



HUKUM ISLAM DAN PLURALISME MENURUT JOHN R. BOWEN

Mardiah

STAI Darul Ulumandangan

e-mail: mardiahhh324@gmail.com

ABSTRACT

This study aims to examine how Islamic law interacts with pluralism in Indonesia from the perspective of John R. Bowen. The research employs a literature review method to analyze the interaction between Islamic law and pluralism in Indonesia, based on Bowen's perspective. Primary data is drawn from Bowen's book *Islam, Law, and Equality in Indonesia*, recent scholarly articles, and legal documents such as laws and court decisions. Data collection involves searching academic databases like Google Scholar and JSTOR using relevant keywords. Relevant literature is selected and organized according to major themes. Data analysis is conducted using content analysis methods, which include coding, theme development, and data synthesis. Findings reveal that Bowen describes how Indonesian society has integrated pluralism into daily life, with Islamic law and adat law interacting harmoniously. The state plays a crucial role in integrating these two legal systems into formal law, creating a legal framework that reflects the values of pluralism and social justice. Research on legal pluralism, particularly within the context of legal anthropology, is essential for understanding how Islamic legal research can be more humane and relevant to societal dynamics, and for addressing stagnation in Islamic legal thought.

KEYWORD:

Islamic Law, Pluralism, John R. Bowen

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mengkaji bagaimana hukum Islam berinteraksi dengan pluralisme di Indonesia, berdasarkan perspektif John R. Bowen. Penelitian ini menggunakan metode studi literatur untuk menganalisis interaksi antara hukum Islam dan pluralisme di Indonesia berdasarkan perspektif John R. Bowen. Data utama diambil dari buku *Islam, Law, and Equality in Indonesia* oleh Bowen, artikel ilmiah terbaru, serta dokumen hukum seperti undang-undang dan keputusan pengadilan. Pengumpulan data dilakukan dengan pencarian literatur di database akademik seperti Google Scholar dan JSTOR menggunakan kata kunci terkait. Literatur yang relevan diseleksi dan diorganisasikan berdasarkan tema utama. Analisis data dilakukan dengan metode analisis isi, yang mencakup pengkodean, pengembangan tema, dan sintesis data. Validasi temuan dilakukan melalui triangulasi untuk memastikan konsistensi dan keakuratan informasi. Hasil analisis bahwa John R. Bowen dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa masyarakat Indonesia telah menerapkan pluralisme dalam kehidupan sehari-hari, di mana hukum Islam dan hukum adat berinteraksi secara harmonis. Negara berperan penting dalam mengintegrasikan kedua sistem hukum ini ke dalam hukum formal, menciptakan formulasi hukum yang mencerminkan nilai-nilai pluralisme dan keadilan sosial. Penelitian tentang pluralisme hukum, terutama dalam konteks antropologi hukum, penting untuk membahas bagaimana penelitian keagamaan dalam hukum Islam dapat lebih humanis dan relevan dengan dinamika masyarakat, serta mengatasi stagnasi dalam pemikiran hukum Islam.

KATA KUNCI

Hukum Islam, Pluralisme, John R. Bowen

INFO ARTIKEL

Sejarah Artikel:
Diterima: 4 Maret 2024
Direvisi: 15 Maret 2024
Disetujui: 20 Maret 2024

CORRESPONDING AUTHOR

Mardiah
STAI Darul Ulumandangan
Kalimantan Selatan
mardiahhh324@gmail.com

PENDAHULUAN

Keadilan merupakan konsep yang kompleks dan dapat dibagi menjadi dua kategori utama, yaitu keadilan hukum (legal justice) dan keadilan sosial (social justice) (Yusril et al., 2024). Keadilan hukum mengacu pada keadilan yang dijalankan berdasarkan aturan hukum yang berlaku, sementara keadilan sosial berfokus pada kesetaraan antar manusia dalam konteks struktur sosial (Juniusman, 2020). Dalam praktik penegakan hukum, pemenuhan keadilan tidak cukup jika hanya berdasarkan keadilan hukum semata, tetapi juga harus mempertimbangkan aspek keadilan sosial. Aspek keadilan sosial terkait erat dengan akses terhadap keadilan (access to justice), yang sangat dipengaruhi oleh struktur sosial (Hikmi, 2021).

Dalam sejarah agama-agama (history of religions), terdapat dua wajah keagamaan yang saling bertentangan. Di satu sisi, agama telah berperan besar dalam mempromosikan perdamaian, kasih sayang antar sesama, dan nilai-nilai kemanusiaan lainnya. Namun di sisi lain, atas nama agama juga terjadi radikalisme dan tindakan kejahatan kemanusiaan yang mengerikan. Dalam konteks Islam, misalnya, aksi teror dalam berbagai bentuk telah menelan banyak korban jiwa. Selain itu, ada klaim-klaim kebenaran pemahaman keagamaan yang eksklusif, pemurtadan atau takfir terhadap kelompok lain, degradasi perempuan, dan penerapan hukuman syariah yang tidak manusiawi (Adib & Qomari, 2018). Fenomena ini sering dianggap sebagai akibat dari pola keberagamaan yang bersifat teosentris dan mengabaikan visi humanistik agama. Hal ini bertentangan dengan klaim bahwa agama diturunkan untuk kemaslahatan manusia, sebagaimana dinyatakan dalam konsep rahmah li al-‘ālamīn (rahmat bagi seluruh alam) (Bowen, 2016).

Studi tentang hukum Islam dan pluralisme telah menjadi topik yang semakin relevan dalam konteks masyarakat multikultural. John R. Bowen, seorang Profesor Antropologi di Washington University, Saint Louis, telah memberikan kontribusi signifikan dalam pemahaman kita tentang bagaimana hukum Islam berinteraksi dengan pluralisme di Indonesia. Buku Bowen yang berjudul *Islam, Law, and Equality in Indonesia* menawarkan wawasan mendalam tentang dinamika antara hukum Islam, norma adat, dan nilai-nilai kesetaraan dalam masyarakat Indonesia yang beragam (Bowen, 2003).

Dalam beberapa tahun terakhir, penelitian tentang hukum Islam dan pluralisme di Indonesia semakin berkembang. Misalnya (Rinaldo, 2019) menunjukkan bagaimana implementasi hukum Islam dapat beradaptasi dalam konteks masyarakat yang multietnis dan multireligius. Penelitian lain (Azra, 2020) menekankan pentingnya dialog antaragama dalam mengatasi tantangan pluralisme di Indonesia. Studi-studi ini memperkuat argumen Bowen bahwa hukum Islam di Indonesia tidak berdiri sendiri, tetapi terus berinteraksi dengan norma-norma adat dan praktik lokal.

Penelitian oleh (Wibisono, 2021) menggarisbawahi bahwa pluralisme hukum di Indonesia mencerminkan kompleksitas hubungan antara hukum negara, hukum adat, dan hukum agama. Sementara itu, (Disantara, 2021) menemukan bahwa keberhasilan penerapan hukum Islam sering kali bergantung pada kemampuan masyarakat untuk menegosiasikan identitas dan kepentingan mereka dalam kerangka hukum yang lebih luas. Studi-studi ini mendukung pandangan Bowen bahwa masyarakat Indonesia mampu menegosiasikan identitas mereka secara dinamis tanpa kehilangan esensi ke-Islaman mereka. Lebih lanjut, studi oleh (Mubarok & Dinyati, 2023) menyelidiki bagaimana reformasi hukum di Indonesia mempengaruhi interpretasi dan penerapan hukum Islam dalam konteks modern. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa upaya untuk menyesuaikan hukum Islam dengan nilai-nilai demokrasi dan hak asasi manusia merupakan bagian dari proses yang lebih besar dalam membangun pluralisme hukum yang inklusif.

Dalam kerangka ini, penelitian Bowen tetap relevan karena menawarkan perspektif yang komprehensif tentang bagaimana masyarakat Indonesia menghadapi pluralisme melalui integrasi hukum Islam dengan norma-norma adat dan nilai-nilai kesetaraan. Bowen menekankan bahwa masyarakat Indonesia, termasuk komunitas di Gayo dan Jawa, dapat mempertahankan identitas ke-Islaman mereka sambil mengadopsi nilai-nilai lokal dan universal. Oleh karena itu, studi tentang hukum Islam dan pluralisme menurut John R. Bowen memberikan landasan penting untuk memahami bagaimana pluralisme hukum berfungsi di Indonesia dan bagaimana masyarakat dapat mengelola keragaman mereka secara harmonis.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode studi literatur untuk mengkaji interaksi antara hukum Islam dan pluralisme di Indonesia, berdasarkan perspektif John R. Bowen. Studi literatur memungkinkan analisis mendalam terhadap berbagai sumber yang relevan, baik dari karya Bowen maupun penelitian terbaru. Sumber data utama penelitian ini meliputi buku Islam, Law, and Equality in Indonesia oleh John R. Bowen (2003), artikel ilmiah yang diterbitkan dalam lima tahun terakhir, serta dokumen hukum seperti undang-undang, peraturan pemerintah, dan keputusan pengadilan. Laporan penelitian dan makalah konferensi tentang hukum Islam dan pluralisme di Indonesia juga dianalisis untuk mendapatkan perspektif terbaru.

Pengumpulan data dilakukan melalui pencarian literatur di database akademik seperti Google Scholar, JSTOR, dan ProQuest dengan kata kunci yang relevan seperti "hukum Islam di Indonesia," "pluralisme hukum," "John R. Bowen," dan "keadilan sosial." Literatur yang ditemukan diseleksi berdasarkan relevansi, keterkinian, dan kualitas akademisnya. Literatur terpilih diorganisasikan berdasarkan tema-tema utama seperti interaksi antara hukum Islam dan hukum adat, peran negara dalam hukum Islam, dan pandangan masyarakat terhadap pluralisme hukum.

Analisis data dilakukan menggunakan metode analisis isi untuk mengidentifikasi tema-tema utama dan pola-pola yang relevan dengan topik penelitian. Proses analisis melibatkan pengkodean data dari berbagai sumber berdasarkan tema-tema yang telah ditentukan, pengembangan tema untuk mengungkap makna dan implikasinya, serta sintesis data untuk menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang interaksi antara hukum Islam dan pluralisme di Indonesia. Validasi temuan dilakukan melalui triangulasi data, yaitu dengan membandingkan hasil analisis dari berbagai sumber literatur untuk memastikan konsistensi dan keakuratan informasi serta meningkatkan kredibilitas temuan penelitian.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pluralisme Hukum Islam

Pluralisme adalah kesediaan untuk menjunjung pluralitas, yakni kesediaan untuk menerima kenyataan bahwa dalam masyarakat ada cara hidup, budaya, dan keyakinan yang berbeda serta kesediaan untuk hidup dan bergaul bersama (ko-eksistensi) serta bekerja sama (ko-operasi). Pluralisme sering kali hanya diwacanakan dalam sikap dan konsepsi teologis dan belum beranjak ke arah tataran praktis, karena itu gap antara idealita dan realita tetap menganga. Dalam konteks ini, maka kajian pluralisme dari aspek fiqh menemukan relevansinya.

Pluralisme hukum secara umum didefinisikan sebagai situasi dimana terdapat dua atau lebih sistem hukum yang berada dalam suatu kehidupan sosial. Maka dari itu, pluralisme hukum harus diakui sebagai sebuah realitas masyarakat. Pluralisme hukum adalah sesuatu yang ada di segala situasi, merupakan sesuatu yang berlaku umum dalam kehidupan masyarakat, dimana setiap hukum dan institusi hukum yang berlaku dalam suatu masyarakat tidak tergabung dalam atau bersumber pada satu sistem tetapi bersumber pada tiap aktivitas pengaturan diri sendiri yang ada pada berbagai wilayah sosial yang beragam. Aktivitas tersebut dapat saling mendukung, melengkapi, mengabaikan atau mengacaukan satu dengan yang lain, sehingga "hukum" yang efektif secara nyata dalam masyarakat adalah hasil dari proses kompetisi, interaksi, negosiasi dan isolasi yang bersifat kompleks dan tidak dapat diprediksi.

Jika ada aturan-aturan dalam hukum Islam yang kelihatannya tidak sesuai dengan prinsip egaliter dan prinsip-prinsip lainnya, maka aturan tersebut harus dipahami sesuai dengan konteks realitas sosial yang melingkupinya dan memperhatikan fungsinya sebagai legal counter terhadap aturan-aturan hukum non-egaliter yang berlaku pada masa Jahiliyah. Sebagai contoh hukum waris yang membagi harta warisan pada laki-laki dan perempuan dengan bagian satu berbanding dua sebagaimana disebutkan di dalam al-Qur'an, menurut pemahaman yang egaliter, harus dipahami dengan memperhatikan dua hal yang penting. *Pertama*, dengan memberi bagian warisan kepada perempuan serta mendudukkan laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai subyek penerima warisan, maka berarti hukum Islam telah melakukan reformasi yang cukup revolusioner dan radikal terhadap hukum Jahiliyyah yang telah ada sebelumnya, yaitu tidak menjadikan perempuan sebagai subyek penerima

harta warisan dan bahkan bisa menjadi harta warisan itu sendiri. *Kedua*, setting sosial ekonomi dalam kehidupan keluarga pada masa munculnya aturan hukum tersebut adalah beban nafkah keluarga ditanggung oleh laki-laki, sehingga pembagian warisan yang membagi laki-laki dengan bagian warisan yang lebih besar daripada bagian warisan perempuan merupakan pembagian yang adil. Dengan begitu, maka aturan-aturan hukum Islam adalah aturan hukum yang memiliki karakter egaliter dan tidak rasial.

Mengembangkan nilai pluralisme tradisi fiqh bagaimana pun mengisyaratkan kesediaan untuk melakukan interpretasi ulang terhadap khazanah fiqh klasik yang dirumuskan dalam setting sosial budaya yang sama sekali berlainan dengan konteks kekinian. Dalam wacana global, bagaimana Islam sering kali dicitrakan sebagai keras dan tidak menghargai eksistensi pemeluk agama lain dengan konsepsi fiqhiyyah tradisionalnya yang cenderung mensubordinasikan kelompok agama lain. Menurut Ebrahim Moosa, konsepsi tradisional fiqh berkaitan dengan interaksi muslim dan non-muslim memang tidak dijadikan hokum positif di kebanyakan Negara Islam kontemporer, akan tetapi pandangan bahwa non-muslim merupakan warga negara kelas dua telah menjadi praktek kebudayaan tak tertulis (Moosa, 2004). Fiqh tradisional bagaimanapun telah menjadi mindset para ulama tradisional dan kelompok puritan kontemporer.

Kebanyakan ahli hukum memilah wilayah menjadi dua kategori; wilayah Islam (*dār al-Islām*) dan wilayah perang/kufur (*dār al-harb/dār al-kufr*) (Fadl, 2006). Pembagian ini menunjuk pada teritori atau yurisdiksi kekuasaan muslim berhadapan dengan teritori dan yurisdiksi non-muslim. Pembagian yang bersifat dikotomis ini membawa pada konsekuensi psikologis; perasaan perang dan bermusuhan dengan kelompok agama lain. Tiga opsi yang diberikan para Yuris klasik dan ini menjadi pegangan erat kelompok puritan kontemporer - terhadap non muslim berkisar pada tiga hal; masuk Islam, membayar pajak (*jizyah*) dengan status *ahl al-dhimmah*, atau perang. Tiga opsi tersebut jelas merupakan implikasi dari perasaan superior dan arogansi teologis kelompok puritan yang membawa pada sikap intoleran dan eksklusif.

Padahal menurutnya bukan demikian, dengan kewajiban membayar pajak adalah bersifat ahistoris bila diterapkan pada era kontemporer yang umumnya banyak wilayah menganut sistem negara bangsa. Konsep *ahl al-dhimmah* hanya relevan pada saat konsepsi ini dirumuskan, era pertengahan. Pada era pertengahan ini, sudah sewajarnya minoritas agama atau etnis membayar jizyah atas biaya administrasi, penerapan adat istiadat dan UU mereka. Jizyah juga merupakan konsesi yang diberikan pihak minoritas yang berdiam di teritori Islam atas perlindungan yang diberikan oleh Pemerintah Islam. Hal di atas dikuatkan, menurut Abou El Fadl, sinyalemen al-Qur'an bahwa jizyah bukanlah institusi yang harus dimainkan secara absolut. Al-Qur'ān mengabsahkan jizyah sebagai respon terhadap sebagian kecil kelompok masyarakat Arab yang bersikap tidak bersahabat terhadap masyarakat muslim awal.

Pada kenyataannya Nabi saw tidak menerapkan jizyah terhadap setiap non muslim yang mengakui eksistensi dan kedaulatan masyarakat Islam, dan bahkan Nabi kadang kala memberikan sejumlah uang atau bingkisan kepada mereka. Nabi menyebut mereka dengan "mereka yang hatinya telah tunduk". Lebih jauh, 'Umar ketika mengikat perdamaian dengan suku Kristen Arab mengizinkan mereka membayar pajak tahunan (zakat) dan bukan jizyah. Walaupun mereka menolak memeluk Islam, akan tetapi mereka lebih memilih membayar zakat karena merasakan bahwa jizyah mendegradasikan mereka, dan kenyataannya 'Umar mengakomodasi permintaan mereka.

Opsi yang ketiga terhadap non muslim – setelah menolak untuk masuk Islam atau membayar jizyah-adalah perang (*fight*) atau jihad dalam bahasa muslim puritan. Jihad lebih menunjuk pada doktrin yang bersifat legal (fiqh). Dalam kitab-kitab fiqh klasik biasanya ada bab khusus tentang *Book of Jihad*, atau dengan nama lain *Book of Siyar (law of war)* atau *Book of Jizyah*. Subtansi dari bab-bab ini umumnya sama (Bonner, 2008). Jikalau pemerintahan Islam dianggap tidak mampu melakukan proteksi terhadap mereka, maka jizyah harus dikembalikan. Pada masa Nabi saw, legalisasi jizyah diawali dari penghianatan Suku Yahudi Madinah terhadap kesepakatan damai sebagaimana terumuskan dalam Piagam Madinah. Hal ini mengawali perubahan *policy* Nabi terhadap kelompok Yahudi dan Kristen dengan memberikan penawaran proteksi dengan imbalan jizyah. Suku Kristen Arabia Utara lebih memilih membayar zakat/shadaqah yang bermakna charity walaupun jumlahnya dua kali lipat.

Jihad menurut Abou El Fadl adalah doktrin yang paling banyak disalahpahami baik oleh umat Islam sendiri ataupun *the other* dan sering kali menciderai ide pluralisme. Jihad sebagaimana dapat

dipahami dari Abou El Fadl sejatinya kaya makna. Jihad yang secara etimologis bermakna “bekerja keras”, “tekun bekerja”, “berjuang” dan “mempertahankan” pada dasarnya lebih merujuk pada etika kerja yang kuat secara spiritual dan material. Karena itu tidak bisa dipahami adanya kesalehan, pengetahuan, kebenaran, kesejahteraan dan keadilan tanpa adanya spirit jihad. Dalam hal ini mirip dengan etika kerja Protestan.

Akan tetapi menurut Abou El Fadl, jihad utamanya bagi kelompok puritan lebih dipahami sebagai ide “perang suci” (*holy war*), walaupun memang perang adalah salah satu makna dari konsep jihad. Persoalannya, menurut Abou El Fadl, ide perang suci tidak dikenal dalam Islam. Tidak ada otoritas kelembagaan dalam Islam yang bisa memberikan justifikasi bahwa sebuah perang bernilai suci atau tidak. Dalam teologi Islam, perang tidak pernah bernilai suci secara mutlak – ia bisa dibenarkan atau tidak – dan bila dibenarkan, mereka yang terbunuh dianggap sebagai *syuhadā’*. Akan tetapi, penentuan status *syuhadā’* berada dalam wilayah eksklusif Tuhan. Manusia sama sekali tidak bisa mengukur kedalaman motif dan niat seseorang.

Ibn Khaldun sebagaimana dikutip oleh Bonner, mengklasifikasikan perang menjadi empat macam; *pertama*, perang antar suku dan famili yang bertetangga; *kedua*, perang yang dipicu karena kejahatan dan kedengkian sebagaimana suku-suku padang pasir memerangi suku lain untuk motif properti; *ketiga*, perang yang dalam fiqh disebut dengan jihad; *keempat*; perang Dinasti terhadap para pembelot dan penghianat.

Dari keempat model perang ini, dua yang pertama bukan perang yang absah dan legal, sementara dua yang terakhir adalah perang jihad dan keadilan (*harb al-jihād wa al-‘adl*) (Bonner, 2008). Karena itu dalam al-Qur’ān ada perbedaan antara jihad dan *qitāl*. Berbeda dengan *qitāl* yang lebih bermakna fisik, jihad lebih berorientasi pada spirit dan nilai etis sebagaimana ia dipararelkan dengan etika Protestan. Nuansa fisik jihad terbentuk karena *setting* sejarah para ulama abad pertengahan, khususnya abad ke-9 dan ke-10. Sejarah pada era ini mempengaruhi cara baca dan tafsir para ahli hukum Islam terhadap teks. Sebagaimana penuturan sejarah, pada abad-abad ini – dengan tidak adanya pakta perdamaian – bangsa-bangsa dan dinasti diselimuti perasaan dan situasi perang terus menerus. Untuk menghindari invasi, bangsa yang lemah secara militer biasanya melakukan kontrak damai dengan bangsa yang kuat dengan membayar upeti. Dan seandainya ada kontrak perdamaianpun, ia dengan mudah bisa dilanggar oleh penguasa yang ambisius. Intinya, perang adalah bagian dari kehidupan era itu dan berpengaruh terhadap pemaknaan mereka pada konsep jihad.

Pluralisme dan Humanisme

Fiqh sebagai panduan tata laku yang bersifat praktis sering kali dijadikan alat legitimasi eksklusifitas dan radikalisme sebagaimana dilakukan kelompok puritan. Hal ini bersifat kontra-produktif bagi penyemaian dan penyuburan fiqh sebagai alat transformasi sosial sebagaimana didengungkan oleh proyek reformasi fiqh (*Islamic legal reform*).

Meminjam kerangka ilmu sosial profetik Kuntowijoyo, keilmuan sosial – termasuk di dalamnya keilmuan agama dan hukum – tidak boleh berpuas diri dengan memahami dan menjelaskan realitas sosial-keagamaan kemudian memaafkannya, akan tetapi lebih jauh dari itu; mengemban tugas transformasi menuju cita-cita yang diidealkan masyarakat. Karena itu, kemudian ia membagi wilayah penelitian ilmu sosial profetik menjadi tiga; persoalan humanisme (*al-‘amr bi al-ma‘rūf*), selain persoalan liberasi (*al-nahy ‘an al-munkar*) dan transendensi (Kuntowijoyo, 2004).

Salah satu persoalan yang menjadi tantangan adalah agresivitas dan aksi-aksi yang bersifat dehumanistik dalam segala bentuknya. Humanisme adalah salah satu konsep dalam sejarah intelektual yang sering digunakan dalam berbagai bidang, khususnya filsafat, pendidikan dan literatur. Humanisme mempunyai varian makna sesuai bidang masing-masing, dan konteks historis yang melatarbelakanginya. Pada masa pencerahan (mulai pertengahan pertama abad ke-15) misalnya, humanisme lebih banyak dipahami sebagai proyek membangun kehidupan manusia dan masyarakat berdasar tatanan dan aturan akal budi. Walaupun begitu, variasi makna humanisme disatukan oleh benang merah persamaan, yaitu konsen pada nilai-nilai kemanusiaan dan harkat martabat manusia (Tjaya, 2004). Humanisme biasanya dipertentangkan dengan skolastisisme. Paham yang terakhir ini lebih mengarah pada ajaran positivism-Aristotelian abad pertengahan. Sementara humanisme adalah gerakan literer dan

program budaya, bukan sebuah sistem filosofis. Walaupun program ini pada akhirnya mempunyai implikasi dan paham filosofis. Titik tekan kajian filsafat kaum humanis era renaissance adalah etika.

Ajaran keagamaan yang dimaknai secara humanis dan rasional akan melapangkan citra positif bagi peran agama yang apresiatif dengan konteks kemanusiaan. Demikian halnya hubungan antara Islam dan humanisme. Ali Shari'ati memasukkan agama (termasuk Islam) sebagai salah satu mazhab atau aliran humanisme (Tanuri, 2024). John L. Kraemer menuliskan bahwa sejarah Islam mengalami renaissance lebih awal, yakni abad ke-9 sampai ke-10 M. Renaissance dalam masyarakat Islam juga juga memunculkan gerakan humanisme dan skolatisisme. Mirip dengan humanisme di Barat, humanisme Islam mempunyai karakter-karakter sebagai berikut, diantaranya:

1. Pengadopsian filsafat klasik sebagai cita-cita pendidikan dan kebudayaan.
2. Konsepsi tentang persaudaraan dan kesatuan seluruh umat manusia
3. Keramahan dan cinta kasih sesama umat (Kraemer, 2003).

Lebih lanjut, (Kuntowijoyo, 2004) menegaskan bahwa humanisme merupakan perspektif di mana seseorang dihormati sebagai persona, sebagai manusia seutuhnya. Humanisme berkeyakinan bahwa “hal paling buruk yang kita lakukan terhadap orang lain adalah kekejaman”. Kekejaman dalam bentuk apapun tak pernah dibenarkan oleh agama. Inti sikap humanis adalah menolak untuk bertindak kejam atas nama apapun, termasuk atas nama agama. Seorang yang humanis adalah seorang yang solider dengan orang-orang miskin, lemah dan tertindas dan ia menentang segala bentuk ketidakadilan (Suseno, 2008). Inti sikap humanis tersebut sebenarnya bukan sesuatu yang baru dalam Islam. Banyak teks-teks keagamaan dalam Islam yang mempunyai spirit humanistik.

Dalam konteks Indonesia mengenai pluralism ini, R. Bowen menilai bahwa masyarakatnya sangat pluralistik yang selalu hidup bersama-sama meskipun beragam budaya, suku dan agama. Disamping juga menjunjung tinggi toleransi dan menerima perbedaan, sigap terhadap kondisi politik, dan bangsanya selalu menjaga kelangsungan hidup bermasyarakat yang pluralistic tinggi (Bowen, 2003).

Keadilan

Keadilan merupakan salah satu ekspresi dan tujuan hak-hak asasi manusia. Karena itu berbicara tentang keadilan sosial berarti berbicara tentang pemenuhan hak-hak fundamental manusia secara individual tanpa pembedaan.

Dalam wacana al-Qur'an, adil merupakan sifat wajib Tuhan dan kewajiban manusia dalam berinteraksi dengan sesamanya. Keragaman penciptaan manusia dari sisi jenis kelamin, ras, agama dan kebangsaan dimaksudkan agar manusia membutuhkan kerja sama sosial dalam rangka menegakkan dan memperoleh keadilan. Kemajemukan dalam penciptaan bukan untuk saling mendominasi dan menyatakan diri sebagai superior atas yang lain.

Persoalan mendasar dalam wacana keadilan dan fiqih adalah apakah hukum yang mendefinisikan keadilan atau sebaliknya keadilan yang mendefinisikan hukum. Jika yang pertama, maka apapun yang dianggap sebagai hukum Tuhan adalah bernilai dan bersubstansikan keadilan. Dan jika yang kedua, maka apapun tuntutan keadilan, itulah hukum Tuhan. Pada kenyataannya, masyarakat muslim mempunyai cita-cita menerapkan hukum Tuhan.

Menurut Abou El Fadl, mengimplementasikan aturan hukum yang bersifat legal, walaupun aturan tersebut merupakan produk dari interpretasi terhadap teks yang bersifat *ilahi*, tidaklah cukup untuk memperoleh persepsi yang jenuin (murni) terhadap *the other*, terhadap kasih sayang atau terhadap keadilan. Karenanya diperlukan perubahan paradigma, bahwa prinsip-prinsip kasih sayang dan keadilan seharusnya menjadi substansi primer aturan hukum yang diderivasi dari teks. Menurut paradigma ini, Tuhan adalah pemilik kedaulatan yang merupakan sumber dan pusat otoritas, akan tetapi kemudian dalam konteks kemanusiaan, Tuhan mendelegasikannya kepada manusia untuk menggali cita keadilan Tuhan untuk diterapkan dalam realitas kebumian (Fadl, 2006).

Di antara isu sensitif terkait dengan permasalahan keadilan sosial dalam tradisi Islam adalah tentang hak-hak minoritas dan perempuan. Berkaitan dengan dengan pertama, sejatinya tidak boleh ada tirani mayoritas terhadap minoritas, baik minoritas agama, etnis dan yang lainnya. Ketika berbicara tentang demokrasi dan HAM, harus ada sistem konstitusi sebagai parameter tidak adanya tirani. Dalam

hal ini suara mayoritas dihormati sejauh tidak melanggar sistem konstitusi. Sistem konstitusi yang menjamin hak minoritas ini hendaknya dikembalikan pada prinsip-prinsip etis dan moral Islam.

Keadilan adalah hak dasar manusia yang sejalan dengan prinsip persamaan di muka hukum. Setiap orang memiliki hak untuk memperoleh effective remedy atas pelanggaran hak yang mereka derita, yang dibarengi oleh kewajiban negara untuk memastikan pemenuhan hak-hak tersebut. Akumulasi dari hak-hak tersebut mengafirmasi bahwa keadilan telah menjadi suatu hak asasi manusia yang patut dihormati dan dijamin pemenuhannya. Karenanya, akses terhadap keadilan menjadi hal penting untuk terpenuhinya hak-hak dasar warga negara.

Konsep akses terhadap keadilan pada intinya berfokus pada dua tujuan dasar dari keberadaan suatu sistem hukum yaitu : (i) System hukum seharusnya dapat diakses oleh semua orang dari berbagai kalangan; (ii) System hukum seharusnya dapat menghasilkan ketentuan maupun keputusan yang adil bagi semua kalangan, baik secara individual maupun kelompok.

KESIMPULAN

Dalam penelitiannya, John R. Bowen menyatakan bahwa masyarakat Indonesia telah terbiasa dengan praktik pluralisme, yang benar-benar diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Hukum Islam dan hukum adat dapat dipraktikkan secara harmonis dan saling berinteraksi. Negara memainkan peran penting dalam mengakomodasi kedua sistem hukum ini dan mengintegrasikannya ke dalam hukum formal. Hal ini menghasilkan formulasi hukum yang didasarkan pada nilai-nilai pluralisme yang ada di masyarakat, menuju terciptanya keadilan bagi semua aspek kehidupan.

Penelitian mengenai pluralisme hukum sebagai bagian dari antropologi hukum sangat penting untuk dibahas. Dengan demikian, penelitian-penelitian keagamaan dalam hukum Islam dapat menjadi lebih humanis dan benar-benar mampu merepresentasikan dinamika di masyarakat. Selain itu, pemahaman mengenai pluralisme hukum juga dapat mengatasi stagnasi dalam pemikiran hukum Islam.

REFERENSI

- Adib, M., & Qomari, N. (2018). Arus Baru Politik Islam: Pluralisme, Kontestasi, dan Demokratisasi. *MAQASHID Jurnal Hukum Islam*, 1(2), 18–33. <https://doi.org/10.35897/maqashid.v1i2.129>
- Azra, A. (2020). *Moderasi Islam di Indonesia: Dari ajaran, ibadah, hingga perilaku*. Kencana.
- Bonner, M. (2008). *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton University Press.
- Bowen, J. R. (2003). *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge University Press.
- Bowen, J. R. (2016). *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'ah Councils*. 1–288.
- Disantara, F. P. (2021). Konsep Pluralisme Hukum Khas Indonesia sebagai Strategi Menghadapi Era Modernisasi Hukum. *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 6(1), Article 1. <https://doi.org/10.35673/ajmpi.v6i1.1129>
- Fadl, K. A. E. (2006). *Selamatkan Islam dari Muslim puritan*. Penerbit Serambi.
- Hikmi, A. M. (2021). *Pluralisme Hukum Negara*. OSF. <https://doi.org/10.31219/osf.io/vxykh>
- Juniusman, R. (2020). *Deep legal pluralism (Antropologi Hukum)*. <https://osf.io/mscqq/download>
- Kraemer, J. L. ; S. (2003). *Renaissance islam: Kebangkitan intelektual dan budaya pada abad pertengahan* / Joel L. Kraemer; Penerjemah: Asep Saefullah (Bandung). Mizan. https://doi.org/10.17010.3%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D20506
- Kuntowijoyo. (2004). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Teraju.
- Moosa, E. (2004). *Islam progresif: Refleksi dilematis tentang HAM, modernitas dan hak-hak perempuan di dalam hukum Islam*. ICIP.
- Mubarok, M. A., & Dinyati, D. V. (2023). Hukum Islam Dan HAM: Tinjauan Hukum Poligami dan Kesetaraan Hak dalam Perkawinan. *An-Nawa: Jurnal Studi Islam*, 5(1), Article 1. <https://doi.org/10.37758/annawa.v4i1.600>
- Rinaldo, R. (2019). Obedience and Authority among Muslim Couples: Negotiating Gendered Religious Scripts in Contemporary Indonesia. *Sociology of Religion*, 80(3), 323–349. <https://doi.org/10.1093/socrel/sry045>

- Suseno, F. M. (2008). *Etika kebangsaan etika kemanusiaan* (Yogyakarta). Kanisius. http://library.unisri.ac.id/opac/index.php?p=show_detail&id=4206&keywords=
- Tanuri, T. (2024). Epistemologi Hukum Islam Dalam Hukum Positif Di Indonesia. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 12(01), Article 01. <https://doi.org/10.30868/am.v12i01.5611>
- Tjaya, T. H. (2004). *Humanisme dan Skolastisisme: Sebuah Debat* (Yogyakarta). Penerbit Kanisius. http://perpustakaan.komnasham.go.id/opackomnas/index.php?p=show_detail&id=9721&keywords=
- Wibisono, M. Y. (with Wibisono, M. Y.). (2021). *Agama dan resolusi konflik* (M. T. Rahman, Ed.; 1; Vol. 1, Issue 1). Lekkas dan FKP2B Press. <https://digilib.uinsgd.ac.id/38372/>
- Yusril, M., Dayrobi, M., Harahap, H. H., & Fuad, Z. (2024). Analisis Polarisasi Dualisme dan Pluralisme Hukum Islam di Indonesia. *Mandub : Jurnal Politik, Sosial, Hukum Dan Humaniora*, 2(1), Article 1. <https://doi.org/10.59059/mandub.v2i1.1005>