

**PEMIKIRAN ISLAM DAN INTERNASIONALISASI
HAK ASASI MANUSIA**

Oleh.

Reza Ahmad Zahid

yakolbi@gmail.com

Institut Agama Islam Tribakti Kediri

Oleh:

Abstrak

This article aims to answer how Islamic thought deals with issues of internationalization. Where in general religions agree that human rights are rights owned by each individual solely because of his dignity as a human being, not the construction of society regarding individual rights. While on the other hand, some experts state that human rights are normative elements that are inherent in human individuals because there are laws whose application differs according to space and time. Between Islam and human rights has a relationship that lies in the universality of Islamic teachings. the concept of human rights has been outlined in the basic principles of Islamic law originating from the texts of the Koran, the Sunnah of the Prophet and friends, as well as the construction of scholars' thoughts. Human rights should be understood and accepted as a universal human treasure whose normative and philosophical foundations can be traced and found in various systems of values and traditions. Such global ethics cannot be formulated without religious contributions.

Kata Kunci: *Pemikiran Islam, Internasionalisasi Hak Asasi Manusia.*

Pendahuluan

Belakangan, klaim universalitas DUHAM banyak disoroti, dikritisi dan dipertanyakan oleh pemimpin negara dan pemikir kontemporer. Konsep *human rights* (hak asasi manusia) merupakan hasil perkembangan peradaban Barat. Ini merupakan produk historis Eropa sebagai bentuk perlawanan gerakan pluralisme terhadap feodalisme yang berkembang di Eropa ketika itu. Karenanya, penting untuk dicatat bahwa, *human rights* bagi Heiner Bielefeldt (1995)¹ mempunyai hubungan eksklusif dengan kultur dan filsafat hidup Barat. Sulit menyangkal fakta bahwa HAM mempunyai asal-usul Barat, dalam pengertian bahwa ia pertama kali muncul di Eropa dan Amerika Utara. Karena itu, deklarasi ini merupakan sebuah dokumen yang disepakati oleh sekelompok orang dalam konteks *socio-historis* yang spesifik yang lebih cocok diterapkan pada masyarakat Barat. Pendapat ini didukung oleh Honey (1999), yang menyatakan deklarasi itu merupakan hasil dari pergulatan politik, sosial, budaya dan ekonomi dalam suatu masa. Karena isu *human rights* merupakan respon politik terhadap munculnya *modern-state* di Eropa Barat maka menurut Afshari (1994)² adalah sangat logis dan natural kalau konsep itu lebih mudah diterima dan diterapkan pada kultur masyarakat Barat. Dari penjelasan ini nampak dengan jelas bahwa adalah cukup sulit untuk menerapkan standar *human rights* yang diformulasikan Barat diterapkan pada kultur non-Barat, termasuk pada masyarakat yang memegang etika religius yang ketat seperti pada umumnya masyarakat Timur.

¹ Bielefeldt, Heiner (February 2000). ""Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights". *Political Theory*: h. 90–121

² Afshari, Reza, *An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights*, (The Johns Hopkins University Press. 1994).

Sekalipun Bielefeldt melihat DUHAM sebagai oksidental-centris, namun ia menilai, fakta historis ini tidak lantas menegaskan bahwa HAM pada dasarnya terkait secara eksklusif dengan filsafat Barat dan hanya bisa diterapkan dalam masyarakat Barat. Setidaknya ada dua alasan yang dikemukakan Bielefeldt untuk mendukung kebenaran pendapatnya. *Pertama*, konsep HAM secara politis muncul dalam suasana berbagai revolusi dan sering kali mendapatkan perlawanan hebat dari berbagai tradisi agama dan budaya Barat yang sudah mapan. Di masa lalu, kritikan konservatif terhadap HAM merupakan sikap umum di kalangan gereja-gereja Kristiani di Eropa Barat dan Tengah. Karena tergoncang hebat oleh radikalisme anti-kependetaan dalam fase *Jacobine* pada Revolusi Perancis, Gereja Katolik selama lebih dari seabad memainkan peran yang paling berpengaruh sebagai penentang HAM pada umumnya dan penentang kebebasan keagamaan pada khususnya. Gereja Katolik baru menerima kebebasan beragama pada tahun 1965 pada Konsili Vatikan Kedua (*Second Vatican Council*). Fakta ini menunjukkan bahwa HAM sama sekali tidak bisa dengan tepat dianggap sebagai hasil "organik" dari budaya dan sejarah oksidental. HAM tidak berkembang sebagai "perkembangan alamiah" dari ide-ide kemanusiaan yang mengakar dalam-dalam pada tradisi keagamaan dan kebudayaan Eropa. *Kedua*, HAM tidak mengakar dan bergantung pada filsafat atau ideologi Barat tertentu. Meskipun HAM adalah konsep yang mempunyai asal-usul Barat, ia secara historis terkait dengan pengalaman pluralisme radikal yang telah menjadi realitas yang tak terhindarkan dalam banyak masyarakat di seluruh dunia. Pluralisme dan multikulturalisme, baik di dalam maupun antarnegara, tidak bisa dihapuskan kecuali dengan munculnya bencana politik seperti perang saudara, "pembersihan etnis" dan putusannya komunikasi dan kerjasama. Menghadapi kemungkinan

bencana politik seperti itu, gagasan HAM menawarkan kesempatan untuk menciptakan konsensus normatif dasar yang melintasi batas-batas etnik, budaya dan agama.³

Kritik lain muncul dari Antonio Cassese. Menurut Cassese dalam *Human Rights in a Changing World* (1994), ada banyak perbedaan filosofi yang fundamental dalam memandang konsep hak asasi. Cassese memberi contoh tentang adanya perbedaan konsep hak asasi antara negara-negara Barat kapitalis dengan negara-negara Sosialis. Bagi Barat, hak asasi adalah sesuatu yang melekat pada setiap individu dan merupakan faktor intrinsik setiap manusia, sehingga negara harus menghargai hak asasi rakyatnya. Sementara bagi negara-negara sosialis, hak asasi hanya ada dan melekat pada masyarakat dan negara sebagai suatu kelompok, bukan sebagai individu.⁴

Perbedaan lain yang juga perlu diperhatikan adalah perbedaan *culture*. Adalah perlu untuk dicatat bahwa hampir tidak ada sistem nilai yang bisa disebut universal. Sistem nilai biasanya adalah sesuatu yang dibatasi oleh persepsi budaya. Dalam kaitan ini, Tharoor (1999) menulis: “...if there is no universal culture, there can be no universal human rights” (Jika tidak ada kultur yang universal, maka tidak ada HAM universal). Sebagai contoh, bagi kultur masyarakat Barat, hak asasi individu adalah di atas segala-galanya dan setiap individu harus mendapatkan perlindungan dan kebebasan menghadapi penyalahgunaan kekuasaan dari pemerintah yang sewenang-wenang. Sementara bagi kultur Yunani, kebebasan itu adalah hak kolektif suatu masyarakat yang dibentuk berdasarkan kesepakatan kelompok. Perbedaan cara pandang dan kultur

³ Supriyanto Abdi, “Memikirkan (Kembali) Hubungan Islam dan HAM”, <http://www.rahmatan.org/artikel/opini/15-memikirkan-kembali-hubungan-islam-dan-ham->, Jumat 20 Februari 2009

⁴ Antonio Cassese, *Human Rights In A Changing World*, (Cambridge: Polity Press, 1990).

seperti ini mempunyai implikasi praktis dalam penerapan nilai-nilai asasi bagi masyarakat. Lebih tajam lagi kritik yang dilontarkan para agamawan tentang definisi universalitas hak asasi. Bagi mereka, tidak ada sesuatu yang universal, termasuk *human rights*, tatkala sesuatu itu bukan berasal dari Tuhan dan tidak mempunyai nilai-nilai transenden (*transcendent values*). Karenanya adalah tidak pas untuk menempatkan *human rights* sebagai manifestasi tertinggi dari spiritual etik sejarah kemanusiaan. Nilai-nilai yang terkandung dalam deklarasi itu belum bisa menggantikan, misalnya nilai-nilai kasih universal dalam etika Kristen, nilai solidaritas dalam Islam atau etika rasa ikut menanggung penderitaan orang lain dalam agama Budha. Deklarasi itu tidak lebih hanya berkonsentrasi pada *political justice* dengan cara mengakomodasi beberapa standar normatif dalam kehidupan manusia.

Secara historis, DUHAM dirumuskan oleh delegasi negara-negara anggota PBB yang nyaris seluruhnya bangsa-bangsa Barat. Sementara mayoritas negara-negara Asia dan Afrika pada saat itu berada di bawah penjajahan Barat. Dengan demikian, sejak semula standar HAM dalam DUHAM tidak memadai secara prosedural dan tidak memiliki justifikasi kultural yang kokoh. Karena itu, tidaklah mengherankan jika ada tuduhan di kalangan bangsa-bangsa non-Barat bahwa universalisasi HAM versi DUHAM adalah sebetulnya westernisasi dan pemaksaan kultural. Selain itu, mengingat hubungan antar-negara yang asimetris secara politis, ekonomi, dan militer, proses perumusan standar HAM pasca-UDHR pun kerap berlangsung pincang.⁵

Cendekiawan Muslim yang konsen terhadap isu relativisme budaya dan HAM secara garis besar terbagi kepada

⁵ An-Na'im, "Human Rights", h. 93-5 dan "Universality of Human Rights...", h. 316.

dua kelompok. Afshari (1994) menyebutnya sebagai kelompok *old-traditionalist* dan *new-traditionalist*, sementara Bielefeldt (1995) menyebut mereka sebagai kelompok konservatif dan liberal. Kelompok konservatif menolak untuk memaksakan standard Barat diterapkan pada masalah-masalah publik masyarakat Muslim. Bagi mereka, urusan publik dalam masyarakat Islam telah diatur secara jelas oleh norma agama. Karenanya bagi kelompok ini, universalitas HAM yang dipromosikan oleh PBB dan negara-negara Barat adalah ancaman bagi kelangsungan hidup masyarakat Muslim. Meskipun demikian, kelompok ini tidak serta merta menolak seluruh konsep tentang HAM yang ditawarkan Barat, mereka menawarkan solusi dengan penekanan pada perlunya masyarakat Islam merumuskan konsep HAM dengan *framework* yang Islami.

Menurut Afshari, artikulasi awal konsep HAM modern lahir dari pengalaman bangsa Eropa dan Amerika sejak abad ke-18. Namun demikian, sebagaimana diakui secara umum, pengalaman-pengalaman tersebut lebih didasarkan pada ide-ide pencerahan ketimbang ajaran-ajaran teologis Yahudi dan Kristen, meskipun yang terakhir kemudian mencoba menyesuaikan diri dengan yang pertama. Meskipun premis dasar konsep HAM adalah gagasan tentang hak-hak konstitusional fundamental yang dikembangkan negara-negara Barat, rumusan HAM yang muncul sejak tahun 1948 melampaui apa yang dijumpai dalam sistem konstitusional negara-negara itu. Dengan kata lain, asal-usul Barat dalam konsep HAM kemudian disusul dan dilengkapi oleh berbagai perkembangan yang mencerminkan pengalaman dan harapan masyarakat dari berbagai belahan dunia.

Bielefeldt juga membuat tipologi sikap kalangan muslim terhadap HAM ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, kalangan

konservatif. Kelompok ini menampakkan kecenderungan sama sekali menolak HAM internasional sebagai sesuatu yang asing dan bertentangan dengan Islam atau sebaliknya merumuskan ulang HAM dalam konteks Islam. Kecenderungan pertama terlihat, misalnya, ketika delegasi Arab Saudi menolak memberi suara dalam penetapan UDHR pada tahun 1948. Sementara kecenderungan kedua muncul di kalangan para pemikir semacam Mawdudi dan para perumus Deklarasi Kairo. Mereka sama sekali tidak mempersulit adanya pertentangan antara HAM dan *syari'ah*. Mereka begitu saja memadukan keduanya sembari mengklaim bahwa asal-usul HAM yang sebenarnya adalah Islam, bahwa Islam sudah memperkenalkan HAM jauh sebelum Barat menemukannya.⁶ Kedua, kelompok liberal. Kalangan ini menganggap HAM sebagai tantangan yang harus dihadapi dengan serius. Mereka melihat adanya pertentangan pada beberapa poin *syari'ah* dan HAM dan berusaha melakukan penafsiran ulang terhadap *syari'ah* melalui perspektif HAM kontemporer. Bielefeldt meletakkan an-Na'im dalam kelompok ini.⁷

Lebih jauh, kelompok liberal memandang pasal-pasal dalam DUHAM sebagai hal yang suci dan harus diimani dan diaplikasikan. Untuk mendukung pandangan ini mereka melangkah jauh dengan mencoba menafsirkan teks-teks sakral agama dengan metodologi penafsiran baru. Kelompok ini memerlukan *reinterpretasi* baru atas nilai-nilai Islam untuk memenuhi tuntutan norma global. Ahmed an-Na'im (1994), seorang cendekiawan hukum Islam yang konsern dengan HAM, mengatakan bahwa secara substantif nilai-nilai Islam sangat mendukung dan sejalan dengan norma legal HAM yang

⁶ Bielefeldt, Heiner, "Muslim Voices in the Human Rights Debate", dalam *Human Rights Quarterly* Vol. 17.4 (1995), h. 601-606

⁷ Bielefeldt, Heiner, "Muslim.....", h. 606-10.

dikembangkan Barat, jika nilai-nilai Islam ditafsirkan secara akurat. Untuk mendukung pernyataannya, an-Na'im menunjuk elastisitas Islam yang mempunyai kapabilitas tinggi dalam mengakomodasi variasi interpretasi teks. Lebih jauh, kaum liberal Muslim memandang bahwa tidak ada kontradiksi yang prinsipil antara nilai-nilai Islam dan standard HAM internasional yang dikembangkan PBB. Ide-ide Alquran tentang tingginya martabat manusia, perlunya solidaritas kemanusiaan bahkan tidak adanya pemaksaan dalam beragama menunjukkan bahwa Islam sangat menghargai HAM.⁸

Dalam pandangan kelompok muslim liberal, DUHAM merupakan pencapaian HAM yang luar biasa. An-Na'im sendiri, mewakili kelompok ini, mengaku bahwa pedoman dasar dalam HAM adalah Aturan Emas (*Golden Rule*) atau prinsip resiprositas: perlakukan orang lain sebagaimana engkau ingin diperlakukan. Namun demikian, kelompok ini tetap mengharap adanya proses negosiasi berkelanjutan yang bersifat global untuk mengembangkannya karena standar DUHAM bukanlah sesuatu yang final. Untuk maksud ini diperlukan adanya dialog interkultural untuk mencapai *overlapping consensus* maupun intrakultural untuk merumuskan justifikasi kultural terhadap standar HAM tertentu. Hal ini dicapai dengan mencoba menempatkan diri di posisi orang lain—sebuah prosedur yang mirip dengan kontraktarianisme liberal Rawlsian dalam original position. Dalam pandangannya, prinsip ini prinsip normatif paling mendasar yang dimiliki bersama oleh seluruh tradisi kultural utama di dunia, termasuk agama-agama.⁹ Dengan prinsip ini, orang tidak akan membatasi aturan, kewajiban, dan hak hanya pada dirinya dan orang-orang yang sama dengan

⁸ Alinur, "Islam dan Hak Asasi Manusia", <http://alinur.wordpress.com/2008/02/03/islam-dan-hak-asasi-manusia/>, Sunday, 3 February 2008.

⁹ An-Na'im, *Toward an Islamic...*, h. 162-3.

dirinya, baik dalam hal ras, gender, agama, dan pertimbangan-pertimbangan lainnya.

Selain dua kelompok tadi, ada pula reaksi kelompok ketiga yang disebut Bielefeldt dengan rekonsiliasi “pragmatis”. Kelompok ini berusaha mencari jalan tengah yang bersifat pragmatis untuk menghindarkan diri dari hal-hal yang dipandang tidak sejalan dengan standar HAM tanpa menghadapi secara langsung hal-hal tersebut. Semisal mendefinisikan secara ketat tindak “pencurian” sehingga penerapan *hadd* potong tangan ditekan seminimal mungkin atau bahkan ditiadakan sembari tetap mengakui bahwa hukuman tersebut adalah bagian dari hukum Islam.¹⁰ Kelompok konservatif menolak untuk memaksakan standar Barat diterapkan pada masalah-masalah publik masyarakat Muslim. Bagi mereka, urusan publik dalam masyarakat Islam telah diatur secara jelas oleh norma agama. Karenanya bagi kelompok ini, universalitas HAM yang dipromosikan oleh PBB dan negara-negara Barat adalah ancaman bagi kelangsungan hidup masyarakat Muslim. Meskipun demikian, kelompok ini tidak serta merta menolak seluruh konsep tentang HAM yang ditawarkan Barat, mereka menawarkan solusi dengan penekanan pada perlunya masyarakat Islam merumuskan konsep HAM dengan *framework* yang Islami.

Teori-teori tentang Hak Asasi Manusia

Dasar pemikiran mengenai hak asasi manusia bersumber dari teori hak kodrati (*natural rights theory*). Teori kodrati mengenai hak itu bermula dari teori hukum kodrati (*natural law theory*). Teori ini dapat dirunut kembali sampai jauh ke belakang, mulai dari zaman kuno dengan filsafat Stoika sampai ke zaman modern melalui tulisan-tulisan hukum kodrati Santo

¹⁰ An-Na'im, *Toward an Islamic...*, h. 610-4.

Thomas Aquinas. Berkenaan dengan teori hak kodrati ini, John Locke, dalam bukunya *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, mengajukan sebuah postulasi pemikiran bahwa semua individu dikaruniai oleh alam hak yang melekat atas hidup, kebebasan dan kepemilikan, yang merupakan milik mereka sendiri dan tidak dapat dicabut atau dipereteli oleh negara. Melalui suatu ‘kontrak sosial’ (*social contract*), perlindungan atas hak yang tidak dapat dicabut ini diserahkan kepada negara.

Tetapi, menurut Locke, apabila penguasa negara mengabaikan kontrak sosial itu dengan melanggar hak-hak kodrati individu, maka rakyat di negara itu bebas menurunkan sang penguasa dan menggantikannya dengan suatu pemerintah yang bersedia menghormati hak-hak tersebut. Melalui teori hak-hak kodrati ini, maka eksistensi hak-hak individu yang prapositif mendapat pengakuan kuat.¹¹ Dari perspektif ini, HAM diartikan sebagai hak yang melekat pada diri setiap manusia sejak awal dilahirkan yang berlaku seumur hidup dan tidak dapat diganggu-gugat oleh siapa pun. Hak itu adalah hak-hak yang dimiliki manusia semata-mata karena ia manusia. Umat manusia memilikinya bukan karena diberikan kepadanya oleh masyarakat atau berdasarkan hukum positif, melainkan semata-mata berdasarkan martabatnya sebagai manusia.¹² Umumnya agama-agama mengamini definisi ini dengan menyatakan bahwa hak-hak asasi itu diberikan langsung oleh Tuhan Yang Maha Pencipta, di mana tidak ada kekuasaan apapun di bumi yang dapat mencabutnya.

¹¹ John Locke, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, disunting oleh J.W. Gough, (Oxford: Blackwell, 1964).

¹² Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2003, h. 7-21. Juga Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (New York: Taplinger, 1973), h. 70.

Pemikiran hak asasi manusia yang berbasis pada pandangan hukum kodrati mendapat tantangan serius pada abad 19. Edmund Burke, orang Irlandia yang resah dengan Revolusi Perancis, adalah salah satu di antara penentang teori hak-hak kodrati. Burke menuduh para penyusun “*Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*” mempropagandakan “rekaan yang menakutkan mengenai persamaan manusia”. Deklarasi yang dihasilkan dari Revolusi Perancis itu baginya merupakan “ide-ide yang tidak benar dan harapan-harapan yang sia-sia pada manusia yang sudah ditakdirkan menjalani hidup yang tidak jelas dengan susah payah.”¹³

Penentang teori hak kodrati yang paling terkenal adalah Jeremy Bentham, seorang filsuf *utilitarian* dari Inggris. Kritik mendasar Bentham terhadap teori tersebut adalah bahwa teori hak-hak kodrati itu tidak bisa dikonfirmasi dan diverifikasi kebenarannya. Bagaimana mungkin mengetahui dari mana asal hak-hak kodrati itu, apa sajakah hak itu dan apa isinya? Bentham mengatakan: “Bagi saya, *hak* sebagai kata benda (berlawanan dengan kata sifat), adalah anak kandung hukum: dari hukum riil lahir pula hak-hak riil. Jadi, hukum kodrati adalah imajinasi belaka.”¹⁴ Lebih lanjut, dalam sebuah risalahnya yang lain, Bentham mengulang kembali kritiknya pada teori hak kodrati. Ia menulis, “Bagi saya hak dan hukum merupakan hal yang sama, karena saya tidak mengenal hak yang lain. Hak bagi saya adalah anak kandung hukum: dari berbagai fungsi hukum lahirlah beragam jenis hak. Hak kodrati adalah seorang anak yang tidak pernah punya seorang ayah.”¹⁵ Serangan dan

¹³ Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O’Brien, London, 1968.

¹⁴ Hart, H.L.A., *Essays on Bentham*, (London: Oxford University Press, 1982), h. 82.

¹⁵ Bentham, *Supply Without Burden or Escheat Vice Taxation*, dikutip dari Hart, *Essays on Bentham*, (London: Oxford University Press, 1982).

penolakan kalangan *utilitarian* itu kemudian diperkuat oleh mazhab positivisme,¹⁶ yang dikembangkan belakangan dengan lebih sistematis oleh John Austin. Kaum positivis berpendapat bahwa eksistensi dan isi hak hanya dapat diturunkan dari hukum negara.

Berdasarkan teori tersebut, pengertian tentang hak asasi manusia tidak lagi sebagai hak yang dibawa sejak lahir, melainkan suatu unsur normatif yang melekat pada diri setiap manusia karena adanya hukum yang penerapannya berada pada ruang lingkup hak persamaan dan hak kebebasan yang terkait dengan interaksinya antarindividu. Atas dasar itu, hak-hak asasi manusia merupakan tolok ukur moralitas politik dan keberadaban sebuah negara.

Deklarasi PBB tentang Hak-hak Asasi Manusia

International Bill of Human Rights adalah istilah yang digunakan untuk menunjuk pada tiga instrumen pokok hak asasi manusia internasional beserta *optional protocol*-nya yang dirancang oleh PBB. Ketiga instrumen itu adalah: (1) Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*); (2) Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik (*International Covenant on Civil and Political Rights*); dan (3) Kovenan Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*). Sedangkan *optional protocol* yang masuk dalam kategori ini adalah, “*the Optional Protocol to the*

¹⁶ Mazhab positivisme adalah produk “Abad Pencerahan” yang kental dengan metode-metode empiris. Adalah David Hume yang pertama mengembangkannya. Lihat bukunya, *A Treatise of Human Nature*, (London: Fontana Collins, 1970).

Covenant on Civil and Political Rights” (Protokol Pilihan Kovenan Hak-hak Sipil dan Politik).¹⁷

Disebut sebagai instrumen pokok karena kedudukannya yang sentral dalam *corpus* hukum hak asasi manusia internasional. Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia (DUHAM) disahkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa pada tahun 1948. Deklarasi ini boleh dikatakan merupakan interpretasi resmi terhadap Piagam Perserikatan Bangsa Bangsa, yang memuat lebih rinci sejumlah hak yang didaftar sebagai Hak Asasi Manusia. Deklarasi ini berfungsi sebagai “standar pencapaian bersama”, karena itu ia dirumuskan dalam bentuk deklarasi, bukan perjanjian yang akan ditandatangani dan diratifikasi. Meskipun demikian, deklarasi itu telah terbukti menjadi langkah raksasa dalam proses internasionalisasi hak asasi manusia. Seiring dengan perjalanan waktu, status legal deklarasi itu terus mendapat pengakuan yang kuat. Selain dipandang sebagai interpretasi otentik terhadap muatan Piagam Perserikatan Bangsa Bangsa, deklarasi ini juga berkembang menjadi hukum kebiasaan internasional yang mengikat secara hukum bagi semua negara.¹⁸ Dengan demikian pelanggaran terhadap deklarasi ini merupakan pelanggaran terhadap hukum internasional.

Sebagai hasil konsensus internasional, HAM dikategorikan sebagai bagian dari hukum internasional, karena dibentuk melalui proses politik dalam forum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Dalam aplikasinya, HAM dimasukkan dalam wilayah hukum tatanegara, karena aspek HAM merupakan norma fundamental yang harus dianut oleh semua konstitusi negara modern.

¹⁷ Louis Henkin, “The International Bill Of Rights: The Universal Declaration and the Covenants,” dalam R. Bernhardt dan JA. Jolowicz (eds), *International Enforcement of Human Rights*, 1987.

¹⁸ Louis Henkin, “The International....”

Deklarasi HAM sedunia itu mengandung makna ganda, baik ke luar (antar negara-negara) maupun ke dalam (antarnegara-bangsa), berlaku bagi semua bangsa dan pemerintahan di negara-negaranya masing-masing. Makna ke luar adalah berupa komitmen untuk saling menghormati dan menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaan antar negara-bangsa, agar terhindar dan tidak terjerumus lagi dalam malapetaka peperangan yang dapat menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan. Sedangkan makna ke dalam, mengandung pengertian bahwa Deklarasi HAM sedunia itu harus senantiasa menjadi kriteria objektif oleh rakyat dari masing-masing negara dalam menilai setiap kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintahnya.

Hak-hak asasi manusia merupakan jaminan yang diberikan oleh pihak kuat kepada pihak lemah dalam masyarakat: meskipun kau tidak punya kekuatan, tetapi kau tetap akan diperlakukan sebagai manusia dan tetap boleh hidup sesuai dengan harkatmu sebagai manusia. Maka jauh daripada individualisme, hak-hak asasi manusia merupakan sarana utama untuk menjamin solidaritas antara yang kuat dan lemah dalam masyarakat modern. Mengakui hak asasi manusia berarti, bahwa dalam masyarakat itu mereka yang lemah atau minoritas tetap merupakan warga masyarakat yang sama bebas dan terhormat dalam harkat kemanusiaannya dengan yang lain-lain.

Hak Asasi Manusia Menurut Islam

Al-quran tidak berbicara spesifik tentang HAM, namun spirit yang tertuang di dalamnya sarat dengan idiom-idiom yang berpihak pada kemanusiaan. Idiom-idiom itu ditafsirkan Nabi Muhammad saw ke dalam praktek nyata dan kemudian diikuti oleh sahabat-sahabatnya. Pengungkapan Alquran mengenai HAM hanya terbatas pada tataran prinsip seperti: keadilan, musyawarah, saling menolong, anti diskriminasi, kedudukan

kaum perempuan, kejujuran, dan sebagainya. Rincian atas konsep-konsep itu dinyatakan dalam sejumlah Hadis Rasulullah dan teks-teks Tafsir Alquran. Karena itu, nilai-nilai HAM adalah kelanjutan dari prinsip-prinsip ajaran Islam di atas. Perbedaan antara Syari'ah dan konsep HAM, jika ada, hanya terjadi pada aspek-aspek rinci (*furu'iyah*) sehingga secara prinsipal tidak ada problem.

Hubungan antara Islam dan hak asasi manusia, terletak pada universalitas ajaran Islam. Konsep hak asasi manusia telah digariskan di dalam prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang berasal dari teks-teks Alquran, Sunnah Rasulullah dan sahabat, maupun konstruksi pemikiran ulama. Prinsip-prinsip dasar tersebut mencakup: ketuhanan, keadilan, persamaan, kebebasan, toleransi, dan sebagainya. Namun demikian, prinsip-prinsip dasar yang bersifat umum tersebut sangat terbuka dengan perbedaan pada tingkat penafsiran dan implementasinya. Sebab hal ini sangat dipengaruhi oleh corak politik hukum dan situasi sosial-budaya dalam masyarakat Islam. Pada gilirannya muncullah corak keberlakuan hukum Islam yang bercorak lokal.

Menurut Ismail Muhammad Djamil (1950),¹⁹ fakta telah membuktikan, bahwa risalah Islam (sejak permulaannya kota suci Mekah sudah memasukkan hak-hak asasi manusia dalam ajaran-ajaran dasarnya bersamaan dengan penekanan masalah kewajiban manusia terhadap sesamanya. Oleh karenanya, kita dapat menemukan di berbagai surat dalam Alquran yang diturunkan pada awal-awal periode Mekah, yang berbicara tentang pengutukan terhadap berbagai bentuk pelanggaran hak-hak asasi manusia yang berlaku pada masa itu. Alquran tidak hanya mengutuk berbagai pelanggaran hak-hak asasi manusia yang terjadi, tetapi juga memberikan motivasi secara positif

¹⁹ Djamil, Ismail Muhammad, *Sedjarah Islam: Riwayat Nabi Muhammad*, (Djakarta: Pustaka Rakjat, 1949).

kepada manusia untuk menghargai hak-hak tersebut. Di antara sejumlah pernyataan Alquran mengenai hak-hak dasar manusia ditemukan pada surat At-Takwir ayat 8-9, surat Al-Ma'un: 1-3, dan surat Al-Balad : 12-13.

Dari perspektif sejarah, ada sejumlah pernyataan dan kebijakan yang dapat dikategorikan sebagai dasar pijakan umat dalam kaitannya dengan HAM;

1. Piagam Madinah (*mitsaq al-Madinah*); Piagam Madinah yang terjadi pada saat Nabi Muhammad berhijrah ke kota Yatrib dapat disebut sebagai dokumen penting yang berkaitan dengan HAM. Piagam Madinah itu berisi antara lain pengakuan dan penegasan bahwa semua kelompok di kota Nabi itu, baik umat Yahudi, umat Nasrani maupun umat Islam sendiri, adalah merupakan satu bangsa.²⁰
2. Khutbah pada Haji Wada'; Ketika Rasulullah melaksanakan haji yang terakhir (*haji wada'*), ia memproklamasikan kesucian hak-hak asasi manusia ini untuk segala zaman. Dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dinyatakan: "Jiwamu, harta bendamu, dan kehormatanmu adalah sesuci hari ini. Bertakwalah kepada Allah dalam hal istri-istimu dan perlakuan yang baik kepada mereka, karena mereka adalah pasangan-pasanganmu dan penolong-penolongmu yang setia. Tak ada seorang pun yang lebih tinggi derajatnya kecuali berdasarkan atas ketakwaan dan kesalehannya. Semua manusia adalah anak keturunan Adam, dan Adam itu diciptakan dari tanah liat. Keunggulan itu tidak berarti orang Arab berada di atas orang 'ajam (bukan Arab) dan begitu juga bukan 'ajam di atas orang Arab. Keunggulan juga tidak dipunyai oleh orang kulit putih lebih dari orang

²⁰ Idrus, Junaidi, *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid Membangun Visi dan Misi Baru Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), h. 102

kulit hitam dan begitu juga bukan orang kulit hitam di atas orang kulit putih. Keunggulan ini berdasarkan atas ketakwaannya"²¹

Pembicaraan tentang HAM dalam Islam umumnya dikaitkan dengan pemikiran asy-Syâtibi tentang *maqâsid al-Syari'ah*. Asy-Syâtibi mengajukan proposisi utama sebagai acuan pembahasan mengenai hak asasi manusia, di mana sesungguhnya *syari'ah* itu bertujuan mewujudkan *maslahah* bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat.²² Oleh karena itu, isu *maslahah* menjadi fokus analisis penting dalam rangka memahami *maqâsid al-Syari'ah*. Lalu asy-Syatibi menguraikan tujuan-tujuan Syariah Islam itu pada tiga level kebutuhan (*hajjiyyah*) manusia, yaitu (1) *darûriyyah*, (2) *hâjjiyyah*, dan (3) *tahsîniyyah*.²³ Pemikiran tentang hak asasi manusia itu terhimpun dalam *hajjiyyah darûriyyah*, karena ia merupakan sesuatu yang mesti ada demi tegaknya kehidupan, di mana manakala ia tidak terwujud, maka tidak dapat terwujud pula kehidupan, bahkan, akan rusak kehidupan secara keseluruhan.²⁴ *Hajjiyyah dlarûriyah* itu, menurut asy-Syatibi, terbagi menjadi lima yang kemudian lebih dikenal dengan *al-kulliyât al-khams*, yaitu *hifdz al-dîn* (perlindungan agama), *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa, hak hidup individu), *hifdz al-âql* (perlindungan akal budi), *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan), dan *hifdz al-mâl* (perlindungan harta kekayaan, termasuk sumber penghidupan).²⁵

Betolak dari keterangan tersebut, HAM menurut Islam adalah hak dasar manusia yang diberikan oleh Allah sebelum

²¹ Hadis Riwayat Bukhary, Shahih Bukhary, Juz 13, Hadis 4054.

²² Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usul al-Syari'ah*, Buku I, Juz ke-2, h. 4.

²³ Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*..., h. 7.

²⁴ Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*..., h. 7.

²⁵ Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*..., h. 8.

manusia ada sekalipun. Manusia merupakan khalifah Allah, karena itu hak mereka diatur oleh Allah melalui wahyu. Dalam bahasa Arab, hak berasal dari kata *haqq* yang jamaknya *huquq*, yang berarti terciptanya fakta, kebenaran, keadilan, dan persamaan. Beberapa ulama seperti Ahmad Shalabi mengatakan bahwa *haq* artinya sesuatu yang sesuai dengan kebenaran. Dalam Islam, hak asasi didasarkan atas penghormatan (*karamah*), kebebasan (*hurruriyah*), humanisme (*insaniah*), persamaan (*musawah*), kemanfaatan (*insaniah*), pertanggungjawaban (*mas'uliah*), kerjasama (*ta'awun*), dan keadilan (*justice*).

Mawdudi berpendapat bahwa hak manusia pada dasarnya dibedakan menjadi dua, yaitu hak pribadi dan hak yang menyangkut publik. Perbedaan keduanya terletak pada penekanan untuk apa hak tersebut ada, dominan pada kepentingan pribadi atau publik. Beberapa hal yang lebih dominan berkenaan dengan individu disebut sebagai hak pribadi, antarlain meliputi:

- a. hak hidup – dalam Islam dijelaskan bahwa janganlah kamu membunuh satu orang satu manusia tanpa alasan yang benar, karena sesungguhnya hal itu sama dengan membunuh semua manusia. Tapi jika kamu melindungi kehidupan seorang manusia saja, itu sama artinya dengan melindungi kehidupan semua manusia. Atau dalam Alquran ayat yang lain dikatakan jangan kamu membunuh orang-orang yang tidak dibolehkan kamu membunuhnya, kecuali kamu diperintahkan.
- b. hak keamanan – jaminan keamanan baik muslim maupun kafir dzimmi
- c. hak untuk dihargai – perintah saling menghargai
- d. hak persamaan – tidak ada yang lebih mulia dari orang arab atau bukan arab kecuali karena ukuran ketaqwaan. Semua

manusia pada hakikatnya adalah khalifah Allah di muka bumi ini.

- e. hak persaudaraan – sesama orang beriman adalah bersaudara
- f. hak keadilan – seorang pemimpin haruslah seorang yang adil. Dalam cerita pengumpulan hadits, seorang yang membohongi ayam juga tidak bisa diterima haditsnya. Dalam alquran disebutkan, sesungguhnya penglihatanmu, pendengaranmu dan otakmu akan dimintai pertanggungjawaban. Oleh karena itu, jika diminta untuk menghakimi persoalan manusia, engkau harus bertindak adil. Secara jelas, Abu A'la Al Maududi juga mengatakan, keadilan tidak hanya untuk masyarakat satu bangsa, satu suku, bangsa atau ras, melainkan keadilan untuk seluruh masyarakat islam seluruhnya, bahkan untuk semua manusia di muka bumi.
- g. hak memilih – islam memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih pekerjaannya, rekreasi, menikah, bahkan dalam menentukan agama. Misalnya firman Allah, silakan pergi ke penjuru bumi dan lihat bagaimana penciptaan Allah.²⁶

Perspektif lain mengenai HAM dalam Islam dikemukakan oleh Syekh Syaukat Hussain. Seperti yang dikutip oleh Anas Urbaningrum, menurut Syekh Syaukat Hussain (1996), hak asasi manusia (HAM) yang dijamin oleh agama Islam dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yaitu: (1) HAM dasar yang telah diletakkan oleh Islam bagi seseorang sebagai manusia; dan (2) HAM yang dianugerahkan oleh Islam bagi kelompok rakyat yang berbeda dalam situasi tertentu, status, posisi dan lain-lainnya yang mereka miliki. Hak-hak asasi manusia khusus bagi nonmuslim, kaum wanita, buruh/pekerja,

²⁶ Syed Abul A'la Maududi, *Human Rights in Islam*, Chapter Two: "Basic Human Rights" (Lahore: Islamic Publications: 1977).

anak-anak, dan lainnya merupakan beberapa contoh dari kategori hak asasi manusia-hak asasi manusia ini.²⁷

Abdullah Ahmed an-Na'im, pemikir dan aktivis HAM paling berpengaruh saat ini, telah memberikan pengertian umum bagi hukum Islam (syari'ah) sebagai sekumpulan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang memuat norma-norma hukum dalam hubungannya antara manusia dengan Tuhan dan manusia dengan sesamanya. Menurutnya, syari'ah semacam ini sangat menjunjung tinggi hak asasi manusia, karena tidak membatasi keberlakuan hukum Islam hanya bagi orang Islam, tetapi juga melindungi hak orang lain di luar Islam. Ia berpandangan atas keuniversalan konsep HAM, sekurang-kurangnya dapat dipahami sebagai hak yang paling fundamental dan harus dimiliki oleh setiap manusia menyangkut hak untuk hidup dalam beragama, pendidikan, ekonomi, sosial-budaya, politik, dan persamaan mendapatkan keadilan di depan hukum.²⁸ Namun demikian, dalam tulisan an-Na'im, ditemukan beberapa persoalan krusial mencakup konflik antara hukum Islam dan hak asasi manusia.

Persoalan krusial semacam itu hanya mungkin dijawab jika digunakan metode baru dengan pendekatan evolusioner. Inti dari pendekatan yang dikutipnya dari gurunya Mahmoud Mohamed Taha, adalah perbedaan antara ayat-ayat Alquran dan hadits dari periode Mekkah dan periode Madinah. Menurutnya, pesan-pesan universal dan abadi Islam justru diwahyukan di masa Mekkah. Pada periode ini, selain pesan-pesan *tawhid*, yang sangat ditekankan adalah keadilan,

²⁷ Urbaningrum, Anas, *Islamo-Demokrasi Pemikiran Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2004), h, 92.

²⁸ An-Na'im, *Islam and Human Rights: Beyond The Universality Debate* (Washington: The American Society of International Law, 2000) h. 95. Bandingkan: David Littman, *Universal Human Rights and Human Rights in Islam* (New York: Journal Midstream, 1999) p. 1.

kebebasan, kesetaraan dan martabat manusia. Namun, karena kesiapan kultural dan moral masyarakat Arabia kala itu belum memadai, secara berangsur di periode Madinah, pesan-pesan idealistik Mekkah itu digantikan oleh pesan-pesan Madinah yang lebih realistik dan dapat diterima oleh masyarakat saat itu. Meski demikian, aturan-aturan legal yang diwahyukan di Madinah dalam konteks waktu itu merupakan sebuah loncatan signifikan dalam penegakan HAM. Dalam konteks inilah an-Na'im menyebutnya "syari'ah historis".²⁹

Jika para sarjana hukum dan tafsir menerapkan konsep *naskh* ketika melihat inkonsistensi pada beberapa titik antara pesan-pesan Mekkah dan pesan-pesan Madinah, maka dalam perspektif evolusioner, *naskh* justru berlangsung terbalik. Evolusi *syari'ah*, menurutnya, adalah "perkembangan dengan cara bergerak dari satu teks (Alquran) pada teks yang lain, teks yang sesuai untuk menjadi aturan dan diterapkan di abad ke tujuh pada teks yang pada saat itu terlalu maju, sehingga teks tersebut di-naskh."³⁰

Ia kemudian mengemukakan gagasannya bagi upaya pembaharuan hukum Islam hendaknya disesuaikan dengan konteks kemodernan agar relevan dengan hak asasi manusia dan sistem hukum lainnya di berbagai negara dunia. Ini bisa kita telaah lebih jauh dalam sejumlah tulisannya tentang hukum Islam dan hak asasi manusia. An-Na'im mendasarkan hukum Islam kepada prinsip resiprositas dalam HAM yakni adanya prinsip saling menghargai hak dan kebebasan individu sejajar dengan hak dan kebebasan individu lainnya. Ia menolak pemberlakuan *syari'ah* historis yang dibentuk melalui rekayasa sejarah dan harus dikembalikan kepada sumber asalnya yakni

²⁹ An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996) h. 3-4

³⁰ An-Na'im, *Toward an Islamic...*, h. 59.

prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang universal. Secara ekstrim ia menyuarakan bagi perlunya pembaharuan hukum Islam agar relevan dengan standar-standar hak asasi manusia dalam UDHR 1948.

Pada level yang lebih konkrit, masyarakat Muslim telah berhasil menyusun dua deklarasi tentang HAM: *The Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR) yang dirumuskan oleh *Islamic-Council* Eropa pada tahun 1981 dan *Cairo Declaration of Human Rights in Islam* tahun 1990 yang disepakati oleh Organisasi Konferensi Islam.

1. *The Universal Islamic Declaration of Human Rights*: Pada permulaan abad ke-15 Era Islam, bulan September 1981, di Paris (Perancis) *Islamic-Council* Eropa telah memproklamasikan Deklarasi HAM Islam. Deklarasi HAM Islam itu terdiri dari Pembukaan dan 22 macam hak-hak asasi manusia yang harus ditegakkan, yang terdiri atas: hak hidup, hak kemerdekaan, hak persamaan dan larangan terhadap adanya diskriminasi yang tidak terizinkan, hak mendapat keadilan, hak mendapatkan proses hukum yang adil, hak mendapatkan perlindungan dari penyalahgunaan kekuasaan, hak mendapatkan perlindungan dari penyiksaan, hak mendapatkan perlindungan atau kehormatan dan nama baik, hak memperoleh suaka (*asylum*), hak-hak minoritas, hak dan kewajiban untuk berpartisipasi dalam pelaksanaan dan manajemen urusan-urusan publik, hak kebebasan percaya, berpikir, dan berbicara, hak kebebasan beragama, hak berserikat, hak ekonomi dan hak berkembang darinya, hak mendapatkan perlindungan atas harta benda, hak status dan martabat pekerja dan buruh, hak membentuk sebuah keluarga dan masalah-masalahnya, hak-hak wanita yang sudah menikah, hak mendapatkan pendidikan, hak menikmati

keleluasaan pribadi (*privacy*), hak mendapatkan kebebasan berpindah dan bertempat tinggal.

2. *Cairo Declaration of Human Rights in Islam*: Deklarasi HAM yang diprakarsai oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) ini merupakan rumusan akhir dari beberapa kali konferensi.³¹ Pembahasan pertama dimulai pada konferensi tingkat tinggi Islam ke-5 yang berlangsung pada tanggal 26-29 Januari 1987 di Kuwait.³² Konferensi ini menyepakati bahwa draft HAM Islam akan dibicarakan lebih lanjut pada konferensi ke-17, sedangkan sekretariat jenderal diberikan tugas untuk mempersiapkan sebuah dokumen standar yang terdiri dari tiga bahasa resmi dari konferensi. Pembahasan kedua (konferensi OKI ke-17) berlangsung pada Maret 1988 di Jordania. Konferensi tersebut belum berhasil mengesahkan draft HAM Islam, tetapi memberikan tugas kepada negara-negara anggota untuk mempelajari dan finalisasi draft tersebut. Kepada sekjen OKI diberikan tugas untuk menindaklanjuti draft HAM Islam dan membahasnya pada konferensi menteri luar negeri selanjutnya. Pembahasan ketiga dilangsungkan pada konferensi OKI ke-18 pada Maret 1989 di Saudi Arabia. Konferensi ini juga belum berhasil membuat rumusan final HAM Islam, namun merekomendasikan resolusi no. 41/18-P yang berisi pernyataan agar para negara anggota menyerahkan hasil observasinya atas rancangan HAM Islam kepada sekjen OKI secepatnya, dan membuat suatu pertemuan komite ahli untuk

³¹ Konferensi-konferensi yang diselenggarakan OKI dihadiri oleh menteri-menteri luar negeri dari seluruh negara-negara Islam.

³² Dalam konferensi tersebut telah berhasil dibuat sebuah draft deklarasi HAM Islam yang dibuat oleh komite ahli dan dilaporkan kepada sekretaris jenderal OKI. Namun dalam deklarasi tersebut draft HAM Islam belum disahkan, tetapi harus dipelajari terlebih dahulu oleh konferensi menteri luar negeri Islam.

menyiapkan draft final HAM Islam untuk dibicarakan pada konferensi selanjutnya. Terakhir, pembahasan keempat kalinya berlangsung pada konferensi OKI ke-19 bulan Juli-Agustus 1990 di Kairo, Mesir. Pada konferensi ini dilahirkan resolusi no. 49/19-P yang berisi deklarasi HAM Islam. Deklarasi tersebut bernama “*Cairo Declaration on Human Rights in Islam*”, yang terdiri dari 30 pasal.³³

Deklarasi ini berisi muqaddimah dan 25 pasal berkenaan dengan HAM. Dari pendahuluan Deklarasi itu dapat disarikan menjadi beberapa poin diantaranya adalah bahwa 1) Islam mengakui persamaan semua orang tanpa membedakan asal-usul, ras, jenis kelamin, warna kulit dan bahasa, 2) persamaan adalah basis untuk memperoleh hak dan kewajiban asasi manusia, 3) kebebasan manusia dalam masyarakat Islam konsisten dengan esensi kehidupannya, sebab manusia dilahirkan dalam keadaan bebas dan bebas dari tekanan dan perbudakan, 4) Islam mengakui persamaan antara penguasa dan rakyat yang harus tunduk kepada hukum Allah tanpa diskriminasi, 5) warganegara adalah anggota masyarakat dan mempunyai hak untuk menuntut siapapun yang mengganggu ketentraman masyarakat.³⁴ Pokok-pokok isi deklarasi itu adalah; manusia satu keluarga tanpa diskriminasi, hak hidup dan keselamatan, larangan membunuh, perawatan orang tua, larangan merusak tanaman, hak mendapatkan nama baik, hak untuk menikah, hak wanita, hak anak-anak, hak menikmati perlindungan perundangan, hak memperoleh ilmu, larangan mempengaruhi muslim untuk

³³ Eka An Aqimuddin, “Hak Kebebasan Beragama; Antara *Universal Declaration of Human Rights* (1948) dengan *Cairo Declaration* (1990)”, <http://senandikahukum.wordpress.com/2009/03/13/hak-kebebasan-beragama-antara-universal-declaration-of-human-rights-1948-dengan-cairo-declaration-1990/>, upload 13 Maret 2009.

³⁴ Hamid Fahmi Zarkasy, “Hak dan Kebebasan Beragama”, <http://www.Syabab-hidayatullah.or.id/artikel/opini?start=68>, Friday, 11 December 2009

pindah agama, larangan penjajahan dan penindasan, hak kebebasan bergerak, hak mendapatkan pekerjaan larangan diskriminasi antara pria-wanita dalam urusan kerja dan upah, hak untuk mendapat keuntungan tanpa monopoli, penipuan dan riba, hak kepemilikan, hak mendapatkan jaminan atas usaha, hak untuk hidup di dalam lingkungan yang bersih serta aman, hak memperoleh suasana aman, kesamaan di depan perundangan, larangan penahanan tanpa kuasa perundangan, larangan tebusan, hak untuk bersuara, larangan penyalahgunaan kuasa, hak dan kebebasan tunduk pada syariah Islam, dan syari'ah Islam sebagai satu-satunya sumber rujukan.

Posisi Agama dalam Wacana HAM sebagai Etika Global

Konsep HAM yang dirumuskan oleh PBB dan kelompok-kelompok keagamaan merupakan pernyataan visi etis yang paling nyata dan secara hukum mengikat. Rumusan-rumusan HAM itu seharusnya menjadi etika bersama yang berlaku universal dan diterapkan secara global. Ini bermakna bahwa sejatinya esensi dari konsep HAM adalah etika global.³⁵ Konsep-konsep universal serupa tentu amat dibutuhkan bangsa-bangsa di dunia untuk membangun kepercayaan di antara manusia dan memperkuat perhatian dan tindakan dalam melindungi dunia ini. Karena itu, etika global menyangkut HAM merupakan sesuatu yang mesti ada untuk mendorong kepekaan dan kesadaran publik akan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar. Implikasinya adalah, konsep HAM harus benar-

³⁵ President of Global Ethic Foundation, Prof. Hans Kung mengatakan, istilah *global ethic* atau etika global bukanlah sebuah ideologi atau suprastruktur baru dalam kehidupan umat beragama. *Global ethic* menurut Hans Kung “*standar umum atau standar minimum yang harus dimiliki dalam kehidupan umat beragama*”. Presentasi Hans Kung dalam kuliah umum bertajuk “*Pluralism, A Global Ethic; Searching a Common Ground*” di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, Selasa, 27 April 2010

benar bersifat universal yang diindikasikan oleh penerimaan semua bangsa, penganut agama, dan pemangku budaya.

Umumnya tokoh-tokoh dari berbagai agama menyadari bahwa HAM adalah khazanah kemanusiaan universal yang ditemukan juga dalam berbagai doktrin dan tradisi agama. Hari ini upaya untuk menemukan konsep HAM yang universal yang digali dari berbagai doktrin agama telah mulai menjadi kesadaran bersama. Pendapat dan usaha dua tokoh agama (yang berbeda), patut dicatat di sini, yaitu Hans Kung dan An-Na'im. Hans Kung berpendapat bahwa masalah yang mengancam manusia kini membutuhkan penanganan bersama dan terpadu, namun hal itu tidak mungkin terjadi kecuali didasarkan pada dan diarahkan oleh satu persetujuan bersama tentang tujuan etis dan cara-cara etis yang dipakai untuk mencapai tujuan itu. Menurut pandangan ini, perlu ada kesepakatan tentang nilai-nilai yang umum diterima sekaligus akan nilai-nilai dan norma yang berbeda dalam tiap konteksnya. Ini tentu membutuhkan dialog lintas budaya dan agama. Ketika nilai-nilai umum dapat ditegaskan melalui dialog ia menjadi dasar bagi komunitas-komunitas untuk dapat saling terlibat dalam tindakan menuju resolusi konflik, rekonsiliasi dan perdamaian. Di pihak lain, an-Na'im berpendapat bahwa dalam konteks masyarakat internasional kontemporer, dibutuhkan suatu standar normatif yang diakui secara universal. Untuk memecahkan polemik tentang universalitas HAM diperlukan upaya deliberatif dalam skala global untuk mencapai hal-hal yang disepakati bersama (*overlapping consensus*) sehingga standar yang dihasilkan nantinya mendapatkan justifikasi yang kokoh dari masing-masing kultur di mana standar tersebut akan diterapkan. Pada konteks inilah kelemahan DUHAM yang diklaim sebagai standar HAM universal, tetapi tidak dirumuskan melalui proses deliberatif kolektif ini, dan karenanya tidak memiliki justifikasi

kultural yang memadai.³⁶ Jadi, perumusan HAM sebagai etika global, tentu, bukanlah semata-mata tanggung jawab politik, melainkan juga keagamaan. Dalam hal terakhir ini dibutuhkan suatu agenda bersama di mana semua agama dapat bersama-sama memahami dan memberi makna satu sama lain.

HAM seyogyanya dipahami dan diterima sebagai khazanah kemanusiaan universal yang landasan normatif dan filosofisnya bisa dilacak dan dijumpai dalam berbagai sistem nilai dan tradisi. Etika global semacam itu tidak bisa dirumuskan tanpa sumbangan agama. Hans Kung sangat menyadari ini. Menurut dia, etika yang berasal dari rumusan rasio manusia tidak bisa menjamin nilai etika seperti itu karena manusia terbatas. Manusia yang terbatas dan tindakannya ditentukan oleh kebutuhan-kebutuhannya mustahil melahirkan norma etis yang bersifat universal dan tidak bersyarat. Karenanya hanya satu penjamin nilai-nilai itu, yakni zat yang tidak terbatas dan tidak bersyarat: Tuhan atau Realitas Ultim.

Lebih lanjut, Hans Kung menegaskan bahwa agama memiliki harapan dan potensi besar untuk membangun kerangka etika universal, yang tidak mungkin lagi diharapkan dari rasio dan pemikiran saintifik dan teknologis. Argumen Hans Kung diletakkan pada tiga dasar; (1) setiap agama memiliki nilai-nilai humanum, dan justru ia bisa dipertanggungjawabkan karena nilai-nilai humanum ini.³⁷ (2) agama memberikan basis absolutitas dan keharusan moral secara tanpa syarat, dimanapun, kapanpun, dan dalam hal apapun;³⁸ dan (3) etika global yang bersifat universal berdasarkan nilai-nilai agama

³⁶ An-Na'im, "Universality of Human Rights: An Islamic Perspective", dalam Nisuke Ando (Ed.), *Japan and International Law: Past, Present, and Future*, (The Hague: Kluwer Law International, 1999), h. 314-6.

³⁷ Hans Kung, *Global Responsibility In Search of a New World Ethic*, (New York: Crossroad Publishing Company, 1991), h. 91.

³⁸ Hans Kung, *Global...*, h. 52.

mungkin dicapai karena setiap manusia secara antropologis meyakini akan Yang Absolut.³⁹Jadi, Hans Kung berupaya mencari landasan etika bersama yang bersifat universal, memiliki kepastian absolut dan mengandung tuntutan yang mengharuskan.

Ide yang bisa menghubungkan HAM dengan tradisi-tradisi keagamaan, kefilosofatan, dan kebudayaan yang berlainan ialah ide martabat manusia karena wawasan tentang martabat semua insan yang tak bisa diambil oleh orang lain merupakan prinsip etis dasar HAM dan unsur sentral ajaran-ajaran dari berbagai agama dan filsafat. Sebuah proyek studi tentang "*Religion and Human Rights*", yang bermarkas di New York, sampai pada kesimpulan bahwa "terdapat unsur-unsur dalam semua tradisi keagamaan yang sebenarnya mendukung perdamaian, toleransi, kemerdekaan hati nurani, martabat dan kesetaraan orang per orang, dan keadilan sosial." Menurut Aswanto bahwa dasar atau cikal bakal HAM dewasa ini dapat ditemukan pada setiap kebudayaan, agama dan tradisi. Sejak kehadiran Nabi Musa yang memerdekakan umat Israel dari perbudakan di Mesir, manusia menyadari pentingnya penegakan hak-haknya dalam membela kemerdekaan, kebenaran dan keadilan.⁴⁰ Dalam banyak literatur, para pakar dan penulis masing-masing agama mengakui bahwa dalam masing-masing agama ada konsep yang sangat fundamental yang menjadi dasar pengembangan HAM.

Penghormatan atas HAM adalah cita-cita luhur semua agama manusia, tidak hanya Islam. Seperti disimpulkan Jack Donnelly, salah satu fakta yang menarik tentang HAM di dunia kontemporer adalah konsensus yang sangat luas dalam norma-norma dasarnya di antara berbagai peradaban. Perbedaan

³⁹ Hans Kung, *Global...*, h. 44-5.

⁴⁰ Aswanto, "Refleksi HAM", *Pedoman Rakyat*, Senin 11 Desember 2006.

kontemporer dalam HAM lebih pada perinciannya dan bukan pada norma-norma dasarnya. HAM merupakan konsensus lintas agama dan budaya dalam upaya penegakan keadilan politik di tengah-tengah ancaman yang sangat nyata dewasa ini, yakni kemungkinan eksploitasi kekuasaan negara dan pasar modern.

Usaha-usaha ke arah perumusan *global ethics* HAM telah dilakukan oleh sejumlah pemikir dari berbagai agama dan lembaga-lembaga keagamaan. Di antara lembaga yang konsern terhadap proyek ini adalah; *Global Ethic Foundation*, *The Parliament of the World's Religions*, dan *Globethics.net*.

1. *Global Ethic Foundation*; adalah sebuah lembaga didirikan pada tahun 1995 yang berfokus pada proyek dialog antar-agama sebagai usaha untuk menemukan persamaan atau dasar-dasar fundamental yang dimiliki oleh agama-agama di dunia. Lembaga bertujuan untuk melaksanakan dan mendorong penelitian lintas budaya dan antaragama, merangsang dan melaksanakan pendidikan antar budaya dan antaragama, dan untuk memungkinkan dan mendukung pertemuan tokoh agama-agama. Kegiatan lembaga ini berkenaan dengan riset, kuliah umum, pertemuan tokoh antaragama, dan penerbitan. Buku-buku yang diterbitkan, antara lain; *World religions, universal peace, global ethic* (2005); Hans Küng, *Global Responsibility*, London 1991, Hans Küng, *Judaism* (1992); Hans Küng and Karl-Josef Kuschel (eds), *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, (1993); Hans Küng, *Christianity: Its Essence and History* (1995); Karl-Josef Kuschel, *Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims* (1995); Hans Küng (ed), *Yes to a Global Ethic* (1996); Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics* (1998); Hans Küng, *The Catholic Church: A*

Short History (2001); *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, New York 2001; Hans Küng, *Islam* (2005).⁴¹

2. *The Parliament of World Religions* (PWR) telah dimulai usaha ini tahun 90-an dan telah beberapa kali melaksanakan konferensi. Pada tahun 1993, *Parliament of World Religions* mendeklarasikan *Global Ethics*, yang didokumentasikan Hans Kung dan Karl-Joseph Kuschel (Continuum, NY: 1993). Tujuh tahun kemudian tema yang lebih spesifik dibahas kembali oleh PWR dalam *A Global Ethics for Global Politics and Economics* (1997). Hasilnya, lahirlah *Universal Declaration of Human Duty* (Deklarasi Universal tentang Tanggungjawab Manusia). Kesimpulan penting dari deklarasi ini antara lain adalah;⁴²
 - a. *every human being must be treated humanely*;
 - b. *commitment to a culture of non-violence*;
 - c. *commitment to a culture of solidarity and a just economic order*;
 - d. *commitment to a culture of toleration and a life of truthfulness*;
 - e. *commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women*.
3. *Globethics.net*; Perhatian lembaga ini terhadap usaha perumusan etika global tidak diragukan lagi. Hari ini lembaga ini sedang mempersiapkan sebuah konferensi bertema “Conference Business and Human Rights” yang akan dilaksanakan pada 19 Oktober, 2010 nanti di Lisbon, Portugal. Sebelumnya, lembaga ini telah melaksanakan beberapa kali konferensi, di antaranya konferensi

⁴¹ “Global Ethic Foundation; **History**”, http://www.globalethicpenang.net/webpages/org_04.htm

⁴² Stefan Bucher, “Clash or Dialogue?”, *KATHA – The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue*, Vol 3, 2007; dalam [http://myais.fsktm.um.edu.my_5429_1_3_clash or dialogue?](http://myais.fsktm.um.edu.my_5429_1_3_clash_or_dialogue?)

Internasional yang ketiga (*Third International Conference of Globethics.net*) yang diselenggarakan pada tanggal 25-29 Januari 2009 di Nairobi, Kenya. Sekitar enampuluh pemerhati etika, tokoh agama dan pakar ekonomi dari 18 negara di lima benua berkumpul bersama. Tema yang diangkat adalah “*Care and Compassion. Sharing Values across Cultures and Religions*” (Perhatian dan Kasih. Berbagi nilai Lintas Budaya dan Agama).

Butir-butir penting yang berkenaan dengan nilai-nilai bersama yang menjadi kesimpulan konferensi ini adalah;

- a. **Perhatian dan kasih** (*Care and compassion*); adalah kemampuan untuk berempati, menghormati dan mendukung orang lain. Semangat ini mengarah pada solidaritas.
- b. **Berbagi** (*Sharing*); Berbagi kekuasaan akan mengarah pada penggunaan kekuasaan yang bertanggung jawab serta berpusat pada komunitas.
- c. **Partisipasi** (*Participation*); adalah suatu ekspresi penghormatan harkat manusia dan penguatan komunitas dengan cara yang inklusif. Berbagi nilai-nilai dalam dialog adalah proses yang berbasiskan partisipasi.
- d. **Keadilan** (*Justice/equity*); adalah harkat yang paling asasi dari setiap manusia dan tanda hak mereka yang setara dengan orang lain. Keadilan lahir ketika manusia mulai membangun nilai saling menghormati. Hal ini jelas dinyatakan dalam nilai keutamaan (*golden rule*) tentang asas kebersamaan dan asas timbal balik sebagai dasar norma keadilan: “perbuatlah kepada orang lain sebagaimana yang kamu inginkan orang lain perbuat padamu.”

Keadilan adalah dasar dari solidaritas dan sikap seimbang (*fairness*). Semua tradisi agama menjunjung salah satu versi nilai keutamaan ini, yaitu nilai yang berdasarkan timbal balik, empati, penyangkalan diri, dan gagasan tentang otonomi

- moral. Semua ini akan memberi jalan pada kerjasama, tidak saja di kalangan sendiri tetapi juga di antara semua anggota kelompok, orang asing, dan seluruh umat manusia.
- e. **Perdamaian** (*Peace*); adalah syarat keadilan dan pada saat yang bersamaan, buah dari keadilan. Mengejar perdamaian yang menghantarkan juga pada rasa aman adalah motivasi untuk dan tujuan dari berbagi (*sharing values*).
 - f. **Rekonsiliasi** (*Reconciliation*); adalah daya penyembuh yang memungkinkan untuk menanggulangi luka, kekerasan dan konflik masa lalu dan masa kini, serta daya yang memungkinkan untuk membangun kembali relasi dan ikatan komunitas.
 - g. **Tanggung jawab** (*Responsibility*); adalah akuntabilitas dari tindakan seseorang. Tingkat tanggung jawab harus berkaitan dengan tingkat kekuasaan, kapasitas dan kapabilitas. Mereka yang menguasai sumber daya mempunyai tanggung jawab yang lebih besar dalam menyelesaikan persoalan.⁴³

Kesimpulan

HAM merupakan isu penting yang cukup banyak dikaji, didiskusikan, dan diperdebatkan oleh bangsa-bangsa di dunia. Selain ketercakupan materi dari rumusan-rumusan HAM yang ada, seperti DUHAM dan HAM Islam, universalitas dari rumusan-rumusan itu juga masih menjadi konten polemik berkepanjangan. Tiga kelompok besar yang terlibat dalam perdebatan ini adalah Dunia Barat yang didukung PBB, Dunia

⁴³ Leonard C. Epafra, "Prinsip-prinsip Globethics.net Berbagi nilai Lintas Budaya dan Agama;" tulisan dikutip dari www.globethics.net yang diadopsi dari *Globethics.net International Conference 25-29 Januari 2009 di Nairobi*. Dikonsepsi dan direvisi oleh Dr. Shanta Premawardhana, Direktur Dialog dan Kerjasama Antar-agama pada Dewan Gereja Sedunia, dan oleh Prof. Dr. Christoph Stueckelberger, Pendiri dan Direktur Eksekutif *Globethics.net*. Upload November 2009

Timur, dan Agama-agama. Gagasan dan usaha kontemporer untuk melahirkan konsep HAM yang bernilai universal telah muncul dari kalangan agama yang melibatkan ahli agama dari berbagai belahan dunia. *Goal* akhir yang diharapkan dari gagasan dan usaha ini ialah adanya rumusan etika global yang dapat diterima dan diadopsi oleh semua agama dan budaya di dunia. Semoga!



Daftar Rujukan

Afshari, Reza, *An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights*, (The Johns Hopkins University Press. 1994).

Alinur, "Islam dan Hak Asasi Manusia", [http://alinur.wordpress.com/2008/02/03/ islam-dan-hak-asasi-manusia/](http://alinur.wordpress.com/2008/02/03/islam-dan-hak-asasi-manusia/), Sunday, 3 February, 2008

An-Na'im, "Universality of Human Rights: An Islamic Perspective", dalam Nisuke Ando (Ed.), *Japan and International Law: Past, Present, and Future*, (The Hague: Kluwer Law International, 1999).

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and Human Rights: Beyond The Universality Debate* (Washington: The American Society of International Law, 2000) hal. 95. Bandingkan dengan David Littman, *Universal Human Rights and Human Rights in Islam* (New York: Journal Midstream, 1999).

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

Antonio Cassese, *Human rights in a changing world*, (Cambridge: Polity Press, 1990)

Aswanto, Refleksi HAM, Pedoman Rakyat, Senin 11 Desember 2006.

Asy-Syâtibi, Abu Ishâq Ibrâhîm, *al-Muwâfaqât fî Usul al-Syarî'ah*, Buku I, Juz ke-2

Bentham, *Supply Without Burden or Escheat Vice Taxation*, Oxford University Press, London, 1982.

Bielefeldt, Heiner (February 2000). ""Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights". *Political Theory*.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Fontana Collins, London, 1970.

Deni K. Yusup, "Hukum Islam dan HAM", <http://dkyusup.blogspot.com/2008/04/hukum-islam-dan-hak-asasi-manusia.html>, Selasa, 15 April 2008

Djamil, Ismail Muhammad. *Sedjarah Islam: Riwayat Nabi Muhammad*. Djakarta : Pustaka Rakjat, 1949.

Edmund Burke, *Reflection on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien, London, 1968.

Eka An Aqimuddin, "Hak Kebebasan Beragama; Antara *Universal Declaration of Human Rights* (1948) dengan *Cairo Declaration* (1990)", <http://senandika-hukum.wordpress.com/2009/03/13/hak-kebebasan-beragama-antara-universal-declaration-of-human-rights-1948-dengan-cairo-declaration-1990/>, upload 13 Maret 2009.

Franz Magnis Suseno, "Sepuluh Tahun Hak Asasi Manusia Di Indonesia Pasca Reformasi: Sebuah Refleksi (Butir-Butir Pokok Pembahasan)", Makalah pada "Peluncuran Buku Ajar Hukum Hak Asasi Manusia" bagi Mahasiswa Fakultas Hukum, Yogyakarta, 19 April 2008.

"Global Ethic Foundation; History", http://www.globalethicpenang.net/webpages/org_04.htm

Hans Kung, *Global Responsibility In Search of a New World Ethic*, (New York: Crossroad Publishing Company, 1991)

Hart, H.L.A., *Essays on Bentham*, Oxford University Press, London, 1982.

Heiner Bielefeldt, "Muslim Voices in the Human Rights Debate", dalam *Human Rights Quarterly* Vol. 17.4 (1995).

Idrus, Junaidi, *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid Membangun Visi dan Misi Baru Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004).

Ismail al-Hasany, *Nadlriyyahy al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad ath-Thahir bin 'Ashur*, IIIT, 1995.

Jack Donnely, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2003,

John Locke, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, disunting oleh J.W. Gough, Blackwell, Oxford, 1964.

Leonard C. Epafra, "Prinsip-prinsip Globethics.net Berbagi nilai Lintas Budaya dan Agama," tulisan dikutip dari www.globethics.net Upload November 2009

Louis Henkin, "The International Bill Of Rights: The Universal Declaration and the Covenants," dalam R. Bernhardt dan JA. Jolowicz (eds), *International Enforcement of Human Rights*, 1987.

Maurice Cranston, *What are Human Rights?* Taplinger, New York, 1973.

Stefan Bucher, "Clash or Dialogue?"; KATHA – *The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue*, Vol 3, 2007; dalam [http://myais.fsktm.um.edu.my_5429_1_3_clash or dialogue?](http://myais.fsktm.um.edu.my_5429_1_3_clash_or_dialogue?)