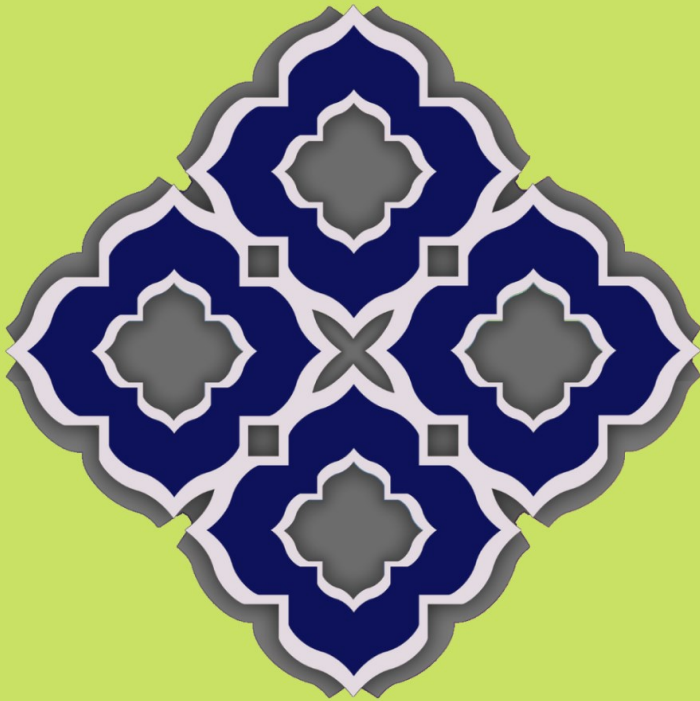


PERADABAN

Jurnal Rasmi Pusat Dialog Peradaban
Universiti Malaya

ISSN: 1985-6296 eISSN: 2636-9257

Jilid 15, 2022



UNIVERSITI
MALAYA

Ketua Penyunting:

Profesor Datuk Dr. Azizan Baharuddin
Universiti Malaya, Malaysia

Penolong Penyunting/Penyunting Pengurusan

Chang Lee Wei
Universiti Malaya, Malaysia

Nur Lisa Mohd Yusoff
Universiti Malaya, Malaysia

Sidang Penyunting

Prof. Dato Dr. Wan Ramli Wan Daud
Universiti Kebangsaan Malaysia,
Malaysia

Prof. Dr. H. Tobroni M.Si
Universitas Muhammadiyah Malang,
Indonesia

Prof. Dr. Mohd Nazari Ismail
Universiti Malaya, Malaysia

Prof. Madya Gs. Dr. Rosilawati Zainol
Universiti Malaya, Malaysia

Profesor Madya Dr. Salinah Ja'afar
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Alwani Ghazali
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Arba'iyah Mohd Noor
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Asmawati Muhamad
Universiti Malaya, Malaysia

Dr. Zuraidah Abdullah
Universiti Malaya, Malaysia

TABLE OF CONTENTS

NO	ARTICLE	PAGE
1	Kaedah Pengilmuan Swacuan <i>Shaharir Mohd Zain</i>1
2	Analisis Legitimasi Campur Tangan Kemanusiaan: Sorotan Terhadap Prinsip-Prinsip Asas Undang-Undang Antarabangsa <i>Muhammad Fahmi Md Ramzan, Mohamad Zaidi Abdul Rahman, Nurfarhana Mohd Daud</i>30



Kaedah Pengilmuan Swacuan*

Shaharir bin Mohamad Zain^{1,*}

¹ Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM), No. 2, Langgak Tunku Off Jalan Tuanku Abdul Halim, 50480 Kuala Lumpur, Malaysia

***Emel penulis utama:**

riramzain@yahoo.com

Tarikh penerimaan: 4 Julai 2022

Tarikh penerbitan: 31 Dis 2022

Panduan sitasi:

Shaharir, b.M.Z. (2022). Kaedah Pengilmuan Swacuan.

PERADABAN, 15(1), 1-29.

Retrieved from [https://](https://ejournal.um.edu.my/index.php/PERADABAN/article/view/37715)

ejournal.um.edu.my/index.php/PERADABAN/article/view/37715

DOI:

[https://doi.org/10.22452/](https://doi.org/10.22452/PERADABAN.vol15no1.1)

[PERADABAN.vol15no1.1](https://doi.org/10.22452/PERADABAN.vol15no1.1)

ABSTRACT

It is explained that knowledge grows in a mould created by scholars concerned and the meaning of a mould of knowledge is shown to have different features than the famous knowledge paradigm introduced by Kuhn in 1962. The present science is shown to be in a mould created by the European (Western) scientists, whereas the knowledge in other moulds created by other nations or civilisations do exist but fossilised or stagnated as they are overlaid or enclosed and restricted by the colonial (Western) mould. Knowledge in other mould is given the name by the European scholars as the ethnoknowledge which is regarded as far inferior than the Western knowledge. But since 1960s the knowledge in the Islamic Civilisation is re-excavated and highlighted its mould as well. In 1970's to especially 1990's the Western knowledge is re-examined in the Islamic mould and a new knowledge is materialised in this mould via a research activity known as the Islamization of knowledge. But since 1995, the author introduced a new research activity wider than the Islamization of knowledge and it is given the name as the pemeribumian ilmu (or literally but not the same concept as the Western indigenisation of knowledge). The mould of knowledge in the pemeribumian ilmu is referred to as the our own mould or in short self-mould and more specific as the Malayonesian mould of knowledge. The research activity is referred to as the self-moulding of knowledge or construction of **knowledge** via a self-mould. This article is filled with the explanation of this activity and some results of the research done by the author since 2010-2021 are listed in the appendix of this paper.

Keywords: indigenisation of knowledge, self-moulding based knowledge

ABSTRAK

Pengetahuan dijelaskan berkembang dalam acuan ilmuwan berkenaan dan maksud acuan itu dijelaskan sehingga menampakkan ada perbezaannya dengan paradigma pengetahuan yang masyhur dan diperkenalkan oleh Kuhn dalam 1962 itu. Sains sekarang adalah dalam acuan ciptaan ilmuwan Eropah (atau Barat) manakala ilmu dalam acuan bangsa-bangsa lain memang wujud tetapi telah terfosil atau tergenang ditimbusi atau dikepungi dan diempangi oleh acuan kolonial (Barat). Ilmu dalam acuan lain ini diberi nama oleh ilmuwan Barat sebagai etnoilmu yang dianggap jauh rendah tarafnya berbanding dengan ilmu Barat. Namun sejak 1960-an ilmu dalam Tamadun Islam diekskavasi dan disembulkan juga acuannya. Dalam tahun 1970-an hingga terutamanya tahun 1990-an ilmu baharu dalam acuan ini cuba diketengahkan menerusi kegiatan yang diberi nama pengislaman ilmu. Sejak 1995 penulis terpenggil memperkenalkan kegiatan penyelidikan yang baharu yang lebih luas daripada pengislaman ilmu yang diberi nama pemeribumian ilmu yang bermaksud pembinaan ilmu dalam acuan peribumi khususnya peribumi di Asia tenggara ini yang dijenamakan semula oleh penulis ini sejak 2008 sebagai Malayonesia sejak dahulu kala hingga kini, oleh itu berbeza pula dengan konsep *indigenisation of knowledge* oleh Barat. Acuan ilmu ini distilahkan sebagai acuan sendiri atau swa-acuan yang diringkaskan juga sebagai swacuan. Kegiatannya diistilahkan sebagai penswa-acuanan ilmu atau perolehan ilmu (atau pengilmuan) menerusi swa-acuan. Makalah ini mengupas maksud kegiatan ini dengan beberapa contoh hasilnya oleh penulis sejak 2010 hingga 2021 disenaraikan pada umbaian makalah ini, walaupun kegiatan ini secara tersiratnya dimulai sejak 1990-an lagi.

Kata Kunci: penswacuanan pengetahuan, pemeribumian ilmu

1. Pengenalan

Setiap ilmu ada acuannya dan ini sesuai dengan sifat ilmu yang tidak neutral itu. Sifat tidak neutralnya ilmu sudah dibicarakan sejak 1960-an lagi dalam kalangan sarjana Barat dalam bidang sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*) seperti penerokanya Dukheim (1915) dan pemula istilah ini oleh Scheler (1924) dan pengukuh istilah itu oleh Mannheim (1936) manakala pelonjak pertamanya oleh Merton (1957). Kemudian banyaklah karya tentang pengaruh nilai dan kebudayaan bukan sahaja dalam ilmu kemanusiaan dan kemasyarakatan tetapi sains dan teknologi juga termasuklah bidang yang dianggap paling neutral dan objektif, matematik yang mula diperkatakan agak awal juga tetapi pengaruh agak lambat berbanding dengan dalam bidang bukan sains. Hal ini pertama kali diperkatakan dalam hal penciptaan bilangan (nombor) oleh Spengler (1918) dan White (1947) pun

tentang bilangan tetapi Struik (1942) dan Wilder (1950, 1981) membicarakannya dengan lebih am lagi. Kemudian banyaklah dibicarakan oleh Shaharir sejak 1984 hingga 2020 yang disenaraikan dalam Rujukan makalah ini khasnya yang berjudul “nilai” atau “kebudayaan” dalam Shaharir (1984, 1992, 1994, 1996, 2002a, 2002/2003, 2004, 2005a, 2007a, 2013a, 2013b, 2014a, 2018a) dan dalam makalah-makalahnya yang tersirat peranan kebudayaan (Bahasa, agama atau ideologi) yang disebut nanti dalam pelbagai bidang sains matematik secara khusus yang sebahagiannya diperkatakan dengan konkritnya lagi dalam makalah ini dalam konteks mauduk makalah ini, penerbitan ilmu dalam acuan sendiri, penswacuanan ilmu. Memang tidaklah ketinggalan karya sarjana lain dalam matematik dan statistik yang perlu disebut di sini dalam hal sarat nilainya bidang ini seperti oleh Ernest (2016), Sriraman (2017) dan Zyphur dan Pierides (2020) yang menunjukkan betapa masih kontemporer dan dinamikanya perihal ini.

Kemuncak kesedarannya dalam kalangan sarjana **oris (= orang Islam= muslim)** tentang sarat nilainya ilmu tersembul menerusi kegiatan pengislaman ilmu seluruh dunia yang dilonjak oleh International *Institue of Islamic Thought* (IIIT) menerusi penerbitannya al-Faruqi (1982), walaupun dalam bidang kemanusiaan dan kemasyarakatan, dan penubuhan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) 1983 yang dikatakan terinspirasi oleh rumusan yang dicapai pada Persidangan Pendidikan Islam Antarabangsa yang Pertama yang telah berlangsung di Mekah pada tahun 1977 dengan makalah masyhur oleh al-Attas (1977) itu.

Acuan ilmu terbit daripada pengungkapan ilmu itu dalam sesuatu bahasa, pegangan nilai dan falsafah, dan sistem kepercayaan (agama, atau –isme) pembina/pembuat ilmu. Bahasa, nilai, falsafah dan sistem kepercayaan memanglah perkara yang bertindan, iaitu sukar dipisahkan dan inilah bahan ramuan yang mencipta acuan ilmu. Seringlah juga empat perkara ini diistilahkan sebagai kosmologi seseorang, kumpulan, kaum, etnik atau bangsa; walaupun istilah kosmologi mudah terkeliru dengan bidang ilmu dalam fizik sahaja. Jika kita mahu mengikut pemikiran Kuhn (1962), acuan ilmu itulah yang membendung paradigma. Namun, paradigma boleh berubah seperti yang tersirat berlakunya dalam fizik dalam paradigma Teori Pra-Newton kepada Teori Newton, kepada Teori Kenisbian (yang biasa didendangkan sebagai “Teori Einstein” itu), kepada Teori Quantum dan mutakhir ini kepada Teori Tetali (pengenalan yang menariknya oleh Greene, 2010). Akan tetapi, acuan ilmu

hanya boleh berubah menerusi perubahan bahasa asli ilmu berkenaan dan agama atau ideologi ilmuwan berkenaan. Swa-acuan (atau acuan sendiri, ringkasnya swacuan) ialah acuan milik asli sarjana. Acuan ilmu Malaysia ialah acuan yang tercipta daripada warisan ilmu peribumi Malaysia (etnoilmu perbumi Malaysia atau sebahagian daripada etnoilmu Malayonesia), ilmu Malayonesia (rantau yang berbahasa Austronesia atau rumpun Bahasa Melayu) dan terjalin dengan anasir-anasir atau unsur-unsur daripada bahasa, nilai, falsafah, kebudayaan dan sistem kepercayaan sarjana Malaysia kini. Ini memang sukar dibayangkan adanya ilmu ini sekarang kerana bahasa Malaysia (Bahasa Melayu) pun masih dipertikaikan, apatah lagi nilai, falsafah, kebudayaan dan sistem kepercayaan sarjana Malaysia yang terlampau sarat dipengaruhi oleh Barat. Isu kepentingan bahasa dalam ilmu swa-acuan (swacuan) dibicarakan dengan agak tuntasnya berjudul "ilmu milik siapa?" dalam buku Shaharir (2008) dengan penekanannya bahasa swa-acuan kita (Malaysia) ialah bahasa Melayu, yang juga perlu dianggap sebagai adik beradik Bahasa Indonesia yang membesar di persekitaran yang berbeza. Berkenaan dengan nilai, falsafah, kebudayaan dan sistem kepercayaan itu pula kita boleh menggunakan takrif unsur-unsur acuan ini daripada umat Malaysia yang menyerukupnya (dominannya), iaitu nilai, falsafah, kebudayaan dan sistem kepercayaan Islam dan suku-suku kaum Malayonesia yang tidak bercanggah dengan Islam. Istilah Malayonesia (menggantikan Nusantara, bahkan Austronesia) diperkenalkan oleh Shaharir (2008) dan terutamanya dimasyhurnya menerusi siri wacana Shaharir (2011a, 2012c). Ini agak sesuai pula dengan takrif kebudayaan Kebangsaan (Malaysia) yang pernah dipersetujui dalam tahun 1971 dahulu (Dasar Kebudayaan Kebangsaan 1971).

Mungkin istilah acuan tercipta daripada Bahasa, agama atau ideologi dan varian ilmu itu perlu dijelaskan sedikit lagi, walaupun ini juga dibicarakan lagi dalam seksyen berkenaan peribumian ilmu (seksyen 3). Bergantungnya ilmu dengan bahasa adalah kerana bahasa itu sendiri membawa nilai tersendiri. Ini dibicarakan dengan tuntasnya oleh Shaharir (2009; 2012/2014) yang menjelaskan bagaimana Bahasa Latin, Perancis, Jerman, Inggeris, dan Melayu telah mencetus ilmu yang tersendiri dan apabila diterjemah ilmu itu memberi kefahaman yang lain pula hingga mencetus ilmu baharu pula. Contoh dalam ilmu kontemporari dengan istilah Inggeris dan Melayu adalah dalam ilmu *sustainability* Lwn keterlestarian (kelestarian) dan *optimization* Lwn pewustaan nanti boleh menjelaskan lagi. Perubahan nilai ilmu hasil daripada penterjemahan dengan contoh-contoh yang konkritnya daripada ilmu

dalam Bahasa Inggeris kepada Bahasa Melayu ada dipaparkan dalam Shaharir (2017/2020). Dalam artikel ini, mungkin contoh perkataan umum sahaja dahulu mampu menjelaskan “bahasa membawa nilai” itu, yang sebenarnya sudah diterima umum dalam bidang bukan sains sejak sebelum menjelangnya pertengahan abad ke-20 lagi (menerusi karya Sapir 1949 dan Whorf 1940 itu, sebuah tesis yang dimulai oleh von Humboldt 1835 lagi). Perkataan *I* dalam kamus bermakna yang serupa dengan “saya”, dalam konteks ganti nama orang pertama. Namun *I* dan “saya” membawa nilai yang berbeza hingga *I* boleh digunakan oleh sesiapa jua pun dalam berbahasa Inggeris tetapi “saya” tidak sesuai digunakan untuk semua dalam berbahasa Melayu yang penuh budaya beradab. Ini puncanya buku falsafah dalam Bahasa Jerman *Ich und Du* oleh Burber 1923 biasanya diterjemah kepada Inggeris sebagai *I and Thou* 1937, bukan *I and you* kerana masalah nilai yang ada dalam *you* dan *Du* atau *Thou*. Buku ini jika diterjemah ke dalam Bahasa Melayu sewajarnya tidak berjudul *Saya dan Awak*, atau *Saya dan Anda* tetapi *Aku dan Kau* kerana buku ini membicarakan hubungan manusia dengan Tuhan. Lagi satu ialah perkataan *the best* dengan “terbaik” yang makna kamusnya sama sahaja tetapi dua istilah ini membawa nilai yang amat berbeza yang akhirnya membawa kepada konsep optimum dalam sains Barat dan wusta dalam sains Malayonesia yang dibicarakan lagi kemudian.

Dalam hal agama atau ideologi cukuplah banyak buku yang membicarakan hal ini dalam ilmu Barat oleh para falsafawan dan ahli sosiologi pengetahuan. Contoh yang selalu diabaikan ialah bagaimana ilmu matematik pecahan muncul daripada agama, khasnya tentang pelaksanaan *fara'idh* yang dapat ditelaah dalam buku bapa ilmu ini, al-Khawarizmi yang sudah diterjemah ke dalam Bahasa Melayu (al-Khawarizmi, 2014). Sains moden Barat, khasnya mekanik quantum pun banyak terbit gagasannya atau ideanya daripada ajaran agama Hindu (Shaharir 2014, Bab 9), sains Barat amnya terutamanya biologi banyak terbit daripada pertimbangan falsafah atau ideologi ateisme atau yang diistilahkan sebagai Tabiisme (*Naturalism*) yang banyak ditentang oleh ahli sains Barat sendiri yang kuat Kristiannya yang menamakan kumpulanmya sebagai Kumpulan Rekabentuk Pintar (*Intelligent Design Group*) yang menawarkan teori alternatif kepada Teori Evolusi berasaskan ajaran Kristian (Perinciannya dalam Shaharir 2011b). Dalam bidang kemanusiaan dan sains sosial, al-Attas (1978) terkenal dengan paparannya tentang tabii ilmu bidang ini yang sarat dengan ideologi atau falsafah sekularisme dan ideologi Barat amnya dan menawarkan pengislaman dan penyahbaratan ilmu yang dibicarakan lagi di bawah ini. Sebagai mengukuhkan

pandangan al-Attas bolehlah diambil teori-teori dalam bidang ekonomi yang semuanya didorong oleh falsafah kemanusiaan (bukan keinsanan) yang dinamainya *homoeconomicus* yang cukup sekular dan bertentangan dengan falsafah kemanusiaan Islam (keinsanan).

Tentang warisan ilmu pula bermakna ilmu yang dibina oleh seseorang atau kelompok sarjana beroleh gagasan atau idea daripada ilmu nenek moyangnya termasuklah dongengan bangsanya turun temurun. Bagi Barat ilmu warisan ini banyak diperolah daripada Tamadun Yunani. Contohnya ialah cerita yang popular dalam pengenalan matematik kalkulus ubahan (*calculus of variation*) iaitu cerita dongeng bahawa seorang puteri raja bernama Dido berjaya memperdayakan raja yang bengis untuk meminta sekeping tanah untuk binaan rumahnya. Puteri ini hanya meminta sekeping tanah seluas belulang seekor kambing sahaja yang dipersembahkan kepada raja bengis itu lalu dengan mudah, sambil menganggap puteri ini gila, diperkenankan oleh raja yang bengis itu. Puteri Dido menggunakan pengetahuan matematiknya untuk mendapat tanah seluas mungkin yang dilingkungi oleh urat-urat halus potongan kulit belulang kambing itu yang memang cukup luas hasilnya. Hal ini menjadi dorongan sarjana Eropah abad ke-18 M untuk memperoleh matematik Dido itu, dikenali kini sebagai Masalah Dido, dan mereka pun temui serta dinamai kalkulus ubahan itu. (Perinciannya dalam Shahrir, 2002a; 2016/2017)

2. Kritikan Ilmu

Penjanaan ilmu memang dimulai dengan penilaian ilmu yang sedia ada (etnoilmu dan ilmu daripada tamadun lain) dan kritikan terhadapnya. Inilah tahap pertama yang perlu dalam penjanaan ilmu, iaitu **kritikan ilmu**. Kritikan ilmu juga menjadi langkah pertama dalam penjanaan ilmu swa-acuan, iaitu Langkah pertama dalam **penswa-acuanan (penswacuanan** yang sebelum ini selalu juga diringkaskan sebagai penswacuan yang kurang tepat itu). Kritikan ilmu itu sendiri banyak kaedahnya seperti yang diterangkan di bawah ini.

2.1 Kaedah pengkritikan ilmu dalam acuan menyerkup (dominan) kini

Kaedah pengkritikan ilmu dalam acuan menyerkup (dominan) kini, iaitu acuan sesuatu perkara ilmu kini yang secara sedar atau tidaknya dianggap oleh sarjana berkenaan sebagai swa-acuan ilmunya, walaupun hakikatnya bukan acuan miliknya. Kaedah inilah yang pastinya dibuat oleh seseorang penulis tesis Sarjana atau **Doktor Falsafah**

dan makalah ilmiah (yang bagus) tentang sesebuah teori dalam sesuatu perkara. Kritikan ilmu ialah dalam aspek ketekalan dengan premis-premis ilmu dalam acuan yang sedia ada ini, atau dengan ilmu yang dianggap sudah mapan (dalam acuan yang sama); atau segi kesimpelan, keindahan, kecanggihan, keanggunan, dan keitlakannya, kerampatannya atau kegeneralisasiannya sahaja. Semua ini dalam acuan orang, khususnya acuan Barat. Peranan acuan daripada kebudayaannya (agama/ideologi, bahasa dan ilmu warisan) sendiri tidak timbul langsung. Acuan ilmu Barat ialah yang berkomponenkan bahasa bukan Bahasa Melayu (menyerkupnya atau dominannya bahasa Inggeris), nilai, kebudayaan dan ideologi atau –isme Barat atau agama bukan Islam. Acuan ini sendiri memang biasanya, rata-ratanya, tidak disedari kewujudannya oleh pengkritik ilmu ini. Acuan ini hanya diserlahkan oleh mereka yang mengkritik ilmu yang lebih asas lagi bagi tujuan penjanaaan ilmu yang lebih serasi dengan bahasa, nilai, falsafah, kebudayaan dan sistem kepercayaannya sendiri (iaitu swa-acuannya) seperti yang dihuraikan di bawah ini.

2.2 Kaedah penjanaaan ilmu Islam atau pengislaman ilmu sejak 1960-an

Penjanaaan ilmu **Islam** kontemporari, atau dikenali dengan pengislaman ilmu, (atau istilah dari Indonesia, Islamisasi ilmu) dilakukan menerusi kaedah kritikan ilmu kini menerusi tiga cara yang berikut:

2.2.1 Kaedah Seyyed Hossein Nasr (1960-an)

Kaedah ini mengandaikan hampir semua ilmu dicituskan dan dikemudi oleh falsafah yang dinamainya doktrin kosmologi bangsa yang dianggotai oleh ilmuwan berkenaan. Oleh itu, tugas seseorang yang ingin membina ilmu swa-acuannya perlulah mengkaji secara mendalam doktrin kosmologi yang tersirat atau tersurat dalam sesuatu unsur ilmu kini dan membandingkannya dengan doktrin kosmologi Islam (Nasr 1964, 1968).

Kaedah ini boleh digunakan untuk penjanaaan ilmu swa-acuan, atau penswa-acuanan ilmu, kerana kita juga menghayati ajaran Islam tetapi kita juga ada budaya kita sendiri yang tidak semestinya bertentangan dengan Islam sehingga muncullah Islam Malayonesia yang perinciannya berbeza dengan Islam Arab umpamanya. Budaya kita sendiri itu perlu dicungkil menerusi karya-karya ilmuwan (sejak sampainya Islam), sebelum 1900, tahun yang dianggap sempadan budaya keilmuan Malayonesia asli dengan Barat; dan widyawan/sasterawan/tahuwan kita dahulu sebelum tibanya

Islam, ketika istilah “ilmu” belum ada tetapi *widya*, *sastera* dan *tahu* membawa makna “ilmu” itu. Usaha menzahirkan doktrin kosmologi Malayonesia atau falsafah ilmu Malayonesia telah dilakukan oleh Shaharir (2010a,b; 2017a,b) khusus dalam bidang kepemimpinan, Shaharir (2018b) dalam bidang falsafah sains matematik, Shaharir (2020a) dalam bidang mantik, Shaharir (2020b) dalam bidang astronomi-kosmologi, Shaharir (2020c; 2021) dalam bidang Perubatan, dan Shaharir (2020d) dalam karya-karya sains amnya dalam Bahasa Melayu Jawi pra-1900 M. Sebahagiannya akan diperkatakan lagi kemudian dalam makalah ini.

2.2.2 *Kaedah Sayed Naquib al-Attas (1978)*

Kaedah ini mengandaikan hampir semua ilmu tumbuh dan dikemudi oleh sekularisme dan Baratisme (ideologi dari falsafawan/ilmuwan mereka) yang bertentangan dengan falsafah Islam). Tugas seseorang pembina ilmu swa-acuannya ialah mengenal pasti ideologi-ideologi ini dalam sesuatu unsur ilmu yang diminati atau didukunginya selama ini dan menghapuskannya, iaitu suatu proses kritikan ilmu yang dinamainya penyahsekularan ilmu atau penyahbaratan ilmu kini.

Kaedah ini boleh digunakan untuk pengilmuan swa-acuan tetapi perlulah diperluaskan kepada Timurisme (seperti Hinduwanisme dan Chinawanisme bahkan kosmologi Malayonesia) dan falsafah khusus setiap bidang ilmu kini seperti sejaraisme dalam sejarah, *homoeconomicusisme* dalam ekonomi, objektifisme dalam pengurusan, tabiisme dalam sains amnya terutamanya sains hayat, jasmanisme dalam fizik, pemalsuanisme dalam sains matematik, rasmisme/formalisme dalam matematik tulen dan sebagainya. Hinduwanisme, Buddhawanisme dan Taoisme dan Zenisme umpamanya ada dalam teori atom dan mekanik quantum (Shaharir 2014b, pp. 227-237), bidang yang menyerukupi fizik sejak pertengahan abad ke-20 M.

2.2.3 *Kaedah al-Faruqi (1982)*

Kaedah ini mengandaikan setiap perkara dalam ilmu kini asalnya tumbuh dalam tamadun Islam. Oleh itu tugas seseorang pengkritik ilmu ialah mengkaji asal mula unsur perkara dalam unsur ilmu itu dan menelusurinya asalnya dan perkembangannya hingga kini sambil mencari cabang pembaratannya (penyelewengan daripada konsep asalnya).

Kaedah ini boleh digunakan sama seperti kaedah 2.2.1 di atas kerana warisan ilmu Malayonesia sekurang-kurangnya sejak abad ke-15 M hingga menjelang abad ke-20 M memang ilmu dari Tamadun Islam. Namun, ilmu sebelum Islam (widya dan tahu) banyak juga menjadi warisan ilmu Malayonesia secara langsung atau menerusi “pengislaman” sarjana tamadun Islam yang perlu ditelusuri dari asalnya sehingga meresap masuk ke dalam ilmu moden kini. Contohnya, ilmu tentang *ether* masa kini yang asalnya dari Tamadun Islam *al-athir*, dari tamadun Hindia dan Malayonesia, akasa. Begitu juga dengan ilmu bilangan dan falsafah *zero*.

2.2.4 Kaedah *ijmali tajaan Sardar (1980-an dan 1990-an)*

Kaedah ini berasaskan epistemologi Islam (tawhid, khilafat, *‘ilm*, ibadah dan taqwa) dan etika (*‘adl*, *zulm*, *halal*, *haram*, istilah -- mencari masalah, dan *dhiya* -- cemerlang). Dalam masa yang sama lebih mendalamnya A.Y. al-Faruqi (1992) menggunakan istilah *tawhidic paradigm* (paradigma Tawhid) dalam karyanya tentang tunggak ilmu dalam Islam, iaitu tawhid (istilah *‘ilm* dalam senarai epistemologi *ijmali* itu pun agak bertindih). Namun istilah tawhid ini menjadi popular hanya selepas wacana pengislaman ilmu Ziauddin mendapat liputan massa pada tahun 1990-an kerana politik penerbitannya yang ampuh sehingga *Islamic science* dan *Islamisation of knowledge* beliau diwar-warkan dalam majalah poplarnya, *Afkar: Inquiry* mulai 1984, yang diterbitkan di United Kingdom (UK), dan kumpulan beliau yang dinamainya sebagai *Ijmali* itu dianggotai juga oleh beberapa orang sarjana yang namanya bukan Islam seperti Meryll Wyn Davies dan Jerome Ravetz; dan siri makalahnya (Sardar 1991, 1992, 1994, 1995, 1997, 1998, 2007), terbit dalam majalah berprestij mingguan *Nature*. Di Malaysia, istilah *tawhidic paradigm* ini dalam bidang sains amnya dipopularkan oleh Osman Bakar (1991), yang kemudiannya **dikhususkan** kepada bidang sains oleh Khalijah Salleh (UKM) sekitar 2010 dengan nama sains tauhidik (Khalijah, 2011) dan dilestarikan oleh Muhd Yusuf Othman (UKM) (Yusof, 2014) sehingga wujudnya sebuah kumpulan penyelidik bidang ini di Institut Islam Hadhari. Sebelum itu, juga di Malaysia, **Langulung** (1999) menggunakan istilah *Ummatic paradigm* (paradigma ummah) untuk maksud yang sama dalam bidangnya, psikologi pendidikan; dan yang dianggap sebagai penyedaran semula pengislaman Ilmu khasnya di UIAM oleh Kamal Hassan (2009) memperkenalkan istilah baharunya lagi *Islamicisation of knowledge* (pengkeislamanan ilmu) kerana kononnya menghindari kekeliruan dalam istilah pengislaman ilmu (*Islamisation of knowledge*) yang boleh difahami ilmu sekarang ini semuanya tidak **Islam**, oleh itu

perlu diislamkan, dan ilmu sekarang tidak digalakkan menguasainya. Gagasan beliau tidak demikian tetapi lebih kepada tafsiran semula ilmu sekarang dalam acuan tawhid dan adab/etika Islam ke dalam amalan ilmu sekarang. Ini ada banyak kesamaannya dengan pengislaman mengikut kaedah ijmalī itu. Apa pun kaedah ijmalī ini dan jelmaannya seperti *tawhidic paradigm*, *ummatic paradigm* dan *Islamicisation* itu boleh dianggap sebagai model acuan Islam dan boleh digunakan dalam pengkritikan sesuatu unsur ilmu secara mendalamnya terutamanya **aspek** tawhid itu, walaupun aspek etika seperti yang ditimbulkan oleh Sardar dengan menyatakan penyelidikan atom yang membawa kemusnahan, dan penyelidikan menggunakan haiwan, dan kritikan umum terhadap ilmu-ilmu yang memberi kesan kepada alam sekitar itu boleh dianggap kritikan lumrah dalam acuan Barat sekali pun. Aspek epistemologi itu sebenarnya sudah pun tersirat dalam kaedah Nasr, **al-Attas** dan al-Faruqi, manakala aspek etika itu sukar menjadi pencetus aksiom ilmu atau hipotesis ilmu tetapi hanya menjadi unsur penilaian ilmu sahaja; dan ini pun memang telah diterap dalam pengkritikan ilmu menerusi tiga kaedah di atas.

2.2.5 Kaedah yang dijenamai oleh Ziauddin Sardar sebagai *Bucailleis*

Nama kaedah ini sempena nama Bucaille yang berjaya membuktikan ilmu evolusi tumbesaran anak dalam kandungan di dalam *al-Qur'an* amat sepadan dengan ilmu itu dalam sains moden menerusi bukunya yang asalnya dalam bahasa Perancis tetapi telah diterjemah ke dalam puluhan bahasa lain termasuklah bahasa Melayu Indonesia dan bahasa Melayu Malaysia (Bucaille 1976). Kaedahnya, mudah sahaja terutamanya bagi mereka yang tahu bahasa *al-Qur'an*, iaitu memadankan sesuatu ayat *al-Qur'an* yang boleh ditafsirkan membawa makna sesuatu unsur sains moden seperti teori atom lihat beberapa ayat yang ada perkataan *dzarrah*, dan untuk teori kenisbian Einstein lihat ayat-ayat berkenaan dengan tidak mutlaknya masa. *World Muslim League* mengiktiraf kegiatan ini yang dijenamakannya sebagai *Scientific Miracles of the Qur'an and Sunnah* yang ditubuhkan pada 1984 dan menawarkan hadiah besar secara tidak berkala kepada “sarjana” yang menghasilkan karya besarnya dalam bidang ini dalam genre Bucaille itu. Namun setakat ini, setahu penulis, pemenang hadiah ini ialah seorang ahli geologi Mesir yang bernama Zaghoul El-Naggar dengan karya “agung” beliau, *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an*, 2003 (beliau beroleh hadiah ini pada 2006, sebahagian besar kerana buku ini). Tidak hairanlah ramai sudah memberi istilah bidang ini sebagai *Quranic Science* (Sains *al-Qur'an*) dan malangnya Universiti Malaya juga ada

pusat penyelidikan khas berhubung dengan hal ini, *Centre for Quranic Research (CQR)*, tetapi tidaklah dipopularkan dalam bahasa Melayu, Pusat Penyelidikan *al-Qur'an*. Pusat ini ada jurnalnya yang berjudul, *Quranica* (dlm dwibahasa: Inggeris dan bahasa Melayu; memang maknanya Sains *al-Qur'an*). Sempena institusi inilah maka kumpulan Bucailleis kini lebih dikenali terutamanya di dunia Arab sebagai *I'jaz* dengan besarnya El-Naggar itu. Penulis kontemporari yang popular dalam bidang ini ialah Harun Yahya (dari Turki) yang walaupun banyak karyanya berbentuk kritikan sains moden berlegar sekitar kritikan terhadap teori Evolusi tetapi buku beliau tentang atom (Harun 1996) termasuk dalam genre Bucailleisme pula. Penulis tempatan kita yang paling popular dalam genre ini ialah Danial menerusi buku laris jualannya (kini mungkin sudah cetakan ke-10 kerana 2009 cetakan ke-8), berjudul *Quran Sainifik: Meneroka Kecemerlangan Quran daripada Teropong Sains*, terbitan PTS Millennia 2009, cetakan ke-8; manakala di Indonesia ialah Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi Al-Quran Yang Terlupakan*", terbitan Al Mizan, Bandung 2008 (kini mungkin sekurang-kurangnya cetakan ke-5 kerana tahun 2011 sudah cetakan ke-3). Namun setahu penulis, ketiga-tiga penulis ini (Harun, Danial dan Purwanto) belum mendapat anugerah dari *World Muslim League*. Kedua-dua buku ini, buku Danial dan Purwanto, diulas dan dikritik dengan komprehensifnya oleh Shahrir (2010b; 2015a). **Kaedah ini tidak menghasilkan sains dalam swa-acuan tetapi hanya mengukuhkan sains dalam acuan Barat sahaja**, oleh itu tidak dibicarakan lagi selepas ini. Berita yang agak baharu dari *World Muslim League* ini ialah adanya sebuah pertandingan terbuka tajaannya, *The International Competition For Miracles of The Holy Qur'an And The Purified Prophetic Sunnah In The Field Of Environmental Science* bagi tahun 2016 dan pemenangnya akan beroleh 15 ribu UKP. (Sumber: [https://iccuk.org/images/requirements%20\(english\).docx.pdf](https://iccuk.org/images/requirements%20(english).docx.pdf)). Namun pemenangnya masih kami menggelintarnya. Pada 31 Ogos 2020, diadakan lagi pertandingan ini dalam bidang lain lagi dan pemenangnya juga masih kami mencari-carinya. Mungkin sekali semua ini hanya keinginan institusi ini sahaja tetapi tidak berjaya dilaksanakannya sehingga kini.

2.3 Kaedah pemeribumian Shahrir (1995)

Daripada tiga kaedah di atas, maka peranan swa-acuan dalam ilmu muncul dengan hebatnya dalam pemeribumian ilmu seperti yang dijelaskan di bawah ini. Bagi acuan orang Malayonesia yang berbahasa Melayu dan Islam, khususnya bangsa Melayu-Malaysia, acuannya bukan sahaja acuan Islam tetapi tergabung jalin dengan unsur

unsur kebudayaannya sendiri yang tersirat dan tersurat dalam karya-karya sarjananya sejak abad ke-4 Masehi dahulu (kalau berdasarkan pada prasastinya tertuanya setakat ini) yang cuba disembulkan oleh Shaharir (2016a; 2018; 2020d). Apakah unsur sesebuah kebudayaan? Tidak lain dan tidak bukan: bahasanya, agamanya/ideologinya, dan warisan ilmunya (mengikuti istilah lamanya: *widya-nya*, *sastera-nya* dan *tahu-nya*). Acuan ilmu semestinya berwadahkan tiga unsur kebudayaan ini. Inilah yang menimbulkan gagasan baharu dalam pembinaan ilmu dalam swa-acuan yang diistilah oleh penulis ini sebagai **pemeribuman ilmu** (Shaharir, 1995, 2002b, 2003a). Ini berbeza dengan konsep *indigenisation of knowledge* dan *ethnoscience* gagasan sarjana Barat itu masing-masingnya yang masyhurnya, bagi *indigenisation*, oleh Alatas (1977) dan Atal (1981), yang baharu ini disorot dengan komprehensifnya oleh Zawawi (2015); dan *ethnoscience* oleh Garfinkel (1967) dan D'Ambrosio (1977; 1985) yang telah pun disorot dengan kritisnya oleh Shaharir (2015b).

Dalam pemeribuman ilmu penulis ini, komponen baharunya dalam kritikan ilmu kini ke arah pembinaan ilmu swa-acuan itu ialah menilai semula sesuatu konsep dalam sesuatu unsur ilmu itu dalam bahasa acuan baharu itu. Komponen baharu yang kedua ialah membongkar etnosains sendiri dan menilainya secara kritis vis-à-vis ilmu kini. Inilah menjadikan kajian terhadap prasasti dalam bahasa Austronesia dan manuskrip Melayu-Jawi sepatutnya berupa satu daripada kegiatan besar ke arah pembinaan ilmu swa-acuan ini.

Kaedah dalam pemeribuman ilmu inilah yang banyak menjanjikan munculnya ilmu swa-acuan khasnya ilmu dalam Bahasa Melayu kontemporer yang mampu menjadi saingan ilmu kontemporer dari Barat seperti yang ditunjukkan oleh Shaharir (2012a; 2014b). Istilah swa-acuan atau swacuan itu sendiri mula diperkenalkan oleh Shaharir (1997) dan lebih tegas dan dengan konkritnya lagi dalam sains matematik dalam Shaharir (2000; 2007b).

Contohnya ialah **ilmu pengoptimuman lawan ilmu pewustaan dan ilmu *sustainability* lawan ilmu kelestarian** yang telah disebut istilah ini sebelum ini tetapi diperihalkan secara ringkas lagi di bawah ini. Ilmu pengoptimuman kini ialah hasil dari pemeribuman ilmu di Eropah atau pengeropahan ilmu sejak abad ke-16 M dahulu hingga kini dalam usaha mereka memodelkan “terbaik” dalam bahasa-bahasa

Eropah kini: *the best* (Inggeris), *le meilleur* (Perancis), *der beste* (Jerman), *al major* (Sepanyol), *to kalýtero* (Yunani), *il miglior* (Italia) dan *optimus* atau *optimum* (Latin, bahasa ilmu Eropah sehingga abad ke-19 M) seperti yang dibicarakan oleh Shaharir (2016b). Ilmu padanannya, pewustaan ialah hasil kritikan ilmu pengoptimuman itu berasaskan kaedah kritikan dalam pemeribumian ilmu itu yang dicontohi dalam karya Shaharir (2015c; 2016c,d) iaitu segi bahasa, agama Islam (falsafah) dan warisan ilmu. Sebelum itu kritikan terhadap konsep pengoptimuman berasaskan kaedah al-Faruqi sepenuhnya dilakukan oleh Shaharir (2005b, 2006) dan kritikan ilmu pengoptimuman mengikut kaedah dalam acuan ilmu itu dibina dilakukan dalam konteks penggunaan ilmu ini, khususnya ekonomi dan keterlestarian dilakukan dalam Shaharir (2012b) dan ekonomi pembangunan (Shaharir, 2018c). Ringkasnya, setelah dibicarakan pengoptimuman itu hasil ilmu yang terbit dalam acuan Eropah berbahasa Latin dan ditunjukkan bukan sahaja tidak cukup berjaya dalam ilmu semasa tetapi yang lebih penting lagi bertentangan dengan acuan dalam bahasa Melayu dan agama Islam, maka pengoptimuman perlulah diganti dengan yang lebih serasi dengan swa-acuan (acuan sendiri). Gantian istilah itu ialah pewustaan (daripada perkataan Arab *wustdo* yang di Melayukan kepada wusta yang juga bermakna berpad-pada itu).

Titik wusta ditakrifkan sebagai titik min bagi taburan yang diterbitkan daripada fungsi yang selama ini menjadi fungsi matlamat dalam pengoptimuman. Dalam pewustaan, fungsi setiap fungsi matalamat f yang hendak dioptimumkan itu dijadikan sebuah taburan dalam rantau tersaur K . Ini memang kesukaran pertama yang perlu dilalui iaitu melibatkan kamiran dalam kawasan rantau tersaur bagi dahulunya masalah pengoptimuman atau pengaturcaraan matematik itu. Dalam pewustaan tiadalah kalkulus terbitan tetapi gantinya penuh dengan kalkulus kamiran.

Dalam hal pembinaan ilmu keterlestarian menerusi swa-acuan mulanya dibicarakan istilah lestari yang dipadan dengan *sustain*, terlestari dengan *sustainable* dan keterlestarian dengan *sustainability* itu. Di sini didapati istilah dalam Bahasa Melayu lebih tepat dan luas rangkumannya lebih-lebih lagi berasaskan pada prasasti abad ke-7 M. Matematik dalam *sustainability* ialah *optimization* yang ditunjukkan menjadi satu daripada punca tidak berjayanya dasar-dasar *sustainability* selama ini (yang diakui Barat sendiri); manakala matematik dalam keterlestarian ialah pewustaan yang menjanji hasil yang lebih daripada dasar *sustainability* itu. Perinciannya dalam

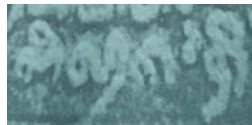
Shaharir (2011/2012; 2012b,c; 2014b, Bab 1; 2010/2014) dan Shaharir dan Alinor (2013).

3. Bagaimana memulakan pentelaahan prasasti dan/atau manuskrip

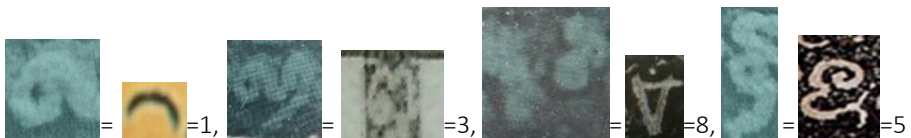
Prasasti ialah tulisan pada benda-benda yang pejal lagi susah alih seperti batu, logam, kayu, dinding dan sebagainya. Manuskrip ialah tulisan pada kulit haiwan atau kayu, kertas dan sebagainya yang mudah alih. Prasasti dihasilkan sebelum abad ke-15 M dan sebelum huruf Jawi digunakan dengan meluasnya di Malayonesia ini.

Prasasti ada dalam bahasa Melayu Lama (zaman kerajaan Funan, Campa dan Mon di Indochina; dan Zaman Sriwijaya di Sumatera termasuklah Bahasa Minang, dan Kerinci) di samping dalam bahasa-bahasa Rumpun Melayu yang diistilahkan sebagai Bahasa Austronesia seperti Jawa, Bugis, dan Bali. Bahasa Melayu zaman Sriwijaya (berpusat di Palembang) dan Bahasa Melayu Lama di Indochina itu dikelaskan oleh penulis China abad ke-7 M dahulu sebagai bahasa Kunlun dan dinamai bahasa Melayu kuno/kuna oleh ahli bahasa Melayu dan Bahasa Indonesia kini. Dalam makalah ini semua Bahasa Melayu dan Rumpun Melayu ini dinamai Bahasa Malayonesia. Bahasa Mon yang juga dikenali sebagai Bahasa Siam (bukan Mon-Khmer) juga bahasa Austronesia dan banyaklah prasasti dalam bahasa ini yang belum “disentuh” oleh sarjana Malayonesia. Penulis makalah ini juga berpendapat prasasti dalam bahasa Khmer Lama (bertarikh sebelum abad ke-9 M) juga perlu ditelaah kerana boleh dianggap sama atau akrab dengan bahasa Funan di Kemboja yang dikatakan sudah hilang (tiada tinggalan Prasastinya yang ditemui sehingga kini). Prasasti dalam bahasa Kunlun ini berjumlah ratusan dan hampir semuanya ditulis dalam huruf Palawa oleh itu hampir semua orang Malayonesia sekarang tidak boleh membacanya sebelum ditransliterasi ke rumi dan diterjemah kepada bahasa Melayu kini. Di Malaysia ini hanya ada seorang sarjana, Dr. Nasha Khaw, dan kini pensyarah di USM, yang boleh membaca tulisan dalam huruf Palawa. Semua prasasti Sriwijaya dan sebahagian besar prasasti Campa sudah ditransliterasi ke Rumi dan diterjemah ke dalam bahasa Inggeris, Perancis dan bahasa Melayu kini (ada di internet, Bambang dan Nik Hassan Suhaimi 2009, dan yang terbaharu terjemahan dari Inggeris ke Melayu lebih drp seratus buah prasasti Campa oleh Zaharin dan Alinor, 2017). Oleh itu, setiap penyelidik etnosains sekarang boleh membaca hampir semua prasasti dalam bahasa Kunlun yang sudah diterjemah itu. Setiap kali seseorang penyelidik etnosains Malayonesia dalam bahasa Melayu perlu membaca semua

prasasti ini dengan berfokuskan pada perkara yang ingin diselidik itu. Hingga kini, prasasti ini ditelaah oleh kumpulan penulis ini untuk mendapatkan sistem angka Malayonesia sahaja, dan belum dalam perkara-perkara lain lagi. Prasasti dalam bahasa Melayu Jawi yang tertua ialah *Batu Bersurat Terengganu* bertarikh “*Juma’at di bulan Rajab di tahun Saratan di sasanakala. Baginda Rasulullah telah lalu tujuh ratus tua [idit].*” (=702 H=1303 M) mengikut bacaan al-Attas (1972) tetapi mengikut Ahmat Adam (2017) ungkapan terakhir tentang tarikh itu “*tujuh ratus dualapan*” (=708 H=1308 M); dan prasasti dalam bahasa Melayu berhuruf campuran Palawa dan Jawi yang terakhir ialah *Batu Bersurat Ahmad Majanu* di Pengkalan Kempas, Port Dickson bertarikh tahun Malayonesia (tahun Saka) 1385 S (asalnya dalam angka asli Malayonesia yang untuk angka ini berbentuk



iaitu jika dihalusi satu persatu angkanya, dari kiri ke kanan, ialah (berasaskan pasasti-prasasti zaman Sriwijaya sebelum ini, bermula abad ke-7 M hingga abad ke-10 M) yang berikut:



dengan angka dualapan (istilah asal untuk “lapan” sekarang) itu berbentuk baji V atau baji berpalang ∇ , yang dikatakan juga berbentuk huruf Rumi V atau V berpalang yang juga bersamaan dengan 1463 M (Othman dan Halim 1990).

Manuskrip dalam bahasa Melayu (sebenarnya bahasa Kerinci dan berhuruf Kerinci) yang tertua setakat ini ialah yang berjudul *Undang-Undang Tanjung Tanah* bertarikh sekitar abad ke-14 M dan ditemui pada tahun 2002, di Jambi, Sumatera oleh sarjana Jerman, Uli Kozok, dan siap dibaca (dirumi dan diterjemahnya ke dalam bahasa Inggeris) pada tahun 2004 (Kozok 2004). Sebelum ini, manuskrip bahasa Melayu tertuanya yang selalu disebut ialah *Aqa'id al-Nasafi* (terjemahan dari bahasa Arab ke bahasa Melayu Jawi oleh anama) tetapi bertarikh 1590 M yang dikaji oleh al-Attas (1988). Ada lebih daripada 15 ribu (setengah mengatakan lebih 20 ribu) buah manuskrip Melayu seluruh dunia seperti yang dilaporkan oleh Anne Muhammad

(2017) dan Hafizah (2018) dan yang terbanyak ialah di Aceh, diikuti di Leiden, Jakarta dan Kuala Lumpur (di Perpustakaan Negara Malaysia ada sekitar lima ribu buah tetapi banyak yang belum dibuat abstrak pun). Yang besar-besar (disebut “karya agung”) hampir semuanya sudah dirumikan/diterbitkan (termasuk dalam pelbagai bahasa) dan oleh itu mudah dibaca tetapi untuk penyelidikan perlu dibaca manuskrip asalnya (Jawi) juga. Karya agung ini tiada sebuah pun yang boleh dianggap karya bidang SaMaKejuT (sains, matematik, kejuruteraan dan teknologi) yang akronim Inggerisnya *STEM*, kerana yang menilainya orang sastera sahaja. Senarai karya agung dalam bidang SaMa (sains dan matematik) baharu sahaja dibentang oleh Shahrir (2003b; 2018b) untuk dijadikan panduan para penyelidik bidang ini. Pun begitu di dalam “karya agung sastera” itu pun ada unsur-unsur SaMaKejuT seperti dalam *Hikayat Raja Pasai* dan bahkan *Hikayat Hang Tuah* dan *Sulalaht al-Salatdin (Sejarah Melayu)*. Memang penyelidik manuskrip SaMaKejuT perlu membaca sepintas lalu semua karya agung ini untuk mendapat gambaran umum status bidang itu masa dahulu dan seterusnya menggelintar manuskrip khususnya selepas itu. Kebanyakannya berjudul dalam bahasa Arab dan terjemahannya hanya ada dalam teks, tiada nama penulisnya/penyalinnya dan tiada tarikhnya. Manuskrip perubatan yang paling senang ditemui kerana judulnya “tib” (paling banyak) biasanya dicatat oleh pengkatalognya. Bidang lain memang sukar diteka daripada judul manuskrip kerana biasanya muncul dalam manuskrip berjudul keagamaan Islam yang dikategorikan oleh pengkatalog sebagai tasawuf, tauhid/tawhid dan sebagainya. Dalam tahun 2003 penulis (Shahrir, 2003b) cuba mengisih judul-judul manuskrip yang dianggap berkemungkinan ada unsur sains dan didapati bidang-bidang katalognya ialah yang berikut:

Ilmu bintang; akal, alamat, firasat, azimat, hikam, hikmat, ketika/kutika, nujum, petua, ramalan, rasa, rasi/raksi, rejang/rajang, ta’bir/takbir mimpi, tilik menilik; falsafah, tasawuf; kitab fara’idh; perniagaan; tib, mujarobat/mujarrabat; ilmu hisab, ilmu hitung.

Selainnya, tekaan sendiri sahaja **daripada (drp)** judulnya seperti sains fisis mungkin ada dalam perihal batu permata, logam, air, gunung dsbnya; sains hayat mungkin ada dlm perihal haiwan (setengahnya dalam bentuk puisi), kematian, roh; teknologi mungkin ada dalam perihal perang, pertukangan, selain yang jelas seperti adanya manuskrip berjudul *Ilmu Bedil*.

Kadang-kadang bergantung pada nasib –manuskrip yang beraming (relevan) terjumpa. Ada dalam manuskrip yang tak terduga **drp** judulnya seperti manuskrip untuk raja-raja atau bangsawan yang berjudul *Taj* atau *Salatdyn* seperti *Taj al-Muluk*, *Taj al-Salatdyn*, *Bustan al-Salatdyn* dan *Sulalaht al-Salatdyn*.

Sehingga kini, hasil penyelidikan penulis ini dalam penswacuanan sains matematik sejak 2010 hingga 2021 dipaparkan dalam umbaian makalah ini. Karya-karya lain oleh penyelidik lain dapat dilihat dalam sebuah karya baharu yang mengandungi ringkasan semua hasil penyelidikan itu dalam bentuk khulasah (abstrak) yang dilakukan oleh kumpulan penyelidik yang dinamai KuPELEMA dan karya ini memang atas nama KuPELEMA (2022).

4. Kesimpulan

Kaedah pembinaan ilmu swa-acuan ialah pada amnya semestinya melalui pengkritikan ilmu semasa menerusi kajian sejarah unsur ilmu berkenaan menerusi kaedah al-Faruqi, menerusi falsafah atau doktrin kosmologi tersirat dan ideologi umum yang tersurat dalam unsur ilmu berkenaan seperti yang dilakukan oleh Nasr dan al-Attas, dan menjurus lagi kepada falsafah ilmu yang khusus lagi seperti falsafah dalam fizik, dalam matematik, ekonomi, pengurusan dan sebagainya yang tidak semestinya berupa sekularisme atau Baratisme tetapi juga Timurisme. Selain itu ialah menerusi perbandingan bahasa dalam ilmu kini dengan bahasa dalam kebudayaan Malayonesia terutamanya bahasa Melayu dan Kunlun (Funan, Champa, Mon dan Sriwijaya) dan oleh itu sekali gus menerusi kajian ilmu dalam prasasti dan manuskrip sebelum 1900 (sebelum pengaruh Eropah) yang tertulis di dalam bahasa tersebut.

Umbaian

Buku dan makalah pilihan Shahrir b.M.Z. 2010-2021 yang menghayati swacuanisme

Buku

- 2010. *Pembinaan Semula Teori Kepemimpinan dan Kepengurusan Rumpun Melayu*. Suntingan ke-2. Snt pertama 2006. K.Terengganu: UMT
- 2011. *Kritikan Teori Kenisbian Einstein dan Teori Quantum*. Petaling Jaya: ASASI
- 2012. *Berakhir Sudahkah Ilmu dalam Acuan Sendiri?* Terbitan, PDP-UM
- 2013. *Kalkulus Stokastik dalam Pengurusan Kewangan: Pendekatan Berasaskan Nilai*. Terbitan UMT

2014. *Sains Matematik dalam Acuan Bahasa Melayu dan Islam*. Terbitan PTS.
2014. *Kritikan Teori Kejadian Alam Semesta*. Penerbit UM
2015. *Unsur Etnosains Malayonesia dalam Bahasa Melayu. Jilid I*. DBP
2020. *Cabaran Mantik kepada Muslim*. Snt kedua. Snt pertama 2019. PDP
2020. *Falsafah Ilmu daripada Karya-Karya Besar Sains & Matematik Islam Malayonesia*. Snt kedua. Snt pertama 2018. Akademi Kajian Ketamadunan, Kolej Dar al-Hikmah.
2021. *Unsur Etnosains Malayonesia dalam Bahasa Melayu. Jilid II dan III*. DBP

Makalah

2010. Tabii Kaedah Sains. *Kesturi* 20 (1): 124-142
2011. Aksiom kepemimpinan Rumpun Melayu. *Kesturi* 21(1): 35-83
2012. Sains Keterlestarian Mengikut Perspektif Melayu Pra-Islam dan Melayu Islam. *Jurnal Akademika (UKM)* 82(2): 101-108
2012. A new paradigm in sustainability. *Journal of Sustainability Development (Canada)* 5(1): 91-99
2013. Komposisi dan Bentuk Alam: Suatu Pertembungan Kebudayaan. *Kesturi* 24 (2): 56-118
2013. (Bersama Alinor M.b.A.K., pngarang kedua) The need for a new definition of sustainability'. *Jour. of Indonesian Economy & Business (JIEB)*, UGM, Indonesia 28(3):251-268
2013. al-Ghazaly's Causality Principle compared with the Causality Principle in Modern Theories of Physics. *Islamic Quarterly (London)* 57(2) :117-130
2013. Kelemahan Teori Kenisbian mengikut perspektif Islam dan Melayu. Dlm Abdullah H. (Pnyut.). *Shaharir Mohamad Zain Ahli matematik Melayu Membicarakan sains matematik dalam acuan bahasa Melayu dan Islam*. PTS: pp.111-128
2014. A review on sustainability as an optimisation. *Katha (PDP, UM)* 10: 1-15
2014. Al-Qur'aan sebagai pengkritik sains matematik. *Kesturi (ASASI)* 24(1): 33-69.
2014. Kritikan pendidikan Islam terhadap ilmu aqli kontemporer. *Quranica (UM)* 6 (20): 83-110
2015. Weaknesses of Schools of Thought in Quantum Mechanics. Transcendent Philosophy. *An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism (Iran)*, Volume 16: 269-292.
2015. Konsep kewustaan fungsi skalar tanpa kekangan. *Kesturi* 25 (2): 26-31

2015. Epistemologi Malayonesia berbahasa Melayu. *Kesturi (ASASI)* 2015, 25 (1): 61-103
2016. Matematik Telatah Pengguna : Perspektif Islam. *Kesturi (ASASI)*, 26(1): 34-65
2016. A need for a new algebraic system of logic on al-Ghazaly's reasoning. *Kritike (Filipina)* 10(1): 255-268
2016. Keterlestarian kebudayaan. *International Jour. Of the Malay World and Civilisation (IMAN)*, 4(1): 61-72
2017. Dari etnomatematik dan matematik ABA ke matematik. *Menemui Matematik (Discovering Mathematics)* 39(1): 30-51
2017. Matematik dan Islam. *Kesturi (ASASI)* 2017, 27(2).
2017. The sensitivity of the past Malayonesian leaders and scholars toward sustainability (bersama Alinor sebagai penga. kedua). *Ulum Islamiyyah* 2017, 20: 11-20
2018. Keperluan pendekatan pendidikan matematik sekolah berasaskan nilai asalnya daripada pelbagai peradaban. Dlm Sharifah Kartini S.H. drk. (Pnyut.), *Etnomatematik Matematik Dalam Kehidupan Masyarakat*, Penerbit UKM 2018, pp. 21-51
2018. Senang-Lenang dan Berlinangnya Pembangunan. *Kesturi* 2018, 28(1 &2): 1-31
2018. Rekacipta sistem bilangan perpuluhan Malayonesia dalam bahasa Melayu mendahului sistem bilangan perpuluhan dalam bahasa Inggeris (Bersama Zahrin sebagai pnga. kedua) *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* 11 (1) Januari 2018: 1-18
2018. Maheran Mohd Jaffar, Abdul Aziz Jemin, Shaharir Mohamad Zain Shaharir, dan Zaidi Isa model pelaburan satu saham dari perspektif Islam. Jun 2018. *Prosiding Simposium Kebangsaan Sains Matematik Ke-13*. PERSAMA dan Kerajaan Negeri Kedah, Alor Setar
2019. (Bersama Zahrin A.b.M). Sistem Angka Perpuluhan yang Diketahui Tertua di Dunia: Angka Malayonesia. The World Oldest Known Decimal Numeral System: The Malayonesian Numerals. *Journal Of Science And Mathematics Letter* 7: 52-65
2019. Pemeribumian sains dan matematik dalam bahasa Melayu. *Majalah Dewan Bahasa*, Februari 2019
2020. The Malayonesian Cosmological Doctrines in Some Past Malay Scientific Writings. *Andalas International Jour of Sociohuminties* 2(1): 30-49
2020. Pengabaian Kos Swabudaya dalam penterjemahan sains matematik. *Kesturi*

30 (1 & 2

2021. The nature and international standing of Jawi-Malay medical manuscripts before 1900. *International Jour. of Allied Health Sciences (IJAHSS)* (IIUM) 5(5): 2322-2350
2021. Ke arah berakhirnya hujah tiadanya ekonomi Islam. *Jawhar* (AKK) 2021
2021. Kritikan terhadap KBAT dan syor penggantinya. Criticism of KBAT and its successor's recommendations. *Jurnal Pendidikan Sains dan Matematik Malaysia (JPSMM)* (UPSI) 11 (1): 20-29
2021. Kritikan terhadap Teori Deguman Besar dan Teori Alam Semesta Mengembang dari perspektif Bahasa Melayu dan Islam. Dlm Shaharir b.M.Z. (Ed.), 2021. *Unsur Etnosains Matematik Malayonesia* Jilid II, Bab 11. Kuala Lumpur: DBP
2021. Beberapa Kelemahan Teori Kenisbian mengikut Perspektif Kristian, Islam dan Bahasa Melayu. Dlm Shaharir b.M.Z. (Ed.), 2021. *Unsur Etnosains Matematik Malayonesia* Jilid II, Bab 12. Kuala Lumpur: DBP

Rujukan:

- Ahmat Adam. (2017). *Batu Bersurat Terengganu. Betulkah Apa Yang DiBaca Selama Ini?* Petaling Jaya: SIRD
- al-Attas, S.M.N. (1972). *The Correct Date of the Terengganu Inscription*. Kuala Lumpur: Museum Department
- al-Attas, S.M.N. (1977). The Concept of Islamic Education. *First World Conference on Muslim Education*, Makkatul Mucarramah, March 1977. Terbit juga 1980, sebagai "The concept of education in Islam". <http://www.mef-ca.org/files/attas-text-final.pdf>
- al-Attas, S.M.N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM. Suntingan keduanya 1993 terbitan ISTAC, UIA. Terjemahan ke dalam bahasa Melayu yang terbaharunya oleh Khalif 2011 terbitan Institut Pemikiran Insan dan Pembangunan Insan (PIMPIN)
- al-Attas, S.M.N. (1988). *The Oldest Known Malay manuscript: a 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id of Al-Nasafi*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press
- al-Faruqi, I.R. (1982). *Islamization of Knowledge: The Problem, Principles and the Workplan*. New York: IIIT. Terjemahan di Indonesia 1986, Islamisasi Ilmu, dan di Malaysia, Pengislaman Ilmu terbitan DBP 1991.

- al-Faruqi, I.R. (1992). *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought
- al-Khawarizmi, M.b.M. (2014). *Algebra*. Terjemahan karya asal al-Khawarizmi abad ke -9 M (Arab) oleh Muhammad Mursi Ahmad. Kuala Lumpur: ITBM
- Alatas, S.H. (1977). *The Myth of the Lazy Native*. London: Frank Cass.
- Anne Muhammad. (2017). 15,000 manuskrip lama Melayu masih bertebaran di luar negara. *Malaysiakini* 10 Okt 2017. <https://www.malaysiakini.com/news/397898>
- Atal, Y. (1981), The call for indigenisation. *International Social Science Journal* 33-1: 189-197.
- Bambang, B.U. & Nik Hassan Suhaimi, b. N. A. R. (2009). *Inskripsi Berbahasa Malayu Kuno di Asia Tenggara*. Bangi, Selangor: ATMA, UKM
- Bucaille, M. (1976). *La Bible, le Coran et la science* (Perancis). Terjemahan Melayu Indonesia 1978, *Bibel, Qur-an dan Sains Modern*, terbitan Penerbit Bulan Bintang, Jakarta.
- D'Ambrosio, U. (1977). Science and technology in Latin America during its discovery. *Impact of Science on Society* 27:267-274
- D'Ambrosio, U. (1985). A methodology for ethnoscience: the need for alternative epistemologies. *Theoria Segunda Epoca* (San Sebastian) 1 (3): 397-409
- Danial, Z.A. (2009). *Quran Saintifik. Meneroka Kecemerlangan Quran daripada Teropong Sains*, cetakan ke-8, dan kini mungkin sekali sudah ke-10. Batu Caves, Selangor: PTS Millennia
- Dasar Kebudayaan Kebangsaan. (1971). Jabatan Kebudayaan dan Kesenian Negara (JKKN). <http://www.jkkn.gov.my/ms/dasar-kebudayaan-kebangsaan>. Pengenalannya juga ada dalam Wikipedia. https://id.wikipedia.org/wiki/Dasar_Kebudayaan_Kebangsaan (Tercapainya dalam talian pada 20 Mei 2022)
- Durkheim, E. (1964). *The Elementary Forms of the Religious Life*, terj. J. W. Swain terhadap karya asalnya dlm Bahasa Perancis 1915. London: George Allen & Unwin.
- Ernest, P. (2016). Values and Mathematics: Overt and Covert. *Culture and Dialogue* 4 (1):48-82
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice Hall
- Greene, B. (2010). *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions And The Quest For The Ultimate Theory*. 2nd ed. WW Norton & Co

- Hafizah, I. (2018). Miliki semula manuskrip Melayu berharga di Belanda. *Berita Harian Online* 26 Feb 2018. <https://www.bharian.com.my/rencana/sastera/2018/02/393345/miliki-semula-manuskrip-melayu-berharga-di-belanda>
- Harun Yahya. (1996). *The Miracle in the Atom*. Chennai: Global Publishing
- Khalijah, bt. M. S. (2011). *Pendidikan Sains Berteraskan Tauhid*. Bangi: Institut Islam Hadhari, UKM
- Kamal, H. (2009). Islamization of Knowledge. What and What? Dibentangkan di *KIRKHS Islamization of Human Knowledge. Discourse series no. 1*, 20 Mac 2009, di UIAM.
- Kozok, U. (2004). *The Tanjung Tanah Code of Law: The Oldest Extant Malay Manuscript*. Cambridge: St Catharine's College and the University Press. Versi bahasa Melayu, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah. Naskah Melayu yang Tertua*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Naskah Nusantara 2006
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions. Snt keduanya 1970 yang diterjemah ke dlm Bahasa Melayu, Struktur Revolusi Sains* terbitan DBP 1992. Versi BI itu ada snt ke-3-nya 1990 tetapi tiadalah perubahan kandungannya kecuali diadakan indeks. Namun ada snt ke-4, menyambut ulang tahun ke-50 penerbitannya, 2012 ada karangan pengenalannya oleh Hacking. Semuanya penerbitan The University of Chicago Press
- KuPELEMA. (2022). *Beberapa Buah Manuskrip Malayu-Jawi Abad Ke-15 hingga Menjelang Abad Ke-20 yang Beranasir Sains dan Matematik*. Akademi Jawi Malaysia
- Langulung, H. (1999). *The Ummatic Paradigm of Psychology*. K. Lumpur: Univision Press
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. Terj. Louis Wirth dan Edward Shils. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Merton, R.K. (1957). *Social theory and social structure*. Rev. ed. Glencoe, Illinois: The Free Press
- Nasr, S.H. (1964). *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, USA: Harvard Univ. Press. Terjemahan ke bahasa Melayu 1992, *Pengenalan Doktrin Kosmologi Islam* terbitan DBP yg juga ada suntingan keduanya 2010.
- Nasr, S.H. (1968). *Science and Civilisation in Islam*. New York: Harvard Univ. Press

- Osman, B. (1991). *Tawhid and Science*. Nurin Enterprise & USM. Terbitan The Islamic Text Soc, Cambridge, London 1998. Mutakhirnya, 2nd ed. 2008 terbitan Arah Publication, Kuala umpur.
- Othman, M.Y. & Halim, A. b. N. (1990). *Epigrafi Islam Terawal Di Nusantara*. DBP
- Purwanto, A. (2008). *Ayat-Ayat Semesta. Sisi-Sisi Al-Quran Yang Terlupakan*. Bandung: Al Mizan (kini mungkin sekurang-kurangnya cetakan ke-5 kerana tahun 2011 sudah cetakan ke-3).
- Sapir, E. (1949). Dlm. Mandelbaum D. (Pnyut.). 1949/1985. *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Cetakan semula 1985. Berkeley: University of California Press. Cetakan pertamanya 1949.
- Sardar, Z. (1984). *Argument for Islamic Science*. Aligarh, India: Centre for Studies on Science
- Sardar, Z. (1985). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansel
- Sardar, Z. (1988). Where's Where? Mapping out the future of Islamic science (Part 1). *MAAS Jour. Islamic Sc.* (India) 4(2): 35-63
- Sardar, Z. (1991). Arabic Science and Philosophy. *Nature* 353: 459
- Sardar, Z. (1992). Conventional Wisdoms. *Nature* 360: 713-714
- Sardar, Z. (1994). Logic and Laws. *Nature* 368: 376-378
- Sardar, Z. (1995a). Cruising for peace. *Nature* 373: 483-484
- Sardar, Z. (1995b). The shape of things to come. *Nature* 378: 110
- Sardar, Z. (1997a). Development Ladder. *Nature* 389: 145-146
- Sardar, Z. (1997b). Return of the Repressed. *Nature* 389 451-452
- Sardar, Z. (1998). Eclipsed no more. *Nature* 394: 634
- Sardar, Z. (2007). Beyond the troubled relationship. *Nature* 448: 131-133
- Scheler, M. (ed.). 1924. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München und Leipzig: Duncker & Humblot
- Shaharir, b.M.Z. (1984). Krisis nilai dari penemuan matematik. *Asasains*. 1/84. Akademi Sains Islam Malaysia. 1/84: 4 - 14.
- Shaharir, b.M.Z. (1992). Pengaruh budaya ke atas sains matematik. *Kesturi*. 2 (2):30-43
- Shaharir, b.M.Z. (1994). Benturan dua budaya dalam pembangunan sains dan teknologi di Malaysia. *Jurnal Dewan Bahasa*. Dis., 1994: 1118-1126.
- Shaharir, b.M.Z. (1995). Towards a quantum leap in the development of Islamic Science with particular references to Malaysia. In Anuar Ab Razak & Abu Bakar

- Majeed (ed.), *Islam Science and Technology. Proceedings of the Conference in 1995*. IKIM, Kuala Lumpur 1997: 47-76
- Shaharir, b.M.Z. ----- . 1996. Peranan nilai dan budaya dan pembangunan sains. *Pemikir*. Okt.-Dis. 1996
- Shaharir, b.M.Z. ----- . 1997. Mencerna sains Mengikuti Acuan Alam Melayu-Islam. *Berita Harian*: 18 Jun, 1997 (berasaskan makalah undangan di sebuah seminar kebangsaan Peradaban Melayu, anjuran UKM 1997 yang makalah penuhnya berjudul "Pembinaan sains Melayu" terbit dlm Mohamed Anwar Omar Din (Pyt.), *Dinamika Bangsa Melayu. Menongkah Arus Globalisasi*. Penerbit UKM.
- Shaharir, b.M.Z. (2000). Pembangunan sains matematik mengikut acuan sendiri. *Majalah Ilmiah Himpunan Matematika Indonesia (MIHMI)*. 2000, 6(5): 625-628. Presented at the *Kolokuium FST, UKM and Seminar Kebangsaan Sains Matematik Malaysia Ke-9* at KUT 2000, K.Terengganu.
- Shaharir, b.M.Z. (2002a). Kaedah pengajaran dan pendidikan pengoptimuman yang mendekati Nilai Islam. *Pros. Simpos. Kebangsaan Sains Matematik ke-9*, pp. 313-320. Bangi, Selangor: Pusat Pengajian Sains Matematik, UKM.
- Shaharir, b.M.Z. (2002b). Pentingnya Pemeribumian Sains dan Teknologi. *Siri Bahasa Bil. 10*. DBP-PLM
- Shaharir, b.M.Z. (2002/2003). Unsur-unsur kemanusiaan dalam matematik sekolah. *Jurnal pendidik dan Pendidikan USM 2002/2003*, 18:15-28
- Shaharir, b.M.Z. (2003a). Kaedah pemeribumian sains, teknologi dan perubahan. *Makalah Khas Pusat Penerbit dan Teknologi Pendidikan UKM*
- Shaharir, b.M.Z. (2003b). Sains dan Teknologi Melayu Sebelum Penjajahan Eropah. *Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu 2003*, 1(2):157-204
- Shaharir, b.M.Z. (2004). Perjuangan menegakkan sistem nilai Islam dalam pembinaan teori fizik. *Majalah Fizik, Sains & Idea 4*: 18-27
- Shaharir, b.M.Z. (2005a). Penyerlahan nilai dalam sains matematik hampir di mana-mana. In Ahmad Mohamad Said & Khalif Muammar (eds.), *Pembangunan Watak Bangsa: Pemerkasaan Nilai-nilai Murni dalam Pendidikan*, pp. 119-138. Kajang, Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan dan Kolej Dar al-Hikmah .
- Shaharir, b.M.Z. (2005b). Sains Matematik dan Pengurusan. *Jour. Quality Measurement and Analysis (JQMA)/Jurnal Sukatan Qualiti dan Analisis (JuSQA)* 1(1): 1-43

- Shaharir, b.M.Z. (2006). Pendekatan baru terhadap konsep optimum Barat dan beberapa konsep optimum baru dalam acuan sendiri. *Kesturi* 16 (1&2): 55-96
- Shaharir, b.M.Z. (2007a). Keperluan teori kebarangkalian baru yang lebih serasi dengan sistem nilai sendiri. *Prosiding Sem Keb Sn Matema Ke-15, PERSAMA-UiTM 5-7 Jun 2007*. Pusat Penerbit Universiti (UPENA), UiTM: 413-424
- Shaharir, b.M.Z. (2007b). A development in mathematical sciences in our own mould. *Proc. Internat. Conf. on Mathematical Sciences (ICMS)*, PERSAMA, Bangi. CP: 94-117
- Shaharir, b.M.Z. (2008). *Pembinaan Semula Teori Kepemimpinan dan Kepengurusan Alam Melayu*. Kuala Terengganu: Penerbit UMT
- Shaharir, b.M.Z. (2009). Bahasa jiwa ilmu: kes teori kenisbian dalam fizik teori. *Sari* 27(1): 143-165
- Shaharir, b.M.Z. (2010a). *Pembinaan Semula Teori Kepemimpinan dan Kepengurusan Rumpun Melayu*. Snt. ke-2, 2010, cetakan ke-2; cetakan ke-3, 2012. Snt pertama 2008. K.Terengganu: UMT
- Shaharir, b.M.Z. (2010b). Kritikan buku Danial. *Jurnal Peradaban (PDP, UM)* 3: 99-124
- Shaharir, b.M.Z. (2010/2014). A review on sustainability as an optimisation. *Katha (PDP, UM)* 10: 1-15. Pengemaskinian makalah "A new paradigm in optimization and sustainability" yg dibentangkan di *Conf. on Values and Sustainability*, di PDP, UM pada 21 Dis. 2010.
- Shaharir, b.M.Z. (2011a). *Siri Tiga Wacana Keterlestarian & Tamadun Malayonesia PDP*, Universiti Malaya, 26 April- 25 Okt 2011
- Shaharir, b.M.Z. (2011b). *Kritikan Teori Kenisbian Kenisbian dan Teori Quantum*. Petaling Jaya: ASASI
- Shaharir, b.M.Z. (2011/2012). Sains Keterlestarian Mengikut Perspektif Melayu Pra-Islam dan Melayu Islam. *Jurnal Akademika (UKM)* 82(2): 101-108. Asalnya "Keterlestarian sebagai ilmu multidisiplin termasuklah ekonomi dan matematik", yang dibentangkan di *Wacana 1, Siri 3 Wacana Keterlestarian & Tamadun Malayonesia*, Pusat Dialog Peradaban, UM, 26 April 2011. Dilaporkan di dalam warkah berita, Buletin Pusat Dialog Peradaban, UM, Januari-April 2011.
- Shaharir, b.M.Z. (2012a). *Berakhir Sudahkah Ilmu dalam Acuan Sendiri?* Kuala Lumpur: PDP-UM
- Shaharir, b.M.Z. (2012b). A new paradigm in sustainability. *Journal of Sustainability Development (Canada)* 5(1): 91-99

- Shaharir, b.M.Z. (2012c). *Siri Tiga Wacana Keterlestarian Ilmu Malayonesia* anjuran PDP-DBP, 29 Mac 2012- 30 Mei 2013 terutamanya dalam *Wacana 1: Ilmu Malayonesia: Telah, Lani dan Kelak*, 29 Mac 2012 di DBP.
- Shaharir, b.M.Z. (2012/2014). Bahasa penemu Ilmu. *Kesturi* (ASASI) 24(2):119-137. Asalnya makalah undangan di Seminar MABBIM di Brunei, 4 April 2012
- Shaharir, b.M.Z. (2013a). *Kalkulus Stokastik dalam Pengurusan Kewangan: Pendekatan Berasaskan Nilai*. Kuala Terengganu: UMT .
- Shaharir, b.M.Z. (2013b). Komposisi dan Bentuk Alam: Suatu Pertembungan Kebudayaan. *Kesturi* 24 (2): 56-118
- Shaharir, b.M.Z. (2014a). Kritikan berasaskan nilai terhadap kaedah pengquantuman dan mazhab mekanik quantum. Dlm Abdullah H. (Pnyut.). *Shaharir Mohamad Zain Ahli matematik Melayu Membicarakan sains matematik dalam acuan bahasa Melayu dan Islam*, pp. 227-248. Batu Caves, Selangor: PTS Akademika
- Shaharir, b.M.Z. (2014b). *Sains Matematik dalam Acuan Bahasa Melayu dan Islam*. Batu Caves, Selangor: PTS Akademika
- Shaharir, b.M.Z. ----- . 2015a. Rehlah ke Dunia Sains Islam Purwanto bersama Ayat-Ayat Semestanya. *Jurnal Peradaban* (PDP, UM) 8: 83-98
- Shaharir, b.M.Z. ----- . 2015b. *Unsur Etnosains Malayonesia dalam Bahasa Melayu Sejak Abad ke-5 Masehi*. Kuala Lumpur: DBP
- Shaharir, b.M.Z. (2015c). Konsep kewustaan fungsi skalar tanpa kekangan. *Kesturi* (ASASI) 25 (2): 26-31
- Shaharir, b.M.Z. (2016a). Kosmologi Malayonesia yang Terungkap dalam Bahasa Melayu. *Jurnal Peradaban* (PDP, UM) : 81-120
- Shaharir, b.M.Z. (2016b). Dari etnomatematik dan matematik ABA ke matematik. SKSM24, UMT, Terengganu, 28 Sept. 2016. Terbit dalam *Menemui Matematik (Discovering Mathematics)* 2017, 39(1): 30-51.
- Shaharir, b.M.Z. (2016c). A need for a better concept of optimum: wusta. *Jurnal KALAM* 9 (2): 1-11
- Shaharir, b.M.Z. (2016d). Matematik Telatah Pengguna: Perspektif Islam. *Kesturi* (ASASI), 26(1): 34-65
- Shaharir, b.M.Z. (2016/2017). Dari etnomatematik dan matematik ABA ke matematik. *Menemui Matematik (Discovering Mathematics)* 2017, 39(1): 30-51. Asalnya sebuah makalah undangan SKSM24, UMT, Terengganu, 28 Sept. 2016

- Shaharir, b.M.Z. (2017a). Perolehan Teori Kepemimpinan Malayonesia-Islam yang Terbaik. *Sem. Kepemimpinan & Pemikiran Strategik: Amalan Terbaik & Model Gemilang Islam* di IKIM, 20 Sept. 2017 (Akan terbit dlm pascasidangnya)
- Shaharir, b.M.Z. (2017b). Bitaranya teori kepemimpinan Malayonesia dalam bahasa Melayu berbanding dengan dalam bahasa Inggeris. *Wacana Kepimpinan Melayu* di ATMA, UKM pada 16 Okt. 2017= 26 Muharam 1439 H = ? Asvina 1939 Saka
- Shaharir, b.M.Z. (2017/2020). Pengabaian Kos Swabudaya dalam penterjemahan sains matematik. *Kesturi* 30 (1 & 2): 112-144. Makalah asalnya dibentangkan di *Seminar Antarabudaya* di IDE, 15 Mac 2017
- Shaharir, b.M.Z. (2018a). Keperluan pendekatan pendidikan matematik sekolah berasaskan nilai asalnya daripada pelbagai peradaban. Dlm Sharifah Kartini S.H. drk. (Pnyut.), *Etnomatematik Matematik Dalam Kehidupan Masyarakat*, pp. 21-51. Bangi, Selangor: Penerbit UKM
- Shaharir, b.M.Z. (2018b). *Falsafah Ilmu daripada Karya-Karya Besar Sains & Matematik Islam Malayonesia*. Snt. Keduanya 2020. Sg. Ramal, Kajang, Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan, Kolej Dar al-Hikmah. Asalnya sebuah makalah berjudul, "Falsafah ilmu dalam karya agung sains Islam Malayonesia", yang dibentangkan di *Seminar Falsafah Islam, PKPIM-ABIM-ASASI* pada 15 Mac 2017
- Shaharir, b.M.Z. (2018c). Senang-Lenang dan Berlinangnya Pembangunan. *Kesturi* 28 (1 & 2): 1-31.
- Shaharir, b.M.Z. (2020a). *Cabaran Mantik kepada Muslim*. Snt kedua. Kuala Lumpur: PDP
- Shaharir, b.M.Z. (2020b). Falsafah Astronomi dan Kosmologi dalam Bahasa Melayu. NARADATA di *Seminar Falsafah Malaysia* anjuran PPFPM pada 23 Okt 2020
- Shaharir, b.M.Z. (2020c). Isu-Isu Manuskrip Perubatan dalam Bahasa Melayu Jawi Sebelum 1900. Makalah yg dibentangkan di *ICMMM (Persidangan Antarabangsa Manuskrip Melayu Perubatan)*. NARADATA anjuran UIAB pada 15 Dis 2020. Sebahagain besarnya diterjemah dengan judul, "The nature and international standing of the Jawi-Malay Medical Manuscripts before 1900" dan iterbit dalam *International Journal of Allied Health Sciences (IJAHs)*, terbitan UIAM 2021 5(5): 2322-2350

- Shaharir, b.M.Z. (2020d). The Malayonesian Cosmological Doctrines in Some Past Malay Scientific Writings. *Andalas International Jour of Sociohumnnities* 2(1): 30-49
- Shaharir, b.M.Z. (2021). The nature and international standing of the Jawi-Malay Medical manuscripts before 1900. *International Jour. of Allied Health Sciences (IAHS)* (IIUM) 5(5): 2322-2350 (Special Issue of the International Conf. on Malay Medical Manuscripts 2020 (ICOMMM))
- Shaharir, b.M.Z. & Alinor, M.b.A.K. 2013. The need for a new definition of sustainability'. *Jour. of Indonesian Economy & Business (JIEB)*, UGM, Indonesia 28(3):251-268. Terjemahan ringkas kpd karya asalnya, "Keperluan Takrif baru konsep keterlestarian" sebuah judul yang dibentangkan di Wacana 2, *Siri Tiga Wacana Keterlestaraan Tamadun Malayonesia* 24 Jun 2011 yang dilaporkan di dalam warkah berita, Buletin Pusat Dialog Peradaban, UM , Mei-Ogos 2011. Versi Bahasa Melayu asalnya itu dikembangkan dan diterbitkan di dlm Abdullah H. (Pnyut.). *Shaharir Mohamad Zain Ahli Matematik Melayu Membicarakan Sains Matematik dalam acuan bahasa Melayu dan Islam*, Bab 1:1-22. Batu Caves
- Selangor: PTS Akademia 2014. Cetakan keduanya 2016 ditukar judul buku ini kpd *Sains Matematik dalam acuan bahasa Melayu dan Islam*, Snt. Shaharir b.M.Z.
- Spengler, O. (1918). The mening of numbers. Dlm *The Decline of the West*. Vol. I. New York: Knopf 1926, pp. 53-90 . terjemahan karya asalnya 1918 dlm Jerman, *Der Untergang des Abendlandes*, München, C H Beek, vol. I, 1918, (2nd ed., 1923).
- Sriraman, B. (2017). Mathematical creativity: psychology, progress and caveats. *ZDM: the international journal on mathematics education* 49: 3–4
- Struik, D. (1942). On the sociology of mathematics. *Science and Society* 6: 58-70
- von Humboldt, W. (1835). (Jerman): *Über die Verscheidenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Terjemahannya ke dlm Bahasa Inggeris, *The Heterogeneity of Language and its Influence on the Intellectual Development of Mankind* diterbitkan semula dlm *Phainomena* 2006, 55: 45-50. Snt. baharu: *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and Its Influence on the Mental Development of the Human Species*, Cambridge University Press, 2nd rev. edition 1999. Dalam talian: <http://assets>.

cambridge.org/9780521667722_05216/67722/frontmatter/9780521667722_frontmatter.pdf (tercapaian 2 Mei 2021)

White, L. (1947). The locus of mathematical reality: an anthropological footnote. Diterbitkan semula dlm. Newman J. (Pnyut.), 1956. *The World of Mathematics*, New York, Vol. 4: 2348- 2364.

Whorf, B.L. (1940). Science and linguistics. *MIT Technology Review* 42: 229-31; dicetak kembali dlm Carroll J.B. (Pnyut.), 1956, *Language, Thought and Reality*, pp. 212–214. MIT Press

Wilder, R. (1950). The cultural basis of mathematics. *Proceedings International Congress of Mathematicians*, 1: 258-271

Wilder, R. (1981). *Mathematics as a Cultural System*, Pergamon Press. Terjemahan ke dalam Bahasa Melayu oleh Shaharir, b.M.Z. 2010, *Matematik sebagai Suatu Budaya* diterbitkan oleh UKM.

Yusof, M. b. Hj. O. (2014). *Pengenalan Sains Tauhidik*. Kuala Lumpur: DBP

Zahrin, M.A. & Alinor M.b.A.K. (2017). Prasasti Campa: Transliterasi dan Terjemahan ke dalam Bahasa Melayu Kini. *Mimeograf*

Zawawi, I. (2015). From a ‘World-system’ to a ‘Social Science Knowledge Scape’ Perspective: Anthropological Fieldworking and Transnationalising Theory-making in the ‘Periphery’. *Journal of Glocal Studies* 2: 45-68

Zyphur, M. & Pierides, D.C. (2020). Statistics and Probability Have Always Been Value -Laden: An Historical Ontology of Quantitative Research Methods. *Journal of Business Ethics* 167: 1–18

 *Kembangan catatan sesi 2, “Bengkel Ilmu Swa-acuan” pada 22 Feb. 2017 di PDP, UM dn pengemaskinian catatan Sidang 8, 12 Sep di Bengkel Kritikan Kefahaman Sains pada 11-12 Sep 2019 di UM, Kerjasama PDP dng JPST UM .

Analisis Legitimasi Campur Tangan Kemanusiaan: Sorotan Terhadap Prinsip- Prinsip Asas Undang-Undang Antarabangsa

Muhammad Fahmi Md Ramzan^{1,*}, Mohamad Zaidi Abdul Rahman¹,
Nurfarhana Mohd Daud²

¹ Jabatan Siasah Syar'iyah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia

² Akademi Pengajian Islam Kontemporari (ACIS), Universiti Teknologi MARA Cawangan Johor
Kampus Segamat, 85000 Segamat, Johor, Malaysia

***Emel penulis utama:**

fahmiramzan2020@gmail.com

Tarikh penerimaan: 19 Nov 2021

Tarikh penerbitan: 31 Dis 2022

Panduan sitasi:

Md Ramzan, M.F., Abdul Rahman, M.Z., Mohd Daud, N. (2022). Analisis Legitimasi Campur Tangan Kemanusiaan: Sorotan Terhadap Prinsip-Prinsip Asas Undang-Undang Antarabangsa. *PERADABAN*, 15(1), 30-62. Retrieved from <https://ejournal.um.edu.my/index.php/PERADABAN/article/view/33632>

DOI:

<https://doi.org/10.22452/PERADABAN.vol15no1.2>

ABSTRACT

This article discusses the legitimacy of humanitarian intervention as an international doctrine that has often provoked debate among international legal thinkers. It is a controversial concept in international relations because considered violated the basic provisions and principles of international law enshrined in the Charter of the United Nations (UN), namely the principle of sovereignty, the principle of non-intervention and the principle of non-use of force. However, the results of the analysis found that humanitarian intervention is in fact not contrary to those basic principles and even has a strong enough legitimacy to be implement. Thus, this article attempts to reveal and refute the arguments put forward by critics regarding the legitimacy of humanitarian intervention by bringing a qualitative descriptive analysis along with textual interpretation to evaluate and interpret the relevant legal text in detail.

Keywords: humanity, human rights, international law, UN Charter

ABSTRAK

Artikel ini membahaskan tentang legitimasi campur tangan kemanusiaan sebagai suatu doktrin antarabangsa yang seringkali menimbulkan perdebatan hangat di kalangan para pemikir undang-undang antarabangsa. Ia merupakan suatu konsep yang kontroversi dalam hubungan antarabangsa kerana dianggap melanggar ketentuan dan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang telah termaktub di dalam Piagam Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB), iaitu prinsip kedaulatan, prinsip tidak campur tangan dan prinsip tidak menggunakan kekerasan. Namun, hasil analisis mendapati bahawa campur tangan kemanusiaan hakikatnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip asas tersebut bahkan memiliki legitimasi yang cukup kuat untuk dilaksanakan. Dengan demikian, artikel ini cuba merungkai sekaligus membidas hujah yang dikemukakan oleh para pengkritik berhubung aspek legitimasi campur tangan kemanusiaan dengan membawakan analisis secara deskriptif kualitatif berserta interpretasi tekstual untuk menilai dan menafsirkan teks perundangan yang berkaitan secara terperinci.

Kata Kunci: kemanusiaan, hak asasi manusia, undang-undang antarabangsa, Piagam PBB

1. Pengenalan

Campur tangan kemanusiaan merupakan salah satu konsep yang seringkali menimbulkan perdebatan hangat dan paling kontroversi dalam arena politik dan hubungan antarabangsa masa kini. Hal ini kerana ia dianggap bertentangan dengan prinsip tidak campur tangan yang telah dominan sejak Perdamaian Westfalen (*Peace of Westphalia*) 1648 (Domagala, 2004, p.3). Ia juga seringkali dikritik kerana pelaksanaannya didakwa melibatkan kepentingan pihak tertentu untuk meraih keuntungan politik dan ekonomi serta meluaskan pengaruhnya sehingga dianggap sebagai suatu jelmaan kolonialisme.

Ironinya, apabila ditelusuri sejarah, campur tangan kemanusiaan ini bukanlah suatu konsep yang baharu, sebaliknya ia merupakan suatu konsep yang telah lama wujud, bahkan telah menjadi sebahagian daripada wasilah politik bangsa Eropah sejak berkurun lama iaitu mulai awal abad ke-17. Atas landasan moral, para ahli falsafah undang-undang zaman klasik seringkali mengaitkan campur tangan kemanusiaan dengan teori perang patut (*just war theory*) sebagai sebuah teori tentang perang yang dibenarkan.

Untuk menghubungkan aspek moral campur tangan kemanusiaan dengan teori perang patut, Alberico Gentili (1552-1608) dan Hugo Grotius (1583-1645) yang dikenali sebagai pelopor undang-undang antarabangsa telah menegakkan hak semula jadi (*natural rights*) manusia melalui penggunaan senjata untuk melawan tirani kekuasaan oleh negara tetangga. Menegakkan hak semula jadi dari setiap manusia dengan menggunakan senjata sendiri diyakini sebagai suatu bentuk campur tangan kemanusiaan terhadap tirani kekuasaan dalam sesebuah negara (Kochler, 2001, p.2).

Dengan menggunakan pendekatan melalui hak semula jadi ini, para ahli klasik undang-undang tersebut mengakui adanya “pembenaran perang”, bermaksud campur tangan menggunakan kekuatan tentera terhadap para pelanggar undang-undang dengan tujuan menegakkan hak asasi manusia adalah suatu yang dibenarkan. Tindakan campur tangan kemanusiaan dilihat termasuk di dalam kerangka ini (Dragisic, 2009, p.91).

Pada era kontemporari, lebih tepatnya pasca Perang Dingin, campur tangan dengan retorika kemanusiaan ini seringkali berlaku. Hal ini dapat dilihat berdasarkan fakta bahawa terdapat 9 kes campur tangan atas nama kemanusiaan yang berlaku sepanjang tahun 1991-2000, iaitu di Iraq Utara (1991), Bosnia dan Herzegovina (1992-1995), Somalia (1992-1993), Rwanda dan Haiti (1994), Albania (1997), Sierra Leone (1997-2000), Kosovo (1998-1999) dan Timor Timur (1998-1999).

Seiring berjalannya waktu, campur tangan yang berlaku sepanjang tempoh tersebut telah menunjukkan pertumbuhan norma antarabangsa dengan melihat kepada aspek hak asasi manusia yang mula mendapat perhatian dan diterima terutamanya oleh Majlis Keselamatan PBB. Norma antarabangsa berkaitan hak asasi manusia dianggap dapat membatasi kedaulatan sesebuah negara daripada melakukan pelanggaran terhadap hak asasi manusia warganegarannya. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan konsep kewajipan untuk melindungi yang disebut sebagai “*Sovereignty as Responsibility*”.

Namun demikian, meskipun norma perlindungan hak asasi manusia di peringkat antarabangsa telah berkembang menjadi suatu nilai yang amat penting dalam arena politik antarabangsa, persoalan terhadap konsep campur tangan kemanusiaan tetap

menjadi perdebatan dan cabaran besar berkaitan aspek legitimasinya kerana dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang telah termaktub di dalam Piagam PBB, iaitu prinsip kedaulatan (*principle of sovereignty*) dan prinsip tidak campur tangan (*principle of non-intervention*). Selain itu, campur tangan kemanusiaan ini juga berhadapan dengan prinsip tidak menggunakan kekerasan (*principle of non-use of force*) kerana ia dilaksanakan melalui penggunaan kekerasan atau penggunaan pasukan bersenjata terhadap kedaulatan sesebuah negara.

Oleh itu, artikel ini cuba menganalisis satu persatu prinsip asas tersebut dan disesuaikan dengan wacana campur tangan kemanusiaan bagi mendapatkan gambaran sebenar sejauhmanakah konsep ini bertentangan dengan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa atau sebaliknya, memiliki legitimasi yang cukup kuat untuk dilaksanakan.

2. Prinsip-Prinsip Asas Undang-Undang Antarabangsa

Dalam membahaskan berkenaan legitimasi campur tangan kemanusiaan, ia tidak boleh terlepas daripada meneroka terlebih dahulu berkenaan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang telah termaktub di dalam Piagam PBB. Prinsip-prinsip asas ini hakikatnya berkait rapat dengan perihal negara yang merupakan salah satu subjek utama dalam undang-undang antarabangsa (Konvensyen Montevideo, 1933, Art. 1).

Hal ini kerana, negara berperanan untuk memenuhi hak dan kewajipan yang diatur oleh undang-undang antarabangsa sebagaimana telah tertulis di dalam Draf Deklarasi Hak dan Kewajipan Negara (*Draft Declaration on Rights and Duties of States*) yang dikeluarkan oleh Suruhanjaya Undang-Undang Antarabangsa (International Commission Law) pada tahun 1949. Sebahagian besar hak dan kewajipan yang diatur melalui undang-undang antarabangsa ditetapkan juga sebagai hak dan kewajipan negara. Hak-hak yang berhubungan dengan kedudukan sesebuah negara terhadap negara lain yang sering dibahaskan ialah hak kebebasan, hak persamaan dan hak untuk mempertahankan diri. Manakala kewajipan negara berkaitan kedudukan negara tersebut terhadap negara lain yang sering diutarakan ialah tidak melancarkan perang, melaksanakan perjanjian antarabangsa dengan niat yang baik dan tidak melakukan campur tangan dalam urusan negara lain.

Atas dasar itu, muncul beberapa prinsip asas undang-undang antarabangsa sebagaimana termaktub di dalam Piagam PBB. Namun, oleh kerana wacana artikel ini memfokuskan perihal campur tangan kemanusiaan, maka prinsip-prinsip asas yang diketengahkan di dalam artikel ini juga terhad dalam ruang lingkup perbahasan konsep tersebut. Adapun prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang berkaitan dapat diperincikan seperti berikut:

2.1 Prinsip Kedaulatan

Kelebihan negara dibandingkan dengan subjek undang-undang antarabangsa lainnya ialah negara memiliki apa yang disebut sebagai kedaulatan. Kedaulatan yang bermaksud kekuasaan tertinggi atau “supreme authority” pada awalnya merujuk kepada suatu kedaulatan utuh yang tidak boleh dipecah dan dibahagikan serta tidak dapat ditempatkan di bawah kekuasaan lain.

Namun, seiring beredarnya waktu serta terbentuknya beberapa perjanjian dan konvensyen, makna dari kedaulatan itu sendiri telah mengalami pergeseran dan perubahan. Kedaulatan tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang mutlak dan utuh melainkan dalam batasan-batasan tertentu yang terhad, iaitu perlu mengikuti ketentuan-ketentuan yang termaktub dan digariskan di dalam undang-undang antarabangsa serta kedaulatan di antara sesama negara (Nesic, 2010, p.10).

Atas prinsip kedaulatan, sesebuah negara yang berdaulat perlu tunduk kepada aturan undang-undang antarabangsa serta tidak boleh melanggar atau merugikan kedaulatan negara-negara lainnya. Apabila ditinjau di dalam Piagam PBB, prinsip kedaulatan ini telah termaktub di dalam Bab 1 Piagam PBB, melalui Artikel 2 (1) yang menyatakan bahawa:

The Organization is based on the principle of the sovereign equality of all its Members.

Terjemahan: Organisasi bersendikan pada prinsip persamaan kedaulatan dari semua Anggota.

Berdasarkan keterangan Artikel tersebut, ia jelas menunjukkan bahawa secara asasnya setiap negara mempunyai kedaulatan yang sama di antara satu sama lain. Memetik pernyataan Van Schaak (2012, p.149), terdapat suatu istilah dalam undang-undang antarabangsa yang disebut sebagai “*Par Imparem Non Hebet Imperium*”

yang bermaksud, tidak ada suatu negara berdaulat manapun yang dapat menakluk negara berdaulat lainnya. Hal ini sekaligus menggambarkan akan persamaan kedaulatan antara negara-negara dalam hubungan antarabangsa yang memerlukan setiap negara menghormati kedaulatan setiap negara yang lain.

2.2 Prinsip Tidak Campur Tangan

Berkesinambungan daripada prinsip kedaulatan, ia telah melahirkan satu lagi prinsip penting dalam undang-undang antarabangsa, iaitu prinsip tidak campur tangan yang menegaskan bahawa sesebuah negara dilarang untuk melakukan campur tangan dalam urusan dalaman negara lain kerana ia bertentangan dengan prinsip kedaulatan.

Apabila ditelusuri sejarah, prinsip tidak campur tangan ini merupakan suatu prinsip yang telah dominan dalam politik dan hubungan antarabangsa sejak Perdamaian Westfalen (*Peace of Westphalia*) 1648, iaitu serangkaian perjanjian untuk mengakhiri perang 30 tahun di Eropah (1618 – 1648).

Menurut Baylis dan Smith (1999, p.395), prinsip ini menekankan aspek kedaulatan nasional sepertimana termaktub di dalam Perdamaian Westfalen yang menyatakan bahawa dengan adanya kedaulatan, sesebuah negara berhak mengatur segala urusan negaranya termasuk yang berkaitan dengan perlakuan terhadap rakyatnya tanpa campur tangan dari pihak luar.

Prinsip tidak campur tangan ini telah tercantum di dalam Bab 1 Piagam PBB, melalui Artikel 2 (7) yang secara tegas menyatakan bahawa:

Nothing contained in the present charter shall authorize the United Nations to intervene in matters which essentially within the domestic jurisdiction of any state or shall require the members to submit such matters to settlement under the present charter, but the principle shall not prejudice the application of enforcement measures under chapter VII.

Terjemahan: Tidak ada satu ketentuan di dalam Piagam ini yang memberi kuasa kepada Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu untuk mencampuri urusan-urusan yang pada hakikatnya termasuk urusan dalam negeri sesuatu negara atau mewajibkan anggota-anggotanya untuk menyelesaikan urusan-urusan demikian menurut ketentuan-ketentuan

Piagam ini, akan tetapi prinsip ini tidak mengurangi ketentuan mengenai penggunaan tindakan-tindakan pemaksaan seperti tercantum di dalam Bab VII.

Berdasarkan keterangan Artikel di atas, ia jelas mengisyaratkan bahwa secara asasnya negara-negara anggota bahkan PBB sendiri tidak mempunyai kuasa untuk mencampuri urusan-urusan yang diklasifikasikan sebagai urusan dalaman sesebuah negara. Walau bagaimanapun, keterangan akhir Artikel tersebut mengecualikan ketentuan yang terkandung pada Bab VII Piagam PBB.

Selain itu, interpretasi terhadap prinsip tidak campur tangan ini juga telah dihuraikan dengan lebih lanjut melalui keterangan-keterangan bagi kes yang dikendalikan oleh Mahkamah Keadilan Antarabangsa (ICJ). Dalam beberapa kes, keterangan berdasarkan laporan yang dikeluarkan oleh Mahkamah Keadilan Antarabangsa sangat berkait erat dengan prinsip tidak campur tangan. Sebagai contoh, dalam kes *Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua* (1986), ringkasan keputusan penghakiman kes tersebut menjustifikasikan bahawa prinsip tidak campur tangan melibatkan hak setiap negara yang berdaulat untuk menjalankan urusannya tanpa campur tangan luar. Campur tangan yang dilarang merupakan salah satu yang berkaitan dengan perkara-perkara yang dibenarkan bagi setiap negara untuk membuat dan menentukan keputusan secara bebas (misalnya menentukan sistem politik, ekonomi, sosial dan budaya serta dasar luar). Campur tangan adalah suatu tindakan yang melanggar undang-undang antarabangsa ketika ia digunakan dengan mempertimbangkan pilihan tersebut, dengan kaedah paksaan, terutamanya melalui penggunaan kekerasan, baik dalam bentuk tindakan ketenteraan secara langsung atau dalam bentuk sokongan tidak langsung melalui kegiatan subversif di negara lain (Mahkamah Keadilan Antarabangsa, 1986, p.165).

Penafsiran berhubung prinsip tidak campur tangan juga ditegaskan sewaktu penghakiman kes berkaitan sokongan Uganda terhadap pasukan pemberontak di Republik Demokratik Congo (2005). Perenggan 164 di dalam laporan kes tersebut menyatakan bahawa prinsip tidak campur tangan melarang sesebuah negara untuk melakukan campur tangan, sama ada secara langsung atau tidak langsung, dengan atau tanpa kekuatan bersenjata, untuk mendukung penentangan dalaman di sesebuah negara (Mahkamah Keadilan Antarabangsa, 2005, p.63).

Berdasarkan keterangan laporan kes yang dikemukakan, jelas bahawa sesebuah negara perlu menghormati kedaulatan yang dimiliki oleh sesebuah negara yang lain dengan tidak mencampuri urusan dalaman serta kebebasan dalam menentukan hala tuju negaranya, apatah lagi sehingga menggunakan tindakan berbentuk paksaan seperti melibatkan penggunaan kekuatan tentera sama ada secara langsung mahupun tidak langsung.

2.3 Prinsip Tidak Menggunakan Kekerasan

Melalui prinsip kedaulatan, ia melahirkan satu lagi prinsip asas dalam undang-undang antarabangsa yang disebut sebagai prinsip tidak menggunakan kekerasan. Prinsip ini menegaskan mengenai larangan melakukan ancaman kekerasan atau penggunaan kekerasan ke atas kedaulatan negara lain. Prinsip tidak menggunakan kekerasan ini telah termaktub di dalam Bab 1 Piagam PBB, melalui Artikel 2 (4) yang tertulis:

All members shall refrain in their international relation from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any State, or in any other manner inconsistent with the purpose of the United Nations.

Terjemahan: Seluruh negara anggota perlu menahan diri dalam hubungan antarabangsa mereka daripada ancaman atau penggunaan kekerasan terhadap kedaulatan wilayah atau politik negara lain, atau dalam setiap tindakan yang tidak sesuai dengan tujuan Piagam PBB.

Secara zahirnya, Artikel tersebut tidak memberikan definisi yang jelas atau lebih lanjut mengenai istilah “ancaman” (*threat*) dan “penggunaan kekerasan” (*use of force*) yang dimaksudkan oleh PBB, namun beberapa pemikir undang-undang antarabangsa cuba mengemukakan tafsirannya terhadap istilah-istilah tersebut.

Sebagai contoh, Brownlie (1963, p.364) memberikan definisi ancaman kekerasan sebagai suatu pernyataan sikap dari suatu pemerintah dalam menggunakan kekuatan tenteranya untuk mengancam negara lain. Manakala Simma (1994, p.112) menyatakan bahawa istilah penggunaan kekerasan di dalam Artikel 2 (4) tersebut tidak merujuk kepada segala bentuk penggunaan kekerasan, baik penggunaan

kekerasan dalam konteks ekonomi mahupun politik, namun ia hanya terhad kepada penggunaan kekerasan melalui angkatan bersenjata.

Tafsiran beberapa pemikir tersebut hakikatnya senada dengan apa yang termaktub di dalam Resolusi No. 2625 (XXV), Perhimpunan Agung PBB di bawah tajuk Deklarasi Mengenai Prinsip-Prinsip Undang-Undang Hubungan Persahabatan Antarabangsa dan Kerjasama Antara Negara Mengikut Piagam Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB).

Resolusi tersebut memandang ancaman dan penggunaan kekerasan sebagai salah satu elemen paksaan dan menekankan tanggungjawab negara untuk menahan diri daripada melakukan pencerobohan serta ancaman dan penggunaan kekerasan dalam pelbagai bentuk terhadap negara lain baik secara langsung (*direct force*) mahupun tidak langsung (*indirect force*).

Walaupun penggunaan kekerasan secara tidak langsung tidak disebut secara jelas di dalam Artikel 2 (4) Piagam PBB, namun Resolusi tersebut telah menegaskan bahawa setiap negara memiliki kewajipan untuk menahan diri daripada mengatur atau mendorong organisasi pasukan yang tidak teratur atau kumpulan bersenjata, termasuk tentera upahan untuk masuk ke wilayah negara lain (Resolusi Perhimpunan Agung PBB, 1970, p.123).

Gambaran lebih lanjut perihal penggunaan kekerasan secara tidak langsung ini dapat dilihat melalui laporan Mahkamah Keadilan Antarabangsa terhadap kes *Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua* (1986). Perenggan 195 di dalam laporan penghakiman kes tersebut menyatakan bahawa serangan bersenjata tidak hanya mencakupi tindakan oleh kelompok bersenjata yang terjadi pada skala yang ketara tetapi juga bantuan kepada kelompok bersenjata pihak pemberontak dalam bentuk penyediaan senjata atau dukungan logistik lainnya. Bantuan-bantuan seperti itu dapat dianggap sebagai ancaman atau penggunaan kekerasan, bahkan termasuk juga ruang lingkup campur tangan dalam urusan dalaman atau luaran negara lain (Mahkamah Keadilan Antarabangsa, 1986, p.94).

Melalui tafsiran-tafsiran tersebut, jelas bahawa istilah ancaman dan penggunaan kekerasan di dalam Artikel 2 (4) hanya merujuk kepada ruang lingkup penggunaan

kekerasan melalui tentera atau angkatan bersenjata sama ada secara langsung mahupun tidak langsung (Octaviani & Febrian, 2018, p.60).

Berdasarkan keterangan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang dikemukakan di atas, secara dasarnya sesebuah negara dilarang untuk melakukan campur tangan ke atas kedaulatan negara lain sepertimana dinyatakan melalui Artikel 2 (1) dan Artikel 2 (7) yang telah termaktub di dalam Piagam PBB. Larangan campur tangan ini ditegaskan pula melalui Artikel 2 (4) yang melarang sesebuah negara daripada melakukan ancaman dan penggunaan kekerasan terhadap kedaulatan negara lain.

Justeru, tindakan campur tangan oleh sesebuah negara terhadap kedaulatan negara lain yang lazimnya dilakukan dengan menggunakan kekerasan sama ada secara langsung atau tidak langsung dilihat bertentangan dengan prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa. Namun, artikel ini berpendapat bahawa prinsip-prinsip asas yang telah dikemukakan perlu diperincikan mengikut keadaan dan situasi yang berlaku dalam urusan hal ehwal sesebuah negara. Selain itu, ia juga perlu dilihat dan disesuaikan dengan ketentuan-ketentuan lain yang termaktub di dalam Piagam yang sama.

3. Pendefinisian Campur Tangan Kemanusiaan

Sebagai sebuah konsep yang kontroversi, campur tangan kemanusiaan tidak mempunyai definisi yang termaktub di dalam dokumen perundangan antarabangsa. Oleh itu, dalam membahaskan definisi campur tangan kemanusiaan, artikel ini cuba menyenaraikan beberapa definisi yang dilihat tepat dan sesuai sepertimana diajukan oleh beberapa orang pemikir dalam bidang undang-undang antarabangsa bagi mendapatkan gambaran menyeluruh terhadap konsep campur tangan kemanusiaan.

Definisi campur tangan kemanusiaan yang paling popular ialah sepertimana dikemukakan oleh J. L. Holzgrefe (2003, p.18). Menurutnya, campur tangan kemanusiaan didefinisikan seperti berikut:

The threat or use of force across state borders by a state (or group of states) aimed at preventing or ending widespread and grave violations of the fundamental human rights of individuals other than its own citizens, without the permission of the state within whose territory force is applied.

Terjemahan: Penggunaan kekerasan oleh sesebuah negara ataupun kelompok negara melintasi batas negara lain yang bertujuan untuk melindungi bahkan mengakhiri pelanggaran hak asasi manusia individu berbanding warganegaranya tanpa adanya keizinan dari pihak berkuasa wilayah negara yang dimasuki.

Definisi di atas selari sepertimana yang diungkapkan oleh Hehir (2010, p.20) yang menyatakan bahawa campur tangan kemanusiaan merupakan sebuah aksi tentera yang dilakukan oleh sesebuah negara, kelompok negara atau aktor bukan negara, di wilayah negara lain tanpa persetujuan negara yang bersangkutan, yang dapat dijustifikasi melalui aspek tertentu, sebagai isu kemanusiaan yang melibatkan masyarakat negara yang dilakukan campur tangan.

Menurut pandangan Welsh (2004, p.3), campur tangan kemanusiaan didefinisikan sebagai campur tangan secara paksaan terhadap urusan dalaman negara lain yang melibatkan penggunaan kekuatan bersenjata dengan tujuan menangani pelanggaran hak asasi manusia dalam skala besar-besaran serta mencegah kekerasan dan penderitaan masyarakat daripada terus berkembang secara meluas.

Senada dengan Welsh yang menekankan tujuan dilaksanakan campur tangan kemanusiaan, Simms dan Trim (2011, p.1) mendefinisikan campur tangan kemanusiaan sebagai aksi yang dilakukan oleh sesebuah negara atau organisasi untuk mencegah atau menghentikan tindakan pemerintah dalam sesebuah negara yang menindas, menganiaya, atau menyalahgunakan hak asasi manusia rakyat yang berada di dalam negaranya.

Heinz (2005, p.168) pula mendefinisikan campur tangan kemanusiaan sebagai penggunaan kekuatan ketenteraan oleh sesebuah negara atau sekelompok negara, di wilayah negara lain untuk menghentikan atau mencegah penyalahgunaan hak asasi manusia secara besar-besaran dan meluas, yang biasanya dilakukan oleh pihak berkuasa *de facto* sesebuah negara.

Campur tangan kemanusiaan menurut Brownlie (2003, p.710) pula didefinisikan sebagai campur tangan bersenjata yang dilakukan oleh suatu negara dengan pertimbangan kemanusiaan. Campur tangan ini bukan bertujuan untuk mengganti

kedaulatan suatu negara tetapi menyelamatkan masyarakat daripada perlakuan kejam dan tidak berperikemanusiaan yang dialami di sesebuah negara.

Hassan Rahmouni (2007, p.4) pula mendefinisikannya sebagai penggunaan kekerasan tentera luar terhadap kedaulatan sesebuah negara untuk menghentikan pihak kerajaan negara tersebut daripada terus menyeksa rakyatnya sendiri. Menurutnya lagi, ia juga menggambarkan penggunaan kekerasan untuk menghentikan pelanggaran hak asasi manusia oleh sesuatu entiti tertentu terhadap minoriti atau etnik tertentu. Pelaksanaan campur tangan kemanusiaan ini kelihatan seperti salah satu bentuk perang patut. Namun, definisi berkaitan campur tangan kemanusiaan adalah sangat luas sehingga tidak mempunyai definisi universal dan selaras menurut masyarakat antarabangsa.

Berdasarkan pandangan yang dikemukakan oleh Hassan Rahmouni, tiada definisi khusus mengenai campur tangan kemanusiaan ini daripada masyarakat antarabangsa mahupun Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB). Yang ada hanyalah definisi yang terbit dari para pemikir atau pengkaji dalam bidang undang-undang antarabangsa. Namun demikian, gambaran mengenai konsep dan isu campur tangan kemanusiaan ini dapat dibina melalui pandangan-pandangan individu yang telah dikemukakan.

Meskipun beberapa pandangan para pemikir di atas memiliki sedikit perbezaan dalam mendefinisikan konsep campur tangan kemanusiaan, akan tetapi ia tidak menjejaskan tujuan asas campur tangan kemanusiaan iaitu untuk melindungi nyawa manusia daripada pencabulan hak asasi manusia besar-besaran.

Berdasarkan definisi-definisi tersebut, artikel ini dapat menyimpulkan gambaran menyeluruh bahawa campur tangan kemanusiaan ialah suatu tindakan campur tangan yang dilakukan oleh sesebuah negara, kelompok negara atau pertubuhan antarabangsa yang bersifat paksaan terhadap urusan dalaman sesebuah negara lain tanpa adanya keizinan daripada pihak pemerintah atau pihak berkuasa negara yang dimasuki. Campur tangan kemanusiaan ini melibatkan penggunaan kekerasan bertujuan untuk mencegah atau menghentikan pelanggaran hak asasi manusia skala besar-besaran yang berlaku.

Daripada definisi tersebut, setidak-tidaknya dapat digambarkan tiga unsur khas yang dimiliki oleh konsep campur tangan kemanusiaan yang dapat membezakannya dengan campur tangan atau tindakan kemanusiaan lainnya, iaitu:

i. Dilakukan secara paksa tanpa adanya persetujuan dari pihak pemerintah/autoriti di mana pelanggaran hak asasi manusia terjadi

Tidak adanya persetujuan dari pihak pemerintah atau pihak berautoriti sesebuah negara mengisyaratkan bahawa lazimnya pencabulan hak asasi manusia secara besar-besaran yang berlaku di dalam sesebuah negara ialah disebabkan oleh tindakan rejim pemerintah ke atas sebahagian rakyat atau kelompok minoriti di dalam wilayahnya. Sekiranya campur tangan kemanusiaan dilaksanakan melalui persetujuan pihak rejim, maka keberkesanan campur tangan kemanusiaan tersebut akan dipersoalkan kerana ia akan dipengaruhi oleh kepentingan pihak yang melibatkan diri dalam konflik di negara tersebut (Fairuz, 2008, p.39).

Sifat paksaan dan tiadanya persetujuan dari pihak pemerintah sekaligus membezakannya dengan bantuan kemanusiaan (*humanitarian aid*) yang melibatkan kerja-kerja memberi bantuan makanan, ubat-ubatan dan sebagainya yang dilakukan oleh pertubuhan antarabangsa, seperti organisasi PBB yang mengurus masalah pelarian (UNHCR), Jawatankuasa Antarabangsa Palang Merah Antarabangsa (ICRC) dan Jawatankuasa Oxford untuk Bantuan Kebuluran (OXFAM) yang secara lazimnya menjalankan operasi kemanusiaan melalui persetujuan atau atas permintaan pihak kerajaan negara terlibat (Pattison, 2010, p.25). Bahkan kerajaan sesebuah negara juga terkadang ikut serta dalam menyelenggarakan aktiviti-aktiviti kemanusiaan seperti bantuan kesihatan, penghantaran bekalan makanan, pembinaan semula infrastruktur, pendidikan dan lain-lain.

ii. Menggunakan kekuatan bersenjata (armed force)

Dalam melaksanakan campur tangan kemanusiaan di wilayah negara lain di mana berlakunya pelanggaran hak asasi manusia secara besar-besaran, kekuatan bersenjata (*armed force*) digunakan untuk melindungi orang awam yang menjadi mangsa konflik dan untuk menghentikan pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang berlaku.

Oleh itu, campur tangan yang tidak menggunakan kekuatan bersenjata atau kekerasan seperti ancaman atau sekatan ekonomi, diplomatik, politik atau sekatan

lainnya tidak dikategorikan sebagai campur tangan kemanusiaan (Keohane & Holzgrefe, 2003, p.18). Dalam hal ini, campur tangan kemanusiaan ini juga berbeza dengan konsep operasi kemanusiaan (*humanitarian action*) atau bantuan kemanusiaan (*humanitarian aid*) dari sudut pendekatan yang digunakan. Jika campur tangan kemanusiaan lazimnya menggunakan metod kekerasan, operasi atau bantuan kemanusiaan pula hanya menggunakan metod tanpa kekerasan.

iii. Dilakukan dengan tujuan kemanusiaan iaitu untuk mencegah atau menghentikan pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran

Dapat dilihat dari definisi di atas bahawa tujuan utama dari campur tangan kemanusiaan ialah spesifik iaitu terhad untuk mencegah atau menghentikan pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang berlaku di sesebuah negara. Oleh itu, campur tangan ini tidak diperluaskan kepada penguatkuasaan ke atas semua pencabulan hak asasi manusia atau ke atas penyalahgunaan tadbir urus sesebuah kerajaan. Selain itu, campur tangan ini juga bukannya untuk membalas tindakan ketenteraan pihak lain. Dengan demikian, serangan balas terhadap pencerobohan tentera pihak lain tidak dianggap sebagai sebuah campur tangan kemanusiaan (Joyner, 2005, p.177).

Sebagai perbandingan, campur tangan kemanusiaan ini berbeza dengan campur tangan ketenteraan yang dilakukan oleh sesebuah negara menggunakan kekuatan bersenjata untuk mencampuri urusan negara lain atas dasar kepentingan politik atau ekonomi. Di situ, penekanan campur tangan ketenteraan hanya terletak pada metod yang ditempuh, bukan pada tujuan yang hendak dicapai (Rosyidin, 2016, p.59).

Selain itu, ciri ini juga dapat membezakan campur tangan kemanusiaan dengan perang melawan keganasan (*war on terror*) yang lebih cenderung menghilangkan risiko tindakan kekerasan yang dimunculkan oleh pihak pengganas terhadap rakyat di dalam negara yang dimasuki (Welsh, 2004, p.180).

Oleh sebab itu, dalam hal ini, para pemikir undang-undang antarabangsa menekankan bahawa tujuan atau motif di sebalik tindakan yang diambil oleh sesebuah negara merupakan suatu hal yang amat penting. Menurut Fairuz (2008, p.39), bagi menjustifikasikan suatu campur tangan itu ialah berbentuk kemanusiaan,

objektif campur tangan mestilah terhad hanya untuk mencegah atau menghentikan pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang berlaku.

Melalui perincian berkaitan definisi yang dikemukakan di atas, jelas bahawa campur tangan kemanusiaan ini ialah suatu konsep yang berbeza dengan operasi kemanusiaan dan campur tangan ketenteraan secara umumnya. Gambaran lebih jelas di antara perbezaan tersebut adalah seperti berikut:

Jadual 1. Perbezaan Campur Tangan Kemanusiaan dengan Operasi Kemanusiaan dan Campur Tangan Ketenteraan

Berdasarkan jadual di atas, cara merupakan aspek utama yang membezakan campur

Perbezaan	Campur Tangan Kemanusiaan	Operasi Kemanusiaan	Campur Tangan Ketenteraan
Cara	Kekerasan	Tanpa kekerasan	Kekerasan
Tujuan	Kemanusiaan	Kemanusiaan	Bukan kemanusiaan

tangan kemanusiaan yang menggunakan kekerasan dengan operasi kemanusiaan yang tidak menggunakan kekerasan. Tujuan pula merupakan aspek utama yang membezakan campur tangan kemanusiaan yang dilaksanakan dengan tujuan kemanusiaan dengan campur tangan ketenteraan yang dilaksanakan bukan bertujuan kemanusiaan.

4. Perbahasan Berkenaan Legitimasi Campur Tangan Kemanusiaan

Apabila disorot prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa yang telah dikemukakan sebelum ini, campur tangan kemanusiaan tidak terlepas daripada kontroversi kerana secara dasarnya ia dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip asas tersebut, iaitu prinsip kedaulatan negara, prinsip tidak campur tangan dan prinsip tidak menggunakan kekerasan.

Pada umumnya, para pengkritik atau penentang konsep campur tangan kemanusiaan telah menggunakan Artikel 2 (4) Piagam PBB yang dilihat secara jelas melarang melakukan campur tangan melalui ancaman dan penggunaan kekerasan

terhadap kedaulatan dan integriti wilayah sesebuah negara yang menurut mereka dianggap tidak boleh dilanggar (Roberts, 2004, p.76).

Para pengkritik juga berpendapat, oleh kerana Artikel 2 (4) adalah norma *jus cogens*, yang merupakan dasar undang-undang antarabangsa yang diakui oleh komuniti antarabangsa sebagai norma yang tidak boleh dilanggar dalam apa jua keadaan, ia telah mengenakan sekatan mutlak terhadap pelaksanaan apa jua campur tangan termasuklah campur tangan kemanusiaan.

Menurut Gulati dan Khosa (2013, p.402), halangan utama berdasarkan tafsiran Artikel 2 (4) dalam menunjang konsep campur tangan kemanusiaan ialah tafsiran terhad (*limited*) dan terbatas (*parochial*) mengenai istilah “kedaulatan”. Sekiranya had ini dikeluarkan, maka hujah yang kukuh, meyakinkan dan berdasarkan undang-undang dapat dibina dalam menyokong konsep campur tangan kemanusiaan. Kebimbangan lain seperti hubungan antara campur tangan kemanusiaan terhadap prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa, semuanya berkaitan dengan batasan terhadap tafsiran prinsip kedaulatan.

Oleh itu, bagi membidas kembali hujah yang dikemukakan oleh para pengkritik terhadap aspek legitimasi campur tangan kemanusiaan, artikel ini berpendapat bahawa persoalan kedaulatan perlu diperincikan perbahasannya supaya tidak terhad atau terbatas terhadap kuasa mutlak yang dimiliki oleh negara.

Apabila ditelusuri konsep kedaulatan, walaupun terdapat perubahan konsep tersebut sepanjang sejarah, satu aspek yang secara umum diterima oleh semua ahli perundangan ialah bahawa kedaulatan ialah “kekuasaan” (*power*). Sebagai contoh, ahli falsafah Yunani, Aristotles (384-322 SM), dalam karyanya “Politics”, mengakui kedaulatan sebagai, “Kuasa tertinggi yang ada di dalam sesebuah negara, yang mungkin berada di tangan seseorang, sebahagian orang atau kebanyakan orang” (Merriam, 2001, p.5)

Kuasa ini mungkin dapat diberikan kepada beberapa orang dalam sekelompok manusia, di dalam institusi buatan yang dicipta oleh manusia, atau bahkan mengikut kehendak umum rakyat. Menurut Merriam (2001, p.46), pada tahap ini dikatakan bahawa kuasa ini menyusun “aspek kedaulatan yang tidak ketara” (*intangible aspect*

of sovereignty) kepada “aspek kedaulatan yang nyata” (*tangible aspect of sovereignty*) iaitu kuasa fizikal dalam bentuk manusia dan institusi (*sovereign authority*).

Persoalan seterusnya yang timbul ialah bagaimana kuasa ini diberikan kepada pihak autoriti berdaulat? Menurut Merriam (2001, p.19), dalam hal ini, terdapat perjanjian umum mengenai penentuan kontrak asal yang menjadi asas kuasa berdaulat (*sovereign power*) sebagaimana dibahaskan oleh Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), dan Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Mereka sepakat menyatakan bahawa apa jua perbezaan pendapat mengenai syarat yang tepat dari sesuatu kontrak, atau kesan apabila perjanjian itu dibuat, di situ terdapat pengakuan umum bahawa terhadap pembentukan kontrak pada suatu masa tertentu dan dalam beberapa bentuk tertentu. Kontrak tersebut mungkin berlaku di antara pihak kerajaan dan rakyat atau kontrak sosial yang menyusun masyarakat, diikuti perjanjian lanjut di antara rakyat dan pihak kerajaan.

Hal tersebut mengisyaratkan bahawa kuasa berdaulat awalnya merupakan suatu yang terpisah dari pihak autoriti berdaulat, dan bukannya suatu yang melekat dengan sendirinya pada sesebuah negara. Berbeza dengan hak asasi manusia yang dianggap secara semula jadi melekat langsung pada diri setiap manusia dan tidak boleh diambil alih oleh orang lain.

Atas dasar itu, hujah yang menyatakan bahawa pihak autoriti berdaulat dilahirkan dengan kuasa berdaulat tidak boleh diterima. Yang benar kedudukannya ialah bahawa kuasa berdaulat diserahkan kepada pihak autoriti berdaulat melalui suatu kontrak. Walaupun sifat kontrak tersebut masih diperdebatkan oleh para pemikir undang-undang sehingga hari ini, namun menurut pemikir teori kontrak sosial, negara dan kedaulatan diciptakan hasil daripada kontrak asal di antara anggota masyarakat.

Dari situ, gambaran awal terhadap prinsip kedaulatan ini dapat ditonjolkan iaitu akar kedaulatan terletak pada kuasa berdaulat dan bukannya pada pihak autoriti berdaulat. Autoriti berdaulat hanyalah penguatkuasa yang menguruskan kuasa berdaulat tersebut. Dengan kata lain, kuasa berdaulat diberikan kepada pihak

autoriti berdaulat untuk satu-satunya tujuan iaitu supaya ia dapat menegakkan kuasa tersebut dalam wilayahnya.

Oleh kerana pihak autoriti berdaulat dicipta sebagai penguatkuasa yang bertanggungjawab menegakkan kuasa berdaulat, persoalan sama ada konsep kedaulatan boleh bertentangan dengan objektif yang dicari oleh penguatkuasaan kuasa berdaulat juga perlu diberikan perhatian yang sewajarnya. Aspek ini dikenali sebagai “kedaulatan undang-undang” (*rule of law*).

Di sini, terdapat perbezaan pendapat di antara para pemikir mengenai objektif yang dicari oleh penguatkuasaan kuasa berdaulat. Namun begitu, walaupun terdapat percanggahan pendapat di kalangan mereka, satu objektif bersama telah terkandung di dalam semua teori tentang kedaulatan iaitu perlindungan kehidupan manusia yang dianggap sebagai tujuan paling asas untuk mewujudkan sesebuah negara yang berdaulat (Suruhanjaya Antarabangsa mengenai Campur Tangan dan Kedaulatan Negara, 2001, p.xi).

Para pemikir sebulat suara berpendapat bahawa pihak berautoriti yang merupakan penguatkuasa (kuasa berdaulat) tidak boleh melanggar objektif ini. Sebagai contoh, Johannes Althusius (1563-1638), pengasas konsep kedaulatan popular (*popular sovereignty*) sepertimana dipetik oleh Merriam (2001, p.10), mendefinisikan kedaulatan sebagai kuasa tertinggi dalam menguruskan hal-hal yang secara umumnya mementingkan keselamatan dan kesejahteraan jiwa dan raga warganegaranya. Menurutnya lagi, pemerintah “berhutang” akan kewujudannya terhadap salah satu syarat kontrak, iaitu jika melakukan sesuatu yang memudharatkan hak rakyat, maka kontrak tersebut dianggap batal dan tidak sah.

John Locke (1980, p.72-73), salah seorang ahli perundangan Inggeris dan penyokong teori kontrak sosial pula berpendapat bahawa pihak berautoriti yang diwujudkan di bawah kontrak hanya mempunyai kuasa untuk melindungi dan memelihara, bukan untuk memusnahkan. Oleh itu, kuasa tersebut tidak boleh digunakan dengan sewenang-wenangnya ke atas kehidupan dan nasib rakyat. Sekiranya kuasa itu digunakan untuk kebaikan umum, ia akan kelihatan hampir tanpa batas. Namun, apabila pihak berautoriti atau pemerintah bertindak bertentangan dengan kontrak

dan berusaha untuk menekan hak semula jadi dan hak asasi manusia warganegaranya, ia akan kehilangan kedaulatannya.

Berdasarkan keterangan tersebut, jelas bahawa kuasa berdaulat yang dimiliki oleh pihak berautoriti atau pihak berkuasa sesebuah negara akan sirna apabila mereka melakukan sesuatu yang bertentangan dengan tujuan atau objektif dasarnya, iaitu untuk memberikan perlindungan hidup kepada masyarakat atau warganegaranya.

4.1 Campur tangan kemanusiaan tidak bertentangan dengan prinsip kedaulatan

Melalui perbincangan yang dikemukakan di atas, setidak-tidaknya artikel ini memperolehi dua gambaran awal perihal prinsip kedaulatan. Pertama, autoriti berdaulat hanya diciptakan untuk menegakkan kuasa berdaulat. Kedua, pihak autoriti berdaulat tidak boleh melakukan tindakan yang bertentangan dengan objektif yang paling asas dalam usaha untuk menegakkan kuasa berdaulat, iaitu perlindungan nyawa manusia.

Hakikatnya, para pemikir telah mengemukakan pelbagai objektif yang mungkin berlaku dan tidak boleh dilanggar oleh autoriti yang berdaulat, namun oleh kerana kajian ini berkisar mengenai campur tangan kemanusiaan, objektif yang diketengahkan hanya terhad untuk memfokuskan kepada objektif melindungi nyawa dan hak asasi manusia rakyat.

Persoalan seterusnya yang muncul terhadap prinsip kedaulatan ialah mengenai apa yang akan berlaku sekiranya pihak berautoriti atau pemerintah sesebuah negara yang berdaulat melanggar tujuan asas kedaulatan iaitu memberikan perlindungan nyawa dan hak asasi manusia rakyatnya? Bagaimana pula jika sesebuah negara berselindung di sebalik nama kedaulatan namun dalam masa yang sama menjadi ancaman untuk keselamatan dan kehidupan dasar warganegaranya, walhal kedaulatan berfungsi untuk mengelakkan ancaman seperti itu?

Dalam konteks ini, Teson (2003, p.93) berpendapat bahawa, "Pemerintah dan pihak berkuasa (sesebuah negara) yang secara serius melanggar hak (yang mereka cipta untuk melindungi) merupakan salah satu faktor yang dapat melemahkan kuasa

politik mereka sekaligus mereka tidak perlu dilindungi oleh undang-undang antarabangsa.”

Beliau turut mengemukakan bahawa kedaulatan bukanlah nilai intrinsik, tetapi berperanan dalam memenuhi tujuan asasnya. Apabila pihak berkuasa yang berdaulat memilih untuk mengutamakan kewujudannya berbanding keselamatan rakyatnya sendiri, ia sekaligus telah melanggar tujuan asas di mana ia diberi kuasa yang menatijahkan terhentinya kuasa berdaulat tersebut. Hal ini selaras dengan kontrak undang-undang masyarakat bertamadun, yang menyatakan bahawa apabila melanggar tujuan asas sejumlah kontrak, maka ia akan mengakibatkan penamatannya.

Prinsip ini juga telah dimuatkan secara bertulis pada Artikel 60 Konvensyen Vienna Mengenai Undang-Undang Perjanjian (*Vienna Convention on the Law of Treaties*) yang digubal pada tahun 1969. Artikel tersebut mengisytiharkan sekiranya pihak autoriti berdaulat melanggar tujuan asas kuasa berdaulat yang diberikan kepadanya, kontrak yang diberikan kepadanya akan ditamatkan.

Berdasarkan kenyataan di atas, apabila pihak autoriti berdaulat melanggar tujuan dasar tersebut, maka ia dianggap tidak lagi berdaulat. Dalam erti kata lain, apabila autoriti berdaulat menjadi ancaman bagi kehidupan warganegaranya, pihak autoriti berdaulat tersebut dianggap telah melanggar kedaulatan negaranya sendiri. Oleh sebab itu, campur tangan kemanusiaan perlu dilaksanakan terhadap penyalahgunaan kuasa berdaulat oleh pihak berautoriti di negara tersebut.

Oppenheim (1955, p.312) mengemukakan bahawa ketika mana sesebuah negara melakukan sesuatu pelanggaran iaitu bertindak kejam dan menganiaya warganegaranya dengan cara menafikan hak asasi mereka untuk hidup, maka campur tangan demi kepentingan kemanusiaan adalah dibenarkan secara sah.

Oleh itu, artikel ini berpendapat bahawa salah satu pemboleh ubah yang menentukan legitimasi atau keabsahan campur tangan kemanusiaan ini ialah hubungan di antara “campur tangan” dan “pihak berautoriti” dengan “kuasa berdaulat.” Sekiranya kuasa berdaulat terus diberikan sebagai hak mutlak kepada pihak berautoriti dalam sesebuah negara, maka campur tangan kemanusiaan itu

kelas bertentangan dengan prinsip kedaulatan dan ia merupakan salah satu jenayah terbesar dalam undang-undang antarabangsa.

Namun, sebaliknya, jika kuasa berdaulat terhenti daripada diserahkan kepada pihak berautoriti disebabkan ia telah melanggar tujuan atau objektif asas kedaulatan manakala pihak yang melaksanakan campur tangan pula mempunyai tujuan untuk melindungi kedaulatan tersebut daripada terus dilanggar, maka campur tangan kemanusiaan tidak boleh dikatakan melanggar kedaulatan sesebuah negara dan secara tidak langsung ia juga tidak boleh dianggap sebagai suatu tindakan yang tidak sah dan terlarang.

Campur tangan kemanusiaan sepertimana dibahaskan oleh Pattison (2010, p.23-24), hanya dilaksanakan untuk mencegah pelanggaran berat atau besar-besaran terhadap hak asasi manusia yang mencakupi hak hidup rakyat di dalam sesebuah negara. Ia dilaksanakan ke atas pihak autoriti yang telah kehilangan kuasa berdaulat disebabkan melanggar tujuan asas kedaulatan seterusnya bertindak mengancam nyawa rakyatnya.

Apabila hak asasi manusia menjadi subjek pengabaian oleh pihak berautoriti dalam sesebuah negara, maka masyarakat antarabangsa berhak menggantikan sementara kedaulatan negara tersebut dengan melaksanakan campur tangan kemanusiaan untuk mengawasi dan mencegah tindakan mereka melalui langkah-langkah yang diperlukan (Mahmud, 2009, p.200).

Oleh itu, jika campur tangan kemanusiaan dilaksanakan untuk mencegah daripada berlakunya pelanggaran yang berterusan terhadap tujuan asas kedaulatan yang dilakukan oleh pihak berautoriti di dalam sesebuah negara, maka adalah suatu yang tidak masuk akal apabila campur tangan kemanusiaan dianggap telah melanggar kedaulatan negara tersebut.

4.2 Campur tangan kemanusiaan tidak bertentangan dengan prinsip tidak campur tangan

Setelah membincangkan sifat dan ruang lingkup kedaulatan dan hubungannya dengan konsep campur tangan kemanusiaan, maka perbincangan seterusnya dalam aspek legitimasi campur tangan kemanusiaan ini ialah untuk menentukan apakah

konsep tersebut bertentangan dengan prinsip tidak campur tangan sepertimana dakwaan sebahagian pengkritik.

Memetik pernyataan Kelly (2005, p.374), prinsip tidak campur tangan ini berfungsi sebagai pelindung kedaulatan negara. Menurut Shue (2004, p.14), prinsip ini melindungi kedaulatan dalaman sesebuah negara daripada ancaman pihak berautoriti luaran dengan memberikan perlindungan undang-undang kepada pihak autoriti dalaman.

Walau bagaimanapun, artikel ini berpendirian bahawa prinsip ini hakikatnya tidak lagi terpakai apabila ancaman yang wujud itu berasal dari pihak autoriti dalaman. Perlu diingat bahawa tujuan prinsip tidak campur tangan hanyalah untuk melindungi kuasa berdaulat daripada ancaman dan gangguan luar. Ketentuan tersebut hakikatnya terhenti bilamana pihak autoriti dalaman sendiri yang mengancam kuasa berdaulat. Oleh yang demikian, campur tangan kemanusiaan memenuhi “jurang” tersebut dengan membenarkan pihak autoriti luaran untuk melindungi kuasa berdaulat di dalam negara tersebut daripada terus dilanggar oleh pihak autoriti dalaman.

Oleh itu, sekiranya pihak autoriti dalaman melanggar tujuan asas yang dicari oleh penguatkuasaan kuasa berdaulat dengan bertindak mencabuli hak asasi manusia warganegaranya secara besar-besaran, maka campur tangan kemanusiaan adalah tidak bertentangan dengan prinsip tidak campur tangan disebabkan pihak autoriti dalaman telah melanggar tujuan asas kuasa berdaulat yang diberikan kepadanya dan mengakibatkan prinsip tidak campur tangan tidak lagi terpakai untuknya.

Hal ini dikuatkan melalui pendapat yang dikemukakan oleh Gulati dan Khosa (2013, p.411) yang menyatakan bahawa tujuan asas kedua-duanya iaitu prinsip tidak campur tangan dan campur tangan kemanusiaan ialah untuk melindungi kuasa berdaulat. Oleh itu, prinsip-prinsip ini tidak boleh dianggap saling bertentangan di antara satu sama lain.

Walaupun pada asalnya prinsip tidak campur tangan melindungi kuasa berdaulat daripada ancaman luar, campur tangan kemanusiaan juga melindungi hal yang sama iaitu melindungi kuasa berdaulat daripada pelanggaran yang dicetuskan oleh pihak

autoriti dalaman. Kedua-duanya saling melengkapi. Berdasarkan slogan, “satu bermula di mana yang lain berakhir” (*one begins where other ends*), kedua-duanya memberikan perlindungan sepenuhnya terhadap konsep kedaulatan. Dengan demikian, prinsip tidak campur tangan tidak dapat diterapkan dalam situasi berlakunya pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang dilakukan oleh pihak autoriti dalaman. Hal ini kerana ia akan menjadi seolah-olah perisai untuknya menghalalkan tindakan tersebut sehingga boleh mengakibatkan penderitaan yang besar terhadap kehidupan manusia.

Sebagai analogi mudah, telah diketahui bahawa tugas seorang lelaki sebagai ketua keluarga ialah untuk melindungi anak isterinya daripada sebarang ancaman atau gangguan dari pihak luar yang cuba mencampuri urusan rumah tangganya. Namun, prinsip tidak masuk campur dalam urusan rumah tangga seseorang tidak lagi berlaku ketika mana ancaman yang wujud datangnya dari ketua keluarga sendiri yang bertindak memukul dan menyeksa anak isterinya. Maka, dalam situasi tersebut, prinsip tidak masuk campur dalam urusan dan hal ehwal rumah tangga keluarga tersebut tidak lagi timbul kerana apa yang penting dalam situasi tersebut ialah perlu adanya usaha oleh pihak berkuasa setempat atau pihak yang berkemampuan untuk bertindak menyelamatkan si anak isteri daripada terus menjadi mangsa kekejaman si pelaku.

4.3 Campur tangan kemanusiaan tidak bertentangan dengan prinsip tidak menggunakan kekerasan

Apabila dicermati lebih lanjut, campur tangan kemanusiaan juga tidak bertentangan dengan prinsip tidak menggunakan kekerasan kerana ia merupakan salah satu cabang daripada bentuk penggunaan kekerasan yang dibenarkan berdasarkan pengecualian yang termaktub di dalam Bab VII Piagam PBB, iaitu berkaitan tindakan berkenaan ancaman terhadap keamanan, pelanggaran keamanan dan tindakan pencerobohan.

Bab VII Piagam PBB pada hakikatnya merupakan suatu budi bicara (*discretion*) terhadap isi ketentuan Piagam itu sendiri, terutamanya Artikel 2 (4) dan Artikel 2 (7). Bab VII Piagam PBB yang terdiri daripada tiga belas Artikel (Artikel 39 – 51) pada dasarnya menawarkan justifikasi terhadap dua bentuk penggunaan kekerasan yang dibenarkan, iaitu penggunaan kekerasan secara kolektif atas mandat Majlis

Keselamatan PBB dan penggunaan kekerasan dalam rangka mempertahankan diri (Seybolt, 2007, p.9-10).

Sebagai contoh, bahagian akhir Artikel 2 (7) menyatakan, “...but the principle shall not prejudice the application of enforcement measures under chapter VII.” Menurut Klintworth (1992, p.250), ayat tersebut menjelaskan bahawa Majlis Keselamatan PBB memiliki tanggungjawab untuk melaksanakan penguatkuasaan termasuklah campur tangan kemanusiaan dalam situasi tertentu di sesebuah negara bersesuaian dengan prinsip dan tujuan PBB sebagaimana terkandung pada Bab VII, Artikel 42 dan 51 Piagam PBB.

Apabila ditinjau Artikel 42, ia mensyaratkan penggunaan kekerasan dilaksanakan secara kolektif melalui mandat Majlis Keselamatan PBB sebagai jalan terakhir setelah dilaksanakan penyelesaian secara damai (tanpa kekerasan) dan ia tidak membuahkan hasil. Manakala Artikel 51 pula mensyaratkan penggunaan kekerasan dilaksanakan hanya dalam rangka mempertahankan diri terhadap serangan bersenjata yang berlaku sehingga memungkinkan sesebuah negara atau kelompok negara menerapkan teori pertahanan untuk melindungi warganegaranya yang berada di luar negara.

Menurut Bellamy (2008, p.423), hal ini sekaligus menunjukkan bahawa ketentuan yang termaktub di dalam Bab VII Piagam PBB sedikit sebanyak memberikan legitimasi terhadap penggunaan kekerasan untuk tujuan kemanusiaan melalui mandat Majlis Keselamatan PBB. Weiss (2007, p.47) menguatkan hujah ini dengan menyatakan bahawa campur tangan kemanusiaan melalui mandat Majlis Keselamatan sepanjang tahun 1990-an telah disahkan secara formal di bawah analisis Bab VII, dan bukannya di bawah doktrin bebas mengenai campur tangan kemanusiaan.

4.4 Campur tangan kemanusiaan memenuhi aspirasi Piagam PBB iaitu perlindungan terhadap hak asasi manusia

Di sisi lain, campur tangan kemanusiaan bukan sahaja termasuk suatu bentuk campur tangan yang dibenarkan hasil daripada tafsiran dan pengecualian terhadap prinsip-prinsip yang termaktub di dalam Piagam PBB, akan tetapi campur tangan kemanusiaan ini juga mempunyai kaitan erat dengan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Hal ini kerana Piagam sama turut menyediakan ruang penting

berkaitan hal tersebut. Sebagai contoh, pada Bab 1, Artikel 1 (3) menyatakan di antara matlamat utama penubuhan PBB ialah:

To achieve international cooperation in solving international problems of an economic, social, cultural, or humanitarian character, and in promoting and encouraging respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion.

Terjemahan: Mengadakan kerjasama antarabangsa untuk menyelesaikan persoalan-persoalan antarabangsa di bidang ekonomi, sosial, kebudayaan atau yang bersifat kemanusiaan, demikian pula dalam usaha-usaha memajukan dan mendorong penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan dasar seluruh umat manusia tanpa membezakan ras, jantina, bahasa atau agama.

Berdasarkan keterangan Artikel di atas, dapat difahami bahawa hak asasi manusia merupakan hak yang dimiliki seseorang kerana kewujudannya sebagai manusia. Atau dalam erti kata lain, segenap hak yang melekat pada diri manusia sehingga mereka diakui keberadaannya tanpa membezakan ras, jantina, bahasa atau agama. Hak asasi manusia tersebut bersumber dari pemikiran moral manusia, sehingga untuk melindungi tercapainya hak tersebut diperlukan usaha-usaha untuk menjaga dan melindungi martabat individu sebagai seorang manusia. Evans (2005, p.14-15) menyatakan bahawa hak asasi manusia telah dimasukkan ke dalam “pusat politik dunia” buat kali pertama di dalam Piagam PBB dan telah disebut sebanyak tujuh kali. Walaupun Piagam PBB memberi kuasa kepada Majlis Keselamatan untuk meluluskan penggunaan kekerasan demi menjamin keamanan dan keselamatan antarabangsa, ia tidak memberi kuasa yang sama untuk melindungi hak asasi manusia kecuali jika dilihat bahawa pelanggaran hak asasi manusia merupakan suatu ancaman langsung terhadap keamanan antarabangsa.

Sebahagian golongan peguam juga mengetengahkan Piagam PBB Artikel 1 (3), serta Artikel 55 dan 56 yang mewajibkan setiap negara untuk menghormati hak asasi manusia. Menurut mereka, segala persoalan berkaitan pelanggaran hak asasi manusia tidak terikat dengan bidang kuasa dalaman sesebuah negara semata-mata, tetapi ia tertakluk dengan undang-undang antarabangsa melalui beberapa ketentuan yang terkandung di dalam Piagam PBB. Mereka turut menegaskan bahawa negara-negara perlu untuk bertindak balas secara unilateral jika ia adalah perlu untuk

melindungi hak asasi manusia, atau sebaliknya bersikap bertentangan dengan matlamat yang dibina oleh PBB. Dalam erti kata lain, walaupun bertentangan dengan sesetengah norma positif, bagi mereka campur tangan kemanusiaan tidak menyalahi undang-undang kerana ia hadir dari semangat Piagam PBB (Wheeler, 2000, p.41).

Semangat dari Piagam PBB ini telah melahirkan Deklarasi Hak Asasi Manusia Sejagat (*Universal Declaration of Human Rights*) yang diisytiharkan pada 10 Disember 1948 dan menjadi titik tolak terhadap perkembangan hak asasi manusia antarabangsa dalam memperkasakan isi kandungan Artikel 1 (3) Piagam PBB. Deklarasi ini turut dijadikan sebagai sumber rujukan bagi para pendukung campur tangan kemanusiaan yang dianggap telah membentangkan nilai-nilai asas masyarakat dan menyediakan kaedah-kaedah terperinci bagaimana negara seharusnya berkelakuan ke atas rakyat mereka.

Sebagai contoh, Artikel 1 Deklarasi tersebut menyatakan bahawa setiap manusia dilahirkan bebas dan setaraf martabat dan haknya. Manakala Artikel 3 Deklarasi tersebut menjelaskan, *“Everyone has the right to life, liberty and the security of person”* yang bermaksud setiap orang berhak terhadap nyawa, kebebasan dan keselamatan dirinya. Keterangan ini kemudiannya ditegaskan pula dengan lahirnya Deklarasi dan Program Tindakan Vienna 1993 yang menyatakan setiap negara berkomitmen dan mengakui bahawa perlindungan hak asasi manusia adalah bersifat universal, tidak dapat dipisahkan (*indivisible*), saling bergantung (*interdependence*) dan saling berkaitan (*interrelated*). Dengan demikian, apabila wujudnya pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran di sesebuah negara, maka hal tersebut perlu menjadi perhatian dan tanggungjawab masyarakat antarabangsa.

Berdasarkan sumber-sumber perundangan tersebut, ramai di kalangan pemikir menganggap campur tangan kemanusiaan sebagai suatu yang sah dengan melihat kepada hubungannya terhadap perlindungan hak asasi manusia serta mengiktirafnya sebagai suatu cara kolektif membantu individu atau kelompok masyarakat yang mengalami penindasan untuk mempertahankan diri.

Walaupun pada asasnya pelaksanaan campur tangan kemanusiaan ini dianggap bertentangan dengan prinsip tidak campur tangan sepertimana telah termaktub di dalam Bab 1, Artikel 2 (7), namun dalam konteks undang-undang hak asasi manusia,

masyarakat antarabangsa tidak boleh lagi menggunakan alasan tidak campur tangan terhadap pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang berlaku sehingga menjadi perhatian masyarakat antarabangsa (Shaw, 2008, p.273). Menurut Krisch (2002, p.326-327), hal ini disokong oleh hujah bahawa jika hak asasi manusia terdapat di dalam Piagam PBB sebagai suatu nilai dan jika negara sudah diwajibkan oleh undang-undang untuk menghormatinya, maka tindakan yang diambil terhadap sesebuah negara bagi mencegah pelanggaran hak asasi manusia besar-besaran yang berlaku juga dianggap sah.

4.5 Campur tangan kemanusiaan tidak bertentangan dengan norma jus cogens pada Artikel 2 (4)

Berdasarkan hujah-hujah yang dikemukakan di atas, hakikatnya ia mampu membidas kritikan terbesar mengenai campur tangan kemanusiaan yang dianggap telah melanggar norma jus cogens sepertimana termaktub di dalam Artikel 2 (4) Piagam PBB. Apabila dicermati, peruntukan Artikel tersebut menggabungkan tiga peruntukan:

- i. Larangan terhadap ancaman atau penggunaan kekerasan terhadap integriti wilayah atau kebebasan politik (kedaulatan) sesebuah negara;
- ii. Larangan terhadap ancaman atau penggunaan kekerasan dengan cara yang tidak sesuai dengan tujuan Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu;
- iii. Larangan umum terhadap ancaman atau penggunaan kekerasan.

Berdasarkan peruntukan pertama, ia melarang daripada melakukan ancaman dan penggunaan kekerasan terhadap kedaulatan sesebuah negara yang dianggap sebagai *jus cogens*. Namun, telah dijelaskan bahawa campur tangan kemanusiaan bukanlah ancaman terhadap kedaulatan, tetapi sebaliknya dilaksanakan untuk melindungi kedaulatan daripada pelanggaran oleh pihak berautoriti atau pihak berkuasa di dalam negara tersebut. Oleh itu, peruntukan pertama di dalam Artikel 2 (4) tidak bertentangan dengan konsep campur tangan kemanusiaan atau membatalkannya.

Peruntukan kedua pula melarang melakukan ancaman dan penggunaan kekerasan dengan cara yang tidak sesuai dengan tujuan PBB. Oleh kerana campur tangan kemanusiaan dilakukan untuk melindungi hak asasi manusia yang merupakan salah satu tujuan PBB, maka isi peruntukan kedua pada Artikel 2 (4) juga tidak membatalkan campur tangan kemanusiaan.

Manakala peruntukan ketiga pula berkaitan dengan larangan umum melakukan ancaman dan penggunaan kekerasan. Dalam konteks campur tangan kemanusiaan, peruntukan ini tidak boleh dianggap sebagai *jus cogens* kerana Piagam yang sama turut menetapkan dua pengecualian terhadap peruntukan ini sepertimana terkandung di dalam Artikel 42 dan Artikel 51 Piagam PBB. Dengan kata lain, norma *jus cogens* pada peruntukan tersebut telah diganti atau diubah dengan norma *jus cogens* yang lain pula. Hal ini didasari pada kaedah yang termaktub di dalam Artikel 53, Konvensyen Vienna Mengenai Undang-Undang Perjanjian yang tertulis:

...which can be modified only by a subsequent norm of general international law having the same character.

Terjemahan: ...(norma *jus cogens*) hanya dapat diubah oleh norma undang-undang antarabangsa am seterusnya yang mempunyai karakter yang sama.

Berdasarkan keterangan Artikel di dalam Konvensyen Vienna di atas, norma *jus cogens* dapat diganti atau diubah dengan norma *jus cogens* seterusnya yang memiliki karakter yang sama dan secara tidak langsung membawa kepada kaedah yang dikenali sebagai "*lex posterior derogat lex priori*" iaitu yang baru mengetepikan yang lama atau undang-undang yang terkemudian lebih diutamakan berbanding undang-undang yang terdahulu. Menurut Kobler (2018, p.277), kaedah ini berfungsi untuk menyelesaikan percanggahan antara beberapa undang-undang.

Ironinya, campur tangan kemanusiaan bukanlah mewujudkan suatu babak baharu jenayah dalam undang-undang antarabangsa, tetapi bertindak berdasarkan *jus cogens* dengan tujuan untuk menghentikan jenayah terhadap *jus cogens* tersebut, iaitu pelanggaran besar-besaran terhadap hak asasi manusia. Sekiranya hujah-hujah yang dikemukakan ini diterima, maka terbukti bahawa Artikel 2 (4) bukanlah halangan terhadap pelaksanaan campur tangan kemanusiaan. Menurut Adjei (2005, p.29), Artikel 2 (4) Piagam PBB tersebut hanya melarang penggunaan kekerasan apabila sesuatu pihak melanggar salah satu perkara berikut:

- i. Merosakkan integriti wilayah negara sasaran;
- ii. Mempengaruhi kebebasan politik negara sasaran; dan
- iii. Melakukan sesuatu yang bertentangan dengan tujuan Piagam PBB.

Dalam kes campur tangan kemanusiaan, ia tidak melanggar kebebasan politik sesebuah negara, bahkan ia tetap mempertahankan integriti wilayah dan kebebasan politiknya. Tindakan campur tangan kemanusiaan juga bertujuan untuk memulihkan hak asasi manusia di dalam negara sasaran yang merupakan salah satu tujuan dibentuknya Piagam PBB. Oleh itu, campur tangan kemanusiaan dianggap sah kerana ia tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang termaktub di dalam Artikel 2 (4).

4. Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan serta analisis terhadap prinsip-prinsip asas undang-undang antarabangsa, maka dapat disimpulkan bahawa konsep campur tangan kemanusiaan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip asas tersebut bahkan mempunyai legitimasi yang cukup kuat walaupun ia masih belum diatur secara jelas di dalam suatu dokumen perundangan antarabangsa yang mengikat.

Hal ini kerana ia selari dengan rangka kerja dalam undang-undang antarabangsa yang mengutamakan aspek perlindungan terhadap kedaulatan negara serta perlindungan terhadap hak asasi manusia yang merupakan salah satu tujuan utama terbentuknya PBB. Legitimasi campur tangan kemanusiaan ini juga dikuatkan oleh beberapa peruntukan yang sepadan di dalam Piagam PBB, iaitu Artikel 42 yang merupakan pengecualian terhadap peruntukan-peruntukan asas yang termaktub di dalam Piagam yang sama.

Meskipun begitu, walaupun campur tangan kemanusiaan ini dilihat mengandungi legitimasi yang cukup kuat, sehingga kini campur tangan kemanusiaan masih lagi dibelenggu oleh naratif dan tanggapan negatif oleh sebahagian negara dan pemikir yang masih “skeptikal” terhadap motif dan tujuan pelaksanaannya. Namun, setidaknya hasil analisis artikel ini telah menuntaskan suatu persoalan penting berkenaan aspek legitimasi campur tangan kemanusiaan, iaitu ia merupakan sebuah konsep yang sah dan wajar untuk dilaksanakan.

Rujukan:

- Adjei, Eric. (2005). *The Legality of Humanitarian Intervention*. Tesis, University of Georgia.
- Baylis, John & Smith, Steve. (1999). *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*. Oxford: Oxford University Press.

- Bellamy, Alex J. (2008). *The Responsibility to Protect*. Dlm. Williams, Paul (Pnyut.). *Security Studies: An Introduction* (pp.422-437). London: Routledge.
- Brownlie, Ian. (2003). *Principles of Public International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1964). *International Law and the Use of Force by States*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottey, Andrew. (2008). Beyond Humanitarian Intervention: The New Politics of Peacekeeping and Intervention. *Contemporary Politics Journal* 14(4), 429-446.
- Deklarasi dan Program Tindakan Vienna, 25 Jun 1993.
- Deklarasi Hak Asasi Manusia Sejagat, 10 Disember 1948.
- Domagala, Arkadiusz. (2004). *Humanitarian Intervention: The Utopia of Just War? The NATO Intervention in Kosovo and the Restraints of Humanitarian Intervention*. Brighton: University of Sussex.
- Dragisic, Zoran. (2009). Humanitarian Intervention – Pro et Contra. *Obrana a strategije (Defence & Strategy)* 9(2), 91-98.
- Evans, Tony. (2005). *The Politics of Human rights: A Global perspective*. London: Sterling Virginia, 2005.
- Fairuz, Norhazlina Musa Kutty. (2008). Kedinamikan Campur Tangan Kemanusiaan di Abad ke-21. Siri Kertas Kerja, Fakulti Sains Sosial, Universiti Malaysia Sarawak.
- Gulati, Jasmeet Gulati & Khosa, Ivan. (2013). Humanitarian Intervention: To Protect State Sovereignty. *Denver Journal of International Law & Policy* 41(3), 397-416.
- Hehir, Aidan. (2010). *Humanitarian Intervention: An Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Heinz, Eric A. (2005). Commensense Morality and Consequenlist Ethics of Humanitarian Intervention. *Journal of Military Ethics* 4(3), 168-182.
- Joyner, Christopher C. (2005). *International Law in the 21st Century*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Holzgrefe, J. L. (2003). The Humanitarian Intervention Debate. Dlm. Holzgrefe, J. L. & Keohane, Robert O. (Pnyut.). *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas* (pp.15-52). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, Michael J. (2005). Pulling at the Threads of Westphalia: “Involuntary Sovereignty Waiver” - Revolutionary International Legal Theory or Return to Rule by the Great Powers? *UCLA Journal of International Law & Foreign Affairs* 10(2), 361-439.

- Klintonworth, Gary. (1992). The Right to Intervene in the Domestic Affairs of State. *Australian Institute of International Affairs* 46(2), 248-266.
- Kobler, Gerhard. (2018). *Legal Dictionary for Study and Training*. Ed. ke-17. Munich: Vahlen.
- Kochler, Hans. (2001). *Humanitarian Intervention in the Context of Modern Power Politics*. Vienna: International Progress Organizations Studies in International Relations.
- Konvensyen Montevideo Mengenai Hak dan Tugas Negara, 26 Desember 1933.
- Konvensyen Vienna Mengenai Undang-Undang Perjanjian, 23 Mei 1969.
- Krisch, Nico. (2002). "Legality, Morality and the Dilemma of Humanitarian Intervention after Kosovo," *European Journal of International Law* 13(1), 323-335.
- Locke, John. (1980). *Second Treatise of Government*. Macpherson, C. B. (Pnyut.). Indianapolis: Hackett Publisher & Co.
- Mahkamah Keadilan Antarabangsa. (*Reports of Judgment, Advisory Opinions and Orders: Case Concerning Armed Activities on the Territory of the Congo (Democratic Republic of the Congo v. Uganda)*), 19 Desember 2005.
- _____. (*Reports of Judgment, Advisory Opinions and Orders: Case Concerning the Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America)*), 27 Jun 1986.
- _____. (*Summaries of Judgments, Advisory Opinions and Orders: Case Concerning the Military and Paramilitary Activities in and Against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America)*), 27 Jun 1986.
- Mahmud, 'Abd al-Fattah 'Abd Razzaq. (2009). *al-Nazariyah al-'Amah li al-Tadkhul fi al-Qanun al-Dawli al-'Am*. 'Amman: Dar Dajlah.
- Merriam, C. E. (2001). *History of The Theory of Sovereignty Since Rousseau*. Kitchener: Batoche Books.
- Nesic, Nikola. (2010). Between Pragmatism and Humanitarianism: The Humanitarian Intervention Concept and the NATO Intervention in Yugoslavia in 1999. Disertasi, University of Lund.
- Octaviani, Rury & Febrian, Setyo. (2018). Penerapan Prinsip Humanitarian Intervention Sebagai Cara Penyelesaian Konflik Bersenjata Internasional Dikaitkan Dengan Kedaulatan Negara. *Jurnal Selisik* 4(7), 54-70.
- Oppenheim, Lassa. (1955). *International Law: A Treatise. Vol 1: Peace*. Lauterpacht, Hersch (Pnyut.). London: Longmans, Green & Co.

- Pattison, James. (2010). *Humanitarian Intervention and The Responsibility to Protect: Who Should Intervene*. Oxford: Oxford University Press.
- Piagam Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu, 26 Jun 1945. Berkuatkuasa 24 Oktober 1945.
- Porter, Amanda J. (2010). *The Ethics of Humanitarian Intervention*. Tesis, University of Western Ontario.
- Rahmouni, Hassan. (2007). *Humanitarian Intervention and the Middle East: A Moral and Security Imperative*. Makalah, Humanitarian Intervention Task Force Final Report, Center for Middle East Development, 1 Disember 2007.
- Resolusi Perhimpunan Agung PBB. (*Declaration on Principles of International Law Friendly Relations and Co-Operation among States in Accordance with the Charter of the United Nations*), 24 Oktober 1970. (A/RES/2625 (XXV)).
- Roberts, Adam. (2004). *The United Nations and Humanitarian Intervention*. Dlm. Welsh, Jennifer M. (Pnyut.) *Humanitarian Intervention and International Relations* (pp.71-97). Oxford: Oxford University Press.
- Rosyidin, Mohamad. (2016). *Intervensi Kemanusiaan dalam Studi Hubungan Internasional: Perdebatan Realis Versus Konstruktivis*. *Jurnal Global dan Strategis* 10(1), 55-73.
- Seybolt, Taylor. (2007). *Humanitarian Intervention: The Conditions for Success and Failure*. Oxford: Oxford University Press.
- Shaw, Malcolm. (2008). *International Law*. Ed. ke-6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shue, Henry. (2004). *Limiting Sovereignty*. Dlm. Welsh, Jennifer M. (Pnyut.) *Humanitarian Intervention and International Relations* (pp.11-28). Oxford: Oxford University Press.
- Simma, Bruno. (1994). *The Charter of United Nations: A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Simms, Brendan & Trim, D. J. B. (2011). *Humanitarian Intervention: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suruhanjaya Antarabangsa mengenai Campur Tangan dan Kedaulatan Negara (ICISS). (2001). *The Responsibility to Protect*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Teson, Fernando R. (2003). *The Liberal Case for Humanitarian Intervention*. Dlm. Holzgrefe, J. L. & Keohane, Robert O. (Pnyut.) *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal, and Political Dilemmas* (pp.93-129). Cambridge: Cambridge

University Press.

Van Schaak, Ben. (2012). Par in Parem Imperium Non Habet: Complimentary and the Crime of Aggression. *Journal of International Criminal Justice* 10(1), 133-164.

Weiss, Thomas G. (2007). *Humanitarian Intervention*. Cambridge: Polity Press.

Welsh, Jennifer M. (2004). Conclusion: Humanitarian Intervention After 11 September. Dlm. Welsh, Jennifer M. (Pnyut.) *Humanitarian Intervention and International Relations* (pp.176-183). Oxford: Oxford University Press.

_____. (2004). *Humanitarian Intervention and International Relations*. Oxford: Oxford University Press.

Wheeler, Nicholas J. (2000). *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*. Oxford: Oxford University Press.



ISSN 1985-6296



9 771985 629005

eISSN 2636-9257



9 772636 925002

Diterbitkan oleh:
Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur
Malaysia