

Universalitas Ham dan Sakralitas Syariah

(Respon Muslim Konservatif, Liberal dan Progresif Atas Gagasan Ham Internasional)

Nurrochman

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

heidegeriana@yahoo.co.id

Abstract

Universal human rights raises much debate among muslims. There are at least three opinions on international human rights. First, a conservative groups that rejects human rights because it comes from Western civilization and is considered contrary to shariah. Second, the liberal groups who accepted the idea of human rights and argue that human rights and Islam are compatible. Third, progressive groups who accept human rights as a concept that compatible with Islam, but the practice must be criticized. In the modern era, muslim ara faced with many challenges. Islamic law is required to be able to answer the challenges of the times. The idea of reformation of Islamic law has actually been appearing since the era of classical jurisprudence. But unfortunately received less attention. This paper is one of the efforts to recall that the ideal of Islamic law reformation is very important, especially concerning the issues of human rights.

Keywords: Human rights, Islam, Reformation

A. Pendahuluan

Perang Dunia I dan II telah melahirkan tragedi kemanusiaan yang luar biasa. Puluhan ribu nyawa manusia menjadi korban. Benar ungkapan Ben Kingsley, filosof politik Barat, bahwa di dalam perang, ribuan, puluhan ribu atau ratusan ribu nyawa yang hilang hanya akan dianggap sebagai statistik belaka. Perang selalu menyisakan tanda tanya tentang apakah nilai-nilai kemanusiaan benar-benar ada? Pasca Perang Dunia II berakhir, muncul semacam kebutuhan bagi negara-negara di dunia untuk menyatukan pandangan mengenai kemanusiaan. Negara-negara yang tergabung dalam Perserikatan Bangsa-bangsa kemudian menyusun sebuah klausul bersama yang

menjamin terciptanya keadilan, kebebasan dan kesetaraan manusia di seluruh dunia. Klausul-klausul tersebut kemudian disahkan ke dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) yang dirilis PBB pada 10 Desember 1948.¹

Nilai-nilai hak asasi manusia, sebenarnya bisa dilacak jauh sejak era Yunani Klasik, Pertengahan sampai era Modern Awal. Di masa klasik, Plato, Socrates, Aristoteles dan kaum Sophis telah meletakkan dasar-dasar pemikiran tentang kemanusiaan. Hal itu dilanjutkan oleh filosof-filosof Abad Pertengahan terutama Thomas Aquinas dan St. Agustinus lalu diteorikan secara praktis oleh filosof-filosof modern Barat mulai dari John Locke, Jean J. Rosseau sampai John S. Mill. Prinsip-prinsip UDHR juga bisa dilacak dari dokumen-dokumen seperti *Magna Charta*, *Bill of Rights*, *The American Declarations of Independence* atau bahkan yang lebih tua, yakni Piagam Madinah.²

Kemunculan UDHR ditanggapi beragam oleh masyarakat global, tidak terkecuali masyarakat dunia Islam. Tercatat dua negara Islam menolak meratifikasi UDHR ke dalam UU negara masing-masing dengan alasan beberapa pasal UDHR bertentangan dengan ajaran Islam. Negara-negara muslim lainnya kebanyakan meratifikasi dengan setengah-setengah, artinya tidak sepenuhnya pasal-pasal dalam UDHR dipraktekkan dalam tata perundangan negara. Respon paling keras muncul dari negara-negara anggota OKI yang mendeklarasikan HAM versi Islam yang kemudian populer sebagai *Cairo Declaration of Islamic Human Rights*. Versi ini, diklaim lebih cocok untuk dunia Islam tenimbang UDHR yang dinilai tidak cocok lantaran dilandasi nilai liberalisme Barat.³

¹ Michael Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach* (Cambridge: Polity Press, 2002), 11.

² Ibid., 13.

³ David Little, *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty* (New York: New York University Press, 1998), 7.

Pada dasarnya respon muslim atas UDHR tidak selalu monolitik, seperti halnya ketika merespon isu-isu *civic values* lainnya seperti demokrasi, gender, sekulerisme dan sejenisnya. Selalu ada irisan-irisan lain yang punya pandangan berbeda. Ini berhubungan erat dengan perbedaan cara pandang muslim dalam menafsirkan teks-teks suci agama. Sebagaimana diteorikan oleh Omid Safi, respon muslim kekinian atas isu-isu *civic values* yang berasal dari Barat setidaknya terbagi atas tiga kelompok, yakni kelompok konservatif, liberal dan progresif. Kelompok konservatif, dengan nalar berpikir yang tekstualis selalu berada di kutub yang berlawanan dengan gagasan-gagasan *civic values* Barat. Sebaliknya, kelompok liberal selalu bersikap adaptif terhadap nilai-nilai modernitas Barat, bahkan ikut aktif mengkampanyekannya di dunia Islam. Sementara kelompok progresif menawarkan cara pandang yang lebih kritis, baik itu pada konservatisme Islam maupun pada liberalisme Barat. Kelompok progresif menerima isu-isu *civic values* Barat disertai satu kritikan tajam.⁴

Sebagai teori, pemikiran Safi tentang trikotomi muslim kontemporer tersebut tidak sepenuhnya merepresentasikan dunia Islam secara keseluruhan. Namun setidaknya, Safi memberikan klasifikasi disertai batasan-batasan yang jelas yang sekiranya dapat dipakai untuk membaca fenomena dunia Islam kontemporer yang acapkali absurd ini. Tulisan ini berupaya memetakan respon muslim kontemporer atas UDHR, utamanya klaim universalitasnya, dengan meminjam teori yang telah dikemukakan oleh Safi tersebut. Tulisan ini akan menjawab sejumlah pertanyaan terkait respon muslim kontemporer terhadap UDHR. Pertama, bagaimana dunia Islam kontemporer merespon UDHR? Kedua, bagaimana latar pemikiran keislaman yang

⁴ Omid Safi, *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: One World, 2003), 2–3.

memunculkan berbagai varian respon muslim terhadap UDHR? Ketiga, bagaimana hukum Islam berbicara tentang nilai-nilai kemanusiaan dan hak asasi?

B. Kajian Pustaka

Hak asasi manusia secara definitif dapat diartikan sebagai hak-hak yang melekat pada tiap individu manusia yang merupakan anugerah dari Tuhan. Hak-hak dasar itu diyakini merupakan hal yang vital bagi kehidupan manusia, karena menentukan eksistensi sekaligus kehormatannya. Atas nama apa pun tidak diperkenankan mengganggu apalagi menghilangkan hak-hak dasar seseorang. Pelanggaran terhadap hak-hak dasar manusia dengan demikian dapat diartikan sebagai perendahan atas nilai-nilai kemanusiaan.⁵

Ketika PBB mendeklarasikan UDHR, liberalisme Barat menjadi ideologi yang paling dominan di baliknya. Maka tidak heran jika dalam UDHR manusia diposisikan sebagai makhluk yang dikarunia kebebasan absolut. Manusia bebas menentukan apa pun yang dimau. 30 pasal dalam UDHR umumnya berisi jaminan akan kebebasan dan kesetaraan manusia dalam bidang hukum, sosial dan politik. Meski dianggap sebagai capaian penting dalam upaya mewujudkan tata dunia modern yang setara dan adil, namun lahirnya UDHR tidak luput dari kontroversi.

Klaim bahwa UDHR berlaku universal pada akhirnya melahirkan sejumlah persoalan. Banyak kalangan menilai universalitas HAM merupakan bentuk arogansi negara-negara Barat yang notabene merupakan negara maju atas negara-negara dunia ketiga, negara berkembang dan negara miskin. Penegakan HAM seringkali dijadikan instrumen untuk mendeskreditkan sebuah negara, bahkan tidak jarang dijadikan alibi untuk mengintervensi negara tertentu. Chandra Muzaffar misalnya, seorang pegiat isu HAM asal Malaysia konsisten menyuarakan penolakannya atas klaim universalitas

⁵ Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, 5.

HAM. Ia justru beranggapan Barat sebagai konseptor utama lahirnya UDHR merupakan ancaman nyata bagi hak asasi manusia. Muzaffar menyebut bagaimana kebijakan-kebijakan ekonomi-politik negara-negara Barat hampir selalu merugikan negara-negara Timur.⁶

Muzaffar bukan satu-satunya relativis -sebutan bagi intelektual yang menolak klaim universalitas HAM- dan dia juga tidak sedang mengarang cerita. Dominasi Barat atas dunia Timur, di mana salah satunya nampak dalam pemaksaan atas konsep HAM sebenarnya bukan cerita baru. Tragedi kemanusiaan di sejumlah tempat dan memakan banyak korban hari-hari belakangan ini, justru selalu melibatkan sejumlah negara Barat di baliknya. Ketimpangan ekonomi antara negara maju dan berkembang, di mana negara-negara Barat menjadi kekuatan dominan, lebih merupakan hasil dari kebijakan-kebijakan negara-negara Barat yang diskriminatif. Pada titik inilah, kaum relativis menganggap konsepsi hak asasi manusia seharusnya berakar pada nilai-nilai lokalitas-partikularitas.

Namun demikian, menempatkan Barat sebagai satu-satunya pihak yang patut dipersalahkan juga nampaknya terlalu naif, untuk juga mengatakan sembrono. Terlebih ketika kekuatan dunia hari ini sudah bergeser sedemikian rupa. Barat dan Timur sebagai sebuah istilah ideologis mungkin relevan di masa lalu, namun di masa sekarang mungkin tidak lagi penting. Dalam buku mutakhirnya yang mencerahkan, *The Post American World*, Fareed Zakaria mendedahkan bagaimana konsep Barat dan Timur kini mulai melebur, bukan oleh ideologi baru, melainkan oleh perkembangan teknologi. Dominasi Barat kini menjadi istilah yang tidak relevan karena pada kenyataannya tidak semua bidang didominasi Barat. Kemunculan Tiongkok, Korea

⁶ Chandra Muzaffar, *Human's Wrong*. Terj. Anam Masrur Ba'ali (Yogyakarta: Pilar, 2007), 9–10.

Selatan dan belakangan India di bidang ekonomi dan politik adalah bukti nyata dominasi Barat itu mulai pudar.⁷

Dibaca dari sudut pandang kelompok universalis, argumen Zakaria yang menyebut dominasi dunia kini kian melebar dan tidak hanya terpusat di Barat saja, dapat dipahami sebagai keberhasilan gagasan HAM. Artinya, universalitas HAM memungkinkan semua kelompok masyarakat untuk dapat setara dan menikmati kesejahteraan dengan porsi yang sama. Namun jika dibaca dari sudut pandang relativis, argumen Zakaria tersebut justru menjadi bukti bahwa kebebasan, keadilan dan kesetaraan adalah buah dari perjuangan, bukan hadiah dari negara-negara Barat yang selalu mengklaim diri lebih berperadaban.

Debat kelompok universalis dan relativis menyisakan sejumlah pertanyaan mendasar. Bagaimana nilai-nilai hak asasi manusia dan lebih luas di atasnya nilai kemanusiaan dapat melampaui sekat-sekat geografis, budaya, agama dan adat-istiadat tanpa kehilangan esensinya, adalah salah satunya. Pada titik ini, gagasan-gagasan para pemikir yang tergabung dalam mazhab postkolonialisme nampaknya perlu dilirik. Mereka mungkin tidak secara khusus atau eksplisit bicara tentang HAM, namun sudut pandang yang mereka tawarkan agaknya dapat dijadikan semacam kerangka untuk membingkai debat universalis versus relativis. Franz Fanon, pionir kajian postkolonialisme berkeyakinan bahwa kolonialisme telah mewariskan budaya kekerasan (yang juga bisa diartikan pelanggaran HAM) kepada negara-negara jajahannya. Mengacu pada keyakinan Fanon, menjadi wajar manakala negara-negara bekas jajahan hampir selalu akrab oleh tindak pelanggaran HAM, baik yang

⁷ Fareed Zakaria, *The Post American World Release 2.0* (New York: W.W. Norton and Company, 2012), 22.

dilakukan oleh negara (ini yang paling sering), maupun yang dilakukan oleh sesama warganegara.⁸

Bagi para postkolonialis, misalnya Gayatri Spivak, nama yang paling populer dan sering dirujuk dalam kajian ilmu sosial, negara-negara bekas jajahan seharusnya membangun identitas kebangsaannya dengan melepaskan diri dari identitas bentukan-warisan kolonial. Memang tidak semua warisan kolonial itu buruk. Ia menyebut misalnya, sistem pendidikan dan hukum (dan tentunya juga bahasa) yang diwariskan Inggris pada India adalah dua hal yang menjadikan India menjadi seperti sekarang, diperhitungkan dalam percaturan dunia. Spivak ingin mengingatkan bahwa bangsa-bangsa mantan jajahan ini seharusnya tidak lagi menjadikan Barat sebagai tolok ukur budaya, apalagi nilai-nilai kemanusiaan alih-alih menggali kembali identitas kultural yang mereka miliki.⁹

Pemikiran para poskolonialis tersebut memberikan semacam ilham bahwa gagasan HAM merupakan gagasan yang universal, dalam artian setiap kelompok masyarakat pasti memilikinya. Bahwa deklarasi hak asasi manusia diinisiasi oleh negara-negara Barat itu tidak lantas menjadikan hak asasi manusia sepenuhnya identik dengan Barat. Universalitas yang mengandaikan dunia dalam satu kesepahaman, dalam hal ini nampaknya juga tidak lebih dari utopia belaka. Bagaimana mungkin pluralitas dunia yang sedemikian kaya ini diringkas ke dalam satu kesamaan pandangan saja? Pada titik yang lain, kaum relativis harus pula membedakan secara terang antara gagasan dan praktek. Sebagai sebuah gagasan, UDHR memberikan harapan bagi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan. Sementara

⁸ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Groove Press, 1963), 23.

⁹ Gayatri C. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (New York: Routledge, 1990), 58.

realitas penegakan HAM negara-negara Barat seharusnya ditempatkan secara terpisah.

C. Metode Penelitian

Metode yang dipergunakan dalam tulisan ini adalah metode deskriptif analitis dengan model *library research* (penelitian kepustakaan) yakni menggunakan beberapa sumber untuk mengkaji tulisan yang terkait dengan judul tulisan ini yang kemudian dianalisa dan ditulis berdasarkan hasil penganalisaan. Tulisan ini tentu merujuk kepada tulisan Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* sebagai sumber utama serta tulisan-tulisan lain yang mendukung tulisan ini.

D. Pembahasan

Sebagai bagian dari ruang publik, Islam terbuka bagi semua jenis perdebatan. Kenyataan ini menggembirakan sekaligus mengkhawatirkan. Menggembirakan lantaran itu berarti ketiadaan pemimpin tunggal dalam Islam (lain hal dengan Katholik) justru menjadikan dunia Islam terbiasa dengan perbedaan. Mengkhawatirkan lantaran perdebatan itu seringkali tidak produktif dan berpotensi memecahbelah komunitas muslim sendiri. Diperlukan tidak hanya niat baik, namun juga kesungguhan agar adu pandangan tersebut produktif dalam memperkaya keilmuan Islam. Seperti halnya perbedaan pandangan di kalangan muslim mengenai isu *civic values*, yang salah satunya mencakup isu hak asasi manusia.

Kerangka analisa Omid Safi yang membagi pola pandang muslim kontemporer ke dalam trikotomi konservatif, liberal dan progresif memudahkan untuk membaca bagaimana polarisasi umat muslim hari ini terkait isu HAM. Sekali lagi, *labelling* (penamaan) yang dimaksudkan untuk mengklasifikasi satu golongan ke dalam corak berpikir tertentu sangat potensial keliru, atau setidaknya tidak akurat.

Demikian pula trikotomi yang dilakukan Safi tersebut, namun demikian, cara seperti ini tidak terhindarkan untuk membaca dan memahami realitas muslim kontemporer.

1. Pandangan Muslim Konservatif

Muslim konservatif dicirikan dengan corak berpikir yang tekstualis, rigid dan cenderung kaku dalam memahami ajaran agama. Kaum konservatif berkeyakinan bahwa tidak ada kebenaran di luar teks suci. Problem tekstualisme paling klasik adalah pemaknaan teks-teks keagamaan secara harfiah, yang kemudian melahirkan satu gejala kemandegan berpikir.¹⁰ Tekstualisme, yang oleh Mohammad Abid al Jabiri diistilahkan sebagai ‘epistemologi bayani’, disebut sebagai salah satu yang paling bertanggungjawab atas kemunduran Islam dekade-dekade belakangan ini. Fatalnya, tekstualisme kemudian tidak memberikan ruang dan porsi yang cukup bagi akal dan nalar rasional. Padahal, kenyataannya teks selalu terbatas, sementara realitas tidak ada batasnya.

Ciri lain muslim konservatif ialah sikap anti-Barat yang kadangkala irasional. Mereka menolak segala wacana, ide, gagasan, pemikiran yang berasal dari Barat. Sikap antipati tersebut acapkali tidak didasari argumen yang sah, alih-alih hanya didasari oleh premis bahwa (peradaban) Barat berkonotasi dengan liberalisme, hedonisme, seks bebas, liberalisme, kemerosotan akhlak, HIV-AIDS, narkoba, film porno dan sejenisnya. Pendek kata, Barat adalah simbol ketiadaan nilai-nilai moral. Anehnya ada semacam pengecualian bagi produk teknologi Barat yang diterima tanpa dipersoalkan. Maka tidak mengherankan jika ada seorang ulama konservatif bisa saja mencela peradaban Barat dalam ceramahnya yang disiarkan *live streaming* melalui internet. Premis bahwa gagasan yang berasal dari Barat adalah tidak sesuai dengan

¹⁰ Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 92.

ajaran Islam, menjadikan kalangan konservatif menutup rapat-rapat bagi masuknya isu HAM ke dalam dunia Islam.

Setidaknya ada tiga kerancuan berpikir di kalangan konservatif terkait responnya terhadap HAM. Pertama, mengidentifikasi Barat semata-mata sebagai simbol kebobrokan sosial-politik adalah kesalahan yang fatal. Agaknya harus ada kerendahan hati untuk mengakui bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi hari ini adalah sumbangan terbesar peradaban Barat bagi dunia. Kedua, menganggap hak asasi manusia sebagai produk peradaban Barat nampaknya juga kurang tepat karena PBB merupakan representasi negara-negara di seluruh dunia. Pandangan bahwa HAM adalah murni produk Barat bisa jadi justru meragukan legitimasi pemerintah negara-negara muslim. Ketiga, pandangan apologetik yang menyatakan bahwa dunia Islam jauh-jauh hari telah mengenal hak asasi manusia, sebelum muncul deklarasi HAM universal, yang kemudian berujung pada pernyataan arogan: dunia Islam tidak butuh UDHR.

Abdul A'la al Mawdudi barangkali merupakan eksponen penting dari muslim konservatif yang paling serius dalam mengajukan argumen-argumen penolakan pada gagasan UDHR. Ia menulis buku, *Huqūqul Insān fi al-Islām* yang berisi kritik terhadap konsep keadilan dunia Islam kontemporer yang telah terkooptasi nalar sekuleristik Barat. Memang al Maududi tidak sepenuhnya menolak UDHR secara keseluruhan, namun ia menengarai ada beberapa pasal UDHR yang tidak sesuai dengan syariah Islam, yakni pasal tentang kebebasan beragama dan pasal yang mengatur kedudukan laki-laki dan perempuan. Maududi kemudian berapologi bahwa Islam sebenarnya sudah memiliki konsep keadilan sendiri. Keadilan sosial dalam Islam, menurut Maududi tidak hanya melulu berbicara tentang hak manusia, melainkan juga hak Tuhan sebagai “pemilik” manusia. Kewajiban manusia

mematuhi syari'ah Islam, menurut Mawdudi adalah satu dari serangkaian kewajiban manusia atas Tuhannya.¹¹

Mencari-cari ketidaksesuaian UDHR dengan ajaran Islam dan mengabaikan semangat keadilan yang diusung UDHR adalah pola yang umum di kalangan konservatif. Ann Elisabeth Mayer, menyebut sikap Maududi sebagai pola umum kalangan konservatif yang ingin menjauhkan adaptasi UDHR ke dunia Islam, meski sebenarnya tidak menemukan perbedaan yang signifikan di antara keduanya.¹² Argumen teologis yang lebih kuat datang dari Hussein Tabandeh. Menurutnya, konsep kesetaraan manusia yang diusung UDHR tidak dapat diterapkan dalam konsep negara Islam. Mengacu pada pemahaman Tabandeh akan hukum Islam, negara Islam punya konsep yang khas tentang keadilan sosial, yakni bahwa keadilan hanya berlaku bagi warganegara muslim saja, sementara bagi warganegara non-muslim berlaku ketentuan-ketentuan khusus (sejalan dengan konsep hukum Islam klasik tentang kafir *harbi* dan *dzimmi*).¹³

Tidak cukup sulit juga tidak berlebihan untuk menyebut Maududi dan Tabandeh sebagai penganut tekstualisme. Bagi mereka, ajaran Islam merupakan seperangkat teks-teks klasik yang berlaku sepanjang zaman, di mana pun, kapan pun, tidak ada tawar menawar. Menjadi wajar manakala pemahaman mereka akan (misalnya) kedudukan laki-laki-perempuan serta kesetaraan manusia sangat dipengaruhi oleh pembacaan para ahli fiqih klasik. Mereka seolah abai pada kenyataan betapa paradigma dan cara pandang baru bermunculan seiring dengan

¹¹ Abu A'la al Maududi, *Sejarah Dan Hak Asasi Manusia* " Dalam Harun Nasution Dan Bachtiar Effendi (Ed.), *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*. Terj. Badri Yatim, A.M. Fachir Dan Ana Suryana (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1967), 28.

¹² Ann Elisabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Traditional and Politics* (London: Pinter, 1995), 36.

¹³ Hussein Tabandeh, *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. Terj. Franz Goulding (London: Liberty for Muslim Publication, 1970), 102.

kebutuhan zaman. Pada titik ini harus diakui bahwa nalar tekstualis cenderung tidak memungkinkan bagi terjadinya dialog antar peradaban, lantaran pandangan yang meyakini bahwa formalisasi syariah ke dalam bentuk negara Islam adalah jawaban dari semua persoalan kemanusiaan.

2. Pandangan Muslim Liberal

Barangkali tidak ada istilah yang lebih sering disalahpahami dan menimbulkan banyak kontroversi ketimbang istilah muslim atau islam liberal. Di Indonesia, Islam liberal dimaknai secara serampangan oleh para penentangannya, terlebih karena istilah itu sering dirujuk pada sekelompok pemikir muda NU yang mendirikan sebuah komunitas bernama Jaringan Islam Liberal. Padahal, muslim atau Islam liberal mencakup sebuah konsep pemikiran yang lebih luas, dan tidak selalu harus merujuk pada JIL. Adalah seorang Charlez Kurzman yang pertama kali mempopulerkan istilah itu. Ia menjuduli bukunya yang berisi himpunan pemikiran intelektual muslim terkemuka dari sejumlah negara dengan *Liberal Islam: A Source Book*. Sejak itu, istilah islam liberal bergulir, kadang dipakai dalam kadar yang pas, tidak jarang dipakai dengan unsur sinisme yang kental.¹⁴

Kurzman sendiri mendefinisikan liberal (dalam konteks Islam liberal) sebagai sebuah nalar berpikir yang lebih mengedepankan kontekstualitas (ketimbang tekstualitas) dalam memahami ajaran agama utamanya yang termaktub dalam kitab suci. Liberal juga bermakna pemberian porsi yang lebih kepada akal dalam upaya mencari pengetahuan dan kebenaran. Kontekstualitas dan rasionalitas menjadi dua kata kunci untuk memahami karakter berpikir muslim liberal, sekaligus sebagai pembeda paling penting dari muslim konservatif. Mewarisi nalar kontekstualisme-

¹⁴ Charlez E. Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1988), 1-3.

rasionalisme menjadikan muslim liberal memiliki corak pemikiran yang moderat, tidak reaktif dan lebih adaptif terhadap gagasan-gagasan Barat.¹⁵

Di kalangan muslim liberal, teks tidak lagi menjadi satu-satunya sumber kebenaran, alih-alih hanya sebagai semacam rujukan awal yang bebas dimaknai sesuai dengan realitas sosial. Kebaikan, dengan demikian, dapat datang dari mana saja, dan muasal gagasan tidak lagi dipersoalkan. Muslim liberal umumnya lahir dari lingkungan masyarakat yang moderat, *well educated*, terbuka dan terbiasa akan perbedaan pandangan. Tata hukum yang rapi, sistem sosial mapan dan politik yang berkeadilan sebagaimana berhasil diwujudkan oleh sebagian besar negara-negara Barat menjadi semacam kiblat bagaimana komunitas Islam seharusnya mengarahkan tujuannya. Bagi muslim moderat, negara hukum sekuler dengan jaminan kepastian hukum dan HAMnya jauh lebih relevan untuk saat ini ketimbang formalisasi syariah ke dalam hukum positif negara yang dalam banyak kasus justru problematis.

Ranah perbincangan hak asasi manusia, Abdullah Ahmed an Naim adalah nama yang tersohor karena ide-ide liberalnya di bidang pembaharuan hukum Islam. Hampir dua dekade terakhir ia mendedikasikan diri untuk mengkampanyekan gagasan reformasi hukum Islam. Bukunya, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* terbilang cukup fenomenal lantaran tawarannya akan reformasi hukum Islam. Dengan tegas ia menyebut konsep syariah Islam tidak relevan dengan semangat kemanusiaan kontemporer, lantaran masih mendiskriminasi manusia atas dasar agama dan jenis kelamin. Ia pesimis aplikasi syariah ke dalam hukum negara akan melahirkan sistem sosial yang ramah pada perbedaan agama dan perempuan.

¹⁵ Ibid., 4.

Shari'a does not afford non-Muslim subject Islamic state constitutional and legal equality with its muslim citizens. The strong objection of the non-Muslim population to being relegated to the status of second class citizens will have the support of international public opinion, as well as that of significant portion of the Muslim population of the Muslim countries. Muslim women are in similar situation. Under the secular public law, muslim wome enjoyed a significant improvement in their status and rights with increased acces to public life and opportunities for higher education and employment. Although much remains to be done in this regard, the status and rights of Muslim women under secular public law are already clearly superior to their status and rights under Shari'a. The restoration of the public law of Shari'a would therefore have a negative effect on these women.¹⁶

Pernyataan tersebut secara tersirat menyampaikan pesan bahwa kebutuhan dunia Islam saat ini bukan kembali pada syariah, sebagaimana digaungkan kelompok konservatif, melainkan negara sekuler yang melindungi hak-hak non muslim dan perempuan. Syariah gagal melindungi hak-hak dasar non-muslim dan perempuan karena bertumpu pada ayat-ayat *Madaniyyah* yang dipandang an Naim bernuansa diskriminatif. Ia mengistilahkan dengan *historic sharia*. Ia menawarkan satu model *modern shariah* yang bertumpu pada ayat-ayat *Makkiyah*. Untuk itu, umat muslim kontemporer perlu menggali kembali semangat egalitarianisme yang dikandung ayat-ayat *Makkiyah* lantaran ayat-ayat itulah yang lebih cocok menjadi dasar kehidupan sosial di abad 21 ketimbang ayat-ayat *Madaniyyah* yang cenderung diskriminatif dan bias gender. Pola *nasakh* terbalik ini sebelumnya pernah diperkenalkan oleh Syekh Mahmud Thaha.¹⁷ Evolusi syariah an Naim merupakan ciri dari model berpikir ala kaum liberal. Polanya nyaris sama, yakni manakala ditemui ketidaksesuaian antara praktek-praktek modernitas dengan Islam, maka

¹⁶ Abdullah A. an Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), 72.

¹⁷ *Ibid.*, 81.

solusinya adalah reformasi Islam. Di kemudian hari, pola yang seperti ini banyak menuai kritik, tidak hanya dari kalangan konservatif, namun juga di kalangan moderat sendiri.

3. Pandangan Muslim Progresif

Ketika Omid Safi menyusun senarai tulisan para pemikir muslim kontemporer lalu menjudulkannya *Progressive Muslim: On Justice, Gender and Pluralism* publik Islam diriuhan oleh berbagai debat. Sebagian merasa istilah itu membingungkan, dan kian memperumit lantaran menambah panjang daftar istilah untuk Islam (setelah sebelumnya ada Islam liberal). Sebagian lagi mempertanyakan mengapa Safi menggunakan istilah Muslim bukan Islam Progresif. Dalam pengantar pada buku tersebut, ia menjelaskan bahwa muslim progresif yang dimaksud Safi adalah varian lanjutan dari muslim liberal. Menjadi liberal, bagi Safi, tidaklah cukup, karena dunia Islam hari ini lebih dari sekedar muslim liberal.¹⁸

Tekstualisme sebagaimana dilanggengkan oleh kelompok konservatif tidak melahirkan harapan baru, alih-alih problem baru, salah satunya adalah konflik antarumat Islam sendiri. Rasionalisme-sekulerisme kalangan liberal pun bukan tanpa cacat. Satu abad sejak era pencerahan, mimpi-mimpi modernisme tentang dunia yang lebih beradab (*civilized*) nampaknya tidak kunjung terwujud, alih-alih justru muncul krisis-krisis baru. Sains-teknologi telah menjadi dewa baru yang diagung-agungkan sebagaimana agama di zaman pertengahan. Kapitalisme telah melahirkan perbudakan modern atas nama industri tenaga kerja. Belum lagi dampaknya terhadap kerusakan alam. Kesejangan ekonomi kian tidak terjembatani. Sekelompok kecil orang mengendalikan separuh lebih sumber-sumber daya alam, dan sebagian besar sisanya cukup bertahan diri untuk bisa hidup layak.

¹⁸ Safi, *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism*, 4.

...an important part of being progressive muslim is the determination to hold muslim societies accountable for justice and pluralism...a progressive muslim is one who committed to the strangely controversial idea that the worth of human being is measured by a person's character...a progressive muslim agenda is concerned with the ramifications of the premise that all members of humanity have the same intrinsic worth because as the quran reminds us each of us has the breath of god breathed into our being...progressive in this usage refers to a relentless striving towards a universal notion of justice on which no single community's prosperity, righteousness and dignity comes at the expense of another...being a progressive muslim means not simply thinking more about the Quran and the life of the prophet but also thinking about the life we share on this planet with all human beings and all living creature.¹⁹

Muslim progresif merespon gagasan hak asasi manusia dengan semangat adaptif sekaligus kritis yang dilakukan dalam satu tarikan nafas. Itu tentu tidak mudah lantaran diperlukan pijakan epistemologi yang kuat agar dapat melampaui nalar tekstualis dan nalar rasionalis-sekular. Bagi muslim progresif, hak asasi manusia bukan lagi merupakan kata benda, melainkan kata kerja yang membutuhkan aksi afirmatif. Membicarakan hak asasi manusia, bagi muslim progresif berarti membicarakan bagaimana satu persen wargadunia menikmati kekayaan dari sumber daya alam sementara sebagian sisanya hidup miskin. Konsep hak asasi manusia, bagi muslim progresif seharusnya tidak hanya menjangkau wilayah politik dan hukum, alih-alih sampai pada ranah ekonomi. Membicarakan hak asasi manusia hari ini berarti membicarakan bagaimana korporasi-korporasi besar transnasional dan lembaga-lembaga keangan dunia menjadi simbol kedigdayaan ekonomi Barat yang tidak terkalahkan.

¹⁹ Ibid., 12-13.

Farish A. Noor dalam buku tipisnya secara lantang mengajak muslim menjadi progresif dengan mengarahkan kritisismenya pada dua kutub pemikiran yang saling berseteru, yakni kelompok konservatif dan liberal. Penolakan secara membabi buta pada konsep HAM hanya lantaran berasal dari Barat, sebagaimana ditunjukkan oleh kalangan konservatif adalah bentuk dari kemandegan berpikir. Penerimaan tanpa syarat atas gagasan HAM dan bersedia menjadi propagandis HAM Barat, seperti halnya kaum liberal, lebih merupakan wujud inferioritas dunia Islam. Untuk itu, Noor menawarkan konsep '*selective rejection*'. Tidak ada pertentangan substansial antara UDHR dengan Islam. Menurutnya, energi masyarakat muslim seharusnya dihabiskan untuk menuntut terwujudnya kesetaraan masyarakat dunia, sembari melakukan reformasi keislaman dari dalam.²⁰

Muslim progresif akan bersikap kritis pada kaum konservatif lantaran seringkali semena-mena terhadap sesama muslim yang berbeda pandangan. Bahkan tidak jarang melakukan tindakan kekerasan, pelanggaran martabat kemanusiaan, hanya lantaran perbedaan pandangan. Namun di saat yang sama, muslim progresif juga bisa dengan lantang mengoreksi kebijakan luar negeri Amerika yang acapkali tidak mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan dan HAM yang mereka promosikan. Sikap kritis terhadap Amerika, dalam konteks ini tidak sesederhana sikap anti-Barat kaum konservatif. Anti-Amerika muslim progresif adalah pilihan sikap untuk menentang ketidakadilan global.

Pandangan yang hampir serupa namun lebih lunak dikemukakan oleh Mashood Ahmad Baderin, yang notabene adalah mahasiswa Abdullah A. an Naim. Baderin, dalam bukunya *International Human Right and Islamic Law* mengakui bahwa ada perbedaan antara UDHR dengan hukum Islam. Namun perbedaan itu tidak

²⁰ Farish A. Noor, *Islam Progresif: Tantangan, Peluang Dan Masa Depan Di Asia Tenggara* (Yogyakarta: SAMHA, 2006), 118.

lantas menutup kemungkinan bagi keduanya untuk diaplikasikan secara bersama-sama, sejauh konsep itu dikembangkan dari dalam hukum Islam ketimbang memaksakan konsep yang asing bagi tradisi hukum Islam. Ia optimis bahwa negara-negara muslim dapat melaksanakan prinsip UDHR sembari tetap menjunjung tinggi hukum Islam. Berbeda dengan gurunya, an Naim, yang hanya memberikan opsi bagi negara sekuler dan reformasi syariah, Baderin masih menyimpan optimisme pada penerapan hukum Islam yang bernuansa hak asasi internasional.²¹

Lebih lanjut, Baderin menawarkan kemungkinan terjadinya sintesis antara hak asasi manusia dengan hukum Islam melalui konsep *margin appreciation*, istilah hukum yang populer di Eropa. *Margin of Aprreciation* meniscayakan adanya batas-batas pemberlakuan prinsip-prinsip UDHR manakala bertemu dengan entitas-entitas masyarakat dan budaya yang berbeda dengan masyarakat dan budaya di mana UDHR lahir. Ini artinya, klaim universalitas HAM tidak berlaku mutlak. *Margin of appreciation* memungkinkan adanya semacam garis batas di mana pengawasan internasional harus mengalah pada pertimbangan negara-pihak tertentu.²²

4. Mencari Titik Temu UDHR dan Hukum Islam

Ketiga puluh pasal dalam UDHR, tidak semua sesuai dengan ajaran hukum Islam, setidaknya jika dipahami dalam perspektif yang normatif. Meski demikian, sebagaimana dikemukakan Baderin, selalu ada kemungkinan untuk menjunjung tinggi hak asasi manusia sembari menerapkan hukum Islam. Pertama, pasal tentang perbudakan. UDHR jelas menentang adanya perbudakan manusia, dalam segala bentuk dan jenisnya, termasuk *human trafficking* yang belakangan marak. Sementara syariah sampai hari ini tidak pernah secara eksplisit menghapus praktek perbudakan

²¹ Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 15.

²² *Ibid.*, 229.

dan dalam kondisi tertentu bisa jadi perbudakan muncul lagi (seperti ISIS yang menjual perempuan-perempuan tawanan sebagai budak seks).

Kedua tentang kebebasan beragama. Pasal pertama UDHR mengakui kesetaraan manusia, termasuk dalam hal perbedaan agama. Kebebasan beragama dijamin sepenuhnya sebagai hak dasar yang dimiliki manusia. Dalam perspektif UDHR seseorang dimungkinkan untuk beragama, tidak beragama atau berpindah agama. Syariah punya ketentuan lain. Tradisi hukum Islam mengenal istilah kafir dan murtad, untuk menyebut orang non muslim dan muslim yang melepaskan keimanannya. Di masa lalu, praktek hukum negara Islam tidak mengenal kesetaraan hak muslim dan non muslim, karena non muslim digolongkan ke dalam kafir *harbi* dan *dzimmi* yang memiliki status sebagai warganegara kelas dua dengan konsekuensi-konsekuensi yang diskriminatif.

Ketiga tentang kedudukan laki-laki dan perempuan. Kesetaraan gender menjadi salah satu isu penting dalam UDHR. Pembedaan gender yang melahirkan ketidakadilan gender merupakan pelanggaran HAM. Sementara dalam Islam, meski gerakan kesetaraan gender diterima terutama oleh kalangan moderat, namun harus diakui bahwa ketentuan syariah terkait kedudukan laki-laki dan perempuan tetap menyisakan celah bagi munculnya ketidakadilan. Pada titik-titik rawan itulah, UDHR dan syariah kerap dibentur-benturkan, utamanya oleh kelompok yang sedari awal memang anti pada gagasan hak asasi manusia. Diperlukan dialog untuk menjembatani kerawanan itu. Masing-masing pihak, baik dunia Islam maupun PBB layak membuka diri atas kemungkinan-kemungkinan penafsiran UDHR utamanya oleh negara-negara muslim yang sebagian besar menerapkan hukum Islam baik secara penuh maupun tidak.

Dialog tersebut idelanya dimulai dari tataran epistemologis, yakni bagaimana menyamakan pandangan akan nilai-nilai kemanusiaan. Khaled Abou el Fadl dalam *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, misalnya, menengarai bahwa syariah Islam memiliki komitmen yang sama dengan semangat yang diusung UDHR, yakni kemanusiaan, keadilan dan kesetaraan. Namun dalam praktek hukum Islam, ada sejumlah aturan yang tidak sesuai dengan klausul-klausul dalam UDHR. Ini artinya, syariah bisa diarahkan ke dua pilihan; mendukung UDHR atau sebaliknya. Abou el Fadl berpendapat bahwa syariah sebenarnya bisa dijadikan landasan untuk mengembangkan dan menegakkan hak asasi manusia.²³

Berbeda dengan an Naim yang mengedepankan konsep negara sekular, Abou el Fadl justru mencari pendasaran nilai-nilai hak asasi manusia dari tradisi hukum Islam klasik. Dalam tradisi hukum Islam klasik, dikenal istilah *al dharuriyyah al khamsah* (lima hak dasar yang harus dipenuhi), yakni hak hidup, hak beragama, hak berpikir, hak untuk menikah dan berketurunan serta hak atas harta. Menurut Abou El Fadl, *al-dharuriyyat al-khamsah* ialah hak-hak dasar manusia yang harus dijaga, dihormati dan diperjuangkan melalui sistem politik dan hukum (tentunya tanpa harus mendirikan negara Islam). Itu artinya, sistem politik Islam harus melindungi dan memperjuangkan hak hidup, hak untuk berpikir dan berefleksi, hak untuk menikah dan memiliki keturunan, hak untuk bermartabat-terhormat dan hak atas kepemilikan harta.²⁴

Demi meningkatkan fungsi perlindungan yang tercakup dalam *al-dharuriyyat al-khamsah* tersebut, Abou El Fadl -berdasar pada pandangan para ahli hukum klasik- menyusun tiga kategorisasi terkait dengan pemenuhan hak-hak

²³ Khaled Abou el Fadl, *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publication, 2002), 97.

²⁴ Ibid., 98.

dasar tersebut. Pertama, *dharuriyyat (necessities)*, yakni sesuatu yang sangat mendasar dan esensial bagi kelangsungan dan perlindungan kepentingan atau hak-hak sebagaimana dirumuskan dalam *al-dharuriyyat al-khamsah*. Pemenuhan hak ini tergolong mendesak dan harus, karena jika tidak terpenuhi, dipastikan hak-hak lain juga tidak akan terpenuhi sama sekali. Kedua, *hajjiyyat (needs)* yakni segala sesuatu yang menjadi kebutuhan penting manusia, namun tidak sampai masuk pada kategori mendesak. Artinya, pemenuhannya dapat ditunda sesuai kondisi. Ketiga, *tahsiniyyat (luxuries)*, yakni segala sesuatu yang tidak bisa dikategorikan sebagai kebutuhan yang penting, apalagi mendesak. Pemenuhannya bersifat sukarela, dan bersifat melengkapi hak-hak yang penting dan mendesak.²⁵

E. Kesimpulan

Mendialogkan dua kutub yang (seolah nampak) berseberangan seperti dilakukan Mashood Baderin atau mencari pendasaran pada tradisi Islam klasik nampaknya jauh lebih menjanjikan. Sudah saatnya bagi dunia Islam untuk menanggalkan prasangka pada Barat sebagai muasal semua kebobrokan dunia dan kemunduran Islam. Di sisi lain, penting juga bagi dunia Barat untuk dengan rendah hati melepaskan klaim sebagai bangsa yang paling beradab dan paling bertanggungjawab terhadap hak-hak dasar manusia.

Mengkonstruksi hukum Islam yang sensitif dan adaptif pada nilai-nilai HAM bukan tidak mungkin dan itu sudah dilakukan. Indonesia misalnya sebagai negara muslim terbesar di dunia dalam banyak hal boleh dikatakan berhasil mengadaptasi nilai-nilai hak asasi manusia internasional sekaligus hukum Islam dalam tata hukum perundangan positifnya. Bahwa masih ada tindakan intoleransi atas nama agama atau ketimpangan atas nama gender hal itu merupakan residu-residu yang perlahan akan

²⁵ Ibid., 103.

hilang seiring meningkatnya kesadaran masyarakat. Yang terpenting adalah, instrumen hukum sebagai jaminan kepastian itu sudah terbentuk. Di Indonesia jaminan akan kebebasan beragama nisbi boleh dikatakan baik, meski tidak sepenuhnya merepresentasikan kebebasan beragama dalam konsep UDHR. Begitu pula kedudukan laki-laki dan perempuan, secara umum dapat dikatakan menjanjikan.

Daftar Pustaka

- Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Fadl, Khaled Abou el. *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: Oneworld Publication, 2002.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Groove Press, 1963.
- Fareed Zakaria. *The Post American World Release 2.0*. New York: W.W. Norton and Company, 2012.
- Freeman, Michael. *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Kurzman, Charlez E. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Little, David. *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*. New York: New York University Press, 1998.
- Maududi, Abu A'la al. *Sejarah Dan Hak Asasi Manusia" Dalam Harun Nasution Dan Bachtiar Effendi (Ed.), Hak Azasi Manusia Dalam Islam*. Terj. Badri Yatim, A.M. Fachir Dan Ana Suryana (. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1967.
- Mayer, Ann Elisabeth. *Islam and Human Rights: Traditional and Politics*. London: Pinter, 1995.
- Muzaffar, Chandra. *Human's Wrong*. Terj. Anam Masrur Ba'ali. Yogyakarta: Pilar, 2007.
- Naim, Abdullah A. an. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

- Noor, Farish A. *Islam Progresif: Tantangan, Peluang Dan Masa Depan Di Asia Tenggara*. Yogyakarta: SAMHA, 2006.
- Safi, Omid. *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: One World, 2003.
- Spivak, Gayatri C. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge, 1990.
- Tabandeh, Hussein. *Muslim Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*. Terj. Franz Goulding. London: Liberty for Muslim Publication, 1970.