Contoh-contoh tersebut mungkin mencerminkan komitmen **John Rawls** sendiri. **John Rawls** merujuk untuk “*the good of wildlife*” tampaknya ungkapan lain dari “dianggap keyakinan (*considered belief*)” bahwa “*capacity for feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly impose duties [on us]*” (Rawls, 2003:448). Referensi **John Rawls** untuk “*the beauty of nature as such*” (keindahan alam demikian) mungkin mencerminkan komitmen terhadap nilai estetika alam. Namun, tidak ada alasan yang jelas untuk mengklaim bahwa doktrin komprehensif lainnya - termasuk doktrin biosentris dan ekosentris - tidak dapat diajukan sebagai alasan untuk pelestarian alam atau kebijakan lingkungan lainnya. masyarakat liberal berhak untuk memilih cita-cita ekosentris mereka dan negara liberal dapat mempromosikan kebijakan ekosentris yang telah disahkan melalui proses demokratis.

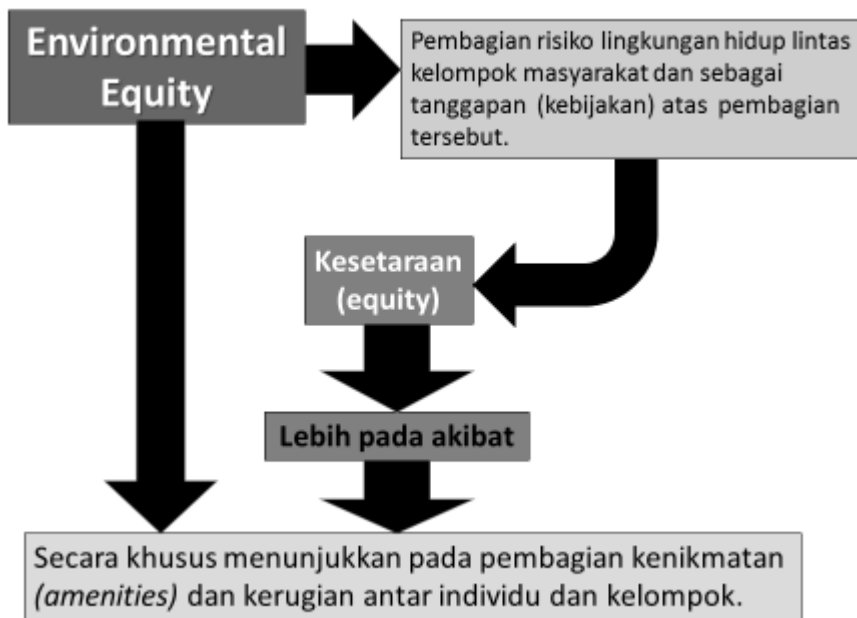
Ini mungkin masih keberatan bahwa politik liberal tidak dapat menerima gagasan keadilan ekologis (*ecological justice*). Bukankah politik liberal berkomitmen untuk gagasan bahwa keadilan adalah keadilan politis? Pada hal ini, liberalisme politik akan memungkinkan bahwa negara liberal dapat mempraktekkannya kebijakan berdasarkan cita-cita ekologis yang komprehensif tapi tidak bisa memahami cita-cita sebagai cita-cita keadilan ekologis. Liberal ekologisme mungkin didasarkan pada luasnya pengertian “*ecological consciousness*”, berkomitmen pada “*ecological virtue*”, atau bahkan pengakuan terhadap “*duties of compassion and humanity*” tetapi tidak dapat dikonstruksikan dalam keadilan ekologis (*ecological justice*) (Sessions, 1995:448). Dalam beberapa hal, hal ini dapat

menjadi perselisihan bahasa daripada substansi. Jika kita bersedia untuk mengatakan bahwa negara liberal dapat membuat kebijakan berdasarkan keyakinan warganya tentang cara yang benar dan salah untuk memperlakukan alam bukan manusia, mungkin tidak masalah apakah kita bicara dari sisi keadilan ekologis. Namun, bahkan jika itu adalah sebuah sengketa linguistik (*a linguistic dispute*), saya pikir itu mungkin menjadi salah satu yang liberal politis harus memihak bahasa keadilan ekologis. Tujuan mengadopsi liberalisme politik adalah untuk menemukan konsep keadilan yang dapat diterima oleh semua orang yang wajar terlepas dari doktrin komprehensif mereka. Dalam istilah Rawls, harapannya adalah bisa jadi terdapat suatu “*overlapping consensus*” terdapat doktrin komprehensif mengenai konsep politis keadilan (Rawls, 2003). Jika seorang pembela keadilan ekologis masih dapat mendukung konsep politis keadilan, tidak ada alasan jelas mengapa mereka tidak harus menggunakan bahasa keadilan sebagai bagian dari doktrin komprehensif mereka. Tentu saja, politik liberal dapat bersikeras bahwa setiap orang tertarik hanya pada nilai-nilai politik dari isu-isu keadilan politis – yaitu, dasar-dasar konstitusional dan persoalan dasar keadilan – tetapi pada isu-isu lain kita tidak harus mengesampingkan argumen keadilan ekologis. Kita mungkin bersikeras bahwa jelas bahwa mereka sedang membuat suatu keadilan ekologis daripada argumen keadilan politis tetapi sebenarnya kita kemungkinan besar tidak menyadari perbedaannya. Guna memperjelas uraian mengenai *ecological justice* tersebut, dan untuk lebih mempermudah pembacaan, Penulis mencoba membuat gambar sebagaimana dapat dilihat melalui Gambar 2.

3. Kesenjangan Lingkungan (*Environmental Equity*)

Budiono Kusumohamidjojo berpendapat bahwa istilah ‘*equity*’ adalah istilah yang sukar dicari padan katanya dalam bahasa Indonesia. Banyak pengarang menyamakannya dengan ‘*equality*’

sehingga menerjemahkannya sebagai ‘kesamaan’, yang sebenarnya adalah jauh dari sama. *Equity law* paling dekat dapat diterjemahkan sebagai ‘hukum kepastian’, yang pada akhirnya bertumpu terutama pada *common sense*, atau akal sehat (Kusumohamidjojo, 2004:199). Demikian pula halnya dengan **Louis O. Kattsoff** menyatakan bahwa *equality* (kesamaan) merupakan salah satu di antara pengertian-pengertian yang paling sulit didefinisikan. Apakah yang kita maksudkan bila kita mengatakan bahwa semua orang sama (*equal*), sedangkan kita mengetahui bahwa tidak ada dua orang pun yang identik? Di dalam percakapan sehari-hari, orang mudah mencampuradukkan kesamaan dengan identik. Bila kita mengatakan “semua orang sama,” maka ada yang segera menunjukkan perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara orang-orang mengenai kemampuan-kemampuannya, kecerdasannya, atau sesuatu ciri yang lain. Keadaan mereka yang tidak sama terlihat lebih jelas daripada keadaan mereka yang juga sama (Kattsoff, 2004: 414-415). **A.S. Hornby, et al.**, menyatakan bahwa *equity* adalah sistem keadilan alami yang memungkinkan keputusan yang adil dalam situasi yang tidak dilindungi oleh hukum yang ada, sebagaimana dinyatakan: “*a system of natural justice allowing a fair judgement in a situation which is not covered by the existing laws*” (Hornby, et al., 2005:514). *Equity* menurut **A.S. Hornby, et al.** sinonim dengan *fairness* adalah “*the quality of treating people equally or in a way that is reasonable*” (Hornby, et al., 2005:514). *Fairness* adalah kualitas memperlakukan orang secara sama atau dengan cara yang masuk akal.



Gambar 3: Pengertian *Environmental Equity*.

Zimmerman berpendapat mengenai istilah *environmental equity* dengan menyatakan:

“...typically refers to the distribution of amenities and disadvantages across individuals and groups. Justice, however, focuses more on procedures to ensure fair distribution. Fairness refers to where one group or individual disproportionately bears the burdens of an action” (Zimmerman R, 1994:633).

US EPA pada awalnya mengadopsi istilah *environmental equity*, dengan memberikan definisi “*the distribution of environmental risks across population groups and to our policy responses to these distributions. The focus of the equity concept on distribution or outcome is in line with the popular use of equity in the public policy domain*”. Fokus dari konsep keadilan dalam distribusi atau hasil

adalah sejajar dengan penggunaan yang umum dari equity dalam wilayah kebijakan publik (Cunningham, 2003:695). Distribusi atau dampak-dampak distribusi adalah seringkali perhatian utama dalam pembahasan mengenai pajak dan anggaran belanja pemerintah (Cunningham, 2003:695). Para ahli ekonomi dan analisis kebijakan sering mengemukakan besaran pajak atas perbedaan kelompok pendapatan. Dalam perdebatan kebijakan, para politisi terkait dengan bagaimana keuntungan-keuntungan, beban-beban, dan biaya-biaya kebijakan publik didistribusikan di antara kelompok-kelompok sosial dan ekonomi yang berbeda (Law and Gleeson, 2009:804).

Jelaslah, *environmental equity* lebih memfokuskan pada hasil (*focuses more on the outcome*), sementara itu *environmental justice* lebih menitikberatkan pada tujuan (*goals*), kebijakan (*policies*), hukum (*laws*) dan prosedur hukum (*legal procedures*) untuk memastikan pembagian yang adil atas risiko lingkungan hidup terhadap lintas kelompok-kelompok sosial. Guna memperjelas uraian mengenai *environmental equity* tersebut, dan untuk lebih mempermudah pembacaan, Penulis mencoba membuat gambar sebagaimana dapat dilihat melalui Gambar 3.

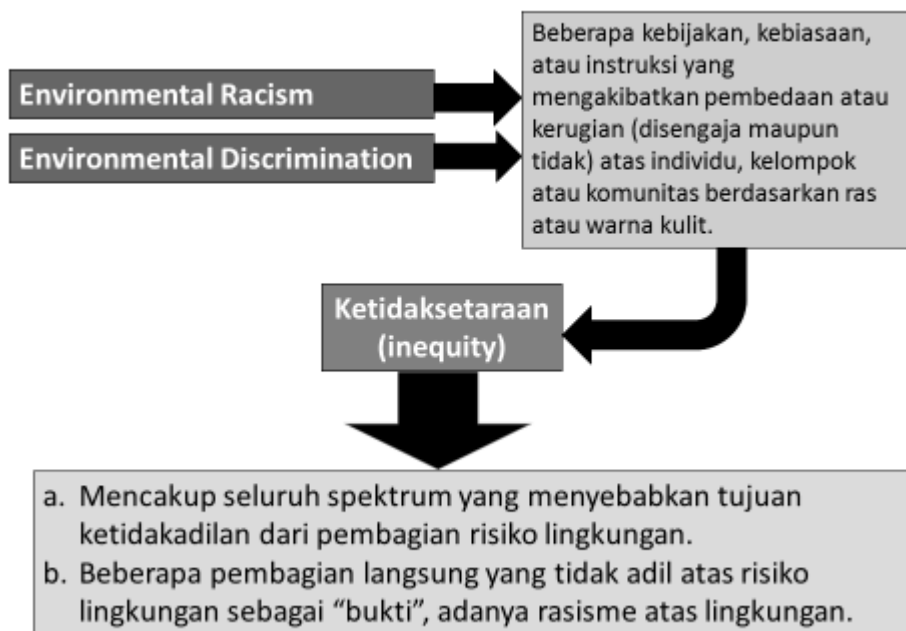
4. Diskriminasi Lingkungan (*Environmental Discrimination*)

Definisi dari *environmental racism* dan *discrimination* lebih kontroversial lagi. Dua tipe dari definisi yang muncul dalam pembicaraan ini: “*pure-discrimination models*” and “*institutional models*” (Downey, 1999:4). Gerakan keadilan lingkungan, keadilan (*right*) pada awalnya, telah digunakan model kelembagaan yang menyatakan rasisme dan diskriminasi dalam wilayah lingkungan hidup. Model ini lebih berdasar; model ini menekankan kondisi-kondisi yang disengaja maupun tidak disengaja, kondisi-kondisi personal dan kelembagaan. The UCC Commission on Racial Justice memberikan definisi rasisme (*racism*) sebagai berikut:

Racism is racial prejudice plus power. Racism is the intentional or unintentional use of power to isolate, separate and exploit others. This use of power is based on a belief in superior racial origin, identity or supposed racial characteristics. Racism confers certain privileges on and defends the dominant group, which in turn sustains and perpetuates racism. Both consciously and unconsciously, racism is enforced and maintained by the legal, cultural, religious, educational, economic, political, environmental and military institutions of societies. Racism is more than just a personal attitude; it is the institutionalized form of that attitude.

Robert D. Bullard memberikan definisi terhadap environmental racism dengan menyatakan: *“any policy practice, or directive that differentially affects or disadvantages (whether intended or unintended) individuals, groups, or communities based on race or color”* (Bullard:497). Jelaslah, bahwa hal ini menyiratkan ketercakupannya spektrum yang menyebabkan beberapa hasil yang tidak adil atas distribusi lingkungan hidup. Penyebab ini mungkin jelas termasuk tujuan rasial dalam pembuatan keputusan mengenai lingkungan hidup, diskriminasi rasial dalam urusan perumahan dan perburuhan, prasangka rasial dalam sistem pendidikan, dan yang secara tidak sengaja terjadinya diskriminasi dalam lembaga-lembaga sosial. Sesuai dengan gerakan keadilan lingkungan (*the environmental justice movement*) pembagian yang tidak seimbang atas risiko lingkungan adalah *“evidence, in and of itself, of environmental racism”* (Downey, L., 1998: 770). Di lain pihak, model diskriminasi murni, menegaskan bahwa *environmental racism* dan *environmental discrimination* merupakan tujuan dasar dari rasis (*the basis of racist intent*) (Been, V., 1994: 1383). Definisi sempit tersebut muncul dari doktrin hukum.

Istilah-istilah tersebut dapat pula dibedakan dalam berbagai aspek sebagai berikut. *Environmental racism* merupakan istilah sempit dengan ras sebagai intinya (*a narrow term with race as its core*). Berbeda dengan *environmental equity* dan *justice* dapat mencakup lebih luas, termasuk usia (*age*), budaya (*culture*), etnis (*ethnicity*), gender, status sosial ekonomi (*socioeconomic status (income)*), juga ras, walaupun istilah-istilah ini lebih sering digunakan dalam konteks ras dan penghasilan (*the context of race and income*). Dengan cara yang sama, *environmental discrimination* lebih umum digunakan tetapi sering digunakan dalam istilah ras. Istilah *environmental racism* dan *discrimination* merupakan istilah yang negatif (*negative in nature*), sedangkan istilah *environmental equity* cenderung netral. Untuk aspek negatif dapat digunakan istilah *environmental inequality* atau *injustice*. Istilah *Environmental racism* diterapkan pada sebab akibat (*outcome and causes*); *that is, people of color bear a disproportionate burden of environmental risks and racism is the cause*. Berbeda dengan istilah *environmental equity* yaitu *assumes no specific outcome and causes, and leaves it for an analyst to determine the relationship between environmental risk distribution and population distribution*. Untuk mengecek terhadap *environmental inequity* adalah dengan membuktikan bahwa risiko-risiko lingkungan hidup lahir atas ketidakadilan dalam telaah keadaan yang merugikan penduduk (*To test for environmental inequity is to prove that environmental risks are born unfairly by the disadvantaged population under study*).



Gambar 4: Pengertian Environmental Racism dan Environmental Discrimination.

Perbedaan istilah mencerminkan perbedaan politis sangat mendesak dan menandakan berbagai ikon dalam mengarahkan dukungan massa bagi tujuan kebijakan publik. *Environmental equity* adalah “*relatively technical and unprovocative*” (Foreman, 1998). *Environmental racism* adalah “*provocative and evocative – an excellent media tool*” untuk mengarahkan perhatian pada masyarakat kulit berwarna. Dan juga membantu sebagai penghubung antara hak-hak lingkungan hidup dan hak-hak sipil. *Environmental justice* adalah “*all-embracing, virtually a bumper sticker attachable to all manner of procedural and policy vehicles and to all community claims for redress*” (Foreman, 1998). *Environmental justice* adalah “*positive*” dan “*aspirational*,” sedangkan *environmental racism* adalah “*incendiary*” and “*adversarial*.”

Perbedaan konsep mengenai *environmental justice* mempengaruhi pula metodologi penelitian dan hasil-hasil interpretasi. Beberapa pengkajian memfokuskan pada wilayah perkotaan atau sensus yang menggambarkan wilayah metropolitan. Wilayah ini cenderung lebih berkonsentrasi pada kaum miskin dan kaum minoritas. Para kritikus mengusulkan bahwa fokus sempit gagal membandingkan penduduk dengan penduduk secara bebas dan gagal menunjukkan pertanyaan mendasar mengapa kaum miskin dan penduduk minoritas terkonsentrasi dalam suatu wilayah kota atau metropolitan. Mereka berpendapat bahwa konsentrasi kaum minoritas dan kaum miskin serta industri di wilayah perkotaan dan metropolitan membuktikan ketidakadilan (*inequity*). *Environmental justice* secara tegas mendukung perbandingan yang lebih luas atau pengendalian penduduk. Mereka mengusulkan bahwa dampak terhadap masyarakat harus dibandingkan dengan setiap masyarakat di tempat lain. Guna memperjelas uraian mengenai *environmental discrimination* tersebut, dan untuk lebih mempermudah pembacaan, Penulis mencoba membuat gambar sebagaimana dapat dilihat melalui Gambar 4.

5. Rasisme Lingkungan (*Environmental Racism*)

Meningkatnya perdebatan di Amerika Serikat tentang keadilan lingkungan berasal dari perjuangan akar bawah masyarakat-masyarakat lokal sepanjang tahun 1970-an melawan rasisme lingkungan (*environmental racism*). Perjuangan-perjuangan ini, yang melibatkan masyarakat lokal berkulit warna sekaligus sederet kelompok pendukung kemajuan (terutama gereja dan organisasi hak-hak sipil), berupaya untuk menentang distribusi limbah-limbah berbahaya dan industri pencemar lingkungan di Amerika Serikat yang diskriminatif secara rasial. Beberapa kelompok minoritas ikut terlibat dalam kampanye ini, termasuk masyarakat kota Amerika-Afrika dan Latin serta penduduk pribumi Amerika yang mendiami

wilayah-wilayah tradisional (yang sebagian besar telah tercemari oleh pemanfaatan militer dan industrial). Yang penting pula adalah bahwa kampanye akar bawah ini muncul di luar, bahkan pada saat-saat penuh pertentangan, arus utama gerakan lingkungan hidup di Amerika Serikat (Hofrichter dan Gubbs, 1993). Para aktivis menunjukkan bahwa gerakan pencinta lingkungan hidup telah memfokuskan diri pada persoalan-persoalan ekologis kelas masyarakat menengah berkulit putih Amerika, dan telah gagal dalam upayanya mengenali serta menentang beban yang tidak adil dari kontaminasi racun terhadap masyarakat-masyarakat minoritas. **Hofrichter** (Hofrichter dan Gubbs, 1993) mengaitkan beban racun pada masyarakat-masyarakat berkulit berwarna tersebut dengan aktivitas perusahaan-perusahaan besar yang liar dan seringkali rasis yang mengarahkan aktivitas tersebut demi industri-industri teknologi tinggi, tempat-tempat pembakaran limbah dan limbah.

Sebuah gerakan berpengaruh terhadap kampanye rasisme lingkungan yang dimunculkan pada tahun 1980-an oleh para pengecam penguasaan wilayah buangan PCB di sebuah masyarakat kulit hitam di Warren County, North Carolina. Tindakan Warren County memandang para pemimpin ternama hak-hak sipil nasional yang bersatu padu dengan masyarakat lokal dalam kampanye pembangkangan sipil (yang menyebabkan tertangkapnya 500 orang) mengingatkan adanya perjuangan keadilan rasial era 1960-an. Tidak lama kemudian, sebuah kajian terhadap pemerintahan federal menemukan adanya bukti diskriminasi rasial di lokasi pembuangan limbah beracun komersial di salah satu wilayah Amerika Serikat (Kantor Urusan Umum Amerika Serikat - *United States General Accounting Office*, USGAO, 1983). Menyusul temuan ini pada 1987, Gereja Kristus Bersatu (*United Church of Christ*, UCC) yang berpengaruh melaporkan tentang pola-pola limbah beracun yang menunjukkan bahwa ras merupakan faktor penentu utama terhadap pendistribusian pajanan berbahaya berupa zat-zat kimiawi di Amerika Serikat (Kesatuan Gereja Misi Kristus demi Keadilan Ras,

1987). Temuan besar dari laporan puncak UCC, dikukuhkan oleh kajian-kajian ilmiah sosial belakangan, meskipun pada tahun-tahun belakangan ini sejumlah besar analisis juga telah berupaya untuk memaparkan tesis rasisme lingkungan berdasarkan alasan-alasan metodologis. Namun, baik **Goldman** maupun **Heiman** menunjukkan bahwa sebagian besar kajian skeptis ini telah didanai oleh industri-industri pemicu dampak lingkungan dan pengelola limbah.

Menjelang awal 1990-an, muncullah ribuan kelompok yang menentang distribusi pemanfaatan lahan secara timpang yang mengancam kesehatan lingkungan masyarakat lokal. Pada berbagai contoh, tindakan masyarakat berhasil mencegah didirikannya pabrik-pabrik penghasil limbah sekaligus mengurangi dampak-dampaknya melalui kesepakatan sukarela ataupun paksa terhadap syarat-syarat lokasi. Dan pada tahun 1990-an juga muncul gerakan rasisme lingkungan yang memfokuskan ulang cita-cita politik-etisnya pada gagasan 'keadilan lingkungan' yang lebih luas (Cutter, 1995:111). Pada 1991, lebih dari 650 aktivis dari 300 kelompok akar bawah lokal menghadiri Pertemuan Puncak Kepemimpinan Lingkungan Hidup Warga Negara Berkulit Berwarna Nasional Pertama di Washington, DC (Low and Gleeson, 2009:115). Pertemuan puncak tersebut menetapkan tujuh belas prinsip keadilan lingkungan yang memperluas fokus gerakan pada ras agar dapat mencakup persoalan-persoalan lain, seperti kelas masyarakat dan spesies non-manusia. **Cutter** (Cutter, 1995:111) berpendapat bahwa gerakan lingkungan tersebut kini telah melampaui, tanpa mengesampingkan, perhatiannya pada masyarakat berwarna sehingga mampu menyertakan pihak-pihak lain (tanpa memandang ras atau kesukuan) yang terampas hak-hak lingkungannya, seperti kaum perempuan, anak-anak dan kaum miskin – sebuah definisi yang didukung oleh **Hofrichter**.

Siapakah yang dimaksud dengan yang hidup sangat dekat dengan tempat-tempat pembuangan limbah beracun, lokasi-lokasi *Superfund*, atau daerah-daerah terkena polusi lainnya di kota atau

negara anda? Apabila anda menjawab orang-orang miskin dan minoritas, anda kemungkinan benar. Hal tersebut disampaikan oleh **William P. Cunningham** dengan menyatakan: “*Who do you suppose lives closest to toxic waste dumps, Superfund sites, or other polluted areas in your city or country? If you answered poor people and minorities, you are probably right.*” Setiap hari kejadian-kejadian menceritakan bahwa lingkungan kaum minoritas merupakan lingkungan yang memiliki tingkat polusi tinggi (*everyday experiences tell us that minority neighborhoods are much more likely to have high pollution levels*) dan fasilitas-fasilitas industri yang tidak populer (*unpopular industrial facilities*) seperti tempat-tempat pembuangan limbah beracun (*toxic waste dumps*), *landfill*, *smelter*, kilang minyak (*refineries*), dan insinerator (*incinerators*) daripada kelas menengah atau kelas atas, lingkungan kulit putih (*middle- or upper-class, white neighborhoods*) (Cunningham, 2003:534-535).

Salah satu penelitian pertama yang dilakukan secara sistematis yang menunjukkan distribusi bahaya lingkungan hidup yang tidak adil berdasarkan perbedaan ras di Amerika Serikat dilakukan oleh **Robert D. Bullard** pada tahun 1978. Dimintakan bantuan oleh komunitas yang didominasi oleh kulit hitam di Houston terhadap rencana pembangunan insinerator limbah, **Robert D. Bullard** menemukan bahwa lima dari tempat pembuangan sampah dan delapan insinerator yang ada di kota tersebut terletak di sekitar tempat tinggal ras Afrika-Amerika. Dalam bukunya yang berjudul *Dumping on Dixie*, **Robert D. Bullard**, menunjukkan bahwa pola risiko terbuka ini (*this pattern of risk exposure*) berada dalam lingkungan masyarakat minoritas merupakan hal biasa di seluruh Amerika Serikat (Cunningham, 2003: 534-535).

Pada tahun 1987, *the Commission for Racial Justice of the United Church of Christ* menerbitkan hasil sebuah penelitian intensif atas rasialisme lingkungan hidup (*environmental racism*). Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa isu ras merupakan variabel yang paling menentukan dalam menentukan lokasi pembuangan limbah

beracun (*the most significant variable in determining the location of toxic waste sites*) di Amerika Serikat. Temuan-temuan dari penelitian ini di antaranya yaitu:

- Three of the five largest commercial hazardous waste landfills accounting for about 40 percent of all hazardous waste disposal in the United States are located in predominantly black or Hispanic communities.
- 60 percent of African Americans and Latinos and nearly half of all Asian, Pacific Islanders, and Native Americans live in communities with uncontrolled toxic waste sites.
- The average percentage of the population made up by minorities in communities without a hazardous waste facility is 12 percent. By contrast, communities with one hazardous waste facility have, on average, twice as high (24 percent) a minority population, while those with two or more such facilities average three times as high a minority population (38 percent) as those without one.
- where the population is predominantly African American or Latino. Three-quarters of all blacks and half of all Hispanics in Los Angeles live in these polluted areas, while only one-third of all whites live there (Cunningham, 2003:534-535).

Ras inilah (masyarakat kulit hitam, Hispanik, Afrika-Amerika, Latin, Asia, Kepulauan Pasifik, dan penduduk asli Amerika) yang diklaim sebagai penentu terkuat yang terkena bahaya lingkungan. Di mana kaum kulit putih sering dapat berpindah pindah dari lingkungan yang tercemar dan berbahaya, sedangkan kaum minoritas dibatasi dengan hambatan warna kulit dan prasangka untuk pindah ke lokasi yang kurang diinginkan. Meskipun di beberapa daerah, kaum berkelas dan berpendapatan tinggi pun berhubungan dengan bahaya lingkungan. Menurut **William P. Cunningham** perbedaan

antara rasisme lingkungan dan bentuk lain dari ketidakadilan lingkungan akan sangat sulit untuk didefinisikan. Peluang ekonomi sering terkait erat dengan latar belakang ras dan budaya di Amerika Serikat, sebagaimana disampaikannya perbedaan tersebut dengan menyatakan bahwa: *“the difference between environmental racism and other kinds of environmental injustice can be hard to define. Economic opportunity is often closely tied to race and cultural background in the United States”* (Cunningham, 2003:534-535).

Ketidakadilan rasial juga terungkap melalui cara pemerintah membersihkan lokasi pembuangan limbah beracun dan penjatuhan hukuman terhadap para pencemar. Masyarakat kulit putih mendapat pelayanan yang lebih cepat dan mendapat hasil yang lebih baik terkait penemuan limbah beracun daripada masyarakat minoritas. Denda dikenakan terhadap pencemar kulit putih rata-rata enam kali lebih tinggi daripada pencemar dari masyarakat minoritas. Pembersihan pun lebih menyeluruh bagi komunitas kulit putih. Limbah paling beracun dalam komunitas kulit putih disingkirkan dan dihancurkan. Sebaliknya, lokasi limbah dalam lingkungan minoritas umumnya hanya ditangani dengan menutupnya, meninggalkan tempat tersebut dengan potensi muncul kembali atau mencemari air tanah di kemudian hari. Gerakan keadilan lingkungan muncul dari usaha-usaha menggabungkan hak-hak sipil dan keadilan sosial dengan masalah lingkungan hidup diwariskan kepada keturunan (*environmental concerns to call for a decent*), lingkungan yang layak huni (*livable environment*) dan perlindungan lingkungan hidup yang adil bagi semua orang (*equal environmental protection for everyone*) (Cunningham, 2003:534-535).

Prasangka rasial menurut **William P. Cunningham** adalah keyakinan bahwa seseorang lebih rendah hanya karena ras mereka (*a belief that someone is inferior merely because of their race*). Sedangkan rasisme adalah prasangka melalui kekuasaan (*racism is prejudice with power*) (Cunningham, 2003:45). Rasisme lingkungan menurut **William P. Cunningham** adalah distribusi yang tidak adil atas bahaya lingkungan

berdasarkan ras (*environmental racism is inequitable distribution of environmental hazards based on race*). Bukti dari rasisme lingkungan dapat dilihat dalam keracunan timbal yang dialami oleh anak-anak. *The Federal Agency for Toxic Substances and Disease Registry* menganggap keracunan timbal sebagai masalah kesehatan lingkungan bagi anak-anak di Amerika Serikat. Sebanyak 4 (empat) juta anak – banyak di antaranya keturunan Afrika-Amerika, Latin, Suku Asli Amerika, atau Asia, dan sebagian besar yang tinggal di tengah kota – memiliki kadar timbal tinggi yang berbahaya bagi tubuh mereka. Timbal ini dihirup dari cat rumah (*this lead is absorbed from old lead-based house paint*), kontaminasi air minum dari pipa timah dan timah solder, dan tanah yang tercemar oleh limbah industri (*contaminated drinking water from lead pipes or lead solder*) dan knalpot mobil (*automobile exhaust*). Fakta dari rasisme adalah bahwa pada setiap tingkat pendapatan, baik kaya maupun miskin, anak-anak kulit hitam lebih dari dua per tiga daripada anak-anak kulit putih menderita keracunan timbal (*the evidence of racism is that at every income level, whether rich or poor, black children are two to three more likely that whites to suffer from lead poisoning*) (Cunningham, 2003: 45). Guna memperjelas uraian mengenai *environmental racism* tersebut, dan untuk lebih mempermudah pembacaan, Penulis mencoba membuat gambar sebagaimana dapat dilihat melalui Gambar 4.

Berdasarkan uraian mengenai terminologi *environmental justice* (keadilan lingkungan), *ecological justice* (keadilan ekologis), dan *environmental equity* (kesetaraan lingkungan) maupun *environmental discrimination* (diskriminasi lingkungan) dan *environmental racism* (rasisme lingkungan) tersebut di atas, UU Nomor 32 Tahun 2009, menyebutkan kata adil sebanyak 8 (delapan) kali, sebagaimana diuraikan dalam Tabel di bawah ini.

Tabel 1. Kata adil atau keadilan dalam UU Nomor 32 Tahun 2009.

No.	Pasal	Bunyi Pasal
1.	Pasal 2 huruf g	Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup dilaksanakan berdasarkan asas keadilan;
2.	Pasal 3 huruf f	Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup bertujuan: menjamin terpenuhinya keadilan generasi masa kini dan generasi masa depan;
3.	Pasal 65 ayat (2)	Setiap orang berhak mendapatkan pendidikan lingkungan hidup, akses informasi, akses partisipasi, dan akses keadilan dalam memenuhi hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat.
4.	Penjelasan Umum angka 2	Oleh karena itu, lingkungan hidup Indonesia harus dilindungi dan dikelola dengan baik berdasarkan asas tanggung jawab negara, asas keberlanjutan, dan asas keadilan.
5.	Penjelasan Umum angka 7	Perbedaan mendasar antara Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup dengan Undang-Undang ini adalah adanya penguatan yang terdapat dalam Undang-Undang ini tentang prinsip-prinsip perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup yang didasarkan pada tata kelola pemerintahan yang baik karena dalam setiap proses perumusan dan penerapan instrumen pencegahan pencemaran dan/atau kerusakan lingkungan hidup serta

No.	Pasal	Bunyi Pasal
		penanggulangan dan penegakan hukum mewajibkan pengintegrasian aspek transparansi, partisipasi, akuntabilitas, dan keadilan.
6.	Penjelasan Umum angka 8 huruf h	Selain itu, Undang-Undang ini juga mengatur: penguatan demokrasi lingkungan melalui akses informasi, akses partisipasi, dan akses keadilan serta penguatan hak-hak masyarakat dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup;
7.	Penjelasan Pasal 2 huruf g	Yang dimaksud dengan “asas keadilan” adalah bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup harus mencerminkan keadilan secara proporsional bagi setiap warga negara, baik lintas daerah, lintas generasi, maupun lintas gender.
8.	Penjelasan Pasal 2 huruf m	Yang dimaksud dengan “asas tata kelola pemerintahan yang baik” adalah bahwa perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup dijiwai oleh prinsip partisipasi, transparansi, akuntabilitas, efisiensi, dan keadilan.

Berdasarkan hal tersebut, UU Nomor 32 Tahun 2009 dalam setiap perumusan norma-norma di dalamnya menurut pendapat Penulis harus memberikan batasan atau kriteria-kriteria sesuai dengan istilah keadilan yang terkait dengan lingkungan hidup, apakah termasuk dalam konteks positif seperti *environmental justice* (keadilan lingkungan), *ecological justice* (keadilan ekologis), dan *environmental equity* (kesetaraan lingkungan) maupun terminologi dalam konteks

negatif seperti *environmental discrimination* (diskriminasi lingkungan) dan *environmental racism* (rasisme lingkungan).

C. PENUTUP

Terminologi-terminologi keadilan lingkungan yang digunakan terkait dengan yang seringkali dipertukarkan terminologi-terminologi tersebut yang tentunya akan menjadi tidak tepat dalam penggunaannya, karena ada perbedaan-perbedaan dari definisi dari terminologi-terminologi tersebut. Penerjemahan istilah adalah sesuatu yang sulit dan kompleks. Secara literal mudah saja menemukan padanan. Namun makna sesungguhnya menjadi kabur, kalau tidak distortif. Pada akhirnya, pemahaman lebih penting daripada sekadar menemukan padanan. Demikian pula halnya dengan istilah-istilah terkait dengan keadilan lingkungan. Oleh karena itu, Penulis berusaha untuk menguraikan baik terminologi dalam konteks positif seperti *environmental justice* (keadilan lingkungan), *ecological justice* (keadilan ekologis), dan *environmental equity* (kesetaraan lingkungan) maupun terminologi dalam konteks negatif seperti *environmental discrimination* (diskriminasi lingkungan) dan *environmental racism* (rasisme lingkungan).

DAFTAR PUSTAKA

Baxter, Brian, 1999, *A Theory of Ecological justice*, New York: Routledge.

Been, V., 1994, "Locally Undesirable Land Uses in Minority Neighborhoods: Disproportionate Siting or Market Dynamics", *The Yale Law Journal* 10

Boer, Ben, 2000, *Institutionalizing Ecologically Sustainable Development: The Roles of National, State and Local Governments in Translating Grand Strategy into Action*, Australian Centre for Environmental Law (ACEL), Faculty of Law, University of Sydney.

Bullard, Robert D., "Environmental justice: It's More Than Waste Facility Siting", *Social Science Quarterly* 77 (3).

Cutter, 1995, "Ras, Kelas dan Keadilan Lingkungan", *Progress in Human Geography*, 19 (1).

Downey, L. 1999, "Environmental Injustice: Is Race or Income a Better Predictor?", *Social Science Quarterly* 79 (4).

Downey, L., 1998, "Environmental justice: Is Race or Income a Better Predictor?", *Social Science Quarterly* 79 (4).

Kusumohamidjojo, Budiono, 2004, *Filsafat Hukum: Problematik Ketertiban yang Adil*, Penerbit PT. Grasindo, Jakarta.

Cunningham, William P., 2003, *Environmental Science: A Global Concern*, New York: McGraw-Hill.

Fauzi, Noer dkk., 2001, *Otonomi Daerah Sumberdaya Alam – Lingkungan*, Yogyakarta: Laper Pustaka Utama.

Foreman, C.H. Jr., 1998, *The Promise and Peril of Environmental justice*, Brookings Institution Press, Washington, D.C.

Haryanto, Stefanus, 1996, "Keadilan Antar Generasi dan Hukum Lingkungan Indonesia", *Kompas*, 11 Januari.

Hofrichter dan Gubbs, 1993, *Toxic Struggle: The Theory and Practice of Environmental justice*, Philadelphia, PA: New Society Publishers.

Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup, 2005, *Pengelolaan Lingkungan Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Law, Nicholas and Gleeson, Brendan, 2009, *Politik Hijau: Kritik terhadap Politik Konvensional menuju Politik Berwawasan Lingkungan dan Keadilan*, Bandung: Nusa Media.

Keraf, Sonny, 2010, *Etika Lingkungan Hidup*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta

Kattsoff, Louis O., 2004, *Pengantar Filsafat*, Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta.

Low, Nicholas and Gleeson, Brendan, 2009, *Politik Hijau: Kritik terhadap Politik Konvensional menuju Politik Berwawasan Lingkungan dan Keadilan*, Bandung: Nusa Media.

Patunru, Arianto A., 2014, “Istilah Ekonomi, Perlukah Diterjemahkan?”, *Tempo*, 24-30 Maret.

Rawls, John, 2003, *Justice as Fairness: A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts.

Rawls, John, 2005, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York.

Sessions, George 1995, *Deep Ecology for the 21st Century. Readings on the Philosophy and Practice of New Environmentalism*, Shambhala, Boston & London.

Zimmerman R, 1994, “Issues of Classification in Environmental Equity: How We Manage is How We Measure”, *Fordham Urban Law Journal* XXI.

GEREJA KATOLIK BERJALAN BERSAMA KAUM MARGINAL: CATATAN ATAS DOKUMEN VATIKAN

Andreas Pandiangan, Paulus A. Edvra

pandiangan@unika.ac.id; angre@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Bila dibandingkan dengan kelompok masyarakat berdasarkan strata sosial, ekonomi, budaya, politik dan lainnya, kaum marginal selalu menjadi perhatian khusus Gereja Katolik. Kaum marginal sebagai kelompok terpinggirkan dalam kehidupan sosial, ekonomi, pembangunan dan politik (bangsa/negara), mencakup kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel (KLMTD). Kaum marginal menggambarkan orang atau kelompok masyarakat yang diperlakukan secara struktur dan kultur masyarakatnya tidak penting dan diabaikan dalam kehidupan sosial, ekonomi dan pembangunan. Terlebih tidak mendapatkan ruang saat pengambilan keputusan politik dan kebijakan publik. Secara sistematis mereka didorong ke pinggiran kehidupan kemasyarakatan dan dibuat tidak berdaya mengakses hak-hak warga negara dan manfaat publik.

Perhatian khusus Gereja terhadap kaum marginal tidak sekedar diserukan dari mimbar, namun diwacanakan secara serius melalui berbagai dokumen Vatikan/Gereja Universal-termasuk di dalamnya Gereja-Gereja Lokal. Dokumen Vatikan/Gereja Universal-Lokal dimaksud seringkali dinamai dengan dokumen Ajaran Sosial Gereja (ASG).

ASG dapat diartikan: 1. Ajaran Gereja mengenai hak dan kewajiban berbagai anggota masyarakat dalam hubungan dengan kebaikan bersama, baik dalam lingkup nasional dan internasional dan 2. tanggapan Gereja terhadap fenomena /persoalan yang dihadapi oleh

umat manusia dalam bentuk himbauan, kritik, atau dukungan. Dokumen-dokumen ASG diterbitkan sejak 1891 dengan dikeluarkannya ensiklik *Rerum Novarum*. ASG berisi sudut pandang Gereja Katolik tentang hak dan kewajiban berbagai anggota masyarakat dalam hubungannya dengan kebaikan bersama, baik di lingkup nasional dan internasional. ASG juga berisi tanggapan Gereja Katolik terhadap fenomena atau persoalan yang dihadapi oleh umat manusia (termasuk soal kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel di dalamnya) dan dari situ Gereja Katolik memberi himbauan, kritik, atau dukungan (Kumparan.com, 2022).

Berbagai dokumen ASG dimaksud dapat diakses melalui internet dengan berbagai pilihan bahasa membuat Umat Katolik dengan mudah mencari dan membaca dokumen-dokumen tersebut, entah untuk kebutuhan yang berhubungan dengan kegiatan gereja maupun sekadar ingin melihat bagaimana pandangan Gereja Katolik terhadap kaum marginal.

Keberpihakan Gereja pada kaum marginal masih berlanjut melalui beragam aksis sosial. Karya Bunda Teresa sebagai contoh kecil. Perawatan Bunda Teresa terhadap kaum kecil dan lemah dilakukan dengan mengunjungi rumah-rumah mereka dan memberi perhatian bagi ibu dan anak-anak miskin. Bunda Teresa juga mengupayakan agar orang sakit menerima komuni kudus, sehingga mereka dapat menyambut kehadiran Allah di dalam hati mereka (Kolodieichuk, 2009 dalam Bria dan Supriyadi, 2014: 33).

Fokus Gereja Katolik terhadap isu kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel ini tak lepas dari ajaran yang tertulis di Alkitab. Pada Kitab Keluaran 6:1-7 di Perjanjian Lama, tertulis bahwa Allah membebaskan dan memerdekakan orang-orang yang tersingkir. Para Nabi di Perjanjian Lama juga menuliskan keprihatinan mereka terhadap ketidakadilan dalam kehidupan sosial, hal ini tertuang dalam kitab-kitab seperti: Amsal 4: 1-5; Yesaya 1: 21, 23; Yeremia 7: 5; dan Yehezkiel 18: 12, 16. Pada Perjanjian Baru pun, dituliskan dengan

jelas bagaimana sikap dan perhatian Yesus terhadap orang miskin. Hal ini tertuang dalam beberapa surat, seperti: Markus 12: 41-44; Lukas 16: 19-31; Lukas 18: 22; dan Lukas 21: 1-4.

Teks perihal kaum kecil, lemah, miskin, dan tersingkir menjadi dasar-dasar dokumen-dokumen ASG. Paus Leo X menyebutnya dengan “doktrin” yang digali dari Injil dan dari “filsafat Kristiani”. Paus Pius XII merupakan Paus pertama kali menyebut “doktrin” yang digali dari Injil dan dari “filsafat Kristiani” itu sebagai Ajaran Sosial Gereja yang kemudian selalu digunakan sampai sekarang. Lalu Pidato Paus Yohanes Paulus II dalam Sinode III Uskup Amerika Latin di Puebla tahun 1979, sebutan “Ajaran Sosial Gereja” digunakan secara resmi. (Aman, Peter C., 2017).

Bila mencermati seksama berbagai dokumen ASG, terdapat banyak pemahaman akan konteks masyarakat dan konsep kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel. Termasuk di dalamnya kritik akan penyebab lahirnya kaum marginal serta himbauan perbaikan kehidupan mereka. Perbincangan menarik berikutnya yakni guna menjawab pertanyaan, bagaimana Gereja yang hidup dan berjalan bersama dengan kaum marginal mengkomunikasikan kepentingan mereka.

Penelitian terdahulu di Indonesia telah membahas soal: (1) Penerapan nilai-nilai ASG secara praktis, seperti pelibatan Orang Muda Katolik sebagai agen perubahan gereja dan masyarakat (Tjahaja & Lan); (2) ASG sebagai materi pembelajaran (Jematu & Yusmanto, 2023); dan (3) Deskripsi konteks ASG pada abad tertentu (Kristiyanto, 2012), dan; (4) Pandangan Gereja Katolik terhadap isu tertentu ditinjau dari ASG, seperti isu kemiskinan (Viktorahadi et al., 2021; Makiliuna; 2023), kerja (Pranyoto, 2017), solidaritas (Riawan, 2020), dan konflik kepentingan (Pranowo, 2023). Penelitian-penelitian tersebut belum menyentuh dua pertanyaan fundamental (1) Bagaimana Gereja mendefinisikan kaum kecil, lemah, miskin,

tersingkir, dan difabel, dan; (2) Bagaimana Gereja mengkomunikasikan kepentingan mereka.

Tulisan singkat ini ingin menjawab dua pertanyaan di atas melalui kajian atas konsep kaum marginal di dokumen-dokumen ASG yang dipilih dan dokumen Gereja lainnya. Studi literatur ini menggunakan metode analisis isi kualitatif dalam mengurai fokus tulisan terkait pendefinisian kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel. Termasuk di dalamnya bagaimana Gereja berjalan bersama kaum marginal dan mengomunikasikan kepentingan kaum marginal. Dokumen ASG yang dikaji adalah dokumen ASG terbitan Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi WaliGereja Indonesia (Depdokpen KWI). Dokumen terbitan Depdokpen KWI tersedia tersedia dalam portal: dokpenkwi.org.

B. PEMBAHASAN

1. Gereja Berjalan Bersama Kaum Marginal

Gereja adalah *de Trinitate plebs adunata* (jemaat yang bersatu dalam Tritunggal), dipanggil dan memenuhi syarat sebagai Umat Allah untuk mengemban misinya “kepada Allah, melalui Putra, dalam Roh Kudus.” Dengan cara ini, di dalam Kristus dan melalui Roh Kudus, Gereja ikut ambil bagian dalam kehidupan persekutuan Tritunggal Mahakudus, yang ditakdirkan untuk merangkul seluruh umat manusia. (Depdokpen KWI, 2022-b: 39-40).

Paus Fransiskus di Sidang Umum Biasa XVI Sinode Para Uskup, Bulan Oktober 2023 lalu menyampaikan bahwa di milenium ketiga, Allah mengharapkan Jalan sinodalitas dari Gereja. Dengan berjalan dan merefleksikan bersama perjalanan yang telah dilaluinya, Gereja akan mampu belajar melalui pengalamannya proses-proses mana yang dapat membantunya menghidupi persekutuan, mewujudkan partisipasi, dan membuka diri untuk bermisi. “Berjalan bersama” akhirnya menjadi tindakan yang paling efektif dalam memberlakukan

dan memanifestasikan hakikat Gereja sebagai umat Allah yang berziarah dan misioner (Synod of Bishops, 2023: 2).

Konsep sinodalitas mengacu pada keterlibatan dan partisipasi seluruh Umat Allah dalam hidup dan keputusan Gereja (Depdokpen KWI, 2022-b: 7). Sinodalitas merupakan “modus vivendi (cara hidup) dan *modus operandi* (cara bergerak) khusus Gereja, sang Umat Allah, yang menyatakan dan mengungkapkan substansi keberadaannya sebagai persekutuan ketika semua anggotanya berjalan bersama, berkumpul dalam pertemuan dan mengambil bagian aktif dalam misi penginjilannya (Synod of Bishops, 2023: 13).

Bagi Gereja, situasi sekarang ini, apalagi sesudah melewati masa-masa pahit dan memilukan saat Covid-19, menyatukan seluruh keluarga manusia, dan menantang Gereja agar mampu menemani individu dan komunitas untuk melihat kembali pengalaman duka dan derita yang telah membuka kedok banyak kepastian palsu dan untuk menumbuhkan harapan dan iman dalam kebaikan Sang Pencipta dan ciptaan-Nya (Synod of Bishops, 2023: 8).

Keputusan untuk “berjalan bersama” merupakan sebuah tanda kenabian bagi keluarga manusia, yang membutuhkan karya bersama yang mampu mewujudkan kebaikan semua. Gereja yang mampu hidup dalam persekutuan dan persaudaraan, mengedepankan prinsip partisipasi dan subsidiaritas, dan selalu setia pada apa yang ia wartakan, akan mampu mendampingi kaum miskin dan yang paling hina dan menyuarakan suara mereka (Synod of Bishops, 2023: 12). Gereja perlu mendengarkan jeritan orang miskin (Synod of Bishops, 2023: 8).

2. Kajian Dokumen Vatikan

Secara umum, terdapat 7 jenis dokumen Vatikan atau sering disebut juga sebagai dokumen Paus. Pertama, “Konstitusi Apostolik” untuk dokumen yang menyangkut ajaran gereja yang penting dan mendasar. Kedua, “ensiklik”, sifatnya umum perihal topik penting gereja yang ditujukan untuk seluruh gereja atau seluruh umat

manusia, misalnya ensiklik *Laudato Si* (24 Mei 2015). Ketiga, “seruan/anjuran apostolik”, biasanya dikeluarkan paus berdasarkan hasil sinode para uskup, misalnya seruan apostolik *Amoris Laetitia* (19 Maret 2016). Keempat, “surat apostolik”, dikeluarkan pada kesempatan tertentu dan hanya dalam lingkup gereja Katolik tentang tema tertentu yang dianggap penting, contohnya surat apostolik *Misericordia et Misera* pada penutupan Yubileum Luar Biasa Tahun Kerahiman (20 November 2016). Kelima, “pesan paus”, dikeluarkan dalam momen tertentu, misalnya Pesan Paus untuk Hari Perdamaian Sedunia atau Pesan Paus untuk Hari Komunikasi Sedunia. Keenam, “*bull*a pemberitahuan” misalnya dokumen tentang Persaudaraan Manusia untuk Perdamaian Dunia dan Hidup Bersama yang dikenal dengan *Dokumen Abu Dhabi* (4 Februari 2019). Ketujuh, dokumen lainnya yang dikeluarkan Paus/Vatikan dokumen “Ekonomi Fransiskus: Membangun Narasi akan Tata Ekonomi Baru” dari pertemuan *Economy of Francesco*, Assisi, 19-21 November 2020.

Pembahasan singkat saat ini hanya menggunakan 6 dokumen terdiri dari 5 ensiklik dan 1 surat apostolik. Ensiklik dimaksud yakni *Rerum Novarum* (1891), *Mater et Magistra* (1961), *Centesimus Annus* (1991), *Laudato Si'* (2015), *Fratelli Tutti* (2020). Serta surat apostolik yakni Surat Apostolik *Querida Amazonia* (2020).

a. *Rerum Novarum* (1891)

Ensiklik *Rerum Novarum* “Hal-Hal Baru” dipandang sebagai dokumen Ajaran Sosial Gereja (ASG) pertama. Dokumen diterbitkan di Basilika Santo Petrus, di Roma, pada tanggal 15 Mei tahun 1891, tahun keempat belas masa kepausan Paus Leo XIII. Dokumen difokuskan pada keadaan buruh. Dokumen diawali keprihatinan:

“Telah mulailah perkembangan baru di bidang industri, disertai penerapan teknik-teknik baru; terjadi perubahan-perubahan dalam hubungan antara majikan dan kaum buruh; sekelompok kecil menjadi kaya-raya, sedangkan besarlah jumlah orang yang dililit oleh

kemiskinan; kaum buruh meningkat percaya dirinya dan bekerja sama lebih erat; dan akhirnya akhlak mengalami kemerosotan. Semua pergolakan itu telah menimbulkan perjuangan yang siap meledak. Kegelisahan tanpa harapan yang menimpa jiwa sekian banyak orang menunjukkan betapa banyak lah yang menjadi taruhan. Di kalangan kaum terpelajar, dalam rapat-rapat bisnis, pada pertemuan-pertemuan populer, di lembaga-lembaga perundang-undangan, di dewan-dewan pemerintah, di mana pun orang-orang bertemu, terasalah keprihatinan mendalam tentang apa yang sedang terjadi. Sekarang ini tiada masalah yang lebih mendesak, tiada yang lebih kuat mencengkeram perhatian umat manusia” (Depdokpen KWI, 2022-a: 7).

Topik-topik keadilan sosial, hak-hak buruh, dan tanggung jawab majikan di dokumen ini. Pada ensiklik ini, buruh dianggap sebagai bagian dari kelompok miskin. Logika ini dijelaskan dengan cukup jelas di bagian awal dokumen bahwa buruh menjadi miskin karena sistem relasi pemilik majikan dan buruh yang tidak merata, di mana hanya sekelompok kecil majikan yang menjadi kaya-raya, sementara para buruh yang banyak terlilit kemiskinan (Depdokpen KWI, 2022-a: 7).

Pada *Rerum Novarum*, Paus Leo XIII menyatakan bahwa kaum miskin seperti buruh harus mendapat perhatian khusus dari pemerintah dan masyarakat, termasuk majikan mereka. Hal ini tertulis pada poin ke-21, di mana orang kaya wajib menggunakan sisa rezeki yang mereka dapat untuk meringankan beban kaum miskin (Depdokpen KWI, 2022: 25). Selain itu, dokumen juga menyebutkan bahwa buruh berhak atas upah yang adil (Depdokpen KWI, 2022: 22) serta kondisi kerja yang layak (Depdokpen KWI, 2022-a: 39-40).

Inti dari *Rerum Novarum* adalah berfokus pada kondisi para pekerja waktu itu dan penolakan gereja atas gagasan Marxis-Komunis. *Rerum Novarum* dihadirkan oleh Paus Leo XIII dengan motivasi: (1) menghadirkan Gereja Katolik sebagai bagian dalam mengatasi persoalan sosial; (2) Bersikap peduli terhadap kaum pekerja yang jika

tidak diperhatikan akan mengikuti Gerakan Sosialis-Komunis, dan;
(3) motivasi eklesial (Tarpin, 2008:257)

Ensiklik ini juga menjelaskan bagaimana martabat kemiskinan dari sudut pandang Gereja Katolik. Kemiskinan dipandang bukan sebagai sesuatu yang tidak pantas. Hal itu tercermin dalam sosok Yesus yang mau menurunkan statusnya sebagai anak Allah dan menjadi anak tukang kayu. Gereja juga menekankan bahwa Tuhan Yesus merangkul orang-orang rendah yang tertindas yang datang kepada-Nya (Depdokpen KWI, 2022-a: 42-43).

Penulis menyimpulkan bahwa dalam dokumen *Rerum Novarum*, kaum miskin menjadi sorotan utama. Di mana Gereja Katolik mendefinisikan kaum miskin adalah salah satunya kaum buruh. Guna bisa mengangkat derajat buruh yang notabene miskin ini, Gereja mengajak masyarakat, pemerintah, dan majikan untuk memberi perlindungan ke mereka dalam bentuk upah yang adil dan kondisi kerja yang layak. Gereja juga mengimbau kaum buruh untuk tidak memupuk rasa iri atas kepemilikan modal majikan seperti yang diajarkan oleh ilmu sosialisme Marx.

b. *Mater et Magistra* (1961)

Ensiklik *Mater et Magistra* “Ibu dan Guru” adalah diterbitkan Paus Yohanes XXIII pada 15 Mei 1961. Dokumen ini lahir setelah munculnya fenomena ketidakadilan sosial dalam pembangunan dunia, di mana kaum miskin, lemah, petani kecil, dan negara berkembang menjadi korbannya. Dokumen ini fokus membahas kesenjangan ekonomi antara negara-negara kaya dan miskin, serta penderitaan petani kecil yang sering diabaikan oleh sistem ekonomi.

Gereja menyoroti bagaimana sulitnya petani mendapat bantuan modal karena sistem ekonomi yang tidak menguntungkan mereka. Para investor lebih suka menanam modal ke perusahaan industri ketimbang sektor pertanian. Di sisi lain, para petani juga tidak bisa membayar bunga yang tinggi. Melihat fenomena ini, Gereja Katolik memberi banyak anjuran di antaranya: (1) Membentuk bank kredit

khusus petani; (2) Penyediaan asuransi hasil tani dan untuk para petani; (3) Sistem asuransi sosial dan jaminan sosial, dan; (4) Mengajak ekonom modern untuk menjaga harga hasil tani (cctwincities.org, 2015).

Ensiklik ini juga menyoroti bagaimana negara-negara berkembang belum sepenuhnya memanusiakan kaum buruh, di mana masih banyak buruh yang mendapat upah yang adil dan mereka sekeluarga harus hidup di kondisi yang tidak manusiawi. Gereja menganggap bahwa proses industrialisasi di negara ini belum berkembang. Mengatasi hal ini, gereja menekankan bahwa upah kerja bukan didasarkan pada hukum pasar atau mereka yang berkuasa, tapi harus didasarkan pada asas keadilan dan kesetaraan. Gereja juga menekankan bahwa negara berkewajiban melindungi hak semua rakyatnya, terkhusus hak Masyarakat yang lemah, buruh, Perempuan, dan anak-anak (cctwincities.org, 2015).

Pada dokumen ini, kaum buruh kembali disinggung sebagai salah satu kelompok yang perlu diperhatikan. Dokumen ini juga menyinggung kaum miskin, namun tidak sebanyak dokumen *Rerum Novarum*. Lebih detail, dokumen ini langsung merujuk pada kaum petani, kaum lemah, negara berkembang, Perempuan, dan anak-anak sebagai pihak-pihak yang harus mendapat aksi sosial dari Gereja Katolik.

c. *Centesimus Annus* (1991)

Centesimus Annus “Ulang Tahun ke-100” adalah ensiklik Paus Yohanes Paulus II yang terbit pada 1 Mei 1991. Dokumen ini disusun sebagai kenangan ulang tahun dokumen ASG pertama, “*Rerum Novarum*” yang dibuat pada 1891. Fokus dokumen ini adalah menyerukan tanggung jawab moral untuk memastikan bahwa kemajuan ekonomi harus bermanfaat bagi semua, termasuk yang miskin dan lemah. Dengan kata lain, fokus dari dokumen ini adalah bagaimana sistem ekonomi dibangun untuk menciptakan keadilan sosial.

Berkaitan dengan kelompok kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel, di dokumen ini ada dua kelompok yang disebut, yakni kelompok miskin dan lemah. Kelompok miskin di dokumen ini masih sejalan dengan dokumen-dokumen sebelumnya, di mana buruh termasuk sebagai kelompok yang miskin. Pada dokumen ini, definisi kemiskinan mengalami pengembangan di mana tidak melulu berbicara soal kemelaratan akan harta materiil. Di era 90-an, Masyarakat miskin juga dipersulit dengan tidak adanya pengetahuan dan pendidikan sehingga mereka sulit terbebas dari berbagai perbudakan (Depdokpen KWI, 1991: 58).

Sementara itu, kelompok lemah yang dimaksud dalam dokumen ini hadir dalam dua wujud. Wujud pertama adalah sekumpulan orang yang bisa dikelompokkan sebagai kelompok pecandu narkoba dan pornografi yang menjadi korban dari konsumerisme yang berlawanan dengan Kesehatan dan martabat manusia (Depdokpen KWI, 1991: 64-65). Wujud kedua ada dalam bentuk negara-negara yang hendaknya mau berintegrasi dengan negara kuat guna mencapai stabilitas politik dan ekonomi, serta prospek masa depan yang pasti, dengan meningkatkan Kemahiran kaum pekerjaanya sendiri dan mengusahakan pembinaan kewirausahaan (Depdokpen KWI, 1991: 62-63).

Pada dokumen ini, kaum Perempuan banyak disorot juga, terkhusus pada bagian kesempatan bekerja. Dokumen ini menekankan bahwa masih ada perlakuan yang berbeda dari segi jenis dan lamanya kerja antara laki-laki dan Perempuan (Depdokpen KWI, 1991: 17). Pernyataan ini selaras dengan salah satu konsep di teori komunikasi yakni teori sikap feminis (*Feminist Standpoint Theory*). Pada teori ini terdapat konsep *sexual division of labor*, di mana ada pembagian pekerjaan sesuai jenis kelamin. Konsep ini kemudian menempatkan perempuan sebagai pihak yang tereksplorasi karena menuntut mereka bekerja tanpa henti dan tanpa diupah, seperti pekerjaan rumah dan mengasuh anak (West & Turner, 2021: 477-478).

d. *Laudato Si'* (2015)

Laudato Si' atau “Terpujilah Engkau” adalah ensiklik Paus Fransiskus yang terbit pada 24 Mei 2015. Dokumen ini lahir dari keresahan Paus Fransiskus atas kerusakan lingkungan yang melanda dunia. Fokus kelompok yang diperhatikan dalam dokumen ini adalah mereka yang terdampak oleh kerusakan lingkungan seperti masyarakat adat dan nelayan kecil. Dokumen ini mengingatkan pembacanya untuk merawat alam sebagai rumah bersama, sebab kerusakan lingkungan yang terjadi sudah menurunkan kualitas hidup manusia dan menyebabkan kemerosotan sosial (Depdokpen KWI, 2016: 28).

Terkait penyebutan jenis-jenis kelompok, dokumen ini merupakan dokumen yang menyebut kelompok kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel secara lengkap, meski posisinya berbeda (ada yang menjadi target aksi sosial maupun hanya sekadar disinggung). Kelompok yang hanya sebatas disinggung adalah kelompok tersisihkan. Kelompok ini muncul dalam bahasan tentang Santo Fransiskus Asisi, yakni sosok Katolik yang sangat peduli isu ekologis, kaum miskin dan mereka yang tersisihkan (Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2016: 10). Sementara, kelompok difabel disinggung sebagai sebuah pengandaian, di mana Paus berkata bahwa “Apabila orang tidak secara nyata mengakui nilai orang miskin, embrio manusia, atau orang yang cacat -untuk menyebut beberapa contoh saja- akan sulit untuk mendengarkan jeritan alam sendiri” (Depdokpen KWI, 2016: 75).

Sementara itu, ada cukup banyak pembahasan terkait kelompok lemah, miskin, dan kecil di dokumen ini. Kelompok kecil dalam dokumen ini merujuk ke nelayan kecil. Dokumen ini menyebutkan bahwa kerusakan lingkungan akibat pencemaran air membuat Cadangan ikan di alam menipis. Hal ini merugikan Masyarakat nelayan kecil yang tidak memiliki sarana untuk mengganti sumber daya tersebut (Departemen Dokumentasi dan Penerangan

Konferensi Waligereja Indonesia, 2016: 31). Paus mengusulkan adanya upaya untuk memajukan ekonomi yang mendorong keragaman produksi dan kreativitas kewirausahaan di Tingkat pedesaan untuk mengatasi masalah yang notabene diciptakan oleh industri besar ini (Depdokpen KWI, 2016: 82).

Pembahasan tentang kelompok lemah dibahas dalam satu poin sendiri dalam dokumen *Laudato Si'*, dengan judul “Tanggapan-Tanggapan yang Lemah”. Pada poin ini, kelompok lemah yang dimaksud tidak disebutkan secara detail, kelompok lemah di sini hanya disinggung sebagai “pihak-pihak yang ditelantarkan”. Mereka terlantar karena adanya krisis alam, lemahnya tanggapan politik internasional soal lingkungan hidup, dan sistem ekonomi yang terus mengejar keuntungan dan merusak alam (Dokpen KWI, 2016: 35-36). Merujuk pada penjelasan ini, maka masyarakat adat termasuk ke dalam kelompok lemah. Pasalnya, wilayah mereka adalah yang sering terdampak proyek-proyek besar. Untuk mengatasi ini, Gereja Katolik menawarkan bahwa mereka harus dihadirkan sebagai mitra dialog utama dalam pembahasan Pembangunan (Depdokpen KWI, 2016: 92).

Terakhir, kelompok miskin menjadi kelompok yang paling disebut dalam ensiklik ini. Kelompok miskin dalam ensiklik ini disebut sebagai kelompok yang sangat berhubungan dengan kerusakan lingkungan. Mereka dianggap sebagai kelompok yang terdampak atau hidup di lingkungan yang sulit akibat kerusakan lingkungan, di antaranya: (1) Menjadi kelompok yang terdampak Kesehatan karena polusi udara; (2) Menjadi kelompok yang tinggal di wilayah-wilayah yang terdampak pemanasan bumi; Menjadi kelompok yang harus bermigrasi karena wilayah asalnya rusak, dan; (4) Menjadi kelompok yang sulit mendapat akses air berkualitas (Depdokpen KWI, 2016: 16-21).

e. *Querida Amazonia* (2020)

Querida Amazonia “Amazon Tercinta” sebagai dokumen ASG merupakan surat apostolik Pasca Sinode Paus Fransiskus diterbitkan 2 Februari 2020. Sama dengan *Laudato Si'*, surat apostolik ini juga menyoroti isu keberlanjutan ekologis, meski ada juga pembahasan terkait hak masyarakat, dan keadilan sosial di negara-negara di wilayah Amazon. Wilayah Amazon dipilih karena menurut Paus Fransiskus, wilayah ini sangat multinasional sehingga bisa merepresentasikan seluruh dunia juga. Mimpi utama yang dibawa dalam ensiklik ini adalah mewujudkan wilayah Amazon yang satu dan Sejahtera (Depdokpen KWI, 2020-a: 8).

Paus Fransiskus membagikan empat mimpi untuk negara-negara wilayah Amazon untuk (1) memperjuangkan hak-hak orang miskin, (2) melestarikan kekayaan budaya yang khas, (3) memelihara keindahan alam, dan (4) mampu berkomitmen dengan murah hati (Gisotti, 2020).

Pada enklisik ini ada tiga kelompok yang disinggung. Kelompok pertama adalah kelompok lemah kelompok lemah dalam dokumen ini disamakan dengan kelompok miskin. Mereka yang lemah adalah mereka yang tidak memiliki sumber daya untuk membela diri dari kelompok pemenang yang terus mengambil semuanya. Pernyataan ini dibuat untuk merujuk pada kondisi di tahun tersebut di mana kelompok miskin tetap miskin, sementara yang kaya menjadi lebih kaya (Depdokpen KWI, 2020-a: 10).

Selanjutnya, *Querida Amazonia* juga menyinggung soal kelompok tersingkir. Kelompok tersingkir di sini merujuk pada mereka yang tersingkir dari konteks budaya, terbuang, hingga akhirnya jadi subjek yang diperjualbelikan dalam praktik perdagangan manusia (Depdokpen KWI, 2020-a: 11). Selain itu, kelompok tersingkir juga merujuk pada mereka yang terdampak globalisasi yang tanpa solidaritas (Depdokpen KWI, 2020: 13).

Terakhir, enklik *Querida Amazonia* juga membahas soal aksi sosial ke kelompok miskin. Pada enklik ini, kelompok miskin adalah mereka yang menjadi korban penjarahan kekayaan alam di sekitar tempat tinggal mereka (Depdokpen KWI, 2020-a: 12-13). Gereja menempatkan jeritan orang miskin setara dengan jeritan alam, sehingga sama pentingnya untuk umat Katolik mendengarkan dan perhatikan. Bentuk perhatian yang bisa diberikan adalah untuk menolong kelompok miskin agar terbebas dari penderitaan material dan membela hak-hak mereka (Depdokpen KWI, 2020-a: 39).

Menanggapi hal tertulis di atas, Gereja Katolik menawarkan bahwa perlu adanya dialog untuk mengutamakan pilihan membela orang miskin, terpinggirkan, dan tersingkir, dan menjadikan mereka sebagai pelaku utama juga (Depdokpen KWI, 2020-a: 18). Menjadikan mereka sebagai pelaku utama berarti menghargai perasaan, pilihan, cara hidup, dan cara bekerja mereka. Kelompok-kelompok ini juga perlu untuk diberi Pendidikan yang memadai, yang mengembangkan kecakapan sehingga mereka dapat diberdayakan (Depdokpen KWI, 2020-a: 13).

f. *Fratelli Tutti* (2020)

Ensiklik *Fratelli Tutti* “Saudara Sekalian” bertemakan Persaudaraan dan Persahabatan Sosial diterbitkan Paus Fransiskus pada 3 Oktober 2020. Ensiklik didasari keteladanan hidup Santo Fransiskus. Santo Fransiskus merasa diri sebagai saudara matahari, laut, dan angin, tahu bahwa ia lebih bersatu lagi dengan mereka yang sedaging dengan dirinya. Di mana-mana ia menabur kedamaian dan berjalan bersama mereka yang miskin, yang diabaikan, yang sakit, yang tersingkir, yang paling hina. (Depdokpen KWI, 2020-b: 9).

Ensiklik menekankan bahwa Allah menciptakan semua manusia setara dalam hak, kewajiban, dan martabat, dan memanggil mereka untuk hidup berdampingan sebagai saudara dan saudari. Bagi Paus Fransiskus, ini bukan sekadar tindakan diplomatik, tetapi merupakan refleksi yang lahir dari dialog dan komitmen bersama.

Dipahami dan disadari bahwa beberapa tren di dunia saat ini yang menghambat perkembangan persaudaraan universal. Mulai dari konflik di berbagai kawasan. Konflik-konflik lokal dan kurangnya perhatian pada kebaikan bersama di-manfaatkan oleh ekonomi global untuk memaksakan model budaya tunggal. Budaya ini menyatukan dunia, tetapi memecah-belah pribadi-pribadi dan bangsa-bangsa, karena masyarakat yang semakin mengglobal membuat kita lebih dekat, tetapi tidak membuat kita bersaudara. Juga budaya “dekonstruksionisme”, di mana kebebasan manusia mengklaim membangun segala sesuatu dari nol. Sebagai penjajahan baru budaya. Bagian-bagian tertentu umat manusia tampaknya dapat dikorbankan untuk kepentingan sekelompok orang pilihan yang dianggap layak untuk hidup tanpa batas (Depdokpen KWI, 2020-b: 15-17).

Ensiklik ini juga menyadari bahwa ada aneka aturan ekonomi yang terbukti efektif untuk pertumbuhan, tetapi tidak untuk perkembangan manusia seutuh-nya. Kekayaan telah meningkat, tetapi tanpa keseimbangan, dan yang terjadi adalah “munculnya bentuk-bentuk baru kemiskinan. Ketika dikatakan bahwa dunia modern telah mengurangi kemiskinan, itu dilakukan dengan mengukurnya dengan kriteria zaman lain yang tidak sesuai dengan kenyataan saat ini. Pada kenyataannya di lain zaman, misalnya, tidak adanya akses listrik tidak dianggap sebagai tanda kemiskinan dan bukan penyebab ketidaknyamanan besar. Kemiskinan selalu dianalisis dan dipahami dalam konteks peluang nyata dari suatu momen sejarah konkret (Depdokpen KWI, 2020-b: 21-22).

g. Definisi Kaum Marginal

Merujuk pada enam dokumen yang dikaji, dapat dipahami bahwa ASG diciptakan sebagai respons atas isu tertentu yang sedang terjadi, baik kondisi buruh, Pembangunan, sistem ekonomi, hingga kerusakan lingkungan. Kelompok-kelompok yang dibahas dalam tiap-tiap dokumen juga berbeda-beda, tergantung dari bagaimana

isu yang direspons itu dapat mempengaruhi Nasib kelompok kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel.

Tabel 1 di bawah ini merupakan rangkuman dari pembacaan atas enam dokumen ASG.

Tabel 1. Ringkasan Pencatatan Kelompok KLMTD dalam Enam Dokumen ASG

No	Dokumen ASG	Kelompok yang Disebut	Target Aksi Sosial	Konteks
1.	<i>Rerum Novarum</i> (1891)	Miskin dan lemah	Buruh	Penindasan buruh, sosialisme Marx
2.	<i>Mater et Magistra</i> (1961)	Miskin, kecil, dan lemah	Negara berkembang, petani kecil, Perempuan, anak-anak	Sistem ekonomi dan Pembangunan global
3.	<i>Centesimus Annus</i> (1991)	Miskin dan lemah	buruh, Perempuan, pecandu narkoba, pecandu pornografi	Peran ekonomi dalam mewujudkan kesejahteraan sosial
4.	<i>Laudato Si'</i> (2015)	kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel	Orang cacat, nelayan kecil, masyarakat adat	Kerusakan lingkungan yang merugikan kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel
5.	<i>Querida Amazonia</i> (2020)	Lemah, tersingkir, dan miskin	Orang-orang yang tersingkir dari konteks budaya,	Impian untuk negara-negara di sekitar Amazon terkait dengan keberlanjutan

No	Dokumen ASG	Kelompok yang Disebut	Target Aksi Sosial	Konteks
			masyarakat adat, masyarakat Amazon, perempuan	ekologis, hak masyarakat adat, dan keadilan sosial di wilayah Amazon
6.	<i>Fratelli Tutti</i> (2020)	Lemah, miskin, kecil, tersingkir, dan difabel	Kelompok masyarakat yang dimiskinkan dan direndahkan	Nasionalisme tertutup, penjajahan baru budaya, populisme, liberalisme

Sumber: Diolah dari 6 dokumen ASG

Berdasarkan Tabel 1 di atas, penulis dapat memetakan setidaknya ada dua karakteristik yang bisa dimasukkan sebagai definisi Kelompok Kecil, Lemah, Miskin, Tersingkir, dan Difabel. Karakter pertama, Gereja Katolik memandang bahwa kelompok KLMTD ini menjadi demikian karena ada faktor eksternal diri dan kelompoknya. Misalnya sistem ekonomi, kapitalisme, kerusakan lingkungan, dan lain sebagainya. Gereja memandang bahwa mereka tidak terlahir demikian, namun struktur dan lingkungan lah yang memaksa menjadi demikian. Pembahasan terhadap kelompok difabel sangat jarang dibahas dalam ensiklik ASG. Hal ini menjadi kritik penulis terhadap dokumen ASG yang tersedia, yang semestinya juga melihat kondisi kelompok difabel secara khusus, sehingga sudut pandang kemalangan yang dialami tidak hanya sekedar hasil dari sistem yang tidak adil, namun juga karena keterbatasan yang sifatnya lahiriah.

Karakteristik kedua, jumlah perorangan dalam sebuah kelompok yang dimaksud bisa sedikit atau banyak. Kelompok KLMTD dalam dokumen ASG bisa merujuk pada profesi tertentu, seperti nelayan

atau petani kecil, masyarakat tertentu seperti masyarakat adat, dan bahkan hingga dalam bentuk negara seperti negara berkembang. Merujuk pada temuan ini, maka definisi kelompok menurut gereja akan sangat sulit jika dikomparasikan dengan definisi kelompok lain, misalnya dari sudut pandang komunikasi. Pada ranah komunikasi, salah satu ciri khas kelompok adalah anggotanya saling mengenal satu sama lain (Mulyana, 2023: 95). Karakteristik ini tidak akan terwujud dalam sebuah kelompok besar yang dituliskan oleh gereja, seperti negara berkembang.

Berdasarkan temuan dari dokumen-dokumen yang dikaji, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa kelompok Kecil, Lemah, Miskin, Tersingkir, dan Difabel yang merupakan kaum marginal menurut kacamata Gereja Katolik adalah sekumpulan orang, baik kecil maupun besar, yang mendapat perlakuan tidak adil dan layak oleh pihak lain atau karena faktor eksternal lainnya. Mereka diperlakukan secara struktur dan kultur masyarakatnya tidak penting dan diabaikan dalam kehidupan sosial, ekonomi dan pembangunan. Terlebih tidak mendapatkan ruang saat pengambilan keputusan politik dan kebijakan publik. Secara sistematis mereka didorong ke pinggiran kehidupan kemasyarakatan dan dibuat tidak berdaya mengakses hak-hak warga negara dan manfaat publik.

3. Langkah Gereja Dalam Mengomunikasikan Kaum Marginal

Gereja menyadari bahwa alat-alat komunikasi dapat memberi sumbangan besar bagi penguatan relasi manusia. Kesadaran tersebut muncul di *Communio Et Progressio*, Instruksi Pastoral tentang alat-alat Komunikasi Sosial yang diterbitkan sesuai arahan Konsili Ekumenis Vatikan II Komisi Kepausan untuk Komunikasi Sosial 23 Maret 1971.

Bagi Gereja, tujuan utama komunikasi sosial dan sarana-sarannya yakni persekutuan dan perkembangan (*Communio et progressio*) masyarakat manusia. Sarana komunikasi sosial dimaksud berupa surat kabar, film, radio dan televisi (Depdokpen KWI, 2019: 5). Dalam

konteks kekinian saat ini, perihal sarana komunikasi sosial dimaksud telah berkembang sangat jauh. Tidak hanya sebatas surat kabar, film, radio dan televisi saja tetapi muncul dan hadir beragam sarana komunikasi sosial lainnya berbasis teknologi informasi.

Gereja melihat sarana-sarana ini sebagai “anugerah-anugerah Allah,” yang sesuai dengan rencana Penyelenggaraan Ilahi, dimaksudkan untuk menyatukan manusia dalam ikatan persaudaraan, agar menjadi teman sekerja dalam rencana penyelamatan-Nya (Depdokpen KWI, 2019: 2).

Gereja memahami bahwa alat-alat komunikasi tentu saja dapat memberi sumbangan besar bagi penguatan relasi manusia. Namun, jika persiapan moral dan intelektual kurang atau tidak ada kehendak baik, penggunaannya bisa saja berakibat sebaliknya, yakni menciptakan kesalahpahaman lebih besar dan ketidakcocokan antar manusia, yang mengakibatkan kehancuran. Sangat sering terjadi bahwa melalui sarana-sarana komunikasi itu nilai-nilai dasar hidup manusia diingkari atau disalahpahami. Dari pengalaman penyimpangan-penyimpangan itu lahirlah kewajiban yang jelas bagi setiap orang Kristiani untuk membebaskan dan menyelamatkan manusia dari dosa, yang masuk dalam sejarah dengan kejatuhan manusia pertama. Selama keberadaan-Nya di dunia, Kristus menampilkan Diri-Nya sebagai Komunikator yang sempurna. Melalui inkarnasi-Nya, Dia mengambil keserupaan dengan mereka yang akan menerima pesan-Nya, yang diungkapkan melalui kata-kata-Nya dan dengan seluruh sikap hidup-Nya. Dia berbicara sepenuhnya dengan terlibat dalam kondisi riil umat-Nya. Diaewartakan kepada semua tanpa kecuali pesan ilahi keselamatan dengan kekuatan dan ketekunan. Dia menyesuaikan dengan cara bicara dan cara berpikir mereka. (Depdokpen KWI, 2019: 9).

Oleh karena itu, “Di antara penemuan-penemuan teknik yang mengagumkan”, yang meningkatkan komunikasi sosial diantara manusia, orang Kristiani menemukan sarana-sarana yang telah disiapkan oleh Penyelenggaraan Allah untuk memudahkan persatuan di antara banyak peziarah di bumi ini. Sesungguhnya, sarana-sarana itu menyediakan hubungan-hubungan baru dan melahirkan, katakanlah demikian, bahasa baru yang memungkinkan manusia saling mengenal diri secara mendalam dan yang memudahkan keterbukaan terhadap orang lain. Karena itu, semakin mudah orang memahami satu sama lain dan bersedia untuk saling memahami, semakin cepat pula mereka dibimbing untuk membangun kembali keadilan dan perdamaian di antara mereka, kebaikan hati aktif, dan solidaritas persaudaraan serta, tujuan tertinggi, yakni persatuan. Alat-alat komunikasi diperhitungkan di antara bantuan-bantuan paling baik dan efektif untuk memperkuat kasih, yang sekaligus adalah ungkapan dan pencipta persatuan (Depdokpen KWI, 2019: 11).

Kepentingan kaum marginal untuk didengar dan diperhatikan tidak lepas dari kondisi pendapat umum yang berlaku di masyarakatnya. Pendapat umum tidak bisa terbentuk dengan benar jika dalam masyarakat belum ada hak mengakses sumber-sumber dan saluran-saluran berita dan hak kebebasan berekspresi. Kebebasan berpikir dan hak pasif dan aktif atas informasi tak terpisahkan (Depdokpen KWI, 2019: 20). Sebagai contoh, pekerjaan untuk menyampaikan berita membawa serta suatu komitmen berat. Kesulitan itu terjadi karena berhadapan dengan halangan-halangan terus-menerus, yang sering diciptakan khususnya oleh mereka yang memiliki kepentingan untuk menyembunyikan kebenaran (Depdokpen KWI, 2019: 22).

Paus Fransiskus menyerukan: “*Jangan kita kehilangan kemampuan untuk mendengarkan*”. Santo Fransiskus dari Asisi mendengarkan suara Allah, ia mendengarkan suara orang miskin, ia mendengarkan suara orang sakit, ia mendengarkan suara alam. Dan semua itu mengubahnya menjadi gaya hidup. Saya berharap agar benih dari

Santo Fransiskus bisa tumbuh di hati banyak orang (Depdokpen KWI, 2020-b: 35-26).

Terdapat beberapa hal yang menjadi dasar Gereja dan unsur-unsur dalam mengomunikasikan kepentingan kaum marginal (Panitia Komunikasi Sosial KAJ, 1981).

- a. Gereja, dengan pelayanan rohani ini, lebih-lebih mengharapkan bahwa hukum-hukum dasar komunikasi hendaknya dicermati dengan jelas dan ditaati dengan sungguh.
- b. Diharapkan pula bahwa martabat manusia, baik komunikator (yang menyuarakan kepentingan kaum marginal) maupun penerima, diakui dalam semua dimensinya dan diperlakukan dengan hormat. Dengan demikian komunikasi, yang melaluinya orang-orang menjadi dekat satu sama lain, sungguh menghasilkan persekutuan.
- c. Diharap dengan sangat agar para Uskup dan para imam, para religius dan umat awam, bersedia menulis dalam pers, muncul di muka corong radio atau lensa TV.

C. PENUTUP

Kaum marginal selalu menjadi perhatian khusus Gereja Katolik. Kaum marginal sebagai kelompok terpinggirkan dalam kehidupan sosial, ekonomi, pembangunan dan politik (bangsa/negara), mencakup kaum kecil, lemah, miskin, tersingkir, dan difabel (KLMTD).

Perhatian khusus Gereja terhadap kaum marginal tidak sekedar diserukan dari mimbar, namun diwacanakan secara serius melalui berbagai dokumen Vatikan/Gereja Universal-termasuk di dalamnya Gereja-Gereja Lokal. Dokumen dimaksud seringkali dinamai dengan dokumen ASG. Bahkan Gereja sampai tahap berpihak pada kaum marginal dengan beragam aksi-aksi sosialnya. Perjalanan bersama Gereja dengan kaum marginal tidak sekadar di tataran wacana dan

pemihakan tetapi hingga pada bagaimana Gereja mengkomunikasikan kepentingan kaum marginal melalui alat-alat komunikasi sosial.

DAFTAR PUSTAKA

Aman, Peter C., OFM, 2017, “Ajaran Sosial Gereja: Sejarah, Dokumen-dokumen Serta Makna”, <https://jpicofmindonesia.org/2017/02/ajaran-sosial-gereja-sejarah-dokumen-dokumen-serta-makna/>. Diakses tanggal 10 Oktober 2024

Bria, Meliana Hoar & Agustinus Supriyadi, 2014, “Pelayanan Bunda Teresa Kepada Kaum Lemah sebagai Inspirasi Bagi Pelayanan Katekis Dewasa Ini”, *Jurnal Pendidikan Agama Katolik*, Vol. 11, No. 6, 2014

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2016, *Laudato Si': Terpujilah Engkau*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2019, *Communio Et Progressio: Instruksi Pastoral tentang alat-alat Komunikasi Sosial yang diterbitkan sesuai arahan Konsili Ekumenis Vatikan II Komisi Kepausan untuk Komunikasi Sosial 23 Maret 1971*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2020-a, *Querida Amazonia: Amazon Tercinta*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2020-b, *Fratelli Tutti: Saudara Sekalian*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2022-a, *Rerum Novarum: Hal-hal Baru*, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2022-b, *Sinodalitas Dalam Kehidupan Dan Misi Gereja*, Komisi Teologi Internasional Roma 2 Maret 2018, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia

Gisotti, Alessandro, 12 Februari 2020, *Querida Amazonia: the Pope's Exhortation for a Church with an Amazonian Face*, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-02/querida-amazonia-synthesis-pope-francis-exhortation-amazon.html>, Diakses tanggal 23 September 2024

Jematu, Robertus & Yusmanto Yusmanto, 2023, "Peningkatan Hasil Belajar Materi Ajaran Sosial Gereja Melalui Problem Based Learning di Kelas XI MIPA 2 SMA Negeri 1 Sintang". *SEMNASPA: Prosiding Seminar Nasional Pendidikan dan Agama*, Vol. 4, No. 2, 2023

Kristiyanto, A. Eddy, 2012, "Mengenal Konteks Ajaran Sosial Gereja Katolik Abad XIX", *Orientasi Baru*, Vol. 21, No. 1, 2012

Kumparan.com, 26 Januari 2022, "Pengertian Ajaran Sosial Gereja Lengkap dengan Maknanya", <https://kumparan.com/berita-update/pengertian-ajaran-sosial-gereja-lengkap-dengan-maknanya-1xNpAQkgnFo/full>. Diakses tanggal 23 September 2024

Mulyana, Deddy, 2023, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya

Panitia Komunikasi Sosial Keuskupan Agung Jakarta, 1981, *Ikhtisar Instruksi Pastoral: Communio et Progressio - mengenai Pengetrapan Dekrit Konsili Ekumenis Vatikan II perihal Alat-Alat Komunikasi Sosial*, Jakarta

Pranowo, Yogie, 2023, “Kepentingan Diri dan Martabat Manusia: Bagaimana Gereja Katolik Memandang Konflik Kepentingan di Indonesia?”, *Focus*, Vol. 4, No. 1, 2023

Pranyoto, Yohanes Hendro, 2017, “Makna Kerja dalam Ajaran Sosial Gereja Ditinjau dari Perspektif Ensiklik *Laborem Exercens* dan Ensiklik *Rerum Novarum*”, *Jurnal Sepakat*, Vol. 3, No. 2, 2017

Riawan, Yohanes Yayan, 2020. “Refleksi Teologis Solidaritas Menurut Mgr. Johannes Pujasumarta dalam Terang Ajaran Sosial Gereja”, *Jurnal Teologi*, Vol. 9, No. 2, 2020

Synod of Bishops, 2023, *Dokumen Persiapan*, Jakarta: Konferensi Waligereja Indonesia

Tarpin, Laurentius, 2008, “Analisis Kritis Atas *Rerum Novarum* (1891) dan *Octogesima Adveniens* (1971) dari Perspektif Perempuan”, *Melintas*, Vol. 24, No. 2, 2008

Tjahaja, Liria & Yap Fu Lan, 2020. “Pembelajaran ASG: Formasi OMK Sebagai Agen Perubahan Gereja dan Masyarakat”, *Jurnal Pendidikan Agama Katolik*, Vol. 20, No. 1, 2020

Viktorahadi, R. F. Bhanu, Mochamad Ziaul Haq, & Yeni Huriani, 2021, “Cara Pandang Gereja terhadap Kemiskinan dan Pembangunan”, *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 4, No. 2, 2021

KEWARGANEGARAAN DAN PERSOALAN MINORITAS

Adrianus Bintang Hanto Nugroho

bintang@unika.ac.id

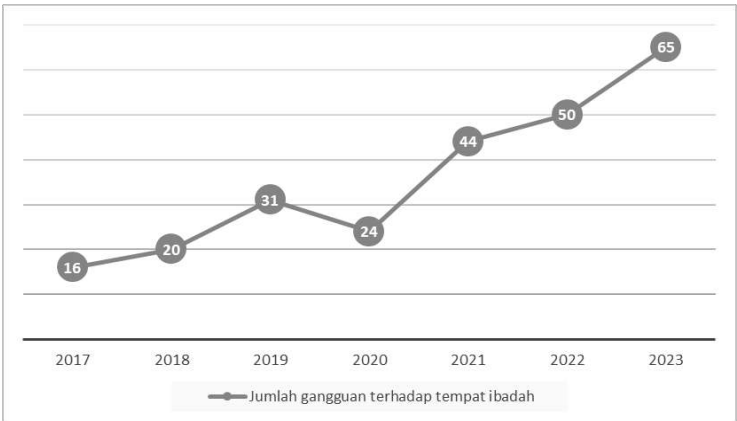
Keragaman agama di Indonesia adalah fakta sosial yang tak mungkin dipungkiri. Setidaknya terdapat enam agama yang secara formal diakui oleh Pemerintah Indonesia yaitu Islam, Katolik, Kristen Protestan, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Bila tiga yang disebut pertama telah diakui sejak awal pendirian Negara Indonesia, maka para pemeluk agama Hindu, Buddha, dan Konghucu secara historis membutuhkan upaya ekstra agar mendapatkan pengakuan yang utuh dan penuh dari Negara (Deta, 2021; Gayatri, Adam, dkk, 2019; Hoon, 2012; Maula, 2021 a; Maula, 2021 b; Suryadinata, 2010; Wibowo, 2010). Selain keenam agama tersebut terdapat pula kelompok agama leluhur yang di Indonesia dimasukkan dalam sebuah kategori yang bersifat massal yaitu Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, yang meskipun diakui eksistensinya oleh Negara tetapi diperlakukan secara berbeda (Maarif, 2017; Nurkhoiron, 2007).¹

Meskipun di atas kertas Pemerintah Indonesia mengakui keanekaragaman agama namun realitanya banyak praktik

¹ Terma 'Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa' (atau pendeknya disebut 'Kepercayaan') adalah istilah yang secara politis sengaja dibuat untuk membedakan kelompok agama leluhur dengan agama-agama formal yang diakui oleh Negara (Maarif, n.d.). Indonesia adalah rumah bagi sekitar 11,2 juta penganut agama leluhur atau penghayat Kepercayaan yang tergabung ke dalam 188 organisasi yang terdaftar di Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Masyarakat Adat (Maarif, n.d.). Angka penganut agama leluhur yang sebenarnya diyakini lebih banyak dari 11,2 juta sebab masih banyak orang yang enggan mendaftarkan dirinya oleh karena berbagai pertimbangan.

diskriminasi yang menimpa kelompok agama minoritas.² Berdasarkan temuan lapangan dari Setara Institute, setidaknya sampai tahun 2023, tindakan diskriminasi keagamaan berupa gangguan terhadap tempat ibadah mengalami kenaikan yang signifikan selama tujuh tahun terakhir seperti yang dirangkum dalam grafik berikut:

Grafik 1. Jumlah Gangguan Terhadap Tempat Ibadah



Sumber: Setara Institute, 2024

Data pada Grafik 1 menunjukkan bahwa meskipun terdapat penurunan angka diskriminasi pada tahun 2020 namun secara

² Secara konseptual diskriminasi keagamaan dapat dibagi menjadi dua yaitu diskriminasi yang dilakukan oleh aktor Negara dan diskriminasi yang dilakukan aktor non-Negara. Diskriminasi yang dilakukan oleh aktor Negara (*Government-based Religious Discrimination*) adalah tindakan-tindakan pembatasan yang secara sengaja dilakukan secara langsung oleh pemerintah dan agen-agen pemerintah terhadap institusi atau individu dari kelompok keagamaan minoritas maupun terhadap berbagai praktik keagamaan kelompok tersebut yang tidak dilakukan oleh pemerintah dan agen-agensya kepada institusi atau individu dari kelompok keagamaan mayoritas di suatu wilayah tertentu (Fox, 2020; 20). Di sisi lain diskriminasi yang dilakukan oleh masyarakat (*Societal Religious Discrimination*) dapat didefinisikan sebagai berbagai tindakan yang dilakukan oleh anggota masyarakat yang berasal dari kelompok agama mayoritas di sebuah wilayah tertentu kepada institusi atau anggota kelompok agama minoritas di mana tindakan tersebut tidaklah mewakili kepentingan pemerintah (Fox, 2020; 56).

keseluruhan terjadi peningkatan dari tahun ke tahun.^{3 4} Selama tujuh tahun terakhir terjadi lonjakan tajam angka diskriminasi berupa

³ Jonathan Fox (2020; 51-53), menyebutkan lima hal yang membuat kelompok keagamaan minoritas rentan mendapat perlakuan diskriminatif dari Negara dan masyarakat yaitu **pertama**, agama minoritas dipandang bukan bagian dan tidak sebangun dengan kebudayaan nasional padahal pemerintah dan masyarakat bertujuan untuk mempertahankan identitas kebudayaan nasional, yang biasanya mengambil rupa sepenuhnya, beririsan, atau terkait dengan agama mayoritas. **Kedua**, agama minoritas kerap dipersepsikan sebagai pecahan atau sebagai aliran yang menyimpang dari agama mayoritas sehingga mendorong pemerintah untuk menerapkan kebijakan pembatasan dan pelarangan yang secara diskriminatif menyasar kelompok keagamaan minoritas. Akibat dari kebijakan tersebut adalah kelompok agama mayoritas terprovokasi untuk melakukan praktik-praktik diskriminatif terhadap anggota dan institusi agama minoritas. **Ketiga**, berbagai ritual dan simbol-simbol keagamaan kelompok minoritas dipersepsikan tidak sesuai atau bahkan bertentangan dengan kaidah-kaidah teologis maupun norma dan nilai agama mayoritas sehingga mendorong munculnya penolakan. **Keempat**, kelompok keagamaan minoritas dianggap sebagai potensi ancaman keamanan maupun sosial-politik di suatu wilayah. Contohnya kehadiran kelompok agama minoritas dapat mengubah lanskap demografi sebuah wilayah sehingga dianggap merugikan kelompok agama mayoritas. Selain itu kehadiran kelompok agama minoritas juga dapat dipersepsikan sebagai tantangan bagi kemapanan dogma teologi dan sosial-politik agama mayoritas. **Kelima**, sedikitnya jumlah penganut serta kecilnya pengaruh dan ukuran institusi keagamaan minoritas menjadikan mereka kelompok yang rentan terhadap praktik-praktik diskriminatif oleh Negara dan masyarakat.

⁴ Arjun Appadurai (2006; 49-86) berupaya untuk memahami mengapa kendatipun berjumlah sedikit, kelompok agama minoritas dipandang sebagai ancaman yang menakutkan bagi kelompok agama mayoritas di suatu wilayah atau negara. Menurut Appadurai setidaknya ada dua hal yang menyebabkan hal tersebut yaitu **pertama**, globalisasi yang terutama bekerja dalam tataran ekonomi turut pula membuat negara-bangsa (dengan segala identitas, simbol, dan mitologi nasionalnya) sebagai suatu entitas sosial-politik menjadi semakin tidak relevan. Hal ini mendorong masyarakat untuk membangkitkan kembali kebudayaan nasional lama, yang telah tenggelam oleh globalisasi, atau menciptakan kebudayaan nasional baru sebagai hasil dari imajinasi populer kontemporer. Celakanya kebudayaan nasional ini diciptakan melalui serangkaian propaganda yang bahkan dapat mengakibatkan tindakan kekerasan terhadap kebudayaan non-nasional yang dianggap tidak dominan sehingga menciptakan ruang pemisahan antara 'kita' melawan 'mereka'. Dalam konteks ini kebudayaan nasional yang dianggap

gangguan tempat ibadah sebanyak 49 yaitu dari 16 gangguan di tahun 2017 menjadi 65 kasus sepanjang tahun 2023.

Data tentang praktik diskriminasi berupa gangguan terhadap tempat ibadah di atas sebenarnya mencerminkan persoalan mendasar yang lebih luas tentang kewarganegaraan (*citizenship*) yang dihadapi oleh berbagai kelompok minoritas—dari berbagai kategori sosial—di Indonesia yaitu ketiadaan pengakuan yang utuh dan penuh terhadap eksistensi mereka sebagai anggota dari komunitas nasional Indonesia.⁵ Pengakuan adalah dimensi kewarganegaraan yang

representasi identitas kelompok mayoritas tercipta dari sebuah proses ‘meliyankan’ kelompok minoritas. **Kedua**, semakin bertumbuhnya perasaan inferior di antara kelompok mayoritas bila dihadapkan pada ketidakmampuan mereka dalam mengendalikan kelompok minoritas. Ketidakmampuan tersebut mendorong munculnya ‘perasaan cemas karena merasa tidak sempurna’ (*anxiety of incompleteness*) yang pada gilirannya mempengaruhi secara negatif situasi batin kelompok mayoritas. Hal tersebut kemudian mendorong kelompok mayoritas untuk memaksakan etos komunal mereka menjadi etos nasional yang berakibat pada marginalisasi dan eksklusi kelompok minoritas oleh karena memiliki etos komunal yang berbeda. Meskipun jumlah anggota kelompok mayoritas jauh lebih besar namun perasaan cemas karena merasa tidak sempurna dapat menciptakan kebencian, eksklusi, dan pada akhirnya kekerasan terhadap kelompok minoritas.

⁵ Terma minoritas dapat dipahami setidaknya dari dua perspektif; **numerik** dan **diferensiasi** (Stausberg, Van Der Haven, dan Baffelli, 2023; 1-30). Perspektif **pertama** menekankan pada aspek numerikal atau ukuran sebuah kelompok dengan karakteristik sosio-ekonomi, etnik, keagamaan, atau bahasa yang berbeda dengan kelompok mayoritas dalam suatu negara. Kecilnya ukuran kelompok tersebut mengakibatkan mereka berada pada posisi non-dominan bila dibandingkan dengan kelompok mayoritas. Posisi non-dominan tersebut membuat anggota kelompok minoritas memiliki rasa solidaritas satu sama lain dan kehendak kolektif untuk meraih kesetaraan dengan kelompok mayoritas secara sosial, politik, dan hukum. Berbeda dengan perspektif numerik, perspektif **kedua** yaitu diferensiasi menekankan pada pembedaan perlakuan terhadap sebuah kelompok. Menurut perspektif ini kelompok minoritas dilihat sebagai sebuah segmen dari populasi yang memiliki karakteristik berbeda dari keseluruhan populasi dan seringkali menjadi sasaran perlakuan yang tidak adil yang sengaja ditujukan kepada mereka. Perspektif ini mengindikasikan bahwa kelompok mayoritas sebagai aktor sosial melakukan praktik agensi ‘to minoritize’ yaitu

mendasar, sebab dengannya sebuah kelompok minoritas dapat menjadi bagian dari sebuah entitas sosial-politik yang lebih luas (*inclusion; being included*) yaitu negara-bangsa.⁶ Dalam konteks ini misalnya, hak kebebasan beragama dan berkeyakinan sebuah kelompok minoritas agama merupakan produk dari praktik inklusi untuk memasukkan kelompok tersebut ke dalam negara-bangsa Indonesia.

Berbagai Model Kewarganegaraan

Secara umum setidaknya terdapat empat model dalam memahami konsep kewarganegaraan. Keempat model tersebut adalah model negara-kota Yunani, model imperial Roma, model kewarganegaraan demokratik, dan model kewarganegaraan kritis (Bellamy, 2008; Smith, 2002; Stokke, 2017).

Model kewarganegaraan ala negara-kota Yunani dibangun oleh pemikiran Aristoteles pada sekitar 335 sampai 323 SM. Ciri utama dari model ini adalah penekanannya terhadap aspek kesetaraan partisipasi politik warga negara-kota. Menurut Aristoteles, warga negara-kota memiliki kesetaraan dalam mencecap kehidupan sipil di negara-kotanya dengan cara memerintah dan, sebagai gantinya, diperintah. Bagi Aristoteles, seorang individu warga negara-kota dikatakan dapat memiliki kewarganegaraan yang utuh jika ia turut

tindakan aktif yang ditujukan pada sebuah kelompok untuk membuat mereka menjadi minoritas; memperlakukan dan menempatkan sebuah kelompok pada posisi minoritas; memaksa kelompok minoritas menjadi aktor sosial pinggiran (*peripheral*) dari aktor sosial lain yang dominan dan hegemonik; memarginalkan kelompok minoritas. Alih-alih berfokus pada aspek ukuran atau jumlah, perspektif diferensiasi memberi penekanan pada persoalan proses dan struktur yang menempatkan kelompok individu berada dalam posisi minoritas sehingga akibatnya kategori minoritas tidaklah tetap dan stabil melainkan dinamis.

⁶ Dimensi pengakuan bersama ketiga dimensi kewarganegaraan lainnya yaitu status legal, hak, dan partisipasi secara bersama-sama membentuk suatu bangunan kewarganegaraan yang utuh dan penuh (Stokke, 2017; 27-32).

melakukan partisipasi politik secara setara dengan warga negara-kota lainnya melalui tugas-tugas deliberasi dan pembuatan hukum di muka majelis negara-kota yang bertemu setidaknya 40 kali dalam setahun (Bellamy, 2008; 32).

Bila model negara-kota Yunani menitikberatkan pada partisipasi politik warga negara maka model kewarganegaraan ala imperial Roma sebaliknya justru memberi penekanan pada kesetaraan status legal warga negara di bawah payung hukum kekaisaran tersebut. Model ini berkembang seturut ekspansi militer Roma ke berbagai wilayah di Eropa, Afrika, dan Asia. Mulanya populasi dari wilayah taklukan diberi status kewarganegaraan Roma sementara di sisi lain mereka juga diperkenankan untuk mempertahankan status kewarganegaraan wilayah mereka masing-masing. Meskipun demikian status kewarganegaraan yang diberikan oleh Roma terhadap penduduk wilayah taklukan lebih bersifat status legal daripada status politik, artinya penduduk wilayah taklukan memiliki kesetaraan legal dengan warga negara Roma yang asli namun di sisi lain mereka memiliki hak-hak politik yang berbeda (Bellamy, 2008; 38-39).

Konsep kewarganegaraan lain adalah gagasan kewarganegaraan demokratik yang dicetuskan oleh sosiolog T. H. Marshall. Ia berpendapat bahwa kewarganegaraan dihasilkan oleh berbagai proses pembangunan negara (*state-building*), perkembangan masyarakat komersial dan industrial, serta konstruksi kesadaran nasional yang saling berinterrelasi satu sama lain dan yang perkembangannya didorong oleh perang dan perjuangan segmen tertentu di dalam masyarakat (Bellamy, 2008; 45-46).⁷

⁷ Melalui perang dan perjuangan yang dilakukan oleh kelompok tertentu di dalam masyarakat, aspek-aspek kewarganegaraan seperti misalnya hak sosial diperdalam dan diperluas cakupannya. T. H. Marshall melihat bahwa evolusi kewarganegaraan

Menurut Marshall fase pertama dari pembentukan kewarganegaraan adalah fase pembangunan negara. Di dalam fase ini terjadilah proses unifikasi administrasi dan militer yang menghasilkan konsolidasi teritorial dan pembentukan infrastruktur legal dan birokrasi yang mampu beroperasi di seluruh wilayah negara. Proses ini kemudian menghasilkan institusi politik yang memiliki otoritas terhadap semua orang yang tinggal di dalam wilayah negara sekaligus tanggung jawab untuk melindungi semua orang di dalamnya secara setara. Fase kedua yaitu fase perkembangan masyarakat ke arah komersial dan industrial. Menurut Marshall secara gradual masyarakat akan mengalami perubahan sistem sosial-ekonomi dari tradisional ke komersial-industrial dan hal ini akan mendorong terciptanya ruang-ruang baru yang memungkinkan warga negara untuk membuat kontrak-kontrak sosial dan ekonomi di antara mereka berdasar pada kesetaraan di muka hukum, terutama yang terkait dengan hak-hak sipil dan ekonomi. Fase ketiga dari perkembangan kewarganegaraan demokratik yaitu fase pembentukan kesadaran nasional. Pada fase ini warga negara telah dapat menghasilkan nilai-nilai bersama yang mengikat mereka sebagai satu kesatuan masyarakat yang utuh. Hal ini lantas mendorong munculnya rasa untuk saling bertanggung jawab satu terhadap yang lain di antara para warga negara. Bagi model ini elemen-elemen yang membentuk kewarganegaraan demokratik adalah kesetaraan perlindungan terhadap warga negara, kesetaraan akan hak-hak warga negara, dan tanggung jawab sosial di antara warga negara.

di Inggris secara historis melewati beberapa tahap yang masing-masing tahapnya ditandai dengan perjuangan sekelompok orang di dalam masyarakat untuk mendapatkan status yang setara sebagai anggota penuh dari komunitas nasional Inggris. Perjuangan tersebut pada akhirnya berakibat pada pengakuan terhadap berbagai hak-hak baru yang sebelumnya tidak berlaku.

Model kewarganegaraan demokratik sebetulnya lahir dari analisis tentang pengalaman evolusi politik negara-negara demokrasi di Eropa Barat pada abad 18 hingga 20. Model ini kemudian dianggap sebagai narasi standar bila kita hendak memahami praktik-praktik kewarganegaraan di belahan dunia yang lain. Produksi dan perkembangan kewarganegaraan di seluruh dunia idealnya diharapkan secara linier mengikuti perkembangan praktik kewarganegaraan di negara-negara Eropa Barat. Dalam pengalaman negara-negara Eropa Barat, kewarganegaraan yang utuh dan penuh dapat diproduksi dan dibentuk dengan cara-cara politik formal dan melalui berbagai institusi politik formal. Model kewarganegaraan yang melihat bahwa produksi kewarganegaraan oleh relasi formal antara Negara dan masyarakat semacam itu kurang dapat menangkap kompleksitas praktik-praktik kewarganegaraan di negara-negara paska kolonial di belahan Selatan (*Global South*). Berbeda dengan pola relasi Negara-masyarakat di Eropa Barat yang cenderung setara dan demokratis, corak relasi antara Negara dan masyarakat di banyak negara paska kolonial justru cenderung bersifat klientelistik di mana agen-agen negara dapat menggunakan, memanfaatkan, dan menyelewengkan kekuasaan formal mereka di berbagai institusi negara dengan tujuan untuk meraih kepentingan mereka meskipun di sisi lain merugikan bahkan menindas hak-hak masyarakat kebanyakan (Savirani dan Tornquist, 2015; 1-17).

Praktik-praktik untuk memproduksi kewarganegaraan dalam konteks negara-negara Selatan justru tampaknya lebih cocok untuk dipahami dari perspektif kritis. Menurut perspektif ini kewarganegaraan yang utuh dan penuh hanya dapat dicapai oleh kelompok yang termarginalkan melalui serangkaian perjuangan melawan relasi kekuasaan yang secara politik, ekonomi, dan kultural

menindas dan menyingkirkan mereka (Hiariej dan Stokke, 2017, 12).⁸ Oleh karenanya kewarganegaraan yang utuh dan penuh hanya dapat diproduksi oleh dan dialami melalui serangkaian perjuangan politik yang dilakukan kelompok-kelompok tertindas dan tersingkir, termasuk di dalamnya adalah kelompok keagamaan minoritas.⁹

Menurut perspektif kritis, kewarganegaraan dapat dipahami sebagai kesatuan dari empat dimensi yang saling berhubungan satu sama lain; dimensi keanggotaan (*membership*), status legal (*legal status*), hak (*rights*), dan partisipasi (*participation*). (Stokke, 2017; 25). Bilamana dimensi keanggotaan dan status legal berbicara tentang inklusi kultural dan yudisial suatu kelompok ke dalam komunitas nasional yang lebih besar, maka dimensi hak dan partisipasi merupakan hak dan tanggung jawab yang muncul sebagai akibat dari keberhasilan inklusi kultural dan yudisial tersebut.

Dimensi keanggotaan adalah komponen pertama dan jantung dari bangunan kewarganegaraan sebab bila seseorang menjadi warga

⁸ Pengakuan yang utuh dan penuh terhadap kelompok agama minoritas hanya mungkin didapat bila mereka melakukan tindakan-tindakan untuk memperjuangkan pengakuan tersebut. Politik pengakuan ini dilakukan oleh kelompok agama minoritas sebagai aktor politik yang memiliki kapasitas untuk mentransformasikan kepentingan dan kekuatan mereka ke dalam strategi-strategi politik tertentu.

⁹ Di berbagai negara-negara Selatan kelompok-kelompok yang tertindas dan tereksklusi mengalami berbagai bentuk ketidakadilan yang nyata. Mereka kemudian terlibat dalam pertarungan-pertarungan untuk mengklaim keadilan dan hak mereka melawan institusi Negara, agen kekerasan negara dan pegawai pemerintah, perusahaan-perusahaan raksasa, dan kelompok-kelompok sosial-kultural yang dominan dan hegemonik di dalam masyarakat. Pertarungan-pertarungan yang mencerminkan kapasitas agensi kelompok-kelompok marjinal tersebut tidak hanya dilakukan melalui gerakan-gerakan sosial dan politik perlawanan belaka melainkan juga bentuk-bentuk aktivisme yang lain seperti mengajukan petisi, melakukan aksi lobi, dan membangun jejaring dengan individu dan kelompok individu yang berpengaruh dalam masyarakat (Hiariej dan Stokke, 2017, 13).

negara itu berarti ia menjadi anggota dari suatu komunitas politik, dalam hal ini adalah komunitas nasional, sehingga akibatnya ia memiliki keistimewaan tertentu yang tidak dimiliki oleh mereka yang bukan anggota dari komunitas nasional tersebut. Dimensi keanggotaan ini menekankan asumsi bahwa kewarganegaraan pada dasarnya didasarkan pada perbedaan antara ‘insider’ dan ‘outsider’ di dalam suatu komunitas nasional. Dalam konteks Indonesia misalnya, pengakuan terhadap keanggotaan kelompok keagamaan minoritas sebagai bagian dari komunitas nasional belumlah dapat dicapai dengan utuh dan penuh. Kelompok minoritas agama seringkali mendapatkan perlakuan diskriminatif sebab mereka dianggap sebagai ‘outsider’ yang tidak memiliki kesetaraan privilese untuk menikmati kebebasan beragama dan berkeyakinan setara dengan kelompok agama mayoritas.

Berdasarkan keanggotaan dalam komunitas nasional maka Negara kemudian memberikan status legal—yang merupakan dimensi kedua dari kewarganegaraan kritis—bagi individu-individu dari kelompok tertentu seperti misalnya kelompok agama minoritas. Hal ini berarti bahwa status legal tersebut menghasilkan relasi yang merupakan manifestasi dari serangkaian hak yang harus diberikan oleh Negara kepada kelompok agama minoritas dan sebaliknya status legal juga berimplikasi pada hadirnya tanggung jawab yang harus ditunaikan oleh kelompok agama minoritas terhadap negara.

Komponen ketiga dari kewarganegaraan adalah serangkaian hak yang berhubungan dengan keanggotaan dan status legal individu maupun kelompok individu (seperti kelompok minoritas misalnya) dalam sebuah komunitas nasional. Menurut dimensi ini derajat kebebasan sipil (baik individu maupun kelompok individu), termasuk di dalamnya adalah kebebasan beragama dan berkeyakinan dari kelompok minoritas, merupakan aspek yang menentukan keseluruhan kualitas bangunan kewarganegaraan. Misalnya bila derajat kebebasan beragama dan berkeyakinan kelompok minoritas

agama di suatu wilayah tinggi, maka tinggi pula kualitas kewarganegaraan di wilayah tersebut, berlaku juga sebaliknya.

Selain hak, kewarganegaraan juga melibatkan dimensi tanggung jawab yaitu berupa partisipasi warga negara atau kelompok warga negara (misalnya kelompok agama minoritas) dalam kehidupan publik yang lebih luas di tingkat komunitas. Dalam konteks kritis, partisipasi semacam ini dapat dimaknai sebagai sarana bagi praktik-praktik agensi dari kelompok agama minoritas untuk melakukan emansipasi terkait eksklusi yang dilakukan Negara atau kelompok agama dominan terhadap keanggotaan, status legal, dan hak-hak kelompok minoritas tersebut.

Kewarganegaraan yang Termediasi

Kewarganegaraan yang utuh dan penuh idealnya dapat diraih oleh kelompok minoritas agama bila keempat dimensinya dapat dipenuhi meskipun dalam realitasnya terdapat banyak tantangan untuk memenuhi semua dimensi kewarganegaraan itu. Kegagalan Negara dan aktor-aktor sosial-politik dalam masyarakat untuk memenuhi dimensi-dimensi kewarganegaraan kelompok minoritas dapat mencerminkan lemahnya kadar demokrasi di negara itu.¹⁰ Kadar demokrasi sangat dipengaruhi oleh kapasitas Negara (*state capacity*) dalam melakukan supervisi terhadap berbagai kebijakan yang telah dibuat sampai ke tingkat pemerintahan yang paling bawah dan merealisasikan kebijakan tersebut dalam berbagai praktik politik sehari-hari terutama aspek perlindungan terhadap warga negara

¹⁰ Charles Tilly (2007; 1-24) menilai kadar demokrasi sebuah negara dengan melihat setidaknya dua hal yaitu **pertama**, apakah ada dan seberapa banyak sarana publik yang dapat digunakan oleh warga negara untuk bersuara dan menyampaikan aspirasinya tentang berbagai kebijakan Negara. **Kedua**, seberapa luas, seberapa setara, dan seberapa terlindunginya warga negara dalam bersuara dan menyampaikan aspirasinya melalui sarana-sarana publik tersebut.

(Tilly, 2007; 15-16).¹¹ Negara dengan kapasitas yang rendah dapat membuat berbagai aturan yang melindungi warga negaranya dari tindakan diskriminasi yang mungkin dilakukan oleh agen-agen negara, tetapi pada realitasnya ia tidak dapat berbuat banyak bila diskriminasi itu benar-benar terjadi.

Kadar demokrasi Indonesia dan negara-negara Selatan lain (*global south*) yang relatif rendah terutama ditandai dengan lemahnya aspek pemenuhan dan perlindungan terhadap kebebasan sipil serta kentaranya informalitas atau relasi Negara-masyarakat yang bersifat informal. Informalitas dapat dideskripsikan sebagai bentuk khusus dari interaksi antara Negara dan masyarakat yang ditandai dengan penggunaan koneksi personal sebagai sarana untuk mempengaruhi implementasi berbagai aturan main formal dalam suatu negara (Berenschot dan van Klinken, 2018; 99). Koneksi personal dalam definisi di atas merujuk pada berbagai koneksi yang dibangun dalam suatu situasi yang tidak berhubungan dengan pekerjaan dan tugas formal dari agen-agen negara.¹² Elemen penentu informalitas adalah peran koneksi personal warga negara ketika ia mesti berurusan dengan institusi-institusi negara. Koneksi personal tersebut dapat mempengaruhi dan membentuk kualitas dari kewarganegaraan individu atau kelompok individu.

¹¹ Tilly (2007; 20) membagi negara menjadi empat jenis berdasarkan kadar demokrasi dan kapasitasnya yaitu *high-capacity undemocratic*, *low-capacity undemocratic*, *high-capacity democratic*, dan *low-capacity democratic*.

¹² Dalam struktur relasi Negara-masyarakat yang informal, seorang birokrat atau agen negara tidak dapat hanya dilihat dari fungsi formalnya saja melainkan juga dari fungsi sosial dan kulturalnya, misalnya selain sebagai pimpinan dari sebuah institusi negara, seorang birokrat juga menjadi anggota dari komunitas etnis atau agama tertentu. Informalitas menyiratkan bahwa koneksi-koneksi sosial dan kultural (di samping status legal dan formal) warga negara dengan agen-agen negara turut membentuk struktur relasi antara Negara dan warga negara.

Dalam konteks realitas sosial-politik di negara-negara Selatan, segala upaya perjuangan kelompok agama minoritas untuk meraih pengakuan yang utuh justru malah dapat dilakukan dengan memanfaatkan struktur relasi Negara-masyarakat yang informal.¹³ Informalitas dalam konteks ini tidak dapat dilihat sebagai sebuah deviasi dari praktik relasi Negara-masyarakat yang formal dan demokratis, seperti pengalaman pembentukan dan perkembangan negara-negara Barat. Sebaliknya, dalam konteks negara-negara Selatan, struktur relasi Negara-masyarakat yang informal dapat digunakan oleh kelompok minoritas yang termarginalisasi untuk meraih pengakuan atas eksistensi mereka dan mendapatkan perlindungan atas hak kebebasan beragama dan berkeyakinan mereka dengan memanfaatkan koneksi personal dan berbagai jejaring sosial yang telah ada dan yang mungkin dibuat di masa mendatang. Informalitas pada akhirnya malahan dapat menjadi arena bagi praktik agensi politik kelompok-kelompok marginal termasuk kelompok agama minoritas.

Di negara-negara Selatan seperti Indonesia koneksi-koneksi informal memiliki peran penting untuk membentuk kualitas interaksi sehari-hari antara Negara dan masyarakat. Dalam kehidupan sehari-hari informalitas tidaklah dipandang sebagai sebuah situasi yang aneh dan keliru melainkan justru diterima sebagai faktor integral dan konstitutif dalam produksi kewarganegaraan. Jaringan informal dalam realitasnya justru dapat membantu warga negara dalam berinteraksi dengan institusi-institusi formal negara yang seringkali

¹³ Kajian kewarganegaraan yang mula-mula lahir dari pengalaman pembentukan negara-negara di Barat sejak masa negara-kota Yunani sampai era kontemporer melihat kewarganegaraan dari kacamata yang normatif, di mana relasi antara Negara-masyarakat bersifat formal yang tercermin dalam pemenuhan hak dan kewajiban di antara kedua aktor politik tersebut (Berenschot dan van Klinken, 2018; 96).

memiliki kerumitan birokratis dan tidak responsif pada pemenuhan kebutuhan hak warga negara (Mahpudin, 2023; 94).

Struktur relasi Negara-masyarakat yang informal di satu sisi dan situasi defisit demokrasi di sisi lainnya mendorong dan memfasilitasi munculnya peran aktif mediasi pihak ketiga (*third-party mediation*).¹⁴ Mediasi dapat dipahami sebagai tindakan pihak ketiga (*intermediary*) yang berperan membuka atau menyediakan akses kepada institusi-institusi negara dengan memfasilitasi warga negara sebuah ruang untuk berinteraksi dengan birokrat dan agen-agen negara lainnya (Berenschot dan van Klinken, 2018; 103).¹⁵ Selain itu mediasi juga dapat merujuk pada berbagai bentuk perwakilan informal pihak ketiga yang berbicara mewakili kelompok tertentu dalam masyarakat kepada otoritas negara (Piper dan von Lieres, 2014; 5). Mediasi oleh pihak ketiga di negara-negara Selatan seringkali dilakukan untuk mengatasi tindakan diskriminatif yang memarjinalisasi dan mengeksklusi kelompok tertentu di dalam

¹⁴ Defisit demokrasi merujuk pada situasi di mana sebagian besar warga negara merasa kesulitan untuk mengakses institusi-institusi negara demokratis melalui misalnya anggota legislatif yang dipilih langsung oleh warga negara atau petugas-petugas birokrasi formal dengan tujuan untuk meminta institusi-institusi tersebut menyelesaikan masalah-masalah mereka (Piper dan von Lieres, 2014; 2).

¹⁵ Dalam pengertian lain mediasi juga dapat dipahami sebagai praktik membuka akses berbagai institusi pembuat kebijakan yang sebelumnya tidak dapat diakses oleh warga negara (Lavalle, Houtzager, dan Castello, 2005; 1-6).

masyarakat.¹⁶ ¹⁷Pihak ketiga dalam konteks ini adalah misalnya organisasi masyarakat sipil (*civil society organization*) dengan bermacam rupa bentuk dan kapasitas.¹⁸

Ada tiga hal yang menjadi fokus dan tujuan pihak ketiga dalam melakukan praktik mediasi yaitu pertama, mediasi dilakukan sebagai

¹⁶ Berenschot, Hanani, dan Sambodho (2018) menulis tentang bagaimana aktor-aktor lokal di tingkat paling bawah menjadi *broker* (perantara) akan hak atas akses kesehatan kelompok masyarakat miskin. Menariknya para *broker* tersebut menggunakan pertimbangan personal seperti ‘kasihan’ dan ‘peduli’ daripada ‘hak’ dan ‘ketidakadilan’ sebagai dasar dari tindakan mereka dalam membantu masyarakat (warga negara) saat melakukan klaim atas hak-hak mereka. Dalam tulisan ini kata mediator dipilih untuk menyebut pihak ketiga yang memperantarai masyarakat (warga negara) dengan Negara melalui agen-agensya. Hal ini karena bila terma ‘mediasi’ merujuk kepada serangkaian praktik politik dalam konteks sistem politik (yang secara formal) demokratis di negara-negara paska kolonial di Selatan maka terma ‘*brokerage*’ digunakan untuk menggambarkan relasi-relasi yang terbangun di bawah rezim kolonial atau rezim transisional (Piper dan von Lieres, 2014; 4).

¹⁷ Umumnya di Indonesia perantara atau mediator justru sering menggunakan berbagai motivasi personal seperti ‘rasa kasihan’, ‘kepedulian’ dalam melihat masyarakat (warga negara) yang ‘tidak berdaya’ atau ‘sangat butuh ditolong’ ketimbang alasan-alasan yang menekankan aspek ketidakadilan sebagai akibat dari kegagalan Negara dalam melindungi dan memenuhi hak-hak warga negaranya. Berenschot, Hanani, dan Sambodho (2018; 140) menyimpulkan bahwa persepsi personal semacam itu tumbuh dalam situasi Orde Baru yang memproduksi konsep kewarganegaraan berbasiskan pandangan bahwa Negara Indonesia adalah figur bapak yang peduli pada kebutuhan anak-anaknya yaitu warga negara Indonesia. Dalam konteks itu berbagai program Orde Baru tidak dibingkai dalam ‘kesadaran akan hak’ tetapi lebih sebagai tindakan ‘kebaikan hati’ pemerintah (Parker, 2003; Bourchier, 2014). Kendati Orde Baru telah lama runtuh namun cara berpikir seperti ini masih eksis hingga hari ini.

¹⁸ Alasan praktik mediasi oleh pihak ketiga muncul dan berkembang di negara-negara Selatan adalah terutama karena institusi-institusi demokratik dan aktor-aktor politik (seperti misalnya individu yang menduduki jabatan di dewan-dewan perwakilan rakyat dan mendapatkan jabatan semacam itu karena dipilih secara langsung oleh warga negara) yang biasanya dapat dijangkau secara langsung dan formal oleh warga negara di negara-negara demokratis di Utara sulit untuk dijangkau di Selatan.

upaya ‘diplomasi’ pada institusi-institusi negara dan agen-agensya atas nama kelompok-kelompok marjinal dengan tujuan untuk menegosiasikan dan mengamankan akses ke dalam proses pembuatan kebijakan negara (Chopra, 2014; Rice, 2014; Shankland, 2014; Waisbich, 2014). Kedua, praktik mediasi yang tidak berfokus pada upaya-upaya mengakses Negara (seperti upaya ‘diplomasi’ pada fokus tujuan yang pertama) melainkan lebih kepada usaha-usaha yang menekankan pemberdayaan kelompok-kelompok marjinal di dalam masyarakat agar mereka mampu menyelesaikan permasalahan mereka sendiri dan dapat membangun relasi yang efektif dengan Negara (Huq dan Mahmud, 2014; Robins dan Fleisch, 2014; von Lieres, 2014). Praktik ini dapat disebut sebagai mediasi yang ‘mendidik’ warga negara. Ketiga, mediasi yang dilakukan oleh pihak ketiga dengan maksud agar pada akhirnya nanti pihak ketiga tersebut mendapatkan posisi strategis untuk diri mereka sendiri (Kingston, 2014; Piper dan Benit-Gbaffou, 2014; Wheeler, 2014). Dengan memanfaatkan struktur relasi informal Negara-masyarakat maka pihak ketiga dapat mengambil keuntungan dari praktik mediasi yang mereka lakukan sehingga mampu membangun relasi yang klientelistik dan paternalistik berbasis identitas sosial dengan kelompok warga negara marjinal yang mereka mediasi.

Praktik mediasi memiliki beberapa bentuk yang berbeda-beda sesuai dengan cara bagaimana mediator atau pihak ketiga melakukan ‘tindakan mediasi’ mereka. Pertama, bentuk koersif di mana pihak ketiga mendominasi aspek-aspek penting dari kehidupan warga negara yang mereka mediasi. Dalam studinya tentang praktik mediasi hak-hak masyarakat miskin kota di favelas Rio de Janeiro, Brazil, Wheeler (2014; 72-89) menemukan bahwa terdapat berbagai macam jenis mediator yang beroperasi di tempat itu; yang formal dan terlembaga sehingga memiliki pengakuan dan legitimasi legal untuk melakukan praktik-praktik mediasi seperti Gereja Katolik, perwakilan lokal partai-partai politik, dan berbagai macam organisasi masyarakat sipil dan yang informal serta tidak terinstitusionalisasi

secara legal dan formal seperti kelompok-kelompok milisi warga, geng-geng obat-obatan terlarang.¹⁹ Praktik mediasi yang terjadi di tempat tersebut menggambarkan bahwa mediasi dapat dilakukan dengan cara-cara koersif di mana mediator menggunakan kekerasan atau ancaman penggunaan kekerasan sebagai sumber utama otoritas mereka. Bentuk mediasi koersif ini berbeda secara mendasar dengan bentuk relasi patron-klien di seperti yang biasa terjadi di banyak tempat lain di negara-negara Selatan sebab selain adanya penggunaan kekerasan, masyarakat yang tinggal di favelas juga terpaksa untuk berinteraksi dan membangun koneksi dengan mediator.²⁰ Masyarakat juga sedikit atau bahkan tidak memiliki pilihan untuk beralih ke mediator yang lain.

Kedua, praktik mediasi juga dapat dilakukan dalam bentuk yang klientelistik. Piper dan Benit-Gbaffou (2014; 1-42) dalam studinya tentang politik pelayanan publik di pemukiman warga kelas bawah di Cape Town, Afrika Selatan, menemukan bahwa relasi yang bersifat klientelistik terjadi di antara komunitas warga dari sebuah pemukiman miskin kota yang membutuhkan akses atas tempat

¹⁹ Favelas adalah sebutan bagi wilayah kumuh perkotaan di Brazil, terutama di kota Rio de Janeiro, yang sebetulnya mengacu secara khusus kepada wilayah yang diwarnai oleh kelangkaan layanan-layanan mendasar pemerintah seperti keamanan lingkungan dan ketersediaan air bersih (Saborio dan Spesny, 2019). Dalam konteks lanskap historis, favelas menggambarkan peninggalan kolonial berupa praktik perbudakan dan segmentasi masyarakat di Brazil, sedangkan dalam lanskap sosial-ekonomi, favelas mewakili gambaran kesenjangan yang semakin melebar antara kelas atas dan kelas bawah di negara dengan ukuran perekonomian terbesar di Amerika Latin itu. Secara umum favelas menggambarkan praktik produksi kekerasan kultural berupa marginalisasi ekonomi dan stigmatisasi sosial-kultural dalam lintasan historis Brazil.

²⁰ Dalam tipe relasi patron-klien, seperti antara partai politik dan masyarakat, biasanya klien (masyarakat) mendapatkan keuntungan tertentu dari dukungan politik yang mereka berikan pada patron (partai politik). Bila klien tidak mendapatkan keuntungan sesuai yang mereka harapkan maka klien dapat mengganti 'kesetiaan' mereka pada patron lain.

tinggal dengan organisasi masyarakat sipil yang terafiliasi pada partai politik nasional yang membutuhkan dukungan suara politik. Para pemimpin komunitas tersebut harus memiliki kapasitas untuk melakukan ‘*double-dealings*’ dengan partai politik yang berkuasa secara nasional dan partai politik oposisi. Hal itu mesti dilakukan sebab mereka harus menegosiasikan posisi politik dan kebutuhan akan hak ketika berhadap-hadapan dengan pemerintahan lokal yang dikuasai dan dipimpin oleh partai oposisi sedangkan di sisi lain partai penguasa nasional memiliki operator politik yang aktif di lingkungan wilayah tempat tinggal mereka.

Ketiga, praktik mediasi dapat berupa situasi di mana organisasi masyarakat sipil atau gerakan-gerakan sosial melakukan advokasi dengan tujuan untuk mendukung kelompok-kelompok marjinal mendapatkan hak dan kebutuhan mereka dari Negara. Rice (2014; 203-2018) melakukan studi atas gerakan masyarakat asli (*first nations*) di Yukon, Kanada, yang selama lebih dari dua dasawarsa melakukan praktik mediasi dan berhasil untuk mendapatkan pengakuan berupa otonomi untuk memerintah diri sendiri di dalam wilayah tinggal mereka. Institusionalisasi gerakan masyarakat asli berhasil mendorong persatuan komunitas-komunitas masyarakat asli di Yukon, mengagregasi tuntutan otonomi menjadi suara kolektif seluruh anggota komunitas, dan menciptakan daya tahan untuk terus melakukan perjuangan politik selama puluhan tahun. Institusi masyarakat asli kemudian mampu berperan sebagai mediator yang tidak hanya menampung dan menyalurkan aspirasi otonomi namun juga memperjuangkannya berhadap-hadapan dengan institusi Negara.

Keempat, mediasi dilakukan dengan cara pemberdayaan yaitu membangun sistem di mana kelompok marjinal dalam jangka panjang mampu untuk berdiri di atas kaki mereka sendiri (*self-reliance*). Huq dan Mahmud (2014; 161-179) menulis tentang tiga organisasi masyarakat sipil di Bangladesh yang melakukan praktik pemberdayaan perempuan miskin di pedesaan agar mereka mampu

untuk menuntut hak atas sumber daya tanah. Ketiga organisasi tersebut melakukan mediasi dengan beberapa pendekatan yaitu pertama, membangun organisasi yang beranggotakan perempuan miskin pedesaan; kedua, melakukan berbagai upaya yang bertujuan meningkatkan kapasitas anggota organisasi; ketiga, membuat aturan main internal organisasi yang mampu menjamin keberlangsungan dan keberlanjutan praktik-praktik mediasi untuk menuntut hak atas tanah; keempat, mengadopsi berbagai strategi saat berinteraksi dengan para pemegang kekuasaan di tingkat lokal, mulai dari kolaborasi sampai konfrontasi. Dalam konteks tersebut praktik mediasi berupa pemberdayaan dilakukan agar anggota organisasi yaitu perempuan miskin di wilayah pedesaan mampu memiliki kapasitas untuk berinteraksi ketika berhadapan dengan Negara dan berbagai kekuatan sosial-politik lainnya secara berkelanjutan.

Memediasi Kewarganegaraan: Ragam Advokasi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia

Survei yang dilakukan oleh *Freedom House* pada 2023 terhadap kebebasan sipil (*civil liberties*) — termasuk kebebasan beragama dan berkeyakinan— di banyak negara di dunia menunjukkan bahwa Indonesia mendapatkan skor yang relatif rendah yaitu 28/60 karena pemerintah dianggap gagal dalam melindungi dan memenuhi hak-hak kelompok minoritas (*Freedom House*, 2024). Defisit demokrasi seperti ini mengeksklusi kelompok minoritas untuk mendapatkan kebebasan dan kesetaraan dalam beragama dan berkeyakinan sebagai bagian dari bangunan kewarganegaraan yang utuh dan penuh. Dalam situasi demikian, terutama di negara-negara Selatan, organisasi-organisasi masyarakat sipil seringkali mengambil peran sebagai pihak ketiga yang memediasi kewarganegaraan kelompok

minoritas.²¹ Secara mendasar Piper dan von Lieres (2014; 10-14) membagi praktik mediasi yang dilakukan oleh individu, organisasi-organisasi politik, maupun organisasi masyarakat sipil menjadi empat bentuk yaitu koersif, klientelistik, advokasi, dan pemberdayaan. Tulisan ini berfokus pada advokasi yang dilakukan oleh masyarakat sipil untuk memperjuangkan hak, kebutuhan, dan kepentingan kelompok minoritas agama.

Menurut Bagir (2014; 12) dalam konteks Indonesia terdapat tiga jenis bentuk advokasi terkait isu kebebasan beragama dan berkeyakinan yaitu advokasi pendidikan publik, advokasi kebijakan, dan advokasi kasus. Pendidikan publik merupakan jenis advokasi yang dilakukan dalam jangka panjang dan hasilnya tidak dapat langsung dinikmati. Sasaran dari praktik pendidikan publik ini adalah terbentuknya kesadaran masyarakat luas secara bertahap tentang keniscayaan hidup bersama dengan individu atau kelompok individu yang berbeda agama atau kepercayaan sebagai sebuah komunitas negara-bangsa Indonesia. Praktik pendidikan bagi khalayak luas ini dilakukan dengan menggunakan dua pendekatan argumentasi yaitu argumentasi tekstual keagamaan dan argumentasi yang bersifat *civic* (Bagir, 2014). Argumentasi berbasis teks keagamaan bertujuan untuk mendorong sikap yang lebih inklusif bagi pemeluk suatu

²¹ Menurut Piper dan von Lieres (2014; 8) setidaknya terdapat tiga jenis tujuan praktik mediasi. **Pertama**, mediator yang bertujuan untuk melakukan negosiasi dan mendapat akses pada proses pembuatan kebijakan dan pengambilan keputusan demi kepentingan kelompok minoritas. Mediator jenis ini disebut sebagai '*diplomats*'. **Kedua**, mediator yang tidak berfokus pada upaya-upaya untuk menjangkau Negara seperti para '*diplomats*' melainkan berfokus pada upaya-upaya pemberdayaan sehingga kelompok minoritas dapat mencari solusi atas permasalahan mereka sendiri. Jenis mediator kedua ini disebut '*educators*'. **Ketiga**, mediator yang malahan justru berupaya untuk mendapatkan kekuasaan dan pengaruh untuk kepentingan mereka sendiri dengan memanfaatkan ketidakberdayaan kelompok minoritas dalam menjangkau Negara maupun dalam menyelesaikan permasalahan mereka sendiri. Mediator jenis ini disebut '*captors*'.

agama atau kepercayaan agar dapat menerima dan menghormati pemeluk agama, aliran agama, atau kepercayaan lain dengan berlandaskan pada ajaran, dogma, dan tafsir keagamaan. Argumentasi civic di lain pihak lebih menekankan pada ide-ide sekuler tentang kewarganegaraan seperti kebebasan dan kesetaraan sebagai sesama warga negara.

Metode pendidikan publik sangat beragam seperti dialog, kunjungan, *live-in*, kampanye, pelatihan, penelitian, serta publikasi laporan hasil penelitian, buku, dan artikel. Persaudaraan Lintas Agama (PELITA) di Semarang misalnya secara rutin setiap tahun sekali mengadakan dua kegiatan dengan metode dialog, kunjungan, dan *live-in* yaitu Semarang Anak Damai dan Pondok Damai (Cahya, 2024).^{22 23}Di sisi lain beberapa organisasi juga secara rutin melakukan riset dan publikasi tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia seperti Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA) yang mengeluarkan Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan

²² Semarang Anak Damai adalah kegiatan kunjungan rumah ibadah sekaligus dialog dengan pemeluk dan pemuka agama tuan rumah yang diikuti oleh anak-anak lintas agama usia 10-12 tahun (Pelita, 2022). Kegiatan tahunan ini dilakukan secara berpindah-pindah dari satu rumah ibadah ke rumah ibadah agama lain. Tujuan dari kegiatan Semarang Anak Damai adalah mengenalkan kekayaan ragam agama beserta tradisi-tradisinya sejak dini kepada anak-anak usia sekolah dasar. Harapannya adalah agar mereka memiliki pengalaman bersentuhan dengan agama lain dan pengetahuan tentang agama lain sehingga secara perlahan menumbuhkan perasaan toleran dan empati di dalam diri mereka.

²³ Pondok Damai adalah kegiatan rutin tahunan yang dilakukan oleh Pelita. Peserta kegiatan adalah orang-orang dewasa awal yang berusia 18-21 tahun dari berbagai agama dan kepercayaan (Nareswari, 2019). Mereka akan tinggal bersama (*live-in*) selama tiga hari di sebuah tempat ibadah untuk menjumpai secara personal orang-orang yang berbeda agama dan kepercayaan. Dalam kegiatan itu mereka akan saling mengutarakan perasaan dan bertukar cerita tentang pengalaman-pengalaman baik maupun buruk saat berelasi dengan orang-orang berbeda agama dan kepercayaan. Harapannya adalah peserta dapat memupus prasangka dan memupuk rasa saling percaya di masa mendatang.

Berkeyakinan, Setara Institute mengeluarkan Laporan Tahunan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan, Wahid Foundation mengeluarkan Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama/Berkeyakinan, dan Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada, yang setiap bulan sekali merilis Monthly Update on Religious Issues in Indonesia.²⁴ Melalui laporannya, organisasi-organisasi tersebut hendak menyampaikan kepada publik mengenai berbagai persoalan terkait komunitas-komunitas agama dan kepercayaan serta bagaimana respon kebijakan Negara terhadap persoalan-persoalan itu. Laporan tahunan ELSA, Setara Institute, dan Wahid Foundation dibuat dengan menggunakan pendekatan kebebasan beragama dan berkeyakinan sedangkan laporan yang dibuat oleh CRCS memakai kacamata pluralisme kewargaan (Bagir, 2014; 17). Contoh lain dari pendidikan publik adalah pelatihan. Pelatihan biasanya dibuat sebagai sarana untuk melakukan kaderisasi. Diharapkan para peserta pelatihan dapat menjadi penggerak di lingkungan sosialnya masing-masing. Organisasi seperti Yayasan Inklusif misalnya aktif dalam upaya-upaya pelatihan mengenai isu kebebasan beragama dan berkeyakinan di Jakarta dan Jawa Barat (Latipah, 2024).

Advokasi jenis kedua adalah advokasi yang berfokus pada kebijakan pemerintah. Sasaran dari advokasi ini adalah peraturan daerah, peraturan perundangan, dan berbagai regulasi pemerintah yang dipandang dapat merugikan kelompok agama dan kepercayaan tertentu serta secara luas berpotensi dapat menimbulkan polemik berkepanjangan di masyarakat yang menysar kelompok agama

²⁴ Laporan-laporan tersebut dapat diakses melalui laman situs masing-masing organisasi:

<https://elsaonline.com/category/publikasi/>,

<https://setara-institute.org/category/publikasi/laporan/>,

<https://wahidfoundation.org/publikasi/laporan-kbb>,

<https://cracs.ugm.ac.id/monthly-update/>.

tertentu sehingga dalam jangka panjang dapat mengubah lanskap relasi antar pemeluk agama dan kepercayaan.²⁵ Bentuk dari advokasi kebijakan bermacam-macam, misalnya adalah dengan melakukan *lobbying* politik, mengadakan diskusi umum tentang kebijakan yang disasar, mengajukan regulasi pemerintah ke Pengadilan Tata Usaha Negara, serta mengajukan judicial review ke Mahkamah Konstitusi (Bagir, 2014; 13).

Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) misalnya adalah organisasi masyarakat sipil yang melakukan advokasi kebijakan terkait Undang-undang Penodaan Agama. Advokasi yang dilakukan dengan cara mengajukan uji materiil ke Mahkamah Konstitusi ini ditempuh sebab Undang-undang Penodaan Agama sangat berpotensi dipakai sebagai alat untuk melakukan tindakan diskriminasi baik secara hukum maupun sosial kepada kelompok-kelompok agama, aliran agama, maupun kepercayaan minoritas. Pasal 1, 2, dan 3 dari undang-undang tersebut misalnya dipakai sebagai dasar untuk menyusun Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (SKB 3 Menteri) yang menetapkan bahwa Ahmadiyah merupakan aliran sesat (Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2017). SKB 3 Menteri ini kemudian menjadi dalih bagi kelompok-kelompok anti Ahmadiyah untuk mendiskriminasikan bahkan mempersekusi Ahmadiyah.

²⁵ Contoh dari kebijakan negara yang mendapatkan advokasi kebijakan adalah Undang-Undang Penodaan Agama, Undang-Undang Anti Pornografi, Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang Pendirian Rumah Ibadah, dan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia.

Jenis advokasi ketiga adalah advokasi yang berfokus pada kasus. Advokasi ini dibagi menjadi dua bentuk yaitu advokasi legal dan advokasi berupa resolusi konflik (Bagir, 2014; 13). Advokasi legal biasanya dilakukan terkait dengan kasus-kasus yang sangat mungkin menimpa individu atau kelompok individu dari kelompok minoritas agama seperti misalnya kasus tuduhan penodaan agama dan penolakan pembangunan rumah ibadah. Resolusi konflik sebagai praktik advokasi dilakukan dengan tujuan agar konflik tidak bereskalasi menjadi lebih besar, menghentikan kekerasan yang terjadi, dan berupaya membangun saluran komunikasi di antara pihak-pihak yang terlibat konflik.

Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Semarang adalah organisasi sipil yang pernah bekerja untuk melakukan advokasi legal terhadap kasus penolakan pendirian gedung Gereja Baptis Indonesia (GBI) Tlogosari.²⁶ Organisasi tersebut bersama dengan organisasi masyarakat sipil lokal lainnya seperti PELITA, ELSA, dan GusDurian Semarang mengawal kasus tersebut dengan melakukan dialog dan mediasi berjenjang hingga tingkat nasional selama bertahun-tahun (Sebastian, 2024). Advokasi legal yang dilakukan oleh LBH Semarang akhirnya berbuah hasil positif dengan disetujuinya pendirian gedung gereja GBI Tlogosari Semarang pada 2021.

Advokasi melalui resolusi konflik misalnya dilakukan oleh ELSA dalam kasus perusakan masjid jemaat Ahmadiyah di Kendal pada 2016.²⁷

²⁶ Penolakan pendirian gedung gereja GBI Tlogosari dimulai sejak tahun 1998. Setelah melakukan enam putaran mediasi berjenjang dari tingkat kelurahan hingga ke tingkat nasional akhirnya pada Mei 2021 gedung GBI Tlogosari diresmikan oleh Wakil Walikota Semarang dan mengakhiri penantian panjang jemaat untuk memiliki rumah ibadah selama 23 tahun (Sebastian, 2024; 16-65).

²⁷ Panggabean (2014; 4-18) membagi resolusi konflik menjadi tiga pendekatan. Pertama, resolusi konflik berbasis kekuatan. Pendekatan ini bertumpu pada dua hal yaitu kekuatan pemimpin (bisa dalam bentuk *soft power* seperti otoritas

Saat itu masjid yang terletak di Desa Purworejo, Kecamatan Ringinarum itu dirusak oleh kelompok anti Ahmadiyah setelah sejak 2003 mengalami penolakan. Demi mencegah terjadinya perluasan konflik maka ELSA kemudian bertindak sebagai pihak ketiga yang berupaya melakukan resolusi konflik dengan mendorong dilakukannya proses mediasi di antara pihak-pihak yang terlibat konflik (Lukman, 2016).

simbolik, kharisma kultural, atau pengaruh sosial maupun *hard power* seperti kapasitas riil pemimpin dalam menggunakan bahkan memonopoli instrumen kekerasan) atau dinamika dari berbagai sumber daya yang mampu dikerahkan oleh pihak-pihak yang bertikai. Kedua, penyelesaian konflik berbasis hak. Pendekatan ini bertumpu pada aturan-aturan normatif yang telah disepakati bersama melalui cara-cara tertentu, diformalkan secara kelembagaan, dan diakui sebagai bagian dari budaya kelompok sehingga memiliki legitimasi sebagai sumber rujukan (misalnya berbagai kebijakan pemerintah, undang-undang, kontrak perjanjian, maupun kebiasaan dan adat istiadat masyarakat). Aturan-aturan tersebut dianggap, diyakini, dan diharapkan dapat melindungi kebutuhan dan hak-hak individu maupun kelompok individu. Dalam konteks masyarakat demokratis aturan-aturan itu adalah bagian dari *rule of law* dan dianggap lebih kuat posisinya daripada pemimpin atau penguasa (Davies, 2004; 112). Ketiga, penanganan konflik berbasis kepentingan. Pendekatan ini bekerja dengan cara berfokus pada dan memahami berbagai kebutuhan, aspirasi, keinginan, dan kekhawatiran dari pihak-pihak yang bertikai. Variabel kekuatan dan sumber daya pihak-pihak yang bertikai maupun siapa yang benar atau salah berdasarkan aturan tidak menjadi fokus dalam pendekatan ini. Pendekatan ini juga bertumpu pada tiga jenis kepentingan yaitu substantif, prosedural, dan psikologis (Furlong, 2005; Moore, 2003; Moore dan Woodrow, 2010). Kepentingan substantif merupakan materi dan pokok konflik serta hasil yang diharapkan dari penyelesaian konflik itu. Kepentingan prosedural merupakan proses untuk mencapai hasil akhir yang diharapkan dari penyelesaian konflik. Proses ini dapat menggunakan berbagai cara seperti negosiasi, dialog, maupun mediasi. Kepentingan psikologis menitikberatkan pada persoalan kejiwaan dan pembangunan relasi di antara pihak-pihak yang berkonflik. Kepentingan ini terdiri dari hal-hal yang berhubungan dengan perasaan seperti perlakuan yang tidak adil atau berat sebelah, penghargaan terhadap pihak lain, pengakuan pada terjadinya kekerasan dan luka serta trauma yang dihasilkannya.

Catatan Refleksi

Mengapa kelompok-kelompok agama dan kepercayaan non-dominan mengalami marjinalisasi? Setidaknya ada tiga hal yang dapat membantu kita untuk mengungkap penyebabnya. Pertama, rendahnya *religious literacy* dari sementara umat beragama terhadap ajaran dan tradisi agama-agama dan kepercayaan lain (Sutanto, 2015; 3-9). Rendahnya *religious literacy* ini dapat mendorong lahirnya prasangka terhadap agama dan umat agama lain. Bila prasangka ini terus terpelihara di dalam lingkungan internal umat suatu agama dan malahan tersebar secara internal tanpa ada upaya untuk mengoreksinya maka sangat mungkin prasangka tersebut akan menebal dan menguat. Gelembung prasangka yang tidak terkoreksi itu dapat semakin membesar dan pada satu momen akan pecah menjadi tindakan diskriminasi bahkan persekusi terhadap kelompok agama dan kepercayaan lain. Kedua, adanya rasa saling curiga (*mutual suspicion*) antar umat beragama. Penyebab dari perasaan saling curiga ini berasal dari diskursus tentang agama lain yang berkembang secara internal di dalam suatu kelompok agama dan juga secara historis muncul sebagai dampak kebijakan pemerintah di masa lalu (Mujiburrahman, 2006; 103-104). Rasa curiga ini menjadi landasan bagi umat suatu agama ketika membangun dan menjalin relasi dengan umat agama lain, berlaku pula sebaliknya. Di sisi lain kecurigaan dapat melahirkan rasa saling tidak percaya (*mistrust*) yang pada gilirannya dapat menjadi dasar bagi umat suatu agama untuk menafsirkan segala tindakan umat agama lain di ranah sosial yang berhubungan dengan mereka. Ketiga, kebijakan pemerintah yang bias terhadap suatu kelompok agama tertentu. Dalam konteks ini bias dapat berarti menguntungkan suatu kelompok agama dan merugikan kelompok agama lainnya akibatnya Negara tidak dapat berlaku adil terhadap semua warga negaranya.

Advokasi yang dilakukan hendaknya dapat menitikberatkan pada pendidikan publik dalam jangka panjang. Masyarakat sipil dapat bekerja bersama aktor-aktor pendidikan lainnya, seperti sekolah dan

universitas, untuk meningkatkan tidak hanya *religious literacy* tapi juga *civic literacy*. Dalam konteks masyarakat yang majemuk seperti Indonesia, *civic virtues* seperti kebebasan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap keragaman cara hidup adalah hal yang penting untuk menumbuhkan kesadaran dan keadaban publik. Sasaran pendidikan ini tidak hanya kalangan awam melainkan juga elit keagamaan, sebab bagaimanapun mereka memiliki pengaruh yang tidak kecil di kalangan internal masing-masing agama. Oleh karena itu masyarakat sipil mesti mengembangkan kapasitas untuk menjangkau segala lapis kekuasaan dalam kelompok-kelompok agama dan kepercayaan.

Demi mengikis rasa saling curiga masyarakat sipil juga dapat mengembangkan praktik advokasi berupa dialog, pertemuan atau kunjungan, dan bahkan kegiatan *live-in* bersama. Aktivitas yang menjembatani (*bridging activities*) kelompok-kelompok agama dan kepercayaan diperlukan sebab dengan menjumpai dan mengalami secara langsung maka individu-individu yang berbeda dapat membangun kesadaran yang bersifat personal. Kesadaran yang demikian biasanya dapat mempengaruhi bahkan mengubah secara mendasar struktur bangunan keyakinan personal termasuk perasaan curiga dan tidak percaya. Di lain pihak advokasi secara struktural terhadap kebijakan pemerintah juga harus secara konsisten dilakukan. Tujuannya adalah agar pemerintah sebagai pembuat kebijakan menumbuhkan *religious sensitivity* dan perasaan empati pada kelompok-kelompok minoritas dan non-dominan di dalam masyarakat. Empati adalah hal yang penting untuk ditumbuhkan secara perlahan di dalam struktur birokrasi pemerintahan yang seringkali memiliki perspektif teknis-legalistik dan memihak kelompok dominan.

DAFTAR PUSTAKA

Appadurai, Arjun, 2006, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Durham: Duke University Press

Bagir, Zainal Abidin, 2014, “Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama”, dalam Z. A. Bagir, R. W. Hefner, dan I. Ali-Fauzi (eds.), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Sejarah, Teori, dan Advokasi*, Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies

Bellamy, Richard, 2008, *Citizenship: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press

Berenschot, Ward, Retna Hanani, dan Prio Sambodho, 2018, “Brokers and Citizenship: Access to Health Care in Indonesia”, *Citizenship Studies*, Vol. 22, No. 2

Berenschot, Ward dan Gerry van Klinken, 2018, “Informality and Citizenship: The Everyday State in Indonesia”, *Citizenship Studies*, Vol. 22, No. 2

Bourchier, David, 2014, *Illiberal Democracy in Indonesia: The Ideology of the Family State*, London: Taylor & Francis.

Cahya, Erfina, 2024, “Pelita Rajut Harmoni dalam Keberagaman Agama”, 10 November, <https://www.indonesiana.id/read/177036/pelita-rajut-harmoni-dalam-keberagaman-agama>; diakses tanggal 20 November 2024

Chopra, Deepta, 2014, “Mediation in India’s Policy Spaces”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Davies, John, 2003, “Power, Rights, Interests, and Identity: Conflict Management Strategies for Building a Democratic Peace”, dalam J. Davies dan E. Kaufman (eds.), *Second Track/Citizens’ Diplomacy*:

Concepts and Techniques for Conflict Transformation, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Deta, Krisharyanto Umbu, 2021, “Agama Hindu dan Adat Bali: Rekognisi dan Kontestasi”, <https://crcs.ugm.ac.id/agama-hindu-dan-adat-bali-rekognisi-dan-kontestasi/>; 6 Maret; diakses tanggal 14 Oktober 2024

Fox, Jonathan, 2020, *Thou Shalt Have No Other Gods before Me: Why Government Discriminate against Religious Minorities*, Cambridge: Cambridge University Press

Freedom House, n.d., 2024, “Freedom in the World 2024: Indonesia” <https://freedomhouse.org/country/indonesia/freedom-world/2024>; diakses tanggal 15 Oktober

Freedom House, 2024, “Freedom in The World 2024: The Mounting Damage of Flawed Elections and Armed Conflict”, *Annual report on political rights and civil liberties*, Februari

Furlong, Gary T., 2005, *The Conflict Resolution Toolbox*, Ontario: Wiley

Gayatri, Irine Hiraswari, Asvi Warman Adam, dkk, 2019, “Respons Etnik Tionghoa Terhadap Kebijakan Negara Mengenai Etnik Tionghoa Pasca Orde Baru”, dalam I. H. Gayatri (ed.), *Tionghoa dan Ke-Indonesia-an; Komunitas Tionghoa di Semarang dan Medan*, Jakarta: Buku Obor

Hiariej, Eric dan Kristian Stokke, 2017, “Introduction: Politics of Citizenship in Indonesia”, dalam E. Hiariej dan K. Stokke (eds.), *Politics of Citizenship in Indonesia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia

Hoon, Chang-Yau, 2012, *Identitas Tionghoa Pasca-Suharto; Budaya, Politik dan Media*, Jakarta: Yayasan Nabil dan LP3ES

Huq, Lopita dan Simeen Mahmud, 2014, “Mediation at the Grassroots: Claiming Rights by Empowering Citizens in Bangladesh”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The*

Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South, London: Palgrave Macmillan

Kingston, Paul, 2014, “Challenging the Gatekeepers: Disability Rights Advocacy and the Struggle for Self-Representation within Lebanon’s Post-war Sectarian Democracy”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Latipah, 2024, “Yayasan Inklusif Latih 20 Pemuda menjadi Pembela Hak KBB”, 12 Agustus, <https://inklusif-cideq.org/yayasan-inklusif-latih-20-pemuda-menjadi-pembela-hak-kbb/>; diakses tanggal 20 November 2024

Lavalle, Adrian Gurza, Peter P. Houtzager, dan Graziela Castello, 2005, “In Whose Name? Political Representation and Civil Organisations in Brazil”, *IDS Working Paper* 249, Juni

Lukman, Agus, 2016, “Pendamping Ahmadiyah Kendal: Masih Terbuka Ruang Mediasi dengan Pemkab”, 3 Juni, https://kbr.id/berita/headline/pendamping_ahmadiyah_kendal_masih_terbuka_ruang_mediasi_dengan_pemkab; diakses pada 20 November 2024

Maarif, Samsul, 2017, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies

Maarif, Samsul, n.d., “Bacaan Pendamping Film Atas Nama Percaya”, <https://indonesianpluralities.org/bahan-bacaan-film-atas-nama-percaya/>; diakses tanggal 13 Oktober 2024

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, 2017, “YLBHI: SKB 3 Menteri Terhadap Ahmadiyah Langgar Hak Warga Negara”, 8 November; <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=14107>; diakses pada 25 November 2024

Mahpudin, 2023, “Kewarganegaraan yang Dimediasi: Kemunculan Broker Perempuan dalam Menyediakan Akses ke Layanan Publik”, *Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial*, Volume 9, Number 1, Juni

Maula, Haris Fatwa Dinal, 2021, “Lika-liku Agama Buddha Meraih Pengakuan”, 7 Januari, <https://crcs.ugm.ac.id/lika-liku-agama-buddha-meraih-pengakuan/>; diakses tanggal 14 Oktober 2024

Maula, Haris Fatwa Dinal, 2021, “Konghucu dan Budaya Tionghoa: Pasang Surut Rekognisi”, 6 Maret, <https://crcs.ugm.ac.id/konghucu-dan-budaya-tionghoa-pasang-surut-rekognisi/>; diakses tanggal 14 Oktober 2024

Moore, Christopher W., 2003, *The Mediation Process*, San Francisco: Jossey-Bass

Moore, Christopher W. dan Woodrow, Peter J., 2010, *Handbook of Global and Multicultural Negotiation*, San Francisco: Jossey-Bass

Mujiburrahman, 2006, *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations In Indonesia's New Order*, Amsterdam: Amsterdam University Press

Nareswari, Hesti, 2019, “Pondok Damai: Sarana Pengobat Luka dan Pemupus Prasangka”, 30 April, <https://ein-institute.org/pondok-damai-sarana-pengobat-luka-dan-pemupus-prasangka/>; diakses tanggal 20 November 2024

Nurkhoiron, M, 2007, “Minoritisasi dan Agenda Multikulturalisme di Indonesia: Sebuah Catatan Awal”, dalam M. Noorsalim, M. Nurkhoiron, dan R. Al-Makassary (eds.), *Hak Minoritas: Multikulturalisme dan Dilema Negara Bangsa*, Jakarta: The Interseksi Foundation

Panggabean, Samsu Rizal, 2014, “Penanganan Konflik Sosial Berlatarbelakang Agama: Kekuatan, Hak, dan Kepentingan”, dalam Z. A. Bagir, S. R. Panggabean, M. Miqdad, dkk, *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*, Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies

Parker, Lyn, 2003, *From Subjects to Citizens: Balinese Villagers in the Indonesian Nation-State*, Copenhagen: NIAS Press

Piper, Laurence dan Claire Benit-Gbaffou, 2014, “Mediation and the Contradictions of Representing the Urban Poor in South Africa: The Case of SANCO Leaders in Imizamo Yethu in Cape Town, South Africa”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Piper, Laurence dan Bettina von Lieres, 2014, “Introduction: The Crucial Role of Mediators in Relations between States and Citizens”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

“Puluhan Anak Lintas Agama Belajar Hidup Damai dalam Keberagaman di Vihara Tanah Putih”, 2022, *Pelita*, 15 November, <https://pelitasmg.com/puluhan-anak-lintas-agama-belajar-hidup-damai-dalam-keberagaman-di-vihara-tanah-putih/>; diakses tanggal 20 November 2024

Rice, Roberta, 2014, “Achieving First Nation Self-Government in Yukon, Canada: The Mediating Role of the Council for Yukon Indians (CYI), 1975-1995”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Robins, Steven dan Brahm Fleisch, 2014, “Mediating Active Citizenship and Social Mobility in Working-Class Schools: The Case of Equal Education in Khayelitsha, Cape Town”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Saborio, Sebastian dan Sara Leon Spesny, 2019, “Favelas”, dalam A. M. Orum (ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies*, New Jersey: Wiley-Blackwell

Savirani, Amalinda dan Olle Tornquist, 2015, "Introduction", dalam A. Savirani dan O. Tornquist (eds.), *Reclaiming the State: Overcoming Problems of Democracy in Post-Soeharto Indonesia*, Yogyakarta: PolGov

Sebastian, Naufal, 2024, *Menggapai Gereja Impian: Dinamika Panjang Pendirian GBI Tlogosari Semarang*, Semarang: Lembaga Bantuan Hukum Semarang

Setara Institute, "Kondisi Kebebasan Beragama Berkeyakinan (KBB) 2023: Dari Stagnasi Menuju Stagnasi Baru", 2024, *Rilis Data*, 11 Juni

Shankland, Alex, 2014, "Mediation as Diplomacy: Dynamics of Governance and Representation in Brazilian Indigenous Societies", dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Smith, Rogers M., 2002, "Modern Citizenship", dalam E. F. Isin dan B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage Publications

Stausberg, M., Van Der Haven, A., dan Baffelli, E., 2023, "Religious Minorities: Conceptual Perspectives", dalam M. Stausberg, A. Van Der Haven, dan E. Baffelli (eds.), *Religious Minorities Online*, Berlin: De Gruyter

Stokke, Kristian, 2017, "Politics of Citizenship: Towards an Analytical Framework", dalam E. Hiariej dan K. Stokke (eds.), *Politics of Citizenship in Indonesia*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia

Suryadinata, Leo, 2010, "Akhirnya Diakui; Agama Khonghucu dan Agama Buddha Pasca-Soeharto", dalam I. Wibowo dan Thung Ju Lan (eds.), *Setelah Air Mata Kering; Masyarakat Tionghoa Pasca-Peristiwa Mei 1998*, Jakarta: Kompas

Sutanto, Trisno S., 2015, "Rumah Ibadah: Mengapa Selalu Bermasalah?", dalam M. I. Ahnaf (ed.), *Praktik Pengelolaan*

Keragaman di Indonesia: Kontestasi dan Koeksistensi, Yogyakarta: Center for Religious and Cross-cultural Studies

Tilly, Charles, 2007, *Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press

Von Lieres, Bettina, 2014, “The Politics of Mediation in Fragile Democracies: Building New Social Contracts through, and for, Democratic Citizenship in Angola”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Waisbich, Laura Trajber, 2014, “Transnationalisation as Mediation: Uyghur’s Rights-Based Mobilisation Outside China”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Wheeler, Joanna, 2014, “‘Parallel Power’ in Rio de Janeiro: Coercive Mediators and the Fragmentation of Citizenship in the Favela”, dalam B. Von Lieres dan L. Piper (eds.), *Mediated Citizenship: The Informal Politics of Speaking for Citizens in the Global South*, London: Palgrave Macmillan

Wibowo, Ignatius, 2010, “Mendulang Nasionalisme; Aktivisme Politik Orang Tionghoa Pasca-Soeharto”, dalam I. Wibowo dan Thung Ju Lan (eds.), *Setelah Air Mata Kering; Masyarakat Tionghoa Pasca-Peristiwa Mei 1998*, Jakarta: Kompas

BIAS ASAS KEPENTINGAN TERBAIK ANAK DALAM PENETAPAN PERMOHONAN DISPENSASI KAWIN DI PENGADILAN AGAMA

Emanuel Boputra, Rika Saraswati, Yoshua Putra Dinata Naiborhu

emanuel@unika.ac.id; rikasaraswati@unika.ac.id;
yoshuaputra@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang perubahan UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, ketentuan mengenai usia perkawinan telah mengalami perubahan menjadi 19 tahun bagi perempuan, sehingga sama dengan usia laki-laki untuk menikah. Ketika perkawinan dilakukan tidak sesuai ketentuan tersebut, di mana salah satu pihak atau keduanya berusia di bawah 19 tahun maka perkawinan tersebut hanya dapat dilangsungkan setelah mendapat izin dispensasi dari pengadilan.

Peraturan tentang pedoman bagi hakim dalam mengadili permohonan dispensasi kawin di Indonesia telah diatur secara khusus di dalam Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 5 Tahun 2019. Peraturan Mahkamah Agung Nomor: 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin memberikan arahan baru sebagai pedoman mengenai dispensasi kawin karena saat ini di Indonesia sudah darurat perkawinan anak (Handayani, 2014; Mahkamah Agung, 2020). Tujuan diterbitkannya PERMA 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin adalah untuk melindungi anak dari perkawinan dini (atau sebelum mencapai usia 19 tahun). Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin telah menetapkan beberapa konsep

dasar hukum dalam memeriksa permohonan dispensasi kawin. Salah satunya adalah Pasal 2 PERMA 5 Tahun 2019 yang mengatur mengenai asas-asas dalam memberikan pertimbangan dan mengadili permohonan dispensasi kawin. Asas-asas tersebut berupa: Asas kepentingan terbaik bagi anak, asas hak hidup dan tumbuh kembang anak, asas penghargaan atas pendapat anak, asas penghargaan harkat dan martabat manusia, asas non diskriminasi, kesetaraan gender, asas persamaan di depan hukum, asas keadilan, asas kemanfaatan, dan asas kepastian hukum.

PERMA ini mengatur bahwa pemberian dispensasi oleh hakim harus patuh dan berpedoman pada prinsip-prinsip tersebut, terutama prinsip/asas kepentingan terbaik anak. Prinsip-prinsip tersebut harus dijabarkan dalam pertimbangan hukum secara argumentatif. Implementasi kewajiban tersebut tergambar dalam ketentuan yang mewajibkan bagi hakim untuk memastikan orang tua, anak, calon suami/istri dan orang tua/wali calon suami/istri memahami risiko perkawinan di usia anak yang terkait dengan kemungkinan berhentinya pendidikan bagi anak, belum siapnya organ reproduksi anak (perempuan), dampak ekonomi, sosial, dan psikologis bagi anak, serta potensi perselisihan dan kekerasan dalam rumah tangga. Apabila proses tersebut diloncati oleh hakim atau tidak dicantumkan dalam pertimbangan hukumnya, maka penetapan yang dibuat oleh majelis hakim tersebut batal demi hukum.

Asas kepentingan terbaik anak adalah asas terpenting dari ketiga asas lain dalam Konvensi Hak Anak. Asas kepentingan terbaik bagi anak ini mengingatkan kepada semua penyelenggara perlindungan anak bahwa pertimbangan-pertimbangan dalam pengambilan keputusan menyangkut masa depan anak tidak ditentukan atau berdasarkan/berpusat pada kepentingan orang dewasa. Asas ini tidak dapat dipisahkan dari asas lain dalam Konvensi Hak Anak maupun Undang-Undang Perlindungan Anak, seperti: Asas non diskriminasi, asas penghargaan terhadap hak berpendapat, dan asas tumbuh berkembang anak.

Berdasarkan asas-asas tersebut, terutama asas kepentingan terbaik, maka perlu untuk diketahui sejauh mana asas kepentingan terbaik anak itu terpenuhi di dalam pelaksanaan permohonan dispensasi kawin di Pengadilan Agama. Pasalnya, pada Pasal 17 PERMA disebutkan bahwa hakim “harus mempertimbangkan perlindungan dan kepentingan terbaik bagi anak dalam peraturan perundang-undangan dan hukum tidak tertulis dalam bentuk nilai-nilai hukum, kearifan lokal, dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat; dan konvensi dan/atau perjanjian internasional terkait perlindungan anak”. Ketentuan dalam Perma tersebut menunjukkan bahwa pemeriksaan dispensasi kawin sangat memperhatikan faktor untuk kepentingan si anak sebagai calon mempelai, dan hakim dituntut untuk lebih memperhatikan pertimbangan tersebut dalam membuat penetapan (Juhayati 2021: 55).

Semua yang disebutkan dalam Pasal 17 tersebut tidaklah bebas nilai mengingat asas kepentingan terbaik anak tidak akan terlepas dari relasi gender dan relasi kuasa antara orang tua dengan anak, negara dan keluarga. Oleh karena itu, melalui naskah ini penulis akan membahas sejauh mana kepentingan terbaik anak mempengaruhi pertimbangan hakim dalam membuat penetapan terhadap permohonan dispensasi nikah. Asas kepentingan terbaik bagi anak merupakan asas sebagai pedoman yang digunakan untuk melindungi anak-anak, namun tidak ada definisi yang konkrit atau operasional terhadap asas ini. Asas “kepentingan terbaik bagi anak” adalah asas yang mulia secara konsep, namun sangat rumit untuk didefinisikan, dan bahkan lebih rumit lagi sulit untuk dipraktikkan mengingat ruang lingkupnya yang sangat luas dan kompleks.

Persoalan kepentingan anak sebenarnya sudah diatur oleh Pasal 41 UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan: “Akibat putusanya perkawinan karena perceraian ialah: a. Baik ibu atau bapak tetap berkewajiban memelihara dan mendidik anak-anaknya, semata-mata berdasarkan kepentingan anak; bilamana ada perselisihan mengenai penguasaan anak-anak, Pengadilan memberi keputusannya”. Pasal

tersebut tidak memberi penjelasan lebih lanjut mengenai kata “kepentingan. Selanjutnya, Pasal 3 *Convention on the Rights of the Child* menyebutkan bahwa asas kepentingan terbaik anak adalah “*in all actions concerning children, whether undertaken by public or private social welfare institutions, courts of law, administrative authorities or legislative bodies, the best interests of the child shall be a primary consideration*”.

Definisi ini diadopsi oleh Undang-Undang Nomor 23 tahun 2022 tentang Perlindungan Anak melalui bagian penjelasan Pasal 2 yang menyatakan bahwa:

“Yang dimaksud dengan asas kepentingan yang terbaik bagi anak adalah bahwa dalam semua tindakan yang menyangkut anak yang dilakukan oleh pemerintah, masyarakat, badan legislatif, dan badan yudikatif, maka kepentingan yang terbaik bagi anak harus menjadi pertimbangan utamanya”.

Definisi yang agak operasional dari asas kepentingan terbaik anak adalah yang diatur di dalam Pasal 1 angka 6 Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 5 Tahun 2019 di mana kepentingan terbaik bagi anak didefinisikan sebagai: “*Semua tindakan yang harus dipertimbangkan untuk memastikan perlindungan, pengasuhan, kesejahteraan, kelangsungan hidup dan tumbuh kembang anak*”. Asas kepentingan terbaik anak ini tidak berdiri sendiri karena dalam Pasal 2 Perma tersebut juga disebutkan asas-asas lain yang menyertainya, yaitu: Hak hidup dan tumbuh kembang, penghargaan atas pendapat anak, penghargaan atas harkat dan martabat manusia, non diskriminasi, kesetaraan gender, persamaan di depan hukum, keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum.

Berdasarkan ketentuan tersebut, standar “kepentingan terbaik” melibatkan pengambil keputusan yang berkepentingan dalam hasil terbaik untuk anak-anak. Harus diakui bahwa setiap hakim sebagai

pengambil keputusan datang tidak dengan pemikiran yang kosong mengingat hakim adalah orang dewasa yang sudah memiliki serangkaian nilai, pemikiran yang terkonstruksi dan tersistematisasi yang dipengaruhi norma dan nilai yang hidup di masyarakat, di mana nilai dan norma tersebut sering mendiskriminasi kelompok yang rentan dan minoritas, termasuk anak-anak. Bahkan kepentingan terbaik bergantung pada karakter dan prasangka hakim (Dolgin 1996: 5).

Pembahasan harus diawali dengan menjelaskan kewenangan pengadilan untuk mengetahui sejauh mana kepentingan terbaik anak dipahami oleh pengadilan. Pengadilan harus memiliki pemahaman bahwa kepentingan terbaik bagi anak sama dengan hak anak. Hak-hak tersebut adalah sama dengan hak orang dewasa, namun hak anak tetap diterapkan secara lebih terbatas karena ketidakdewasaan anak dan ketidakmampuan untuk secara sadar menggunakan haknya (Funderburk 2013: 233 – 234).

Pengadilan dihadapkan pada hak konstitusional orang tua dan anak dalam menerapkan asas kepentingan terbaik anak. Oleh karena itu, hakim harus mempertimbangkan hak konstitusional anak dengan hak konstitusional orang tuanya. Di berbagai negara persoalan kepentingan terbaik anak akan selalu dihadapkan dengan hak orang tua. Hal ini menunjukkan bahwa apa yang baik bagi seorang anak itu sifatnya sangat subjektif dan memerlukan pertimbangan ‘nilai’. Menentukan “kepentingan terbaik” seorang anak memerlukan pertimbangan yang mendalam dan komprehensif (Funderburk 2013: 232). Sistem peradilan di beberapa negara telah berupaya untuk selalu menyeimbangkan kepemilikan kepentingan orang tua terhadap anaknya dengan kepentingan yang terbaik bagi anaknya (Van Deussen 1991: 422).

Kesulitan yang timbul adalah bagaimana hak konstitusional orang tua ini bisa ditimbang dan dikomunikasikan dengan “kepentingan terbaik” bagi anak? Mengingat belum ada standar yang jelas terkait

dengan pengertian kepentingan terbaik anak, meskipun dalam Pasal 1 angka 6 Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 5 Tahun 2019 telah ada definisi yang lebih jelas dibandingkan definisi dalam peraturan perundang-undangan yang sebelumnya. Ketidakjelasan ini dikhawatirkan akan menimbulkan intervensi nilai-nilai dan preferensi pribadi para hakim yang tidak sesuai dengan hak-hak anak yang dapat merugikan kepentingan terbaik anak di semua aspek kehidupannya. Melalui asas kepentingan terbaik anak diharapkan keputusan hakim yang dibuat saat ini dapat menjangkau kehidupan anak yang lebih baik di masa mendatang sesuatu hal yang tidak mudah dilakukan oleh hakim ketika sistem yang ada, baik sosial-budaya, ekonomi dan hukum, belum sepenuhnya mendukung ke arah tersebut. Asas kepentingan terbaik anak sebagai bagian dari hak-hak anak harus terus-menerus dikomunikasikan dan disosialisasikan agar keadilan bagi anak dapat tercapai.

Naskah ini merupakan hasil penelitian yang telah dilakukan oleh penulis pada tahun 2024. Metode penelitian yang digunakan adalah yuridis normatif dengan analisis secara kualitatif. Data yang digunakan adalah data primer dan sekunder, dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara kepada para hakim di Pengadilan Agama Semarang, Pengadilan Agama Kabupaten Semarang, dan Pengadilan Agama Kendal untuk mendalami data sekunder berupa penetapan pengadilan pada permohonan dispensasi kawin (Boputra 2024: 8). Pertimbangan dipilih tiga wilayah peradilan agama ini karena angka permohonan dispensasi kawin yang cukup tinggi di Provinsi Jawa Tengah selama kurun waktu 2022 dan 2023. Naskah ini bertujuan untuk mengetahui dan membahas pertimbangan hakim di Pengadilan Agama dalam mengadili permohonan dispensasi kawin dan sejauh mana pertimbangan tersebut telah memenuhi asas kepentingan terbaik anak.

B. PEMBAHASAN

1. Asas Kepentingan Terbaik Anak: Pemenuhan Prosedur Permohonan

Kewenangan pemberian dispensasi perkawinan bagi masyarakat Indonesia yang beragama Islam merupakan otoritas Hakim Pengadilan Agama yang didasari pada prinsip-prinsip dan kaidah hukum yang berlaku, terutama prosedur yang harus dipenuhi sebagaimana yang diatur dalam Pasal 12 PERMA:

- (1) Hakim dalam persidangan harus memberikan nasihat kepada pemohon, anak, calon suami/istri dan orang tua/wali calon suami/istri.
- (2) Nasihat yang disampaikan oleh hakim, untuk memastikan orang tua, anak, calon suami/istri dan orang tua/wali calon suami/istri agar memahami risiko perkawinan, terkait dengan: a.) Kemungkinan berhentinya pendidikan bagi anak; b.) Keberlanjutan anak dalam menempuh wajib belajar 12 tahun; c.) Belum siapnya organ reproduksi anak; d.) Dampak ekonomi, sosial dan psikologi bagi anak, dan; e.) Potensi perselisihan dan kekerasan dalam rumah tangga
- (3) Nasihat yang disampaikan oleh hakim dipertimbangkan dalam penetapan.
- (4) Dalam hal hakim tidak memberikan nasihat sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan ayat (2) mengakibatkan penetapan batal demi hukum.

Tabel 1. Penetapan Permohonan Dispensasi Nikah Dikabulkan dan Ditolak

Nomor Penetapan	Usia Calon		Pendidikan		Penghasilan		Alasan
	P	L	P	L	P	L	
440/Pdt.P/2023/PA.Sm g	16 tahun 6 bulan	16 tahun 7 bulan	SMP	MTs	-	-	Dikabulkan karena hamil
49/Pdt.P/2024/PA.Dmk	17 tahun 4 bulan	-	SMP		-	2.5 juta	Dikabulkan karena hamil
255/Pdt.P/2023/PA.Amb	16 tahun 8 bulan	18 tahun	SMP	SMP	-	2.8 juta	Dikabulkan karena hamil
52/Pdt.P/2024/PA.Dmk	18 tahun 10 bulan	-	-	-	-	2.8 juta	Dikabulkan karena kekuatiran zina
51/Pdt.P/2024/PA.Dmk	18 tahun 9 bulan	25 tahun	SMA	SMK	-	3 juta	Dikabulkan karena kekuatiran zina
312/Pdt.P/2023/PA.Dmk	17 tahun	31 tahun	MTs	SMP	-	6 juta	Ditolak karena anak perempuan belum dewasa
206/Pdt.P/2023/PA.Dmk	16 tahun	29 tahun 3 bulan	MI	SMK	-	2.5 juta	Ditolak karena anak perempuan belum dewasa

Sumber: Boputra et al, 2024

Berdasarkan hasil penelitian atas ketujuh penetapan permohonan dispensasi nikah, semua hakim tunggal yang mengadili telah

memberikan nasihat kepada para pemohon mengenai risiko perkawinan (Boputra dkk 2024: 43). Para pemohon menyatakan memahami risiko tersebut, namun semuanya bersikukuh untuk tetap melanjutkan perkawinan meskipun salah satu atau kedua calon suami-istri masih berusia di bawah 19 tahun. Alasan yang disampaikan pemohon sebagian besar dikarenakan anak pemohon sudah menjalin cinta dengan laki-laki dan hubungannya sudah terlalu dekat, sering pergi bersama, dikuatirkan melakukan hubungan seks sebelum perkawinan, dan bahkan karena sudah hamil.

Alasan-alasan demikian merupakan alasan yang dikemukakan oleh para orang tua pemohon yang menunjukkan perspektif orang tua yang dipengaruhi nilai dan norma yang hidup di dalam masyarakat. Bahwa terdapat konflik antara orang tua dengan anak, di mana orang tua telah berusaha untuk menjalankan perannya sebagai orang tua untuk mendidik anak agar anak dapat tumbuh kembang, namun di sisi lain anak justru telah memilih atau mungkin terpaksa memilih untuk menikah karena bertemu dan mencintai seorang laki-laki, terlebih lagi jika sudah terlanjur hamil.

Tujuan hakim memberikan nasihat ini adalah agar para pemohon menunda rencana pernikahan mereka sampai berusia 19 tahun, terutama bagi para pemohon yang usianya masih sangat jauh dari batas minimum 19 tahun, misalnya masih berusia 16 atau 17 tahun (Lihat Penetapan Nomor: 440/Pdt.P/2023/PA.Smg, Penetapan Nomor: 49/Pdt.P/2024/PA.Demak). Akan tetapi, upaya pencegahan melalui nasihat hakim tidak berdampak kepada para pemohon, terutama jika perempuan calon istri ternyata sudah dalam kondisi hamil. Nasihat demikian oleh para pemohon sudah dipahami, meskipun penulis meyakini bahwa para pemohon mengakui memahami di depan hakim hanya sebagai syarat atau cara agar permohonannya dikabulkan oleh hakim. Pengakuan atas pemahaman ini tidak mengendurkan semangat para pemohon untuk tetap melanjutkan pernikahannya tersebut. Situasi ini menunjukkan bahwa prosedur dalam Perma tersebut merupakan salah satu cara

untuk memenuhi asas kepentingan terbaik anak secara teoritis, tetapi secara praktik setelah permohonan dikabulkan akan menimbulkan pertanyaan karena pengadilan tidak memiliki kewenangan untuk memantau pelaksanaannya. dapat diasumsikan bahwa tanggung jawab pemenuhan asas kepentingan terbaik anak yang permohonan dispensasi kawinnya dikabulkan hakim nantinya akan kembali kepada orang tua dan/atau (calon) suami pemohon yang pada saat menikah sudah dewasa.

Selanjutnya, dalam Pasal 7 ayat (2) UU Nomor 16 tahun 2019 menyebutkan bahwa orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada pengadilan dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup. Bukti-bukti pendukung sebagai syarat prosedur permohonan dispensasi pada umumnya juga dipenuhi oleh para pemohon, seperti surat rekomendasi atas kesehatan (dan kesehatan reproduksi) termasuk surat keterangan jika calon sudah hamil. Kemudian juga syarat terkait dengan kesiapan para pemohon secara psikologis yang diberikan atau direkomendasikan oleh Dinas terkait. Semua persyaratan ini dibuat untuk ‘mempersulit’ terjadinya perkawinan anak. Di sisi lain, bagi pengadilan, semua dokumen yang disyaratkan ini diharapkan dapat digunakan sebagai pertimbangan hakim dalam membuat keputusan untuk mengabulkan permohonan dispensasi kawin atas dasar kepentingan terbaik anak tidak semata-mata karena kehendak atau paksaan dari pihak lain, seperti orang tua atau bahkan desakan dari masyarakat atau lingkungan sekitar.

Pada bagian penjelasan UU Nomor 16 tahun 2019 tidak ada penjelasan lebih lanjut mengenai ‘alasan yang mendesak’. Hal ini tentunya dapat menghambat pelaksanaan asas kepentingan terbaik anak, mengingat ketidakjelasan peraturan. Tidak adanya penjelasan ini menyebabkan hakim harus melakukan interpretasi atau penafsiran terhadap frase ‘alasan yang mendesak’ ini. Penafsiran atau interpretasi ini dapat merugikan kepentingan terbaik anak apabila hakim yang mengadili permohonan tidak memiliki perspektif

hak anak, sehingga penafsirannya menjadi sempit karena tidak memikirkan kepentingan atau kebutuhan anak jangka menengah dan jangka panjang. Terlebih lagi jika pemohon sudah dalam kondisi hamil, maka hakim melihat situasi dan kondisi ini sebagai alasan yang mendesak dan kepentingan terbaik anak yang harus dipenuhi dalam jangka pendek adalah menikahkan agar calon memiliki suami, anak yang dikandung nantinya memiliki ayah sehingga secara hukum memiliki kekuatan mengikat, secara sosial budaya tidak mengalami hinaan atau cemoohan dari masyarakat, dan secara psikologis memberi rasa aman dan nyaman untuk membina rumah tangga.

Hakim yang diwawancarai dalam penelitian ini menyebutkan alasan yang mendesak pada umumnya adalah calon istri sudah hamil. Alasan mendesak bahwa ‘calon istri sudah hamil’ tentunya sangat menyederhanakan persoalan permohonan perkawinan yang memiliki akibat yang luas dan kompleks. Apabila pemerintah serius dalam upayanya mencegah dan mengurangi praktik perkawinan anak, maka pemerintah seyogyanya memberi batasan yang luas terkait dengan hal-hal yang dikategorikan sebagai alasan mendesak. Batasan yang luas dapat mempersulit pengajuan permohonan dispensasi kawin. Upaya untuk mempersulit pengajuan permohonan kawin, tentunya harus diimbangi upaya pemerintah dalam menyediakan sarana dan prasarana yang dibutuhkan, misal: kemudahan menempuh pendidikan (bagi ibu yang hamil) sehingga keberlanjutan pendidikan tetap terjamin meskipun hamil, kemudahan mendapat pekerjaan, dan sosialisasi kesetaraan gender.

Terdapat hakim yang memiliki pendapat bahwa alasan mendesak tidak hanya karena calon istri sudah hamil. Hakim ini berpendapat bahwa situasi atau kondisi yang dapat dipertimbangkan sebagai alasan mendesak adalah kondisi sakit yang hanya bisa disembuhkan dengan menikah, atau calon suami-istri sudah menyelesaikan pendidikan 12 tahun, atau jika dalam kondisi hamil maka permohonan dapat dikabulkan apabila kehamilan tersebut karena kelalaian orang tuanya yang tidak dapat mengawasi anak, dan

apabila calon suami-istri tidak dapat melanjutkan pendidikan dan secara ekonomi kekurangan sehingga harus bekerja memenuhi kehidupannya (Boputra et al 2024: 46).

Secara prosedur, Hakim telah memperhatikan asas kepentingan terbaik bagi Anak dan asas-asas lain (yang diatur dalam Pasal 2 Perma) dengan mempelajari secara teliti dan cermat permohonan pemohon (dan harus mendengar keterangan pemohon, anak, calon suami-istri, dan orang tua wali calon suami-istri), memeriksa kedudukan hukum pemohon, menggali latar belakang dan alasan perkawinan anak, menggali informasi terkait ada tidaknya halangan perkawinan, menggali informasi terkait dengan pemahaman dan persetujuan anak untuk dikawinkan, memperhatikan perbedaan usia antara anak dan calon suami istri. Selain itu, hakim juga harus meminta rekomendasi dan mempertimbangkan kondisi psikologis, sosiologis, budaya, pendidikan, kesehatan, ekonomi anak dan orang tua (berdasarkan rekomendasi dari Psikolog, Dokter Bidan, Pekerja Sosial Profesional, Tenaga Kesejahteraan Sosial, Pusat Pelayanan Terpadu Perlindungan Perempuan dan Anak (P2TP2A) atau Komisi Perlindungan Anak Indonesia Daerah (KPAI/KPAD)), dan mempertimbangkan ada atau tidaknya unsur paksaan psikis, fisik, seksual dan/atau ekonomi, serta memastikan komitmen orangtua untuk ikut bertanggung jawab terkait masalah ekonomi, sosial, kesehatan, dan pendidikan anak.

Adanya ketentuan tersebut membuat pengadilan sebagai penentu perkara dispensasi nikah mempunyai peran penting untuk memastikan perlindungan terhadap hak-hak anak terpenuhi dalam setiap putusannya. Berdasarkan penetapan permohonan yang diteliti, penulis berpendapat bahwa hakim telah melakukan prosedur tersebut dan menuangkannya ke dalam penetapannya. Hanya saja penetapan tidak menjelaskan hasil rekomendasi dari dinas kesehatan/puskesmas terkait kesehatan reproduksi calon istri dan suami. Selain itu, juga tidak dinyatakan secara eksplisit rekomendasi dari dinas pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak atau

lembaga yang memberikan konseling terkait kesiapan calon suami dan istri, sehingga penulis tidak bisa menganalisis lebih jauh korelasi antara rekomendasi yang sebenarnya dengan pertimbangan yang diambil hakim dan yang dituangkan ke dalam penetapan yang dibuat Hakim.

Berdasarkan hal tersebut, maka asas kepentingan terbaik anak yang diterapkan saat ini nampaknya masih terpaku dan terbatas hanya untuk memenuhi persyaratan prosedural sebagaimana yang diatur dalam Pasal 7 UU Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan ketentuan Perma No. 5 Tahun 2019.

2. Pertimbangan Hakim Ditinjau dari Asas Kepentingan Terbaik Anak

Melihat dari konteks dispensasi kawin, kepentingan terbaik bagi anak telah dirumuskan secara eksplisit dalam Pasal 1 angka 6 Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 5 Tahun 2019 di mana Kepentingan Terbaik Bagi Anak didefinisikan sebagai: “Semua tindakan yang harus dipertimbangkan untuk memastikan perlindungan, pengasuhan, kesejahteraan, kelangsungan hidup dan tumbuh kembang anak”.

Selanjutnya Pasal 2 menyebutkan bahwa asas dalam mengadili permohonan dispensasi kawin harus berdasarkan pada asas kepentingan terbaik anak. Asas kepentingan terbaik bagi anak menjadi salah satu asas penting dalam menangani kasus anak di samping asas lainnya sebagaimana diatur dalam Pasal 2 UU PA. Asas kepentingan terbaik anak adalah asas yang menekankan bahwa dalam semua tindakan yang berkaitan dengan anak yang dilakukan oleh pemerintah, masyarakat, ataupun badan legislatif dan yudikatif, kepentingan yang terbaik bagi anak harus menjadi pertimbangan utama mengingat anak adalah generasi penerus bangsa. Asas ini menjelaskan bahwa adanya sebuah hubungan pada generasi

penerus terkait dengan anak merupakan aset bangsa untuk mengembangkan negara menjadi lebih baik lagi.

Pernikahan anak disebutkan membawa dampak buruk karena bisa meningkatkan risiko stunting, perceraian, hingga masalah kesehatan seperti kanker mulut rahim. Sebelumnya, pemerintah hanya mengatur batas usia minimal perempuan untuk menikah yakni 16 tahun. Aturan tersebut tertuang dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Kemudian, UU tersebut direvisi dengan UU Nomor 16 Tahun 2019 yang berlaku sejak 15 Oktober 2019. Adapun dalam aturan baru tersebut, menyebut bahwa usia minimal untuk menikah adalah 19 tahun baik untuk perempuan maupun laki-laki. Hal ini sudah sesuai dengan ketentuan Kemen PPPA, dalam Undang-undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak. Dalam peraturan itu, disebutkan bahwa kategori anak adalah mereka yang usianya di bawah 18 tahun.

Jadi idealnya anak di bawah usia 18 tahun tidak boleh menikah karena masih dalam usia sekolah. Pada beberapa kasus, para pemohon (terutama yang perempuan) yang menikah di usia di bawah 18 tahun sebagian besar hanya mengenyam pendidikan sekolah dasar dan sekolah menengah pertama (Mahkamah Agung, 2020). Pertimbangan hakim yang mengabulkan dispensasi nikah tersebut memang kurang memenuhi asas kepentingan terbaik anak dalam hal masa depan untuk pendidikan mereka, tetapi putusan tersebut juga dibuat berdasarkan pertimbangan asalkan anak benar-benar telah menemukan kebahagiaan mereka dan mendapat persetujuan keluarga bersama.

Menurut penulis, keputusan hakim dalam beberapa penetapan tersebut kurang tepat mengingat para pemohon, yaitu anak perempuan dan anak laki-laki masih berumur di bawah 18 tahun. Akan tetapi berdasarkan kondisi nyata anak perempuan yang ternyata sudah hamil, maka hakim mengabulkan permohonan tersebut. Pertimbangan mengabulkan karena memperhatikan

kepentingan anak yang dikandung si ibu. Berdasarkan hasil wawancara peneliti dengan hakim, ditemukan bahwa hakim dalam pertimbangannya turut memastikan kedua belah pihak bersedia menanggung risiko yang mungkin terjadi yang diakibatkan dispensasi kawin. Selain itu, pihak keluarga juga harus merestui dispensasi kawin tersebut dan memahami kondisi masing-masing pihak yang mengajukan dispensasi kawin. Melihat temuan ini, dapat dikatakan bahwa pernikahan tersebut sah dilakukan dalam kondisi tertentu, meski hal ini tidak dianjurkan.

Asas kepentingan terbaik anak meliputi juga haknya untuk hidup dan tumbuh kembang, artinya setiap anak mempunyai hak untuk hidup dengan aman, tenteram, damai, bahagia, sejahtera lahir dan batin, serta berhak atas pemenuhan kebutuhan dasarnya untuk tumbuh dan berkembang secara layak. Hal ini terlihat dari pertimbangan hakim di semua penetapan yang diteliti yang meminta agar perkawinan ditunda dengan menjelaskan risiko jika perkawinan anak tetap dilanjutkan, namun pada umumnya para pemohon tetap teguh pada permohonannya. Tidak semua hakim menimbang menggunakan pasal dalam UU Perlindungan Anak. Hakim ternyata sering menggunakan pertimbangan nonhukum sebagaimana telah dibahas pada bagian sebelumnya.

Penelitian terdahulu menunjukkan bahwa pertimbangan hakim juga didasarkan pada kebahagiaan anak. Kebahagiaan anak dapat diartikan ketika anak bisa berkarya dan menuangkan ekspresinya tanpa ketakutan, dapat memiliki hak untuk belajar, dididik dan mendapatkan kebahagiaan (Nurhadi, 2020). Akan tetapi dalam dispensasi perkawinan ini, anak tidak selalu benar-benar bahagia dengan menikah melainkan terpaksa karena sudah hamil. Jadi mungkin bahagia karena anak yang dikandung tidak menjadi anak luar kawin dan bahagia karena diizinkan menikah serta mungkin bahagia karena anaknya nanti punya ayah jika menikah. Kebahagiaannya seakan-akan tidak benar-benar untuk si anak tetapi hanya menyenangkan orang tua agar tidak ada aib, agar tidak

melanggar ketentuan agama/zina dan agar nama masyarakat/desa tetap baik/terjaga, karena dalam kenyataannya itulah yang terjadi. Ada banyak kasus mengalami depresi juga karena nikah dini serta bercerai (Sekarayu dan Nurwati 2021; Syalis dan Nurwati 2020: 42).

Asas kepentingan terbaik anak berkaitan dengan hidup si anak, sehingga sudah menjadi kewajiban bagi hakim untuk mendengarkan pendapat anak. Asas penghargaan pendapat anak adalah asas yang menentukan bahwa penghormatan atas hak-hak anak untuk berpartisipasi dan menyatakan pendapatnya dalam pengambilan keputusan terutama jika menyangkut hal-hal yang akan mempengaruhi kehidupannya. Melihat pada seluruh pertimbangan hakim pada penetapan yang diteliti, terlihat bahwa hakim telah menanyakan kepada anak dengan menghadirkan pemohon dan anak pemohon.

Pertimbangan Hukum yang digunakan oleh Hakim Tunggal sesuai dengan Pasal 13 PERMA yang menentukan bahwa hakim memiliki kewajiban untuk mendengarkan keterangan dari anak yang dimintakan dispensasi kawin, calon suami/istri yang dimintakan dispensasi kawin, orang tua/wali anak yang dimohonkan dispensasi kawin, dan orang tua/wali calon suami/istri. Hakim juga mendengarkan keterangan dari pemohon dan anak pemohon sehingga mendapatkan fakta-fakta yang terungkap di persidangan bahwa kedua calon mempelai sudah saling mengenal dan menjalin hubungan cinta sudah cukup lama dan hubungan keduanya sudah sangat erat yang mengakibatkan calon mempelai wanita telah hamil di luar nikah sehingga apabila hal ini dibiarkan justru akan mendatangkan mudharat yang lebih besar utamanya bagi calon mempelai wanita dan anak yang dikandungnya. Hakim juga telah menanyakan keinginan anak yang dimintakan dispensasi yang memiliki keinginan kuat untuk menikah, sehingga sebagai langkah perlindungan hukum maka tidak ada pilihan lain selain menikahkan kedua calon mempelai.

Terlihat bahwa hakim, dalam menimbang penetapan yang diteliti, tidak membedakan dalam memperlakukan anak pemohon yang dimintakan dispensasi kawin karena proses penetapan dispensasi kawin telah dilakukan sesuai prosedur atau peraturan yang ada. Para pemohon dan anak pemohon diberi kesempatan untuk memberikan keterangannya. Hal ini sesuai dengan Pasal 13 PERMA. Penerapan asas non diskriminasi juga terlihat dari prosedur yang dilakukan hakim dengan cara menggali informasi dari pemohon, anak pemohon dan saksi-saksi, seperti: Latar belakang dan alasan perkawinan anak, ada tidaknya halangan perkawinan, pemahaman dan persetujuan anak untuk dikawinkan, memperhatikan perbedaan usia antara anak dan calon suami/istri, mendengar keterangan pemohon, anak, calon suami/istri, dan orang tua/wali calon suami istri, mempertimbangkan kondisi psikologis, sosiologis, budaya, pendidikan, kesehatan, ekonomi anak dan orang tua, dan mempertimbangkan ada atau tidaknya unsur paksaan psikis, fisik, seksual dan/atau ekonomi, serta memastikan komitmen orang tua untuk ikut bertanggung jawab terkait masalah ekonomi, sosial, pendidikan, dan kesehatan anak.

Asas nondiskriminasi juga berlaku terhadap jenis kelamin para pihak. berdasarkan penetapan yang diteliti, hakim dalam pertimbangannya tidak membedakan jenis kelamin anak yang dimohonkan dispensasi kawin dengan memberi kesempatan untuk memberi keterangan dan keinginannya untuk menikah. Kehendak menikah pada hakekatnya dijamin oleh pemerintah melalui Pasal 16 ayat (1) butir a, b, c, d Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (*Convention on the Elimination of All Forms Discrimination against Women*) di mana negara-negara peserta wajib membuat peraturan-peraturan yang tepat untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan dalam semua urusan yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan kekeluargaan atas dasar persamaan antara laki-laki dan perempuan, dan khususnya akan menjamin:

- [a]. Hak yang sama untuk memasuki jenjang perkawinan;
- [b]. Hak yang sama untuk memilih suami secara bebas dan untuk memasuki jenjang perkawinan hanya dengan persetujuan yang bebas dan sepenuhnya;
- [c]. Hak dan tanggungjawab yang sama selama perkawinan dan pada pemutusan perkawinan;
- [d]. Hak dan tanggungjawab yang sama sebagai orang tua, terlepas dari status kawin mereka, dalam urusan-urusan yang berhubungan dengan anak-anak mereka. Dalam semua kasus, kepentingan anak-anaklah yang wajib diutamakan.

Pemerintah Indonesia telah meratifikasi CEDAW melalui UU No 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan. Melalui berbagai pertimbangan hakim berdasarkan penetapan yang diteliti, maka asas kesetaraan gender telah terpenuhi. Para pemohon memiliki hak yang sama untuk memasuki jenjang perkawinan dan memilih suami secara bebas, akan tetapi mengingat bahwa para pemohon yang masih berusia di bawah 18 tahun maka dikategorikan sebagai anak yang memiliki hak tetapi terbatas, sehingga jika terjadi konflik hak konstitusi ini maka pengadilan dapat turut campur untuk menyelesaikannya. Di sisi lain, hakim memiliki kebebasan untuk menolak permohonan dengan alasan pemohon masih tergolong anak sehingga belum dapat memberikan persetujuan secara penuh.

Dalam Pasal 2 Perma, disebutkan asas persamaan di depan hukum. Sebagai negara hukum (Simorangkir 1983, h. 10), maka asas persamaan di depan hukum adalah asas di mana setiap orang memiliki dasar hukum sebagai warga negara untuk mengajukan penyelesaian hukum melalui pengadilan dan tunduk pada hukum peradilan yang sama (proses hukum) (Pasal 27 ayat 1 UUD 1945). Asas ini terlihat dari pertimbangan hakim yang mengakui legal standing

dari para pemohon untuk berperkara dan/atau mengajukan permohonan pada Pengadilan Agama Semarang. Pada asas persamaan di depan hukum hakim telah memberi kesempatan kepada semua pihak untuk mengajukan penyelesaian hukum melalui pengadilan. Para pihak adalah orang tua dari anak-anak yang dimohonkan untuk mendapatkan dispensasi nikah. Anak-anak yang hendak menikah juga diberi kesempatan untuk didengar pendapatnya. Hal tersebut juga sudah sesuai dengan Pasal 13 Perma. Hakim juga menyatakan bahwa proses persidangan sudah sesuai dengan syarat yang diperlukan untuk mengajukan permohonan dispensasi kawin dan hakim juga telah memberikan putusan yang disesuaikan pada peraturan dispensasi kawin yang berlaku.

Selanjutnya, asas kepentingan terbaik anak juga harus memperhatikan asas keadilan, asas kemanfaatan, dan kepastian hukum (*Idee des recht*). Gustav Radbruch, dalam konsep “Ajaran Prioritas Baku” mengemukakan ada tiga ide dasar hukum atau tiga tujuan hukum adalah keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Keadilan merupakan hal yang utama dari ketiganya, akan tetapi tidak berarti bahwa kedua unsur yang lain dapat diabaikan (Prayogo 2016: 192).

Asas keadilan adalah memberikan jaminan penggantian yang layak kepada pihak yang berhak dalam proses hukum sehingga mendapatkan kesempatan untuk dapat melangsungkan kehidupan yang lebih baik. Keadilan adalah inti atau hakikat hukum. Keadilan tidak hanya dapat dirumuskan secara matematis bahwa yang dinamakan adil bila seseorang mendapatkan bagian yang sama dengan orang lain. Menurut Radbruch, keadilan yang dimaksud adalah keadilan dalam arti sempit, yakni kesamaan hak untuk semua orang di depan pengadilan (Prayogo 2016: 194).

Asas keadilan ini dapat dilihat dari beberapa pertimbangan hakim yang mempertimbangkan hukum yang hidup dalam masyarakat, yang terdiri atas kebiasaan dan ketentuan hukum yang tidak tertulis.

Sementara keadilan haruslah dibedakan menjadi rasa keadilan menurut individu, kelompok, dan masyarakat (Fattah 2013: 37-38). Keadilan atau ketidakadilan dalam hukum mengacu kepada harkat dan martabat manusia dan hukum yang bersifat universal. John Rawls mengungkapkan keadilan sebagai kelayakan (*justice as fairness*). Menurut Rawls, ada 2 (dua) prinsip keadilan, yaitu: *Pertama*, prinsip kebebasan untuk memilih bagi setiap orang bahwa setiap orang memiliki kebebasan yang terbesar, sepanjang dirinya tidak menyakiti orang lain. *Kedua*, keadilan berarti kesamaan hak atas kesempatan yang memberikan manfaat bagi setiap orang (Damanhuri 2013: 41). Jika dikaitkan dengan putusan yang diteliti, maka negara telah memberikan keadilan bagi para pemohon dengan memberi kesempatan untuk menikah dan ketika pernikahan ditolak karena tidak terpenuhinya syarat minimal umur perkawinan, negara tetap memberi peluang dan kesempatan (yang sama bagi semua warga negara Indonesia) agar dikabulkan dengan cara mengajukan permohonan dispensasi nikah.

Mengingat bahwa hukum itu ada untuk manusia agar manusia bahagia (Usman, 2009), sehingga tujuan hukum itu harus berguna bagi masyarakat banyak dalam permohonan dispensasi usia perkawinan, hakim perlu mengedepankan asas kemanfaatan hukum. Kemanfaatan menggambarkan isi hukum karena isi hukum memang sesuai dengan tujuan yang mau dicapai oleh hukum tersebut. Asas kemanfaatan adalah hasil putusan hakim mampu memberikan manfaat secara luas bagi kepentingan masyarakat, bangsa, dan negara. Dari sudut pandang sosiologi hukum, tujuan hukum dititikberatkan pada segi kemanfaatan. Asas kemanfaatan hukum lebih melihat kepada manusia dan bukan manusia ada untuk hukum. Kemanfaatan hukum bagi para pemohon, khususnya yang dalam keadaan mendesak karena hamil, ini diharapkan dapat diperoleh oleh para pemohon sehingga bisa segera menikah dan memiliki status dan kedudukan yang sah sebagai suami-istri, begitu

pula dengan anak yang sedang dikandung akan menjadi anak sah nantinya.

Asas kepastian hukum menjadi hal yang utama dalam sistem hukum Indonesia yang berlatar hukum kontinental (yang sarat dengan aliran positivisme hukum) dan asas legalitas. Asas legalitas dalam hukum pidana pada UU 1/2023 terkandung asas legalitas formal dan asas legalitas materiil. Artinya, UU 1/2023 menentukan dasar patut dipidana suatu perbuatan didasarkan pada hukum tertulis yaitu undang-undang (asas legalitas formal) dan hukum yang hidup di masyarakat atau hukum tidak tertulis (asas legalitas materiel) (Jayanti 2023, diakses 10 Oktober 2024). Kepastian hukum juga dimaknai sebagai kondisi di mana hukum dapat berfungsi sebagai peraturan yang harus ditaati, dalam arti tidak hanya terhadap bagaimana peraturan tersebut dilaksanakan, melainkan juga bagaimana norma-norma atau materi muatan dalam peraturan tersebut memuat prinsip-prinsip dasar hukum. Asas kepastian hukum adalah asas dalam negara hukum yang mengutamakan landasan peraturan perundang-undangan, kepatutan, dan keadilan dalam setiap kebijakan penyelenggara negara (Prayogo 2016: 193).

Kepastian hukum dalam penetapan permohonan dispensasi berdasarkan pada semua fakta dan alat bukti yang ditunjukkan di pengadilan yang telah diatur di dalam Perma. Berdasarkan itu semua hakim memiliki pertimbangan-pertimbangan hukum sebagai dasar hukum untuk membuat keputusan. Kepastian hukum yang ditetapkan melalui penetapan hakim ini telah didasarkan pada Pasal 12 Perma Nomor 5 Tahun 2019 tentang prosedur memeriksa perkara dispensasi nikah.

Berdasarkan uraian tersebut maka terlihat bahwa asas kepentingan terbaik bagi anak menjadi salah satu asas penting dalam menangani kasus anak di samping asas lainnya sebagaimana diatur dalam Pasal 2 UU Perlindungan Anak karena anak merupakan aset bangsa untuk mengembangkan negara menjadi lebih baik lagi. Jadi idealnya anak

di bawah usia 19 tahun tidak boleh menikah karena masih sekolah, dan masih muda. Pertimbangan hakim yang mengabulkan dispensasi nikah tersebut memang kurang memenuhi asas kepentingan terbaik anak dalam hal masa depan untuk pendidikan mereka, tetapi putusan tersebut juga dibuat berdasarkan pertimbangan asalkan anak benar-benar telah menemukan kebahagiaan mereka dan mendapat persetujuan keluarga bersama.

Dikaitkan dengan pasal-pasal dalam Undang-undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak. Peraturan itu menyebutkan bahwa kategori anak adalah mereka yang usianya di bawah 18 tahun, maka keputusan hakim yang menikahkan pemohon yang berusia di bawah 18 tahun adalah kurang tepat, meskipun dalam penetapan yang lain hakim menolak permohonan ketika usia pemohon masih 16 tahun. Persoalan menjadi agak kompleks, apabila pemohon ternyata sudah hamil, maka hakim pada umumnya akan mengabulkan permohonan tersebut. Pertimbangan mengabulkan karena memperhatikan kepentingan anak yang dikandung si ibu. Hakim juga mempertimbangkan jika kedua belah pihak telah bersedia menanggung risiko dan kedua keluarga menyetujui meskipun masih di bawah usia 19 tahun, sepanjang kedua belah pihak keluarga merestui dan memahami kondisi masing-masing maka pernikahan sah dilakukan.

Pemberian dispensasi nikah bagi anak (terutama di bawah usia 18 tahun) sebenarnya bukanlah solusi yang tepat walaupun dilakukan dengan adanya pertimbangan-pertimbangan yang sudah dijelaskan. Akan tetapi, jika permohonan yang diajukan dan menurut hakim sudah memenuhi alasan mendesak tersebut tidak dikabulkan, dikhawatirkan akan memunculkan persoalan ketidakpastian hukum. Hakim berpendapat bahwa dalam kaitannya dengan kepentingan terbaik anak, jika pertimbangannya adalah anak yang dikandung atau janin (misal lahir tanpa bapak, anak yang dilahirkan nantinya mendapat stigma), maka hal itu adalah persangkaan yang prematur mengingat kondisi anak (janin) belum tentu lahir selamat dan belum

tentu mendapat sanksi (sosial) dari masyarakat (Boputra et al. 2024: 95).

Adanya kepastian hukum merupakan sebuah bentuk perlindungan bagi pencari keadilan (*justitiable*) untuk memperoleh sesuatu yang diharapkan dalam keadaan tertentu. Tanpa adanya kepastian hukum orang tidak tahu apa yang harus diperbuatnya dan akhirnya timbullah ketidakpastian (*uncertainty*) yang pada akhirnya akan menimbulkan kekerasan (*chaos*) sebagai akibat ketidaktegasan sistem hukum (Boputra et al. 2024: 95). Untuk memperoleh kepastian hukum ini, maka orang tua mengajukan dispensasi kawin ke Pengadilan Agama. Pengajuan permohonan ini karena adanya ketentuan Pasal 26 ayat 1 Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diubah dengan Undang-undang Nomor 35 tahun 2014 tentang perubahan atas undang-undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang menyatakan “Orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab untuk: a.) Mengasuh, memelihara, mendidik, dan melindungi Anak; b.) Menumbuhkembangkan anak sesuai dengan kemampuan, bakat, dan minatnya; c.) Mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak, dan; d.) Memberikan pendidikan karakter dan penanaman nilai budi pekerti pada anak”. Ketentuan ini menjadi acuan bagi orang tua dan hakim yang memeriksa perkara permohonan dispensasi kawin. Para orang tua yang mengajukan permohonan dispensasi nikah berusaha untuk menjamin kehidupan anaknya (terutama anak perempuan) mereka agar tidak mengalami ‘penderitaan’ sebagai akibat hubungannya dengan seorang laki-laki. Penderitaan dan kekhawatiran yang dialami dan dibayangkan seperti hamil di luar nikah, jika tidak menikah maka status hukum anaknya menjadi anak luar kawin ini, anak yang dilahirkan mengalami stigmatisasi sebagai anak luar kawin dan sebagainya. Semua bayangan kekhawatiran ini merupakan akibat dari konstruksi sosial dalam masyarakat, yang mendorong para orang tua untuk menikahkan anak (perempuannya) ketika anak mereka tidak memenuhi ‘citra’ perempuan ‘terhormat

dan baik' yang diciptakan oleh masyarakat. Hal ini tentunya berdampak pada asas kepentingan terbaik anak karena pemahaman dan penerapannya menjadi bias dan tidak sepenuhnya memenuhi kepentingan terbaik anak.

Memeriksa permohonan dispensasi nikah bukanlah hal yang mudah bagi hakim di Pengadilan Agama karena hakim dituntut memutuskan dengan mempertimbangkan kepentingan terbaik anak atau kemaslahatan anak. Hakim menghadapi dilema karena secara usia anak belum memenuhi usia menikah. Jika mengabulkan maka banyak aspek kehidupan (seperti pendidikan, kesehatan, kebahagiaan, kesejahteraan dan sebagainya) anak yang akan terdampak baik dalam waktu dekat, menengah atau panjang. Bahkan Hakim Pengadilan Agama Demak menyampaikan adanya relasi antara menikah muda dengan kesehatan anak/bayi, termasuk stunting (Boputra et al. 2024: 96), sehingga Pengadilan Agama bekerjasama dengan Dinas Kesehatan agar pemeriksaan kesehatan lebih kepada kesehatan reproduksi.

Di sisi lain, jika hakim tidak mengabulkan maka hakim membiarkan mereka terjerumus kedalam perzinahan dan perbuatan-perbuatan lain yang dilarang oleh hukum dan agama. Semua keputusan tersebut tentunya memiliki konsekuensi masing-masing. Oleh karena itu, hakim diharapkan dapat menggunakan paradigma kepentingan terbaik bagi anak apabila permohonan tersebut dikabulkan atau ditolak. Pada umumnya, hakim akan menghadapi dua kemudahan saat menghadapi perkara dispensasi nikah, kemudahan akibat adanya perkawinan usia dini (perkawinan anak) apabila permohonan dikabulkan dan kemudahan yang akan terjadi jika permohonan ditolak (Boputra et al. 2024: 96-97).

Apabila ditinjau dari ketentuan Pasal 1 angka 6 Peraturan Mahkamah Agung (Perma) Nomor 5 Tahun 2019 di mana Kepentingan Terbaik Bagi Anak didefinisikan sebagai: "Semua tindakan yang harus dipertimbangkan untuk memastikan perlindungan, pengasuhan,

kesejahteraan, kelangsungan hidup dan tumbuh kembang anak”, maka dapat disimpulkan bahwa perlindungan terhadap para pemohon yang berusia di bawah 18 tahun belum terlaksana karena tidak sesuai dengan definisi perlindungan anak yang diatur di dalam Undang-Undang Perlindungan Anak tahun 2022. Berdasarkan Pasal 1 angka 2 UU Perlindungan Anak yang dimaksudkan dengan perlindungan anak adalah: “segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi”. Perkawinan anak jelas menghambat tumbuh-kembang dan partisipasi anak secara optimal dari semua aspek kehidupan dan peluangnya untuk mengembangkan diri melalui pendidikan wajib belajar 12 tahun yang dicanangkan oleh pemerintah Indonesia.

Hakim memiliki peran untuk melakukan penemuan hukum (*rechtvinding*) mengingat ketentuan hukum yang belum jelas mengenai ‘alasan mendesak’. Padahal, alasan mendesak ini memiliki keterkaitan dengan kepentingan terbaik anak bagi hakim untuk dapat menetapkan permohonan dispensasi nikah. Hakim dalam melakukan penemuan hukum dapat mempertimbangkan dampak negatif atau kemudharatan yang paling kecil dalam memutuskan dispensasi nikah tersebut agar dapat melindungi hak-hak anak. Oleh karena itu, hakim dalam memberikan *legal reasoning*-nya, dituntut untuk dapat mempertimbangkan alasan-alasan yang sangat mendesak dengan bukti-bukti yang cukup guna meminimalisir kemudharatan yang terjadi apabila permohonan dispensasi tersebut dikabulkan ataupun ditolak.

C. PENUTUP

Berdasarkan uraian yang telah disampaikan, maka dapat disimpulkan bahwa permohonan dispensasi kawin kurang mendukung

pemenuhan dan pelaksanaan asas kepentingan terbaik anak. Permohonan dispensasi yang dikabulkan akan menghambat tumbuh-kembang dan partisipasi pemohon yang masih usia anak secara optimal dari semua aspek kehidupan dan peluangnya untuk mengembangkan diri. Asas kepentingan terbaik diterapkan sebagai syarat prosedural oleh Hakim di Pengadilan Agama dengan mendasarkan ketentuan yang diatur di dalam Pasal 12, 13, 14, 15 dan 16 Perma 5 Tahun 2019, seperti: a.) Mempelajari secara teliti dan cermat permohonan para pemohon sesuai dengan Perma 5 Tahun 2019 dengan cara memeriksa kedudukan pemohon, dan; b.) Mendengarkan keterangan pemohon, anak, calon suami/istri, dan orang tua/wali calon suami/istri untuk menggali latar belakang dan alasan perkawinan anak termasuk menggali informasi terkait ada tidaknya halangan perkawinan, pemahaman, dan persetujuan anak untuk dikawinkan (meliputi juga menggali informasi ada atau tidaknya unsur paksaan psikis, fisik, seksual dan/atau ekonomi).

Hakim juga telah memberi nasehat terkait dampak perkawinan anak kepada para pemohon dan memastikan komitmen orang tua untuk ikut bertanggung jawab terkait masalah ekonomi, sosial, kesehatan, dan pendidikan anak. Penetapan yang dibuat oleh hakim juga telah dilakukan berdasarkan ketentuan Pasal 2 yang mengatur bahwa dalam mengadili permohonan dispensasi kawin harus berdasarkan asas kepentingan terbaik anak, hak hidup dan tumbuh kembang, penghargaan atas pendapat anak, penghargaan atas harkat dan martabat manusia, nondiskriminasi, kesetaraan gender, persamaan di depan hukum, keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum.

Agar supaya penerapan asas kepentingan terbaik anak semakin baik dan benar-benar memperhatikan kepentingan terbaik anak, maka perlu ada sosialisasi terus-menerus. Asas ini harus dikomunikasikan secara berkelanjutan oleh hakim pengadilan, dan seluruh anggota masyarakat tanpa terkecuali. Selain itu, pembenahan sistem hukum yang mendukung ke arah itu, seperti kejelasan mengenai alasan yang mendesak dalam UU Perkawinan juga perlu segera dilakukan. Sistem

sosial-budaya, ekonomi dan pendidikan yang mendukung agar anak tidak melakukan perkawinan anak juga sangat diperlukan karena banyaknya permohonan dispensasi disebabkan faktor sosial-budaya, kemiskinan, rendahnya pendidikan, relasi gender yang tidak seimbang, dan masih menempatkan perempuan dalam posisi subordinat.

DAFTAR PUSTAKA

Boputra, Emanuel., Rika Saraswati, Yoshua Putra Dinata Naiborhu, Fles Wan Tantri, 2024, *Pertimbangan Hakim Pengadilan Agama Atas Permohonan Dispensasi Kawin Ditinjau Dari Asas Kepentingan Terbaik Anak (Studi Kasus PA Semarang, PA Ambarawa, PA Demak)*, Penelitian, Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas katolik Soegijapranata.

Dolgin, Janet L., 1996, "Why Has the Best Interest Standard Survived?: The Historic and Social Context", *Child.Legal Rts. J*, Vol. 16, No. 2

Fattah, Damanhuri, 2013, "Teori Keadilan Menurut John Rawls", *Jurnal TAPIS*, Vol. 9, No. 2

Funderburk, Carl, 2013, "Best Interest of the Child Should Not Be an Ambiguous Term", *Child. Legal. Rts. J*. Vol. 3

Handayani, Eka Yuli, 2014, "Faktor Yang Berhubungan Dengan Pernikahan Usia Dini Pada Remaja Putri Di Kecamatan Tambusai Utara Kabupaten Rokan Hulu", *Jurnal Maternity and Neonatal*, Vol.1, No.5

Jayanti, 2023, Dian Dwi, "Apakah Asas Legalitas Hanya Ada dalam Hukum Pidana?" <https://www.hukumonline.com/klinik/a/apakah-asas-legalitas-hanya-ada-dalam-hukum-pidana-cl6993/>. Diakses tanggal 4 Juli 2023

Juhayati, Dirga, 2021, “Perkawinan Dibawah Umur Dan Implikasinya Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Kasus Pernikahan Di Kua Pauh)”, *Jurnal Normatif*, Vol. 9, No. 1, 2021. <https://ojs.unitas-pdg.ac.id/index.php/normatif/article/view/687/470>

Mahkamah Agung, 2020, *Buku Saku Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin*, Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia bersama Indonesia Judicial Research Society (IJRS).

Nurhadi, Henry, 2020, “Pertimbangan Hakim Terhadap Permohonan Dispensasi Kawin Berdasarkan Pasal 2 Perma No. 5 Tahun 2019 Tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin (Studi Putusan Pengadilan Agama Semarang No. 98/Pdt/2022/Pa.Smg)”, *Jurnal Hukum Politik Dan Kekuasaan*, Vol. 2, No. 2

Prayogo, R. Tony, 2016, “Penerapan Asas Kepastian Hukum Dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2011 Tentang Hak Uji Materiil Dan Dalam Peraturan Mahkamah Konstitusi Nomor 06/Pmk/2005 Tentang Pedoman Beracara Dalam Pengujian Undang-Undang”, *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol. 13, No. 2

Van Deusen, Christian Reichel, 1991, “The Best Interest of the Child and the Law”, *Pepp. L. Rev* Vol. 18, No. 2

Sekarayu, Shafa Yuandina dan Nunung Nurwati, 2021, “Dampak Pernikahan Usia Dini Terhadap Kesehatan Reproduksi”, *Jurnal Pengabdian dan Penelitian Kepada Masyarakat (JPPM)*, Vol.2 No 1

Simorangkir, JCT, 1983, *Hukum dan Konstitusi Indonesia*, Jakarta: Gunung Agung.

Syalis, Elprida Riyanny dan Nunung Nurwati, 2020, “Analisis Dampak Pernikahan Dini Terhadap Psikologis Remaja”, *Focus: Jurnal Pekerjaan Sosial*, Vol.3, No.1

Usman, Sabian, 2009, *Dasar-Dasar Sosiologi Hukum*, Yogyakarta: Pustaka Belajar.

REGULASI HUKUM PIDANA YANG BERKEADILAN TERHADAP PENCURIAN DATA PRIBADI DI INDONESIA

Emilia Metta Karunia Wijaya

metta@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi telah mengubah berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk menjadikan data pribadi komoditas yang berharga. Data pribadi berdasarkan Pasal 1 angka 1 Undang-Undang No.27 Tahun 2022 tentang Perlindungan Data Pribadi adalah data tentang orang perseorangan yang teridentifikasi atau dapat diidentifikasi secara tersendiri atau dikombinasi dengan informasi lainnya baik secara langsung maupun tidak langsung melalui sistem elektronik atau non-elektronik. Jenis data pribadi berdasarkan Pasal 4 Undang-Undang Perlindungan Data Pribadi mencakup data yang bersifat spesifik (informasi kesehatan; data biometrik; data genetika; catatan kejahatan; data anak; data keterangan pribadi; dan/atau data lainnya sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan) dan data pribadi yang bersifat umum (nama lengkap; jenis kelamin; agama; status perkawinan; dan/ atau data pribadi yang dikombinasikan mengidentifikasi seseorang).

Dewasa ini, pencurian data pribadi di Indonesia telah menjadi fenomena yang tidak terelakkan. Sepanjang tahun 2019 hingga 14 Mei 2024, Kementerian Komunikasi dan Informatika menangani 124 kasus dugaan pelanggaran perlindungan data pribadi. Sebanyak 111 kasus di antaranya merupakan kasus kebocoran data pribadi (Mediana, 2024). Sesuai data Kemenkominfo, penanganan jumlah kasus dugaan pelanggaran perlindungan data pribadi semakin

meningkat. Tahun 2019 terdapat tiga kasus, 21 kasus pada 2020, 20 kasus pada 2021, 35 kasus pada 2022, dan 40 kasus pada 2024 (Mediana, 2024). Kebocoran data pribadi terkini terjadi pada Kamis, 20 Juni 2024 pada Data Pusat Nasional dilakukan oleh grup ransomware Brain Chipper (Firdaus 2024). Serangan *ransomware* tersebut dilaporkan mengunci data di 282 kementerian/lembaga. Grup ransomware Brain Chipper meminta tebusan 8 juta dolar AS atau 131 miliar rupiah untuk membuka data (Firdaus 2024). Kebocoran data ini menimbulkan kerugian finansial dan pelanggaran hak atas privasi. Oleh karena itu, keamanan siber memainkan peranan yang penting dalam melindungi data pribadi di tengah meningkatnya ancaman pencurian data. Perlindungan ini tidak hanya menyangkut infrastruktur teknis, tetapi juga regulasi hukum yang dapat menjamin kepastian dan keadilan bagi korban. Keamanan siber memiliki kedudukan yang berarti dalam melindungi keamanan data sebab jadi perihal yang krusial buat melindungi informasi dalam media penyimpanan serta menjamin data yang dikirim dalam kondisi nyaman dan proteksi sistem data terhadap ancaman siber (Apri and Runturambi, 2019).

Perlindungan data pribadi tidak hanya menjadi perhatian di tingkat nasional, tetapi juga internasional. Organisasi-organisasi internasional dan regional telah membuat pedoman perlindungan data pribadi bagi negara-negara anggota. Di antaranya adalah *The OECD Privacy Framework* yang dibuat oleh *Organization for Economic Co-Operation and Development* (OECD) tahun 1980 sebagaimana telah direvisi pada tahun 2013 dan *General Data Protection Regulation* (GDPR) yang dibuat oleh European Parliament. ASEAN juga telah membuat *Framework on Personal Data Protection* yang disepakati dalam *ASEAN Telecommunications and Information Technology Ministers Meeting*. Ketiga kerangka kerja ini memberikan panduan bagi negara-negara anggota, termasuk Indonesia, dalam membentuk regulasi perlindungan data pribadi yang komprehensif.

Di Indonesia, perlindungan data pribadi telah diatur di Indonesia juga. Pasal 28G ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menjamin hak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan. Menurut Danrivanto Budhijanto perlindungan hak-hak privat akan meningkatkan nilai-nilai kemanusiaan, meningkatkan hubungan antara individu dan masyarakatnya, meningkatkan kemandirian atau otonomi untuk melakukan kontrol dan mendapatkan kepantasan, serta meningkatkan toleransi dan menjauhkan dari perlakuan diskriminasi serta membatasi kekuasaan pemerintah (Budhijanto 2013: 4). Pada Tingkat global, konsep privasi bersifat universal dan diakui di berbagai negara baik dalam bentuk tertulis seperti Undang-Undang maupun norma sosial (Rosadi 2009; 45). Privasi mencakup kebutuhan spiritual manusia untuk dihargai perasaan, pikiran dan hak untuk menikmati kehidupannya, yang sering disebut sebagai *the right to be let alone* (Warren and Brandeis, 1890).

Indonesia juga telah memiliki undang-undang yang secara spesifik mengatur perlindungan data pribadi pada tahun 2022. Sayangnya, penegakan hukum yang responsif dan berkeadilan belum tercapai. Pelaku pencurian data pribadi masih sulit dijerat dengan peraturan yang berlaku. Hal ini dikarenakan kompleksitas investigasi bukti digital, kesulitan menindak pelaku yang beroperasi dari luar negeri, serta kurangnya kerja sama internasional. Dalam konteks ini penting meninjau kembali supremasi hukum yang menempatkan hukum sebagai dasar tertinggi dengan mempertimbangkan 3 (tiga) ide dasar hukum yaitu keadilan, kemanfaatan, dan kepastian (Setiadi, 2012). Ketiganya harus dijalankan secara seimbang untuk mencapai keadilan yang diinginkan dalam sistem hukum. Keadilan merupakan suatu hal yang abstrak sehingga perlu dirumuskan definisi keadilan yang paling mendekati dan dapat memberi gambaran arti keadilan. Studi keadilan merupakan hal yang utama, sebab keadilan adalah

salah satu tujuan hukum, bahkan ada yang menyatakan sebagai utamanya (MD, 2009).

Paper yang berjudul "Regulasi Hukum Pidana yang Berkeadilan terhadap Pencurian Data Pribadi" merefleksikan bagaimana sistem hukum pidana di Indonesia dapat menjamin keadilan bagi korban pencurian data di tengah tantangan-tantangan ini. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana regulasi hukum pidana di Indonesia dapat diperbarui agar lebih responsif, adil, dan efektif dalam menangani kasus pencurian data pribadi di era globalisasi.

B. Pembahasan

1. Mengkomunikasikan Keadilan dalam Kasus Pencurian Data Pribadi

Penegakkan hukum terhadap *cyber crime* diperlukan untuk mengatur masyarakat. Ada dua hal yang menjadi dasar yaitu (Sitompul 2012: 38). *Pertama*, masyarakat di dunia maya berasal dari masyarakat di dunia nyata yang memerlukan perlindungan nilai dan kepentingan baik secara individu dan kelompok. *Kedua*, kejahatan yang terjadi di dunia maya akan berpengaruh terhadap masyarakat di dunia nyata, baik dalam aspek ekonomi maupun non ekonomis. Oleh karena itu, perkembangan teknologi yang pesat, tanpa kesiapan penggunaanya, kerap menimbulkan berbagai ancaman, salah satunya adalah pencurian data pribadi. Pencurian data pribadi didefinisikan oleh Koops dan Leenes sebagai penipuan atau aktivitas melanggar hukum lainnya dimana identitas seseorang yang masih hidup digunakan sebagai target atau alat utama tanpa adanya persetujuan dari orang tersebut. Pencurian data pribadi secara digital melalui medium internet dapat mengakibatkan kerugian yang sangat besar kepada korbannya (Chawki dan Wahab, 2006).

Pencurian data pribadi tidak hanya merugikan korban secara materiil tetapi juga mencederai hak asasi korban. Pasal 12 *Declaration of*

Human Rights berisi bahwa tidak ada seorang pun boleh diganggu urusan pribadi, keluarga, rumah tangga, atau hubungan surat-menyurat dengan sewenang-wenang; juga tidak diperkenankan melakukan pelanggaran atas kehormatan dan nama baiknya dan setiap orang juga berhak mendapat perlindungan. Lebih lanjut lagi, di Indonesia, hak asasi manusia atas data pribadi diatur dalam Pasal 28 G ayat (1) Undang-Undang Dasar Tahun 1945 yang berisi setiap orang berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi. *Kedua*, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia tentang HAM yang mengatur kebebasan dan kerahasiaan dalam korespondensi, termasuk komunikasi melalui sarana elektronik, tidak boleh diintervensi, kecuali atas perintah dari pengadilan. *Ketiga*, secara spesifik Undang-Undang ITE juga mengatur tentang penggunaan data pribadi dalam Pasal 26 ayat (1), (2), dan (3). Pasal-pasal tersebut menetapkan bahwa penggunaan data pribadi harus memperoleh persetujuan dari pemilik data, data tersebut harus dihapus jika diminta oleh pemiliknya melalui keputusan pengadilan, dan jika data yang disimpan oleh penyedia layanan elektronik tidak lagi relevan, data tersebut juga harus dihapus (Sujamawardi, 2018).

Data pribadi merupakan suatu aset bernilai ekonomi tinggi sehingga diperlukan regulasi yang baik, data pribadi milik orang lain tidak seharusnya mudah diakses ataupun dijadikan sebagai komoditas (Makarim, 2003: 3). Perlindungan hak atas privasi dengan adanya ICJR 2015 akan membuat setiap warga negara dapat mengontrol pengumpulan, akses, dan penggunaan informasi pribadi mereka yang berada di pemerintah ataupun pihak swasta (Anggara, Eddyono, dan Djafar, 2015: 20). Perlindungan hak atas privasi dapat dikatakan sebagai representasi perlindungan atas martabat dan otonomi manusia sehingga pilihan atas otonomi menjadi lebih

bermakna (Bernald, 2014: 10-34). Oleh karena itu, penting bagi hukum pidana untuk memastikan proses hukum tidak hanya berfokus pada pelaku, tetapi juga memberikan perhatian penuh terhadap hak-hak korban, transparansi proses hukum, dan keseimbangan antara privasi individu dan kepentingan publik.

Salah satu masalah utama yang dihadapi oleh korban pencurian data pribadi adalah ketidakpahaman korban terhadap hak mereka dalam sistem hukum pidana. Korban tidak mengetahui bahwa mereka memiliki hak untuk melaporkan pencurian data, hak untuk dilindungi dari ancaman lebih lanjut, atau hak untuk meminta kompensasi atas kerugian yang dialami. Korban juga dapat meminta penghapusan yang merupakan bagian dari hak untuk dilupakan (*right to erasure*) dan hak untuk tidak dicantumkan (*right to delisting*). Kedua hak ini memberikan kontrol kepada pemilik data atas informasi pribadi mereka dan memberikan perlindungan terhadap penyalahgunaan data (Fahri 2023). Ketidakpahaman ini sering kali dikarenakan kurangnya komunikasi yang efektif dari pemerintah, swasta, dan pihak yang berkepentingan terhadap hak-hak korban. Sebagai akibatnya, korban merasa tidak mendapatkan keadilan dan bingung dalam mengambil langkah hukum. Aparat penegak hukum dalam hal ini harus lebih mensosialisasikan informasi terkait prosedur pelaporan, mekanisme perlindungan, maupun hak korban untuk mendapatkan ganti rugi. Peningkatan komunikasi antara penegak hukum dan korban dapat membantu memperjelas langkah-langkah hukum dan terlindunginya hak-hak korban.

Transparansi dalam setiap proses hukum juga diperlukan bagi korban, pelaku, dan masyarakat luas. Komunikasi yang terbuka membuat korban dapat memahami jalannya proses hukum. Keterbukaan diperlukan dalam mengkomunikasikan putusan pengadilan kepada masyarakat. Penegak hukum harus mampu menjelaskan dengan jelas tahapan penyelidikan, bukti yang dikumpulkan, serta waktu yang dibutuhkan untuk menangani kasus pencurian data pribadi. Penegak hukum dalam upaya

transparansinya perlu menyederhanakan bahasa hukum sehingga mudah dipahami oleh masyarakat. Perlu diingat dalam upaya transparansi perlu adanya keseimbangan perlindungan privasi individu dan kepentingan publik. Hukum pidana harus dapat menyeimbangkan kebutuhan berbagai pihak, mengungkapkan kasus secara transparan dan melindungi hak privasi korban.

Hukum pidana harus dapat memberikan kejelasan mengenai hak-hak korban dan menjamin transparansi hukum sehingga sistem hukum dapat berfungsi lebih baik dalam menghadapi tantangan kejahatan siber di era digital. Hukum pidana harus dapat menyelesaikan permasalahan korban yang mengalami pencurian data pribadi. Hukum pidana harus dapat memastikan pelaku mendapatkan efek jera dan mencegah kejahatan serupa terjadi di masa depan. Hukum pidana juga harus memperhatikan kepentingan korban. Apakah dengan dipidanya pelaku kepentingan korban akan perlindungan hukum telah terfasilitasi? Berdasarkan hal ini maka pendekatan *restorative justice* dalam hukum pidana diperlukan.

Restorative Justice merupakan bentuk pendekatan penyelesaian perkara tindak pidana dengan melibatkan pelaku, korban, keluarga pelaku/korban, dan pihak lain yang terkait untuk bersama-sama mencari penyelesaian yang adil dengan menekankan pemulihan kembali pada keadaan semula, dan bukan pembalasan (Herlina, 2004). Penyelesaian tindak pidana melalui pendekatan *restoratif* menganggap suatu konflik atau kerusakan yang timbul akibat tindak pidana harus diselesaikan dan dipulihkan oleh seluruh pihak secara bersama-sama. Penyelesaian tindak pidana melalui pendekatan *restoratif* harus mampu menembus ruang hati dan pikiran semua pihak yang terlibat dalam proses penyelesaian perkara sehingga sanksi yang diterapkan bersifat mencegah dan memulihkan. Dalam konteks pencurian data pribadi, *restorative justice* dapat diterapkan melalui langkah-langkah seperti mengembalikan data hasil curian, menghapus data yang diretas dari situs publik, dan menggantikan kerugian yang ditimbulkan kepada korban.

2. Tantangan dan Pembaruan Hukum Pidana dalam Perlindungan Data Pribadi di Era Digital

Kejahatan siber memiliki fitur khusus yang menjadikannya rumit dan menantang untuk ditangani dengan metode penegakan hukum tradisional. Karakteristik kejahatan siber tersebut yakni anonimitas pelaku yang memungkinkan pelaku menyembunyikan identitasnya sehingga sulit dilacak; Kejahatan lintas batas negara; Perkembangan teknologi yang relatif cepat; Data digital yang mudah diubah, dihapus, atau dipalsukan, sehingga mempersulit pengumpulan dan pembuktian dalam proses hukum; serta Sistem hukum tradisional sering kali tidak memiliki kerangka kerja yang memadai untuk menangani kejahatan berbasis teknologi ini secara efektif (Casey 2011: 131-133).

Konsep penegakan hukum menurut Soerjono Soekanto adalah proses penyesuaian antara nilai-nilai yang terdefinisi dalam peraturan, dengan sikap dan tindakan yang merupakan implementasi akhir dari nilai-nilai tersebut (Soekanto, 2013: 3). Penegakkan hukum menurut Soerjono Soekanto dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti (Soekanto, 2013: 3):

- a. Faktor hukum yaitu mencakup substansi hukum itu sendiri, termasuk undang-undang, peraturan, dan ketentuan lainnya yang berlaku.
- b. Faktor penegak hukum meliputi aparat penegak hukum seperti polisi, jaksa, hakim, dan lembaga-lembaga yang berwenang lainnya.
- c. Faktor sarana atau fasilitas pendukung penegakan hukum meliputi segala macam infrastruktur dan teknologi yang dibutuhkan untuk menegakkan hukum.
- d. Faktor kesadaran masyarakat
- e. Faktor kebudayaan yang mencakup nilai-nilai, norma, dan adat istiadat yang hidup dalam masyarakat.

Penegakan hukum terhadap tindak pidana pencurian data pribadi mengalami tantangan yang signifikan. Tantangan-tantangan tersebut termasuk pada kesenjangan regulasi dengan perkembangan teknologi terbaru, keterbatasan pengetahuan dan teknologi yang dimiliki aparat penegak hukum dalam mendeteksi dan menyelidiki kejahatan siber, rendahnya kesadaran masyarakat tentang pentingnya perlindungan data pribadi, dan faktor kebudayaan yang hidup dalam masyarakat. Kelima faktor pengaruh penegakkan hukum menurut Soerjono Soekanto perlu diselesaikan sehingga tercipta penegakan hukum yang berkeadilan.

Di era digital, perlindungan data pribadi menjadi kebutuhan yang mendesak. Konsep perlindungan data pribadi menekankan bahwa setiap individu mempunyai hak kontrol atas pembagian data pribadi miliknya kepada orang lain, serta menentukan persyaratan apabila data pribadi miliknya hendak dibagikan untuk tujuan tertentu (Luthfi, 2022). Data pribadi ini dapat mencakup nama, tempat tanggal lahir, alamat, nomor telepon, riwayat penelusuran, dan sebagainya. Pengumpulan data pribadi semakin massif dengan adanya internet, jejaring sosial, dan beragam perangkat yang terhubung. Pengumpulan data dapat menimbulkan masalah jika disalahgunakan atau dibagikan tanpa izin individu terkait. Penyalahgunaan data pribadi termasuk didalamnya pencurian data pribadi menjadi fenomena global yang menuntut penyelesaian secepat mungkin. Sayangnya, regulasi hukum kerap kali tertinggal dari perkembangan teknologi. Pengaturan hukum di Indonesia seperti Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik, dan Undang-Undang Perlindungan Data Pribadi saat ini telah memberikan dasar hukum yang kuat, akan tetapi penyesuaian dan pembaharuan terhadap perkembangan teknologi masih diperlukan. Penyesuaian dan pembaharuan regulasi menjadi langkah penting dalam memastikan perlindungan data dilaksanakan secara efektif sehingga menutup celah-celah pelanggaran. Untuk menjawab tantangan ini,

pemerintah perlu bekerja sama dengan para ahli di bidang keamanan siber dan teknologi untuk membuat regulasi yang komprehensif dan relevan (Brenner, 2010).

Reformasi hukum harus mempertimbangkan teknologi mutakhir seperti kecerdasan buatan, *blockchain*, dan *Internet of Things* yang memunculkan ancaman baru seperti serangan *ransomware*. Sebagai contoh, pada tahun 2024 kebocoran data pribadi di Indonesia menimpa data peserta Badan Penyelenggara Jaminan Sosial Kesehatan, data pemilih tetap Pemilu 2024, data pelanggan PT Perusahaan Listrik Negara (Persero), data pelanggan penyedia jasa telekomunikasi seluler, hingga data wajib pajak yang baru-baru ini bocor (Prasetyo, 2024). Reformasi hukum akan mempersiapkan Indonesia menghadapi kompleksitas ancaman siber, termasuk serangan *ransomware* yang kini marak terjadi. Laporan dari *Cybersecurity and Infrastructure Security Agency* menunjukkan peningkatan serangan *ransomware* secara global, sedangkan regulasi yang tersedia belum mampu mengatasi dampak secara menyeluruh (Agency, 2022). Kurangnya detail pelaksanaan teknis dalam undang-undang juga menimbulkan ketidakpastian hukum. Peraturan pelaksana undang-undang diperlukan untuk memberikan panduan bagi penegak hukum dalam menangani perkara. Peraturan pelaksana ini juga harus dapat mengintegrasikan berbagai undang-undang terkait sehingga terjaminnya perlindungan hukum bagi korban.

Penegakkan hukum di Indonesia juga belum berjalan dengan baik. Penegak hukum mengalami tantangan yang berarti terkait keterbatasan sumber daya alam dan kapasitas aparat penegak hukum. Aparat penegak hukum harus memiliki keahlian yang memadai dalam menggunakan teknologi ini, sehingga proses penegakan hukum berjalan sesuai standar dan hasilnya dapat dipertanggungjawabkan (Casey, 2020: 187-224). Faktanya, menurut survei yang dilakukan oleh Badan Siber dan Sandi Negara (BSSN) kebijakan keamanan siber yang memadai hanya dimiliki kurang dari

separuh lembaga pemerintah di Indonesia. Tentunya, hal ini mengakibatkan kesenjangan infrastruktur keamanan digital negara (Najwa, 2024), terutama ketika kita menghadapi kasus-kasus serangan siber terhadap database pemerintah atau kebocoran data besar-besaran. Minimnya pelatihan aparat penegak hukum di bidang teknologi informasi dan komunikasi sering menjadi hambatan dalam proses investigasi karena kurangnya keahlian aparat penegak hukum.

Faktor sarana atau fasilitas pendukung penegakan hukum juga diperlukan untuk meningkatkan efektivitas dan efisiensi penegakkan hukum. Penerapan teknologi keamanan yang canggih seperti enkripsi data, sistem deteksi intrusi, serta autentikasi multi-faktor dapat menambahkan lapisan keamanan. Sayangnya, meski teknologi keamanan yang canggih sudah digunakan tetapi kebocoran data pribadi masih sering terjadi. Kesulitan mengidentifikasi pelaku yang menggunakan teknologi enkripsi, jaringan privat virtual dan server proxy masih menjadi tantangan dewasa ini. Teknologi tersebut dapat mempersulit pelacakan dengan menyembunyikan jejak digital pelaku (Mahendra dan Pinatih, 2023). Teknologi enkripsi memungkinkan pelaku mengamankan data. VPN dan server proxy memungkinkan pelaku menyembunyikan lokasi fisik dan membuat jejak digital sulit dilacak. Berdasarkan Laporan dari United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC) batasan yurisdiksi juga dimanfaatkan oleh pelaku untuk menghindari penegakan hukum (Crime, 2013) sehingga kerja sama internasional sangat dibutuhkan dalam menegakkan hukum di dunia digital yang tanpa batas. Kerja sama internasional memungkinkan pertukaran informasi, teknologi, investigasi lintas yurisdiksi sehingga mempercepat proses pelacakan dan penangkapan pelaku (Convention, 2001). Indonesia perlu memperkuat hubungan dengan badan internasional seperti Interpol dan ASEAN dan meratifikasi lebih banyak perjanjian internasional terkait perlindungan data pribadi seperti The OECD Privacy

Framework, General Data Protection Regulation dan Framework on Personal Data, dan Framework on Personal Data Protection.

Data digital juga memiliki sifat sementara yang dapat menghambat penanganan kejahatan siber, khususnya dalam konteks mengamankan bukti. Data digital mudah diubah dan dihapus sehingga bukti penting dapat hilang sebelum disimpan dan diidentifikasi oleh aparat penegak hukum. Laporan dari National Institute of Standards and Technology (NIST) menyatakan bahwa pengumpulan bukti digital memerlukan teknik dan alat yang spesifik untuk memastikan validitasnya di pengadilan (Karen Kent (NIST), Grance dan Dang, 2006). Proses forensik digital pun menjadi penting untuk memastikan pengumpulan bukti asli dapat diakui di pengadilan (Casey, 2020: 50).

Faktor kesadaran masyarakat juga penting dalam perlindungan data pribadi. Masyarakat perlu diberikan pemahaman yang mendalam tentang ancaman siber yang ada, serta cara-cara untuk melindungi diri mereka secara efektif. Edukasi dilakukan melalui pelatihan, seminar, dan kampanye publik untuk meningkatkan kesadaran masyarakat. Kampanye publik dilakukan melalui media sosial, YouTube, televisi, dan radio yang menjangkau masyarakat luas, menarik, dan mudah diakses mengenai pentingnya melindungi data pribadi. Kampanye publik juga dapat mengikutsertakan influencer atau tokoh publik yang disukai dan memiliki pengaruh pada berbagai lapisan masyarakat untuk menyebarkan pesan mengenai pentingnya perlindungan data pribadi. Edukasi perlindungan data pribadi juga dapat dimasukkan ke kurikulum pendidikan dengan materi mengenai keamanan data, privasi data, dan ancaman siber. Sosialisasi dan *workshop* yang diselenggarakan oleh pemerintah, organisasi, dan sektor non swasta pun dapat dilaksanakan secara berkelanjutan untuk meningkatkan literasi digital masyarakat. Sosialisasi ini harus menyoroti pentingnya perlindungan data pribadi dan memberikan tips praktis untuk menjaga keamanan daring.

Faktor kebudayaan mempengaruhi perlindungan data pribadi. Budaya mempengaruhi persepsi dan sikap masyarakat terhadap keamanan data. Setiap negara memiliki penghargaan yang berbeda akan privasi. Negara-negara di Eropa sangat menghargai privasi individu sebagaimana tercermin dalam regulasi yang ketat seperti *General Data Protection Regulation* (GDPR). Sebaliknya, negara-negara di Asia lebih menjunjung budaya kolektivitas. Di negara yang menjunjung budaya kolektivitas berbagi informasi pribadi dianggap sebagai norma yang biasa dilakukan dalam interaksi sosial. Perbedaan budaya tidak hanya mempengaruhi cara masyarakat berbagi informasi, tetapi juga tingkat literasi digital dan kesadaran individu terhadap risiko privasi. Masyarakat yang kurang terpapar literasi digital akan rentan terhadap penyalahgunaan data karena tidak memiliki kesadaran untuk melindungi data pribadinya.

C. PENUTUP

Pencurian data pribadi merupakan kejahatan yang kerap kali terjadi di era digital. Pencurian data pribadi melanggar hak asasi manusia akan privasi dan menimbulkan kerugian yang signifikan pada korban baik secara materiil dan nonmateriil. Oleh karena itu, dibutuhkan hukum pidana yang mampu beradaptasi dengan perkembangan teknologi dan mampu memberikan perlindungan yang memadai bagi korban. Hukum pidana harus mampu menyeimbangkan kepentingan publik akan transparansi proses hukum dan kebutuhan privasi individu. Hukum pidana dengan pendekatan *restorative justice* mengedepankan pemulihan hak-hak korban dan upaya pencegahan kejahatan berulang. Pendekatan *restorative justice* dalam hukum pidana dapat menjadi solusi yang lebih berkeadilan dalam menghadapi kasus pencurian data. Pendekatan yang responsif terhadap kebutuhan korban diharapkan dapat menciptakan lingkungan digital yang aman dan berkeadilan bagi semua pihak.

Perlindungan data pribadi di era digital menghadapi tantangan yang berarti. Tantangan-tantangan tersebut yakni kesenjangan regulasi dengan perkembangan teknologi, keterbatasan kapasitas aparat penegak hukum, rendahnya kesadaran masyarakat, dan pengaruh budaya terhadap persepsi privasi. Kelima tantangan tersebut perlu diatasi agar sistem hukum pidana dapat berjalan efektif dan berkeadilan.

Reformasi hukum menjadi langkah penting untuk menyesuaikan regulasi dengan perkembangan teknologi terbaru, seperti kecerdasan buatan, *blockchain*, dan *Internet of Things*. Penambahan personel dan peningkatan kapasitas aparat penegak hukum melalui pelatihan sangat diperlukan. Selain itu, sarana atau fasilitas pendukung penegakan hukum juga harus ditingkatkan untuk memastikan efektivitas dan efisiensi dalam melindungi data pribadi. Penerapan teknologi keamanan canggih, seperti enkripsi data, autentikasi multifaktor, dan sistem deteksi intrusi, dapat memberikan lapisan perlindungan tambahan.

Kerja sama internasional juga diperlukan untuk mengatasi kasus pencurian data pribadi lintas batas negara. Edukasi masyarakat melalui kampanye literasi digital dan sosialisasi hukum harus ditingkatkan guna meningkatkan kesadaran akan pentingnya perlindungan data. Pendekatan budaya dan peningkatan literasi digital juga dapat secara signifikan mengurangi risiko pelanggaran privasi. Dengan pendekatan hukum yang berkeadilan, transparan, dan mengedepankan hak-hak korban, kita dapat membangun sistem hukum yang mampu menghadapi memberikan perlindungan yang optimal terhadap data pribadi.

DAFTAR PUSTAKA

Al Fahri, Syafiq Muhammad, 2023, *Implementasi Kebijakan Privasi Terhadap Data Pribadi Pengguna E-Commerce Ditinjau dari UU No 27 Tahun 2022 Tentang Perlindungan Data Pribadi (Studi Kasus Lazada)*, Jakarta

Anggara, Supriyadi Widodo Eddyono, dan Wahyudi Djafar, 2015, *Menyeimbangkan Hak: Tantangan Perlindungan Privasi dan Menjamin Akses Keterbukaan Informasi dan Data di Indonesia*, Jakarta: Institute for Criminal Justice Reform

Apri, Sudarmadi Damar, dan Arthur Josias Simon Runturambi, 2019, "Strategi Badan Siber dan Sandi Negara (BSSN) Dalam Menghadapi Ancaman Siber di Indonesia", *Jurnal Kajian Stratejik Ketahanan Nasional*

Bernald, Paul, 2014, *Internet Privacy Rights: Rights to Protect Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press

Brenner, Susan W. 2010. "Cybercrime: Criminal Threats from Cyberspace". *University of Dayton*

Budapest Convention, 2001, Council of Europe, "The Convention on Cybercrime (Budapest Convention, ETS No. 185) and its Protocols", <https://www.coe.int/en/web/cybercrime/the-budapest-convention>, 11. Diakses 24 Oktober 2024

Budhijanto, Danrivanto, 2013, *Hukum Telekomunikasi, Penyiaran dan Teknologi Informasi: Regulasi dan Konvergensi*, Bandung: PT Refika Adhitama

Casey, Eoghan, 2020, *Digital Evidence and Computer Crime*, Maryland: Elsevier Inc.

Chawki, Judge Mohamed dan Mohamed S Abdel Wahab, 2006, "Identity Theft in Cyberspace: Issues and Solutions", *Lex Electronica*,

7 Crime, United Nation Office on Drugs and, 2013, *Comprehensive Study on Cybercrime*, 2.

Cybersecurity Agency and Infrastructure Security, 2022, “2021 Trends Show Increased Globalized Threat of Ransomware”, <https://www.cisa.gov/news-events/cybersecurity-advisories/aa22-040a>, diakses 23 Oktober 2024

Firdaus, Achmad, Juni 2024, “Kasus Kebocoran Data Pribadi di Indonesia: 10 Kejadian Terbesar yang Perlu Diketahui”, <https://www.medcom.id/teknologi/news-teknologi/8koPDdWK-kasus-kebocoran-data-pribadi-di-indonesia-10-kejadian-terbesar-yang-perlu-diketahui>, Diakses 20 Oktober 2024

Herlina, Apong, 2004, “Restorative Justice”, *Jurnal Kriminologi Indonesia*

Josua Sitompul, 2012, *Cyberspace, Cybercrime, Cyberlaw: Tinjauan Aspek Hukum Pidana*, Jakarta: PT. Tatanusa

Kent, Karen, Suzanne Chevalier, Tim Grance, dan Hung Dang, 2006, *Guide to Integrating Forensic Techniques into Incident Response*, Gaithersburg: National Institute of Standards and Technology

Luthfi, R, 2022, “Perlindungan Data Pribadi sebagai Perwujudan Perlindungan Hak Asasi”, *Jurnal Sosial Teknologi*, 431-436

Mahendra, Yustika Citra dan Ni Komang Desy Setiawati Arya Pinatih, 2023, “Strategi Penanganan Keamanan Siber (Cyber Security) di Indonesia”, *Jurnal Review Pendidikan dan Pengajaran*

Makarim, Edmon, 2003, *Edmon Kompilasi Hukum Telematika*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa

MD, Mahfud, 2009, *Penegakan Hukum dan Tata Kelola Pemerintahan yang Baik Saatnya Hati Nurani Bicara*, Jakarta: Mahkamah Konstitusi.

Mediana, 3 Juni 2024, “Kemenkominfo Tangani 111 Kasus Kebocoran Data Pribadi Sepanjang 2019-2024”, <https://www.kompas.id/baca/ekonomi/2024/06/03/111-kasus->

kebocoran-data-pribadi-ditangani-kemenkominfo-pada-2019-14-mei-2024, diakses 8 Oktober 2024

Najwa, Fadhila Rahman, 2024, “Analisis Hukum Terhadap Tantangan Keamanan Siber: Studi Kasus Penegakan Hukum Siber di Indonesia”, *AL-BAHTS: Jurnal Ilmu Sosial Politik dan Hukum*

Prasetyo, Aris, 24 September 2024, “Kasus Kebocoran Data Terulang, Ada Apa?”, <https://www.kompas.id/baca/ekonomi/2024/09/24/kasus-kebocoran-data-terulang-ada-apa>, Diakses 21 Oktober 2024

Rosadi, Sinta Dewi, 2009, *Perlindungan Privasi atas Informasi Pribadi dalam E-Commerce menurut Hukum Internasional*, Bandung: Widya Padjajaran

Setiadi, W, 2012, “Pembangunan Hukum dalam Rangka Peningkatan Supremasi Hukum”, *Jurnal Rechts Vinding: Media Pembinaan Hukum Nasional*, 1-15

Soekanto, Soerjono, 2013, *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, Jakarta: Rajawali Press

Sujamawardi, L. Heru, 2018, Analisis Yuridis Pasal 27 ayat (1) Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2016 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik, *Dialogia Iuridica*, 84-100

Warren, Samuel D., dan Louis Brandeis, 1890, “The Right To Privacy”, *Harvard Law Review*

JAMINAN KESEHATAN SOSIAL

DALAM UPAYA PEMENUHAN HAK DASAR ATAS KESEHATAN

MENUJU MASYARAKAT SEJAHTERA ADIL DAN MAKMUR

Yohanes Budi Sarwo

budisarwo@unika.ac.id

A. PENDAHULUAN

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 pada Pasal 28 H ayat (1) menyebutkan bahwa setiap warga negara memiliki hak untuk hidup sejahtera, lahir dan batin, bertempat tinggal dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik dan sehat. Berdasarkan ketentuan ini, maka pemerintah mempunyai kewajiban memberikan pelayanan publik dalam dalam bidang kesehatan, sebagai sebagaimana diamanatkan pada Pasal 34 ayat (3) yang menyatakan bahwa: “Negara bertanggung jawab atas penyediaan fasilitas pelayanan kesehatan dan fasilitas pelayanan umum yang layak”.

Berdasarkan ketentuan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa kesehatan adalah hak asasi manusia yang menjadi salah satu unsur sebagai parameter kesejahteraan yang harus diwujudkan sesuai dengan cita-cita bangsa Indonesia sebagaimana dimaksud dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Guna mewujudkan hal ini, maka setiap kegiatan dalam upaya untuk memelihara dan meningkatkan derajat kesehatan masyarakat yang setinggi-tingginya harus dilaksanakan berdasarkan prinsip non-diskriminatif, partisipatif, dan keberlanjutan dalam rangka pembentukan sumber daya manusia Indonesia, serta peningkatan ketahanan dan daya saing bangsa bagi pembangunan nasional.

Sebagai upaya pemenuhan hak dasar atas kesehatan, maka pada Tahun 2004, pemerintah telah menyusun Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2004 tentang Sistem Jaminan Sosial Nasional (UU SJSN). UU ini disusun dengan maksud untuk memberikan jaminan kepastian terhadap pemenuhan hak-hak dasar masyarakat dalam berbangsa dan bernegara. Secara garis besar, tujuan UU SJSN tersebut adalah untuk memberikan jaminan terpenuhinya kebutuhan dasar hidup yang layak di bidang kesehatannya bagi setiap peserta dan/atau anggota keluarganya (Pasal 3 UU SJSN). Adapun program-program yang hendak dicapai meliputi Jaminan Kesehatan, Jaminan Kecelakaan Kerja, Jaminan Hari Tua, Jaminan Pensiun, dan Jaminan Kematian (Pasal 18 UU SJSN).

Dalam penyelenggaraan jaminan Kesehatan bagi seluruh masyarakat Indonesia, ayat (2) Pasal 19 UU SJSN telah mengatur bahwa: “Jaminan kesehatan diselenggarakan dengan tujuan menjamin agar peserta memperoleh manfaat pemeliharaan kesehatan dan perlindungan dalam memenuhi kebutuhan dasar kesehatan”. Sebagai tindak lanjut pelaksanaan pembangunan di bidang kesehatan ini, pemerintah juga telah mengundangkan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS), yang mengatur tentang pelaksanaan jaminan kesehatan nasional dan jaminan sosial ketenagakerjaan dan berbagai peraturan pelaksanaannya.

Berdasarkan ketentuan tersebut di atas, maka telah ditentukan prinsip-prinsip penyelenggaraan, kelembagaan, program, dan kepesertaan jaminan sosial kesehatan telah dirancang dalam suatu sistem jaminan sosial kesehatan nasional, berdasarkan prinsip asuransi sosial dan ekuitas (Bab VI Pasal 19 ayat (1)). Adapun yang dimaksud dengan prinsip asuransi sosial antara lain meliputi kepesertaan yang bersifat wajib dan non-diskriminatif, bagi kelompok formal, iuran berdasarkan persentase pendapatan dan dalam pembiayaan menjadi beban bersama antara pemberi dan penerima kerja sampai batas tertentu (Pasal 27 ayat (1)). Melalui

sistem ini maka ada kegotongroyongan antara yang kaya dan yang miskin, yang punya risiko sakit tinggi maupun yang rendah, antara yang tua dan yang muda dengan manfaat pelayanan medis yang sama (prinsip ekuitas), bersifat komprehensif, meliputi pelayanan kesehatan promotif, preventif, kuratif, dan rehabilitatif, termasuk obat dan bahan medis habis pakai (Pasal 22 ayat (1)).

Melalui sistem tersebut di atas, maka kebijakan pemerintah dalam pembangunan di bidang Kesehatan telah dibangun dengan jaminan sosial kesehatan nasional yang dalam penyelenggaraannya melalui sistem jaminan sosial kesehatan. Pelaksanaan kebijakan pembangunan di bidang kesehatan telah diatur dalam peraturan perundang-undangan sebagai landasan serta arah untuk mencapai tujuan pembangunan di bidang kesehatan yang dicitakan, yaitu masyarakat sejahtera, adil, dan makmur.

B. PEMBAHASAN

1. Konsep Negara Kesejahteraan

Tujuan bernegara antara satu negara dengan negara yang lain pada dasarnya berbeda. Hal ini sebagaimana pendapat para sarjana yang mengatakan bahwa dalam merumuskan tujuan, ada yang dituangkan dalam konstitusi ada yang tidak sama sekali dirumuskan dalam suatu peraturan tertentu. Menurut pendapat J. Barents (dalam Asshiddiqie, 2010: 9), bahwa pada hakikatnya tujuan negara meliputi: (i) Untuk memelihara ketertiban dan ketentraman; (ii) Mempertahankan kekuasaan, dan; (iii) Mengurus hal-hal yang berkenaan dengan kepentingan umum. Sedangkan Maurice Haurio dalam Jimly Asshiddiqie, menyatakan bahwa pentingnya tujuan negara yang dirumuskan dalam konstitusi adalah untuk menjaga keseimbangan antara ketertiban (*order*), kekuasaan (*gezag*) dan kebebasan (*vrijheid*).

Dalam hal ini, Jimmly Asshiddiqie juga berpendapat bahwa:

konstitusi itu adalah hukum yang dianggap paling tinggi tingkatannya, maka tujuan konstitusi sebagai hukum tertinggi itu juga untuk mencapai dan mewujudkan tujuan yang tertinggi. Tujuan yang dianggap tertinggi itu adalah (i) keadilan (justice), ketertiban (order), dan (iii) perwujudan nilai-nilai ideal seperti kemerdekaan atau kebebasan (freedom) dan kemakmuran dan kesejahteraan (prosperity and welfare), bersama sebagaimana dirumuskan sebagai tujuan bernegara oleh para pendiri negara (the founding leaders) atau para perumus undang-undang dasar (the formers of the constitution) (Barents dalam Asshiddiqie, 2010: 9).

Berdasarkan pendapat tersebut di atas, maka tujuan Negara Indonesia sebagaimana dirumuskan dalam alinea keempat Pembukaan UUD 1945, antara lain menyebutkan,

“...bahwa tujuan pertama dan keempat bersifat eksternal yang mencakup tujuan eksternal pasif dan defensif, yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; Sedangkan tujuan yang bersifat eksternal aktif, yaitu ikut melaksanakan ketertiban dunia berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial; serta tujuan yang bersifat internal adalah tujuan kedua dan ketiga. Pembentukan Negara Republik Indonesia secara internal dimaksudkan untuk memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa. Dua tujuan ini merupakan satu kesatuan tujuan yang tidak dapat dipisahkan” (Barents dalam Asshiddiqie, 2010: 9).

Kesejahteraan umum tidak akan pernah tercapai jika tidak diikuti dengan peningkatan kecerdasan bangsa, sehingga menjadi tugas negara untuk selalu mewujudkan kecerdasan bangsa menuju tercapainya kesejahteraan umum. Ketentuan inilah yang menjadi pijakan, bahwa negara berkewajiban untuk mewujudkan kehidupan yang layak dan bermartabat guna memenuhi hak-hak dasar warga negara demi tercapainya kesejahteraan sosial, sebagaimana dicitakan dalam konstitusi.

Pengertian sejahtera (*well-being*), adalah menunjuk pada istilah kesejahteraan sosial (*social welfare*) sebagai suatu keadaan terpenuhinya kebutuhan material dan nonmaterial. Midgley, et al, mendefinisikan kesejahteraan sosial sebagai “... *a condition or state of human well-being*” (Midgley, 2006: 3). Beranjak dari pernyataan ini, dapat dikatakan bahwa kondisi sejahtera terjadi manakala kehidupan manusia aman dan bahagia karena kebutuhan dasar akan gizi, kesehatan, pendidikan, tempat tinggal, dan pendapatan dapat terpenuhi; serta manakala manusia memperoleh perlindungan dari risiko-risiko utama yang mengancam kehidupannya. Adapun pengertian kesejahteraan sosial, adalah serangkaian aktivitas yang terencana dan melembaga yang ditujukan untuk meningkatkan standar dan kualitas kehidupan manusia; sebagai sebuah proses untuk meningkatkan kondisi sejahtera. Sedangkan menurut Marshall sebagaimana dikutip oleh Fathurrohman (Faturrochman, 1996) memberikan pengertian secara filosofi:

“Negara kesejahteraan (*welfare state*) mendasarkan pada pandangan bahwa kesejahteraan adalah hak semua penduduk, hak ini dijamin oleh negara, namun dalam pelaksanaannya ada kelompok yang berhak mendapatkannya dari negara, dan sebaliknya ada kelompok lain yang tidak memiliki hak tersebut”.

Kelompok pertama adalah seperti tersebut di atas, sedangkan kelompok kedua adalah yang tidak lagi berhak karena sudah tergolong sejahtera. Kelompok kedua ini bahkan mempunyai kewajiban untuk ikut mensejahterakan kelompok pertama, salah satunya adalah melalui mekanisme pajak, terutama pajak progresif. Lebih lanjut Faturrochman mengatakan bahwa: “Kemampuan untuk memberi jaminan kesejahteraan pada kelompok riskan berkaitan erat dengan kemampuan ekonomi suatu negara, terutama pertumbuhan ekonominya”. Pada saat pertumbuhan ekonomi sulit dipacu, orientasi pada kesejahteraan masyarakat bergeser dan cenderung

mengalami penurunan. Pada dasarnya isu ini lahir sebagai upaya untuk menyeimbangkan antara hak dan kewajiban pada masyarakat.

Di dalam pembukaan UUD 1945 dapat diperoleh gambaran konsepsi manajemen pemerintah berdasarkan tujuan bernegara yang digagas oleh para pendiri bangsa, yaitu Sistem Negara Kesejahteraan. Meskipun konsep negara kesejahteraan tersebut lahir dalam tradisi pemikiran masyarakat Barat, dengan tokoh-tokoh seperti Jeremy Bentham, Otto van Bismarck, Sir William Beveridge, dan T.H. Marshall. Adapun ide dasar sistem ini sesungguhnya bersemi dan dikembangkan oleh para pejuang dan pendiri bangsa.

Dalam sidang PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia), mereka memilih bentuk Negara Kesejahteraan (Sanjaya, 2021) sebagai jawaban terhadap kondisi bangsa, di masa itu yang dililit kemiskinan, keterbelakangan, dan kebodohan yang sangat mengenaskan. Pergeseran peran negara tersebut telah terjadi akibat proses modernisasi dan demokratisasi sistem pemerintahan negara, dari negara sebagai penjaga malam (*night watchman state*) menjadi negara kesejahteraan (*welfare state*). Indonesia dapat dikategorikan sebagai negara yang menganut paham kesejahteraan. Hal ini sebagaimana dapat dilihat dalam Pembukaan UUD tahun 1945, tentang keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia dan tujuan nasional khususnya untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat.

Menurut Husodo Pembukaan UUD 1945 menunjukkan niat dan tujuan membentuk Negara Kesejahteraan yang menyebutkan “...Pemerintah melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah, memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa” (Husodo, 2006: 3). Selain itu juga tercermin dalam Pasal 27 UUD 1945, yang menyatakan bahwa setiap warga negara berhak atas pekerjaan yang dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan; dan Pasal 33 UUD 1945, yang menjamin hak tiap warga negara untuk mendapatkan pendidikan. Pasal 33 tersebut dengan tegas mengamanatkan pengelolaan alam untuk sebesar-besarnya bagi

kemakmuran rakyat. Serta Pasal 34 UUD 1945, menegaskan bahwa fakir miskin dan anak terlantar dipelihara oleh negara dan wajib mengembangkan sistem jaminan sosial yang bersifat nasional. Secara garis besar, Negara Kesejahteraan menunjuk pada sebuah model ideal pembangunan yang difokuskan pada peningkatan kesejahteraan melalui pemberian peran yang lebih penting kepada negara dalam memberikan pelayanan sosial secara universal dan komprehensif kepada warga negaranya.

Sedangkan Spicker, menyatakan bahwa Negara Kesejahteraan adalah “...stand for developed ideal in which welfare is provided comprehensively by the state to the best possible standards (Spicker 1995: 82)”. Dari pengertian tersebut dapat dikatakan bahwa, Negara Kesejahteraan mengacu pada peran pemerintah yang responsif dalam mengelola dan mengorganisasikan perekonomian sehingga mampu menjalankan tanggung jawabnya untuk menjamin ketersediaan pelayanan kesejahteraan dasar dalam tingkat tertentu bagi warga negaranya. Esping-Anderson, dalam Tribowo dan Bahagijo, mengatakan bahwa konsep ini dipandang sebagai bentuk keterlibatan negara dalam memajukan kesejahteraan rakyat setelah mencuatnya bukti-bukti empiris mengenai kegagalan pasar (*market failure*) pada masyarakat kapitalis dan kegagalan negara (*state failure*) pada masyarakat sosialis.

Di Inggris, konsep *Welfare State* dipahami sebagai alternatif terhadap *the Poor Law* yang kerap menimbulkan stigma, karena hanya ditunjukkan untuk memberi bantuan bagi orang-orang miskin. Berbeda dengan sistem dalam *the Poor Law*, Negara Kesejahteraan difokuskan pada penyelenggaraan sistem perlindungan sosial yang melembaga bagi setiap orang sebagai cermin dari adanya hak kewarganegaraan (*right of citizenship*) di satu pihak, dan kewajiban negara (*state obligation*) di pihak lain.

Pada dasarnya Negara Kesejahteraan ditujukan untuk menyediakan pelayanan-pelayanan sosial bagi seluruh penduduk, baik bagi orang

tua maupun anak-anak, baik pria maupun wanita, atau baik kaya maupun miskin, dapat dilakukan secara berimbang. Dalam hal ini negara berupaya untuk mengintegrasikan sistem sumber dan menyelenggarakan jaringan pelayanan yang dapat memelihara dan meningkatkan kesejahteraan (*well-being*) warga negara secara adil dan berkelanjutan.

Negara Kesejahteraan sangat erat kaitannya dengan kebijakan sosial (*social policy*) yang di berbagai negara mencakup strategi dan upaya-upaya pemerintah dalam meningkatkan kesejahteraan warga negaranya, terutama melalui perlindungan sosial, baik berbentuk batuan sosial (*social protection*) maupun jaringan pengaman sosial (*social safety*). Perlindungan sosial di sini mencakup jaminan sosial (baik berbentuk batuan sosial dan asuransi sosial), maupun jaringan pengaman sosial (*social safety nets*).

Pada konteks ini, negara memperlakukan penerapan kebijakan sosial sebagai “penganugerahan hak-hak sosial” (*the granting of social rights*) kepada warganya (Triwibowo dan Bahaijo, 2006). Semua perlindungan sosial yang dibangun dan didukung negara tersebut sebenarnya dibiayai oleh masyarakatnya melalui produktivitas ekonomi yang semakin makmur dan merata, sistem perpajakan dan asuransi, serta investasi sumber daya manusia (*human investment*) yang terencana dan melembaga.

Negara kesejahteraan menjadi pondasi utama dalam bidang kebijakan sosial, namun demikian Negara Kesejahteraan bukanlah sekadar kumpulan kebijakan sosial. Artinya, meskipun Negara Kesejahteraan selalu membutuhkan kebijakan sosial tanpa harus menganut Negara Kesejahteraan (Triwibowo dan Bahaijo, 2006). Secara sosio-politik, Indonesia sudah memiliki syarat-syarat minimal untuk membangun Negara Kesejahteraan, yang masih perlu diperbaiki adalah kemauan dan komitmen politik yang lebih tegas untuk mewujudkannya; perbaikan tata pemerintahan yang transparan dan akuntabel (*good governance*); serta penetapan

standar-standar kebijakan perlindungan sosial yang kuat dan melembaga yang terintegrasi dengan kebijakan makro ekonomi yang berkembang, berkemerataan dan berkelanjutan.

Deklarasi PBB tahun 1948, khususnya tentang Hak Asasi Manusia (*The Universal Declaration of Human Right*), memuat hal penting yang berkaitan dengan nilai dasar atau asas universal dalam pelayanan sosial. Dalam mukadimah deklarasi tersebut antara lain memuat “*pengakuan terhadap martabat dan hak yang sama dan yang tidak dicabut, hak yang dimiliki oleh semua umat manusia*”. Secara universal konsep dasar hak asasi manusia mempunyai pengertian dasar yang tidak dapat dipisahkan. *Pertama*, hak manusia ialah hak-hak yang tidak dapat dipisahkan dan dicabut karena ia adalah seorang manusia. Hak-hak ini adalah hak-hak moral yang berasal dari asas kemanusiaan setiap manusia. *Kedua*, hak asasi manusia adalah hak-hak yang dibuat sesuai dengan proses pembentukan hukum dari masyarakat itu sendiri, baik secara nasional maupun internasional. Dasar dari hak-hak ini adalah persetujuan dari yang diperintah, maksudnya adalah persetujuan dari para warga, yang tunduk kepada hak-hak itu dan tidak hanya tata tertib alamiah yang merupakan dasar dari arti yang pertama (Levin, 1987: 18). Uraian ini menunjukkan bahwa terdapat 3 (tiga) hak-hak dasar manusia, yaitu: Hak Pribadi, Hak Sosial, dan Hak atas Budaya.

Lewat interaksi dan interelasi dari ketiga hak tersebut, sesungguhnya terdapat hak untuk hidup sehat, dan pada tingkat tertentu akan menjadi hak budaya. Bagian dari hak-hak manusia universal, yakni hak untuk hidup sehat, yang secara khusus diatur dalam Article 25 yang menyatakan bahwa, “*tiap orang mempunyai hak untuk hidup pada standar yang layak untuk kesehatan dan kesejahteraan mereka, dan keluarga mereka, termasuk hak untuk mendapat makanan, perumahan, dan pelayanan Kesehatan*”.

Berdasarkan berbagai ketentuan tersebut di atas, maka tampak bahwa terdapat beberapa hal yang sangat penting yaitu tentang

konsep sehat sebagai salah satu hak dasar manusia. Nilai dasar universal yang terkandung di dalam perlindungan atas hak asasi manusia, di antaranya adalah hak untuk hidup sehat badi dan jiwa, tidak sekadar terbebas dari sakit/penyakit, melainkan sehat sosial, ekonomi, sehingga akan terwujud kesejahteraan bagi masyarakat.

Mengingat kesehatan adalah hak dan investasi, dan semua warga negara berhak atas kesehatannya termasuk masyarakat yang tidak mampu, maka dalam upaya memenuhi hal tersebut diperlukan suatu model yang mengatur pelaksanaan bagi upaya pemenuhan hak warga negara hidup sehat, dengan mengutamakan pada pelayanan kesehatan bagi masyarakat, sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 28 H (perubahan kedua), dan Pasal 34 UUD 1945. Kedua pasal tersebut adalah merupakan bagian dari cita-cita hukum untuk mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia melalui jaminan pelayanan di bidang kesehatan. Pada saat ini, masalah kemiskinan yang dihadapi masih besar, baik kemiskinan lahir maupun batin, dan harus terus diusahakan pemberantasannya sampai tuntas. Salah satunya jalan untuk itu adalah dengan melaksanakan pembangunan hukum di bidang kesehatan, perluasan pelayanan kesehatan bagi masyarakat yang miskin, akan mencerminkan keadilan sosial, dan dapat meningkatkan martabat manusia.

Pada saat ini, konsep sehat yang dikembangkan selalu dikonotasikan oleh sebagian besar para pengambil keputusan maupun masyarakat sebagai konsep sakit. Konsep ini mempengaruhi pola-pola kebijakan pelayanan kesehatan yang lebih menitikberatkan pada aspek kuratif dan rehabilitatif, sehingga belum banyak menyentuh aspek promotif maupun preventif yang sangat penting untuk menjaga dan mewujudkan kesehatan masyarakat. Paradigma ini perlu diubah, karena segala bentuk gangguan, intervensi, ketidakadilan, ataupun bentuk lainnya yang mengakibatkan ketidaksehatan tubuh manusia, kejiwaan, lingkungan alam dan lingkungan sosialnya, pengaturan hukumnya, serta ketidakadilan dalam manajemen sosial yang diterima merupakan pelanggaran hak asasi manusia/masyarakat.

Para dokter, para tenaga kesehatan, serta semua orang, kini diharapkan menjadi “*the agent of change*” dalam pergeseran paradigma sehat tersebut. Mereka diharapkan dapat mempromosikan kesehatan manusia, bersamaan dengan melindungi dan secara adil dan merata.

Sebagai upaya mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, sebagaimana diamanatkan dalam UUD 1945 adalah memberikan jaminan pelayanan di bidang kesehatan bagi seluruh masyarakat termasuk mereka yang tidak mampu, maka perlu dibangun suatu upaya reformasi hukum baik dalam aspek substantif, struktur, maupun kultur hukum yang mampu mendorong terciptanya pelayanan kesehatan yang berkeadilan sosial. Dalam hal sebuah teori yang bertujuan melawan pemikiran yang sudah mapan khususnya mengenai norma-norma standar yang sudah *built-in* dalam teori dan praktik hukum yang selama ini ada, yang cenderung untuk diterima apa adanya (*taken for granted*), yaitu norma-norma dan standar hukum yang didasarkan pada premis ajaran *liberal legal justice*. Dengan menggunakan logika dan struktur hukum akan muncul kenyataan adanya *power relationship* dalam masyarakat. Kepentingan hukum adalah untuk mendukung (*support*) kepentingan atau kelas dalam masyarakat yang membentuk hukum tersebut. Jika merujuk pada kerangka pemikiran ini, maka mereka yang kaya dan kuat menggunakan hukum sebagai instrumen untuk melakukan penekanan-penekanan kepada masyarakat, sebagai cara untuk mempertahankan kedudukannya; oleh karena itu hukum hanya diperlakukan sebagai “*a collection of belief*” (Kasim, 2000: 27).

2. Perlindungan Sosial Dan Pelayanan Kesehatan oleh Negara

Secara umum perlindungan sosial dapat didefinisikan sebagai segala inisiatif baik yang dilakukan oleh pemerintah, sektor swasta maupun masyarakat yang bertujuan untuk menyediakan transfer pendapatan atau konsumsi pada orang miskin, melindungi kelompok rentan

terhadap risiko-risiko penghidupan (*livelihood*) dan meningkatkan status dan hak sosial kelompok-kelompok yang terpinggirkan di dalam suatu masyarakat (Suharto, 2006). Perlindungan sosial merupakan elemen penting strategi kebijakan publik dalam memerangi kemiskinan dan mengurangi penderitaan multidimensi yang dialami kelompok-kelompok lemah dan kurang beruntung.

Sebagai sebuah kebijakan publik, perlindungan sosial dilihat sebagai kebijakan sosial yang menunjuk pada berbagai bentuk pelayanan, ketetapan, atau program yang dikembangkan oleh pemerintah guna melindungi warganya, terutama kelompok rentan dan kurang beruntung, dari berbagai macam risiko ekonomi, sosial, dan politik. Selain kebijakan publik yang bersifat formal, definisi perlindungan sosial juga mencakup praktik-praktik informal, seperti sistem arisan, sistem gotong-royong dalam masyarakat, dukungan keluarga atau teman-teman, serta skema-skema jaringan pengaman sosial yang berbasis pada masyarakat (*community-based safety nets*).

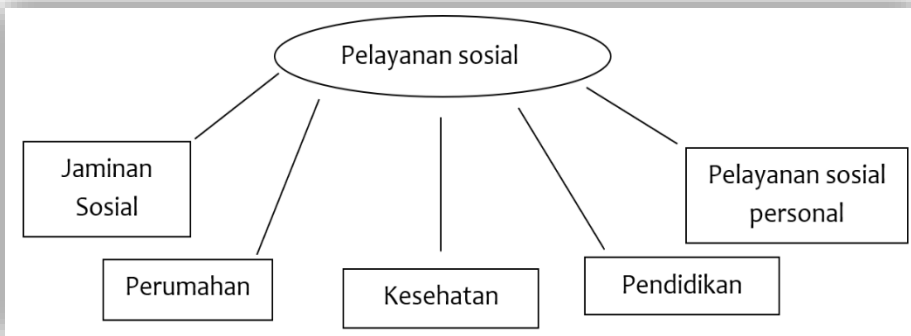
Pelayanan sosial dapat diartikan sebagai seperangkat program yang ditujukan untuk membantu individu atau kelompok yang mengalami hambatan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Jika keadaan individu atau kelompok tersebut dibiarkan, maka akan menimbulkan masalah sosial seperti kemiskinan, keterlantaran, dan bahkan kriminalitas. Kategorisasi pelayanan sosial biasanya dikelompokkan berdasarkan sasaran pelayanannya, misalnya berdasarkan *setting* atau tempatnya: Pelayanan sosial di sekolah, rumah sakit dan lain-lain; Berdasarkan jenis atau sektor: Pelayanan konseling, kesehatan mental, jaminan sosial, dan lain-lainnya. Pelayanan sosial adalah bagian dari sistem Negara Kesejahteraan (*welfare state*), yang merupakan sistem yang memberikan peran kepada negara untuk proaktif dan responsif dalam memberikan jaminan sosial kepada warganya. Secara historis, perkembangan pelayanan sosial tidak dapat dipisahkan dari berdirinya sistem negara kesejahteraan (*welfare state*) khususnya negara-negara Eropa Barat setelah Perang Dunia II berakhir, yang mengacu pada konsep dan sekaligus

pendekatan yang menekankan pentingnya pemberian pelayanan sosial dasar bagi setiap warga negara.

Secara ideologis, pelayanan sosial didasari keyakinan bahwa tindakan sosial dan pengorganisasian sosial merupakan suatu wujud nyata dari kebijakan sosial sebagai representasi kehendak publik dalam mempromosikan kesejahteraan warga negara. Selain itu, pentingnya pelayanan sosial dilandasi oleh keyakinan bahwa kebijakan ekonomi dan kebijakan publik lainnya tidak selalu mampu mengatasi masalah sosial secara efektif. Hampir selama dua abad, kebijakan sosial dipandang sebagai sebuah strategi alternatif bagi ideologi kapitalisme yang terbukti gagal meningkatkan kesejahteraan rakyat. Kebijakan bebas yang dianut paham kapitalisme dan kini bermetamorfosa menjadi paham neoliberalisme dengan kebijakan-kebijakan penyesuaian strukturalnya (*structural adjustment policies*) terbukti tidak mampu mensejahterakan rakyat. Pengalaman di negara-negara berkembang di Asia, Afrika, dan Amerika Latin ketika dihadapkan pada krisis ekonomi tahun 1997 menunjukkan bahwa resep-resep neoliberalisme yang disuntikan oleh IMF dan Bank Dunia terbukti tidak ampuh. Bahkan, beberapa kebijakan swastanisasi BUMN, restrukturisasi birokrasi, mergerisasi perbankan yang dianjurkan dua lembaga ini malah memperburuk dan memperpanjang krisis ekonomi yang melahirkan krisis multidimensi (Suharto 2006).

Di negara-negara maju seperti Amerika, Inggris, Australia, dan Selandia Baru, secara tradisi kebijakan sosial mencakup atau regulasi pemerintah mengenai lima bidang pelayanan sosial, yaitu jaminan sosial, pelayan perumahan, kesehatan, pendidikan dan pelayanan atau perawatan sosial.

Bagan 1. Jenis dan Cakupan Pelayanan Sosial



Sumber: Thomson 2004: 39 (dimodifikasi oleh Edi Suharto).

Kelima bidang tersebut biasanya diorganisir oleh Lembaga Pemerintah atau departemen, seperti departemen pendidikan dan kebudayaan, departemen kesehatan atau oleh badan-badan khusus yang dibentuk berdasarkan undang-undang. Namun demikian, badan-badan swasta juga terlibat dalam penyelenggaraan pelayanan sosial ini adalah lebih banyak ditujukan bagi kelompok masyarakat yang mampu membayar. Oleh karena itu, dalam konteks kebijakan publik, jenis-jenis pelayanan sosial yang diselenggarakan oleh negara lebih banyak difokuskan untuk kelompok-kelompok lemah. Jika pun diberikan secara universal kepada semua kelompok masyarakat, biasanya kuantitasnya dikategorikan sesuai dengan standar kebutuhan dasar.

3. Aspek Hukum Jaminan Sosial Kesehatan

Dalam mencapai tujuan pembangunan, hukum mempunyai fungsi yang cukup penting sebagaimana dikemukakan oleh Sunaryati Hartono (Hartono: 40), yaitu:

- a. Hukum sebagai pemelihara ketertiban dan keamanan;

- b. Hukum sebagai sarana pembangunan;
- c. Hukum sebagai sarana penegak keadilan; dan
- d. Hukum sebagai sarana pendidikan masyarakat.

Sehubungan dengan fungsi hukum sebagai sarana pembangunan, Muchtar Kusumaatmadja menyatakan bahwa:

Hal ini didasarkan atas anggapan bahwa adanya keteraturan atau ketertiban dalam usaha pembangunan atau pembaharuan itu merupakan suatu yang diinginkan atau bahwa dipandang (mutlak) perlu. Lebih lanjut dikatakan bahwa anggapan lain yang terkandung dalam konsepsi ini adalah bahwa hukum dalam arti kaidah atau peraturan hukum memang bisa berfungsi sebagai alat atau sarana pembangunan dalam arti penyalur arah kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan atau pembaharuan. Kedua fungsi tersebut tadi diharapkan dapat dikeluarkan hukum, di samping fungsinya yang tradisional yakni untuk menjamin adanya kepastian dan ketertiban (Soekanto, 1982: 9).

Dikeluarkannya berbagai peraturan perundangan dalam jaminan sosial kesehatan tersebut, tidak lepas kaitannya dengan proses pembangunan secara keseluruhan, karena tujuannya adalah untuk memberikan kepastian perlindungan kesejahteraan bagi seluruh rakyat Indonesia. Mengingat pelaksanaan jaminan kesehatan saat ini belum mampu memenuhi hak dasar kesehatan secara adil dan merata, maka perlu dikaji lebih lanjut apakah ketentuan-ketentuan perundangan yang ada saat ini sudah mendukung terselenggaranya pelayanan kesehatan masyarakat secara efektif, berlaku di masyarakat dan sesuai dengan tujuan yang akan dicapai.

Lawrence M. Friedman menjelaskan sistem hukum dengan menyebutkan adanya tiga komponen, yaitu:

Substance is what we call the the actual rules or norms used by institutions, (or as the case may be) the real, observable behavior pattern of actors within the system.... Structure is the body, the

frame work, the long-lasting shape of the system: the way courts of police departments are organized, the lines of jurisdiction, the table of organization. Legal culture refers, then on those parts of general culture customs, opinion, ways of doing and thinking that bend social force toward or away from the law and in particular way (Lawrence, 1975: 52).

Lebih lanjut Lawrence M. Friedman mengemukakan, berfungsinya hukum secara efektif ditentukan oleh tiga komponen, yaitu: substansi hukum (*legal a substance*) struktur hukum (*legal structure*) dan budaya hukum (*legal culture*). Substansi hukum terdiri dari hukum primer dan hukum sekunder. Hukum primer adalah hukum tentang tingkah laku, sedangkan hukum sekunder adalah hukum tentang bagaimana memberlakukan dan memaksakan hukum primer itu. Struktur hukum dapat juga dikatakan sebagai kerangka yang permanen yang melembaga dari sistem hukum. Sedangkan budaya hukum dapat berupa kebiasaan-kebiasaan, pandangan, cara berpikir dan bertingkah laku yang semuanya itu dapat membentuk ketentuan-ketentuan sosial yang bergerak dengan cara tersendiri mendekati (menaati) hukum atau sebaliknya bergerak menjauhi (melanggar) hukum.

Bertitik tolak dari pendapat Lawrence M. Friedman sebagaimana tersebut di atas maka komponen pertama yaitu substansi hukum (*legal substance*) yang terdiri dari hukum primer dan hukum sekunder. Hukum primer menyangkut tingkah laku sedangkan hukum sekunder menyangkut tentang bagaimana memaksakan hukum primer tersebut. Dengan diundangkannya UU SJSN dan dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2011 tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial (BPJS), maka telah terjadi proses perubahan dalam penyelenggaraan program jaminan sosial kesehatan di Indonesia. Proses perubahan tersebut menyangkut perubahan tingkah laku dalam proses penyelenggaraan jaminan sosial kesehatan, yaitu pemerintah, Badan Penyelenggara Jaminan Sosial Kesehatan, dan para pesertanya selaku hukum primer

sebagaimana disebut di atas. Agar proses perubahan tersebut dipatuhi oleh pihak-pihak terkait, sebagaimana tersebut di atas, maka diperlukan upaya paksa yang berupa sanksi-sanksi hukum baik sanksi pidana, administrasi, maupun perdata.

Program jaminan sosial kesehatan dalam penyelenggaraannya tidak hanya semata-mata ditentukan oleh peraturan perundang-undangan yang mengaturnya, akan tetapi juga oleh faktor-faktor lainnya. Faktor-faktor yang turut menentukan bagaimana respon yang akan diberikan oleh pemegang peran adalah:

1. Sanksi-sanksi yang terdapat di dalamnya,
2. Aktivitas dari lembaga-lembaga atau badan-badan pelaksana hukum;
3. Seluruh kompleks kekuatan sosial politik dan lain-lainnya bagi yang bekerja atas diri pemegang peran itu (Rahardjo 2009: 30).

Komponen kedua yang menentukan efektivitas berlakunya hukum adalah struktur (*legal structure*) yaitu sebagai kerangka yang permanen yang melembaga dari struktur hukum. Peraturan perundangan dalam jaminan sosial kesehatan harus dilihat sebagai suatu kerangka yang permanen yang melembaga seperti kelembagaan yang terlibat dalam hubungan tripartit dan masyarakat miskin sebagai pengguna jaminan sosial kesehatan.

Komponen kedua adalah struktur hukum (*legal structure*), yakni yang menentukan efektivitas berlakunya hukum yang mengatur tentang jaminan sosial kesehatan, oleh beberapa badan penyelenggara harus merupakan struktur hukum yang permanen dan melembaga. Badan Penyelenggara Jaminan Sosial Kesehatan inilah yang nantinya berfungsi sebagai badan penyelenggara jaminan sosial kesehatan sebagaimana diatur dalam UU SJSN maupun UU BPJS, dapat dilaksanakan dengan baik sehingga dapat terwujudnya masyarakat yang sejahtera dalam memperoleh pelayanan kesehatan yang layak.

Komponen ketiga, yaitu budaya hukum (*legal culture*) berupa kebiasaan-kebiasaan, pandangan, cara berpikir dan bertindak laku yang semuanya itu dapat membentuk kekuatan sosial yang bergerak dengan cara tersendiri mendekati (menaati) hukum atau sebaliknya bergerak menjauhi (melanggar) hukum. Keterlibatan semua pihak baik pemerintah pusat maupun daerah, sebagai badan penyelenggara jaminan sosial kesehatan dan masyarakat miskin sebagai pengguna jasa layanan kesehatan, sangat menentukan keberhasilan penyelenggaraan program jaminan sosial kesehatan tersebut.

Guna memenuhi komponen ketiga yaitu budaya hukum agar penyelenggaraan program jaminan sosial kesehatan oleh beberapa badan penyelenggara jaminan sosial kesehatan dapat berlaku efektif maka ketentuan hukum yang mengaturnya harus mampu merubah kebiasaan-kebiasaan, pandangan-pandangan, maupun cara berpikir dan bertindak laku ke arah yang dikehendaki oleh perubahan yaitu mentaati hukum.

C. Penutup

Berdasarkan pembahasan tersebut di atas, maka dapat disimpulkan beberapa hal. *Pertama*, pada dasarnya pemberian Jaminan Kesehatan Nasional pada hakikatnya merupakan kewajiban dan tanggung jawab negara yang merupakan amanah dari konstitusi, guna memberikan kepastian perlindungan hukum terhadap hak asasi manusia dan menjamin kepastian atas hak konstitusi bagi setiap warga negara. *Kedua*, pemberian jaminan kesehatan nasional berkaitan dengan penghargaan terhadap martabat manusia yang bermanfaat untuk mengembangkan dirinya secara utuh sebagai manusia yang bermartabat dan berkeadilan untuk mewujudkan kesejahteraan sosial. *Ketiga*, model pengaturan sistem jaminan kesehatan nasional yang berbasis pada keadilan dan kesejahteraan sosial akan dapat terwujud dengan memperhatikan tiga komponen,

yaitu: (1) Substansi hukum (*legal a substance*), di mana substansi hukum terdiri dari hukum primer dan hukum sekunder. Hukum primer adalah hukum tentang tingkah laku, sedangkan hukum sekunder adalah hukum tentang bagaimana memberlakukan dan memaksakan hukum primer itu; (2) Struktur hukum (*legal structure*) Struktur hukum dapat juga dikatakan sebagai kerangka yang permanen yang melembaga dari sistem hukum, dan; (3) Budaya hukum (*legal culture*), di mana budaya hukum dapat berupa kebiasaan-kebiasaan, pandangan, cara berpikir dan bertingkah laku yang semuanya itu dapat membentuk ketentuan-ketentuan sosial yang bergerak dengan cara tersendiri mendekati (menaati) hukum atau sebaliknya bergerak menjauhi (melanggar) hukum.

DAFTAR PUSTAKA

Agger, Ben, 2009, *Teori Sosial kritis, Kritik Penerapan dan Implikasinya*, Penerjemah Nurhadi, Bantul: Penerbit Kreasi Wacana, Bantul

Asshiddiqie, Jimmly, 2010, *Konstitusi Ekonomi*, Jakarta: Penerbit Kompas

Coleman, James S., 2008, *Dasar-Dasar Teori Sosial*, Bandung: Penerbit Nusa Media Bandung

Effendi, Masyhur, 1993, *Dimensi, Dinamika Hak Asasi Manusia, Dalam Hukum Nasional dan Internasional*, Bogor: Ghalia Indonesia

Faturochman, 1996, "The social security mechanism in informal sector: a case of home-based enterprise", a paper presented in the workshop of Social Security and Social Policy, University of Amsterdam and Catholic University of Nijmegen

Friedman, Lawrence M, 2009, *The Legal System, A Social Science Perspective (Sistem Hukum, Perspektif Ilmu Sosial)*, Bandung: Nusa Media, Bandung

Hartono, Sunaryati, 1982, *Hukum Ekonomi Pembangunan Indonesia*, Bandung: Bina Cipta

Husodo, Siswono Yudo, 2006, “Membangun Negara Kesejahteraan, Seminar Mengkaji ulang Relevansi Welfare State dan terobosan melalui Desentralisasi-Otonomi di Indonesia”, IRE Yogyakarta, 25 Juli

Ingleson, J., 1993, “Mutual benefit societies in Indonesia”, *International Social Security Review*, Vol 46, No. 3

Jenkins, M., 1993, “Extending social security protection to the entire population: problems and issues”, *International Social Security Review*, Vol. 46, No. 2, 1993

Kasim, Ildhal, 2000, “Mempertimbangkan “Critical Legal Studies” dalam Kajian Hukum di Indonesia”, *Wacana Jurnal Ilmu Sosial Transformatif*, Edisi 6 Tahun II 2000, Yogyakarta: Insist Press.

Kelsen, Hans, 2008, *Dasar-Dasar Hukum Normatif, Prinsip-Prinsip Teoritis untuk Mewujudkan Keadilan dalam Hukum dan Politik*, Bandung: Nusa Media

Manullang, E. Fernando M., 2007, *Menggapai Hukum Berkeadilan, Tinjauan Hukum Kodrat dan Antinomi Nilai*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas

MD, Muh. Mahfud., 2008, “Hukum Moral, dan Politik”, Materi Studium Generale untuk Matrikulasi Program Doktor Ilmu Hukum UNDIP

Midgley, James, Martin B. Tracy, dan Michelle Livermore, 2000, “Introduction: Social Policy and Social Welfare” in *The handbook of Social Policy*, London, dalam Edi Suharto, 2006, “Peta dan dinamika Welfare State di Beberapa Negara: Pelajaran Apa yang Bisa Dipetik untuk Membangun Indonesia?”, makalah disampaikan dalam

Seminar “Mengkaji Ulang Relevansi Welfare State dan Terobosan melalui Desentralisasi-Otonomi di Indonesia”, Institute for Research and Empowerment (REI), Wisma MM UGM, Yogyakarta 25 Juli

Mukti, Ali Ghufro dan Moertahjo, 2007, *Sistem Jaminan Kesehatan: Konsep Desentralisasi Terintegrasi*, Yogyakarta: PT. Karya Husada mukti (KHM)

Muninjaya, A. A. Gde, 2004, *Manajemen Kesehatan*, Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC

None, Philippe Nonet dan Philip Selznick, 2008, *Hukum Responsif*, Bandung: Nusamedia

Rahardjo, Satjipto, 2009, *Penegakan Hukum Suatu Tinjauan Sosiologis*, Yogyakarta: Penerbit Buku Genta

Rawls, John, 2006, *A Theory of Justice, Teori keadilan, Dasar-Dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Sanjaya, Rendra, 2021, “BPUPKI dan PPKI: Mempersiapkan Kemerdekaan Indonesia”, 6 Agustus, <https://kompaspedia.kompas.id/baca/infografik/kronologi/bpupki-dan-ppki-mempersiapkan-kemerdekaan-indonesia>, diakses tanggal 22 Oktober 2024

Soekanto, Soerjono, 1982, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, Jakarta: CV. Rajawali

Suharto, Edi, 2006, “Peta dan dinamika Welfare State di Beberapa Negara: Pelajaran Apa yang Bisa Dipetik untuk Membangun Indonesia?”, makalah disampaikan dalam Seminar “Mengkaji Ulang Relevansi Welfare State dan Terobosan melalui Desentralisasi-Otonomi di Indonesia”, Institute for Research and Empowerment (REI), Wisma MM UGM, Yogyakarta 25 Juli

Suharto, Edi, 2006, “Kebijakan Sosial”, makalah disampaikan di Diklat Jabatan Fungsional Pekerja Sosial Tingkat Ahli, jenjang Madya, BBPPKS, Lembang 14 November

Sulastomo, 2008, *Sistem Jaminan Sosial Nasional sebuah Introduksi*, Jakarta: Rajagrafindo Persada

Triwibowo, Dawam dan Sugeng Bahaijo, 2006, “Demokrasi dengan Kesejahteraan Menguak Beberapa Mitos Negara Kesejahteraan dan menimbang Relevansinya bagi Indonesia”, makalah disampaikan di Seminar *Mengkaji Ulang Relevansi Welfare State dan Terobosan melalui Desentralisasi-Otonomi di Indonesia*, Institute for Research and Empowerment (REI), Yogyakarta, 25 Juli

Unger, Roberto M. Unger, 2008, *Teori Hukum Kritis Posisi Hukum Dalam Masyarakat modern*, Bandung: Nusa Media

Wijaya, H. A. W., 2000, *Penerapan Nilai-Nilai Pancasila dan HAM di Indonesia*, Jakarta: PT. Rineka Caraka

Yusriyadi, 2009, *Tebaran Pemikiran Kritis Hukum dan Masyarakat*, Malang: Surya Pena Gemilang Publishing

Zacher, H.F, 1988, “Traditional solidarity and modern social security: harmony or conflict?”, dalam Benda-Beckmann, F.v. et.al. (eds.), *Between Kinship and the State*, Dordrecht: Floris Publication

LESTARIKAN ALAM HANYA CELOTEH BELAKA ...

REFLEKSI 40 TAHUN MENYUARAKAN KEADILAN DAN KEMANUSIAAN

Benny D. Setianto

benny@unika.ac.id

Raung bulldozer Gemuruh pohon tumbang
Berpada dengan jerit isi rimba raya
Tawa kelakar badut-badut serakah
Tanpa HPH berbuat semaunya
Lestarkan alam hanya celoteh belaka,
Lestarkan alam mengapa tidak dari dulu...
-----Iwan Fals

Sepenggal lagu dari Iwan Fals yang berjudul “Isi rimba tak ada tempat berpihak lagi” memang tidak sepopuler Oemar Bakri, dari albumnya OPINI, Iwan Fals menyuarakan keresahannya sejak 1982. Kebetulan pada tahun yang sama Fakultas Hukum berdiri dengan beberapa fakultas lainnya untuk membentuk suatu wadah bersama yaitu Universitas Katolik Soegijapranata (Unika Soegijapranata).¹

Pada tahun yang sama, Indonesia untuk pertama kali memiliki Undang-undang untuk melindungi lingkungan hidup (KemenKLHK 2022).² Tiga peristiwa yang sepertinya tidak terkait namun dalam perkembangan ternyata terjadi kelindan di antara mereka. Tulisan ini akan memaparkan secara singkat tentang perlindungan lingkungan

¹ <https://www.unika.ac.id/sejarah-unika-soegijapranata/> diakses 12 Februari 2025

² diakses 12 Februari 2025

hidup di Indonesia dan bagaimanakah Fakultas Hukum dan Komunikasi menyuarakan keadilan lingkungan bagi Masyarakat.

Perkembangan Pokok-pokok Peraturan Perundang-undangan Lingkungan Hidup

Untuk pertama kali, Indonesia menerbitkan Undang-undang yang melindungi lingkungan hidup pada tahun 1982, yaitu Undang-Undang Nomor 4 tahun 1982 tentang Pokok-Pokok Perlindungan Lingkungan Hidup. Pada saat itu Kementerian Lingkungan masih dijadikan satu dengan Pengawasan Pembangunan. Didirikan pada 1978 dengan nama resmi Kementerian Negara Pengawasan Pembangunan dan Lingkungan Hidup.³ Menteri Negara tersebut bertugas sejak 1978 sampai dengan 1983.

Undang-undang Nomor 4 tahun 1982 tentang Pokok-Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup adalah salah satu usulan dari Kementerian tersebut. Sebagaimana Namanya, maka undang-undang ini memang hanya memberikan aturan-aturan pokok bagaimana lingkungan hidup di Indonesia dapat dikelola dengan baik. Hal ini membuat Undang-undang ini sering disebut sebagai undang-undang payung yang harus diikuti dengan banyak peraturan lainnya untuk bisa dijalankan. Dengan kata lain, Undang-Undang no 4 tahun 1982 sangat terbatas akan hal-hal yang diatur dan model pengaturannya sangat singkat.

Pada kabinet selanjutnya (1983-1993), Kementerian Negara Lingkungan Hidup disatukan dengan Kependudukan.⁴ Tampaknya teori Malthus bahwa pertumbuhan produksi makanan tidak sebanding dengan pertumbuhan populasi manusia⁵ membuat

³ <https://www.menlhk.go.id/profile/> diakses pada tanggal 12 Februari 2025

⁴ ibid

⁵ <https://www.britannica.com/money/Thomas-Malthus> diakses 12 Februari 2025

Indonesia berpikir kebijakan kependudukan harus diselaraskan dengan kebijakan pengelolaan lingkungan hidup.

Pada kurun waktu kabinet ini pula, Konferensi Tingkat Tinggi tentang Lingkungan Hidup dilakukan di Rio de Janeiro – Brazil. Konferensi yang menyeimbangkan kepentingan Pembangunan dan Lingkungan hidup, sehingga nomenklatur dari konferensi itu adalah *World Summit on Environment and Development*. Pentingnya negara-negara untuk menerbitkan regulasi yang melindungi lingkungan hidup dan penegakannya menjadi salah satu bahasan penting.

Perkembangan lebih lengkap dilakukan oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1997, Ketika Undang-Undang No 23 tahun 1997 diundangkan untuk menggantikan UU Pengelolaan Lingkungan Hidup tahun 1982 akibat munculnya prinsip-prinsip pengelolaan lingkungan hidup yang dihasilkan oleh Konferensi Tingkat Tinggi di Rio.⁶

Prinsip Pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) mewarnai model perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup yang lebih baik. Keterlibatan Masyarakat dalam proses pengelolaan lingkungan hidup muncul sebagai prinsip baru juga dalam Undang-undang ini. Penegasan kepada dunia usaha untuk menjalankan prinsip pengelolaan lingkungan dan dorongan untuk memunculkan kepatuhan mandiri juga tampak dalam ketentuan baru ini.

Model penyelesaian sengketa lingkungan yang tidak harus diselesaikan melalui jalur sistem peradilan mulai diatur dan diakui

6

https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf, diakses pada tanggal 12 februari 2025

dalam UU no 23 tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup.⁷ Semangat melindungi dan mengelola lingkungan hidup tidak hanya menjadi tanggungjawab pemerintah, tetapi pembagian peran Masyarakat yang mungkin paling terdampak dan pihak pengusaha yang didorong untuk melakukan proses kepatuhannya tidak saja dengan model individual tetapi juga bisa berbarengan menjadi semangat untuk menunjukkan pengelolaan dan perlindungan lingkungan hidup, harus dikerjakan bersama.

Kebutuhan untuk menyatukan kepentingan pembangunan ekonomi dan perlindungan lingkungan hidup semakin dilengkapi dengan unsur yang ketiga yang tidak kalah pentingnya, yaitu pembangunan kapasitas masyarakat. Hal tersebut dibicarakan dan kemudian diputuskan secara lebih serius untuk menyepakati model pembangunan bagi umat manusia, yaitu pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*).

Tahun 2002, para pemimpin negara bertemu lagi di Johannesburg – Afrika Selatan,⁸ untuk menegaskan kesepakatan baru bahwa pembangunan di manapun di bumi ini, harus menerapkan kriteria pembangunan yang berkelanjutan. Dalam konsep itu, satu-satunya model yang disepakati untuk membangun hanya pembangunan yang berkelanjutan. Melibatkan 3 pilar utama yaitu pertumbuhan ekonomi, perlindungan lingkungan dan keadilan sosial.

Indonesia menjawab 3 pilar itu dengan menerbitkan Undang-Undang No 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan

⁷ Sila baca

https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf diakses pada tanggal 12 februari 2025

⁸ <https://www.un.org/en/conferences/environment/johannesburg2002> diakses pada tanggal 12 Februari 2025

Lingkungan Hidup⁹ yang memberikan porsi lebih besar bagi keterlibatan Masyarakat dalam pelindungan Masyarakat. Termasuk yang terkenal dan seringkali memunculkan problem adalah Pasal 66 dari UU tersebut.

Pasal 66 ini sejatinya adalah upaya normatif untuk melindungi masyarakat yang memperjuangkan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat tidak bisa dituntut secara pidana maupun perdata. Hal tersebut telah juga ditegaskan dalam Peraturan Mahkamah Agung No 36 tahun 2013 tentang Permblerlakuan Pedoman Penanganan Perkara Lingkungan Hidup.¹⁰ Hal ini agar pihak yang dilaporkan, karena melakukan pencemaran lingkungan atau kegiatan lain yang merusak lingkungan tidak bisa melakukan SLAPP – *Strategic Lawsuit Against Public Participation*.

Namun, kenyataannya, masih banyak korban kerusakan lingkungan dan atau aktivis yang memperjuangkan hak atas lingkungan hidup yang baik dan sehat dikriminalisasikan dengan berbagai macam cara.

Pola pengelolaan dan pelindungan lingkungan hidup semakin dikecilkan ketika sebagai sebuah menteri negara digabungkan dengan kementerian kehutanan di jaman Presiden Jokowi. Kementerian yang secara normatif menjadi pengawas terhadap Kementerian lain terutama untuk urusan pelindungan lingkungan digabungkan dengan Kementerian yang ekstratktif. Bertugas salah satunya untuk bisa memanfaatkan hasil hutan. Tidaklah mengherankan jika kemudian seruan moratorium penggurunan

⁹ [https://jdih.esdm.go.id/common/dokumen-external/UU%2032%20Tahun%202009%20\(PPLH\).pdf](https://jdih.esdm.go.id/common/dokumen-external/UU%2032%20Tahun%202009%20(PPLH).pdf) diakses pada tanggal 12 Februari 2025

¹⁰

https://jdih.mahkamahagung.go.id/storage/uploads/produk_hukum/file/036_KMA_SK_II_2013.pdf diakses pada tanggal 12 Februari 2025

hutan (*desertification forest*), yang lebih marak dari sekedar penghilangan hutan (*deforestation*) semakin tidak bisa dicegah.

Serangan berikutnya terhadap pengaturan normatif perlindungan lingkungan terjadi dengan terbitnya Undang Undang Cipta Kerja Nomor 11 tahun 2020.¹¹

Pembatasan mereka yang boleh mengajukan gugatan perkara lingkungan hanya bagi mereka yang benar-benar terdampak secara langsung, padahal seringkali dampak kerusakan lingkungan itu bersifat *incremental* (akumulasi dari kejadian-kejadian kecil). Kerusakan yang *incremental* ini tidak bisa disandarkan kepada dampak langsungnya karena justru akan lebih besar kerusakan *incrimentalnya*.

Batasan minimal 30% Kawasan yang harus dibiarkan menjadi hutan dalam UU Kehutanan dihilangkan oleh UU Cipta Kerja. Akibatnya pengusaha yang akan melakukan ekstraksi sumber daya hutan tidak perlu lagi menyisakan lahan untuk dibiarkan tetap hijau.

Jika Deklarasi Johannesburg menegaskan perlunya perimbangan ideal antara 3 pilar – *People-Profit-Planet* (keadilan sosial, pertumbuhan ekonomi dan perlindungan lingkungan), aturan-aturan ideal bangsa Indonesia malah dikembalikan kepada aturan yang lebih mementingkan investasi dan penciptaan lapangan kerja yang tergantung pada industri ekstraktif.

Bagaimana dengan Unika Soegijapranata yang lahir bertepatan tahunnya dengan lahirnya regulasi lingkungan di Indonesia? Apa yang sudah dijalankan, terutama fakultas hukum (dan komunikasi)-nya.

¹¹ https://jdih.setkab.go.id/PUUdoc/176266/UU_Nomor_11_Tahun_2020.pdf
diakses pada tanggal 12 Februari 2025

Pola Ilmiah Pokok

Pada tahun 1984, Unika Soegijapranata memiliki lembaga untuk menerapkan hasil-hasil penelitian (*Institute of Applied Research – IAR*) yang berada di bawah naungan Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat. Salah satu kajian yang dilakukan oleh *Institute* tersebut adalah menemukan Pola Ilmiah Pokok yang akan menjadi orientasi akademik bagi seluruh sivitas akademika. Setelah mengalami diskusi dan perdebatan yang cukup banyak, maka Eko-Permukiman (*Eco-Settlement*) ditetapkan sebagai orientasi ilmiah di Unika Soegijapranata.

Berbagai kegiatan dari sosialisasi sampai perubahan kurikulum di semua program studi untuk disesuaikan dengan Pola Ilmiah Pokok itu dilakukan. Masing-masing prodi kemudian mengembangkan perspektif lingkungan dalam kurikulum maupun kegiatan penelitian dan pengabdianya.

Ketika ada dosen tamu dari Liechtenstein, Unika Soegijapranata, mendirikan Lembaga yang disebut, LMB – Lingkungan Manusia dan Bangunan, yang secara khusus tidak saja melakukan studi dan kajian tentang relasi diantara ketiganya, tetapi juga melakukan praktek-praktek sederhana tentang kepedulian lingkungan.

Pusat Studi Eko-Pemukiman (PSEP) juga didirikan guna lebih mendalami dan kemudian mengembanguaskan kajian-kajian lingkungan di kampus Unika Soegijapranata. Bahkan Ketika berhubungan dengan pihak luar, PSEP ini disetarakan dengan Pusat Studi Lingkungan (PSL) yang ada di kampus-kampus lain. Ada dua dosen ilmu hukum yang pernah dipercaya sebagai ketua pusat studi ini.

Fakultas Hukum (sebelum munculnya Prodi Ilmu Komunikasi) juga terlibat dalam banyak kegiatan yang menunjukkan kepedulian kita akan perlindungan lingkungan hidup. Dua orang dosen Fakultas Hukum pernah menjabat sebagai Ketua Pusat Studi Eko-Pemukiman

untuk semakin mengembangkan peran Unika dalam isu-isu lingkungan.

Ragam Advokasi

Tidak bisa dipungkiri bahwa kasus-kasus perusakan lingkungan yang diakibatkan adanya kebijakan pemerintah atau kegiatan yang dilakukan oleh Perusahaan, memiliki dampak juga terhadap Masyarakat di sekitar kegiatan atau yang terkena kebijakan tersebut.

Pendirian pabrik yang membuat lahan-lahan produktif di pedesaan menjadi semakin berkurang, kegiatan industri ekstraktif baik yang dilakukan secara *illegal* (penambangan batuan bukan mineral – Galian C), serta kemudahan pemberian ijin lingkungan hanya sekedar memenuhi persyaratan administratif, semakin membuat penurunan kondisi lingkungan.

Menyikapi hal-hal tersebut ada beberapa contoh kisah perjuangan Fakultas Hukum untuk terlibat dalam Upaya menyelamatkan lingkungan sekaligus memperkecil dampak pada Masyarakat.

Bekerjasama dengan LBH Semarang, Balai Konsultasi Bantuan Hukum (BKBH), beberapa kali melakukan advokasi bagi Masyarakat yang menjadi korban kebijakan pemerintah atau Perusahaan dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan lingkungan.

Rencana Gubernur Jawa Tengah pada tahun 1997 untuk mengubah satu-satunya hutan kota yang ada di Semarang untuk menjadi Gedung 9 lantai bagi Warakawuri (mereka yang sudah purna tugas), telah memicu gerakan protes. Demonstrasi yang dilakukan civitas akademika dengan berjalan dari Gedung Unika Soegijapranata di jalan Menteri Soepeno menuju ke hutan kota Semarang yang lebih akrab disebut sebagai Taman KB, diikuti dengan mengikatkan diri pada pohon-pohon besar yang ada di situ, sungguh membuat masyarakat kota menyadari pentingnya keberadaan taman kota. Upaya untuk menyulap taman menjadi gedung pun batal.

Terlibat dalam gerakan penolakan pendirian Pembangkit Listrik Tenaga Nuklir di Jepara juga dilakukan bersama dengan masyarakat yang punya potensi terdampak, beberapa ulama di sekitar tapak dan akademisi-akademisi lokal, nasional dan internasional. Upaya penolakan bahkan sampai diwujudkan dengan merancang Perda RTRW yang secara tegas mencantumkan penolakan Kawasan Kabupaten Jepara menjadi tempat pembangunan pabrik sumber daya energi dengan risiko tinggi.

Upaya-upaya lain yang dilakukan selain melibatkan diri dengan gerakan-gerakan protes dan demonstrasi juga dibarengi dengan keterlibatan dalam langkah-langkah hukum. Mendampingi Masyarakat terdampak untuk menuliskan dan mengajukan gugatan melalui Peradilan Tata Usaha Negara (PTUN) juga telah dilakukan. Misalnya gugatan PTUN untuk pendirian pabrik semen di Pati, Rembang dan Gombong.

Upaya hukum atas potensi dampak lingkungan akibat kebijakan yang membolehkan privatisasi air juga pernah dilakukan ke Mahkamah Konstitusi dengan melakukan uji materiil terhadap Undang-Undang Sumber Daya Air. Bersama dengan elemen-elemen Masyarakat sipil lain seperti LSM, Serikat Pekerja PDAM dan Komunitas Masyarakat terdampak telah berhasil membuat Undang-Undang tersebut dicabut.

Melakukan kajian-kajian kritis terhadap kebijakan pemerintah yang berpotensi merusakkan lingkungan melalui seminar, diskusi dan tulisan-tulisan di media massa juga menunjukkan kepedulian Fakultas Hukum dan Komunikasi terhadap persoalan-persoalan lingkungan.

Di sisi lain, dosen Fakultas Hukum dan Komunikasi juga terlibat dalam upaya membuat peraturan-peraturan daerah di beberapa kota dan kabupaten yang terkait dengan kebijakan pemerintah untuk menyelesaikan persoalan-persoalan lingkungan di daerah itu. Misalnya, perda Kota Semarang tentang persampahan, ketahanan

pangan serta beberapa perda di berbagai kota/kabupaten tentang pengelolaan air.

Catatan Akhir

Dalam tataran normatif, Indonesia termasuk cepat melakukan pengaturan bagi perlindungan lingkungan. Indonesia juga termasuk lengkap ketika menuliskan pengaturan-pengaturan lingkungan. Namun, dalam konteks penegakan peraturan-peraturan tersebut, masih sangat kurang. Bahkan, masih juga membuat kebijakan-kebijakan yang justru merugikan lingkungan dan masyarakat. Alih-alih menciptakan kesejahteraan bagi masyarakat sekitar, justru semakin memperlebar jurang segregasi sosial di antara mereka.

Fakultas Hukum dan Komunikasi, dalam kapasitasnya sebagai lembaga pendidikan tinggi, telah terlibat juga dalam upaya penyusunan aturan-aturan dan tindakan-tindakan untuk mengadvokasi masyarakat. Berbagai jalur advokasi telah dilakukan, dari pelatihan intelektual (*intellectual exercise*) melalui tulisan-tulisan akademik dan forum-forum seminar, diskusi dan konferensi, protes dan demonstrasi damai, atau advokasi legal melalui gugatan-gugatan di forum-forum pengadilan. Namun, frekuensinya semakin berkurang. Butuh penyemangat lagi, terutama dengan melibatkan mahasiswa dalam berbagai kegiatan di luar kelas. Jika itu dilakukan, harapannya celoteh-celoteh sivitas akademika Fakultas Hukum dan Komunikasi bisa terdengar lebih keras sehingga pelestarian alam bisa lebih bermakna.

Daftar Pustaka

1. diakses pada tanggal 12 Februari 2025
2. https://jdih.setkab.go.id/PUUdoc/176266/UU_Nomor_11_Tahun_2020.pdf diakses pada tanggal 12 Februari 2025

3. https://jdih.mahkamahagung.go.id/storage/uploads/produk_hukum/file/036_KMA_SK_II_2013.pdf diakses pada tanggal 12 Februari 2025
4. [https://jdih.esdm.go.id/common/dokumen-external/UU%2032%20Tahun%202009%20\(PPLH\).pdf](https://jdih.esdm.go.id/common/dokumen-external/UU%2032%20Tahun%202009%20(PPLH).pdf) diakses pada tanggal 12 Februari 2025
5. <https://www.un.org/en/conferences/environment/johannesburg2002> diakses pada tanggal 12 Februari 2025
6. https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf diakses pada tanggal 12 februari 2025
7. https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_CONF.151_26_Vol.I_Declaration.pdf diakses pada tanggal 12 februari 2025
8. <https://www.britannica.com/money/Thomas-Malthus> diakses pada tanggal 12 Februari 2025
9. <https://www.menlhk.go.id/profile/> diakses pada tanggal 12 Februari 2025
10. <https://www.unika.ac.id/sejarah-unika-soegijapranata/> diakses pada tanggal 12 Februari 2025

TENTANG PENULIS

1. Donny Danardono

Donny Danardono, lahir di Malang pada tanggal 17 Maret. Saat ini menjadi pengajar di Program Studi Ilmu Hukum – Fakultas Hukum dan Komunikasi; dan Program Magister Lingkungan dan Perkotaan (PMLP), FITL, Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang. Ia menjalani pendidikan formalnya di Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, Malang dan di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta. Ia menerbitkan sejumlah tulisan dalam buku dan artikel jurnal tentang etika lingkungan, etika kepedulian, kajian jender, filsafat hukum, dan filsafat ruang. Ia juga menyukai fotografi, khususnya potret dan foto jalanan.

2. R. B. J. E. Theo Adi Negoro

R. B. J. E. Theo Adi Negoro lahir di Bandung pada tanggal 21 Agustus 1998, menempuh Pendidikan Tinggi tingkat Sarjana di Program Studi Ilmu Hukum di Universitas Kristen Maranata, dan melanjutkannya di Program Sekolah Pasca Sarjana Program Studi Magsiter Ilmu Hukum di Universitas Katolik Parahyangan. Saat ini bekerja sebagai Dosen di Program Studi Ilmu Hukum, Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata. Bidang Kajian yang digeluti adalah Hukum Tata Negara, serta mendalami Bidang Kajian Teori Hukum dan Filsafat Hukum.

3. Fidelis Aggiornamento Saintio

Fidelis A. Saintio menamatkan S1 Filsafat di STFT Widya Sasana Malang dan S2 Ilmu Komunikasi di Universitas Brawijaya. Menjadi pengajar di Prodi Ilmu Komunikasi SCU sejak 2022 dan mengampu beberapa mata kuliah, antara lain Filsafat Komunikasi, Opini Publik, dan Fotografi. Minat risetnya ada di bidang ujaran kebencian dan hermeneutika

4. E. Agra Sarika Kurnia D.

E. Agra Sarika Kurnia D, merupakan dosen Ilmu Komunikasi, Universitas Soegijapranata, lahir pada 3 Desember 1992. Ia menempuh pendidikan S1 Ilmu Komunikasi, Universitas Atma Jaya Yogyakarta konsentrasi studi Public Relations dan Jurnalisme, sedangkan pendidikan S2 di jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Gadjah Mada, konsentrasi studi manajemen komunikasi. Penulis tertarik pada kajian psikologi komunikasi, kampanye Public Relations, dan komunikasi lingkungan.

5. Eko Nurmardiansyah

Dr. Eko Nurmardiansyah, S.H., M.Hum adalah seorang dosen tetap pada Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang. Menyelesaikan studi Sarjana Hukum (1994), Magister Ilmu Hukum (2004), Doktor Ilmu Hukum (2014) yang seluruhnya ditempuh di Universitas Katolik Parahyangan Bandung. Menekuni bidang Kajian Hukum Lingkungan, Hukum Tata Ruang, Hukum Administrasi Negara dan Filsafat Hukum. Pernah bekerja di Law Firm Lewi's & Partners dan Law Firm RYSN, dan juga pernah sebagai Tenaga Ahli DPR-RI (2008-2010), serta sebagai tim penyusun beberapa peraturan perundang-undangan baik di tingkat pusat terutama di Kementerian Lingkungan Hidup dan Kementerian

ATR/BPN maupun di beberapa daerah baik tingkat provinsi maupun kabupaten/kota sampai dengan saat ini.

6. Andreas Pandiangan

Andreas Pandiangan, lahir di Pematang Siantar pada tanggal 22 September 1996. Saat ini menjadi pengajar di Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata, Semarang. Pendidikan sarjana Ilmu Pemerintahan dan magister Ilmu Politik dari Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Saat ini ia menekuni bidang kajian komunikasi politik, keterbukaan informasi publik, dan manajemen krisis.

7. Paulus Angre Edvra

Paulus Angre Edvra, S.I.Kom., M.A. lahir di Yogyakarta pada 29 Juni 1994. Pria yang akrab disapa Angre ini adalah seorang dosen konsentrasi studi Media Kreatif di Program Studi Ilmu Komunikasi Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata. Fokus penelitiannya ada di bidang kajian media, khususnya pada isu privasi di media digital, komunikasi keluarga di media digital, dan kebijakan media.

8. Adrianus Bintang Hanto Nugroho

Adrianus Bintang Hanto Nugroho menamatkan studi magister di program studi Hubungan Internasional dengan spesialisasi Studi Perdamaian di Universitas Gadjah Mada pada 2013. Beberapa tahun belakangan ia mengembangkan minat riset tentang kelompok minoritas keagamaan (baik agama-agama dunia maupun agama leluhur) yang mengalami marginalisasi, kerja-kerja kreatif masyarakat sipil dalam upaya bina damai, dan studi tentang kewarganegaraan kritis. Ia dapat dihubungi melalui bintang@unika.ac.id.

9. Emanuel Boputra

Emanuel Boputra, SH., MH. Lahir di Manggarai pada 5 Agustus 1969. Beliau merupakan dosen Program Studi Ilmu Hukum di Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata. Ia telah mengikuti sejumlah Pendidikan arbitrase, di antaranya Pendidikan Hakim Hubungan Industrial dan Pendidikan Hakim Tindak Pidana. Selain itu, ia juga tergabung dalam sejumlah organisasi seperti Asosiasi Laboratorium Hukum Indonesia dan Perhimpunan Advokat Indonesia.

10. Rika Saraswati

Rika Saraswati adalah pengajar di Program Studi Ilmu Hukum, Fakultas Hukum dan Komunikasi, Universitas Katolik Soegijapranata. Ia juga anggota Pusat Studi Wanita di universitas yang sama. Ia meneliti dan menulis tentang hukum dan gender serta hukum perlindungan anak di berbagai jurnal internasional, jurnal nasional, dan buku.

11. Yoshua Putra Dinata Naiborhu

Yoshua Putra Dinata Naiborhu merupakan pengajar pada Universitas Katolik Soegijapranata tepatnya di Fakultas Hukum dan Komunikasi, Program Studi Ilmu Hukum. Penulis merupakan pengajar pada bidang hukum keperdataan khususnya hukum perjanjian, hukum kepailitan, hukum waris dan beberapa mata kuliah di bidang keperdataan lainnya. Penulis menempuh pendidikan strata satu/S1 pada Universitas Atma Jaya Yogyakarta dan kemudian melanjutkan pendidikan strata dua/magisternya pada Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

12. Emilia Metta Karunia Wijaya

Emilia Metta Karunia Wijaya, S.H., M.H., merupakan dosen di Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata. Ia meraih gelar Sarjana Hukum dari Universitas Atma Jaya Yogyakarta pada tahun 2018 dan Magister Hukum dari Universitas Gadjah Mada pada tahun 2021. Saat ini, ia menekuni bidang kajian hukum pidana, khususnya pidana ekonomi serta pidana teknologi informasi dan komunikasi.

13. Yohanes Budi Sarwo

Yohanes Budi Sarwo merupakan dosen Program Studi Ilmu Hukum di Fakultas Hukum dan Komunikasi Universitas Katolik Soegijapranata sejak 1988. Beliau menyelesaikan studi S1 Ilmu Hukum (Keperdataan Dagang) di Universitas Katolik Soegijapranata, studi S2 Ilmu Hukum (Keperdataan Dagang) di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada, dan studi S3 di Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Diponegoro. Dalam rangka menunjang penelitian disertasi, ia juga pernah mengikuti Program “Visiting Research and Studi During his Sandwich Program di University of Wisconsin Law School upon the invitation of East Asian Law Studies” di Amerika Serikat pada 14 November 2009 hingga 20 Januari 2010.

14. Benediktus Danang Setianto

Benediktus Danang Setianto (Benny D. Setianto) selepas S1 di FH Undip, melanjutkan Pendidikan masternya di Monash University – Australia dan The University of Nottingham – Inggris. Gelar Ph.D-nya diperoleh dari Radboud Universiteit Nijmegen – Belanda. Saat ini menekuni bidang kajian, Governansi Lingkungan, Hak Asasi Manusia dan Gerakan Masyarakat Sipil.

“Mengkomunikasikan Keadilan dan Kemanusiaan” yang juga menjadi judul buku ini adalah slogan FHK Unika Soegijapranata. Slogan ini dipilih karena sudah menjadi tugas setiap Universitas Katolik, seperti yang tertulis dalam ensiklik Paus Yohanes Paulus II pada 1990, yakni:

“Selama bertahun-tahun, saya sendiri telah diperkaya secara mendalam dengan pengalaman kehidupan Universitas yang bermanfaat: yaitu pencarian akan kebenaran secara terus-menerus dan mengkomunikasikannya tanpa pamrih kepada kaum muda dan kepada siapa saja yang belajar berpikir secara tangguh sehingga dapat secara benar bertindak dan melayani umat manusia dengan lebih baik.”

Buku ini menjadi salah satu saluran bagi para dosen FHK Universitas Katolik Soegijapranata dalam menjaga nyala api nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan. Tentunya, upaya ini tetap dibarengi dengan tiga kanal utama, yakni melalui praktik belajar-mengajar di kelas, penelitian, dan juga pengabdian kepada masyarakat.

