

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Rahmat Hidayatullah

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman ukuran A-4 dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

TITIK-TEMU, Vol. 7, No. 2, Januari - Juni 2015

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Makna Puasa	5-6
Pengantar	7-11

SAJIAN KHUSUS

Hipotesis Tentang Fase Perubahan Pemikiran Nurcholish Madjid <i>Fachry Ali</i>	15-26
Gerakan Islam Kultural Paramadina: Fundamentalisme Agama dan Masa Depan Keislaman dan Keindonesiaan <i>M. Dawam Rahardjo</i>	27-37

ARTIKEL

Bagaimana Seharusnya Memperlakukan Agama-agama di Era Sains Modern? <i>Ioanes Rakhmat</i>	41-71
Pemetaan Hubungan Sains dan Agama dalam Perspektif Kemanusiaan <i>Husain Heriyanto</i>	73-102

DAFTAR ISI

Mencari Titik-Temu Agama dan Sains: Sebuah Perspektif Islam <i>Kautsar Azhari Noer</i>	103-134
Sinergi Pluralisme dan Hak Asasi Manusia dalam Menjaga Nilai-nilai Kemanusiaan <i>Zulfan Taufik</i>	135-159
Islam dan Hak Asasi Manusia <i>Yohanes D. Anugrahbayu</i>	161-174
Studi Perbandingan Agama <i>Mahatma Gandhi</i>	175-179

RESENSI BUKU

Pendekatan Sekuler kepada Kearifan Buddha Gautama <i>Jonathan Wood</i>	183-190
---------------------------------------------------------------------------	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	193-194
Ucapan Terima Kasih	195
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	196

ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA

Yohanes D. Anugrahbayu

Mukadimah

Paragraf-paragraf berikut saya maksudkan lebih sebagai rangsangan berpikir daripada suatu telaah yang mendalam. Alasannya sederhana: saya bukanlah seorang pakar dalam kedua bidang yang saya tuliskan sebagai judul di atas. Tetapi dalam suatu negara yang sebagian besar warga negaranya memeluk agama Islam, pentinglah untuk mengkaji bagaimana agama besar ini berdialog dengan masalah-masalah kemanusiaan kontemporer, khususnya hak asasi manusia. Dan kajian seperti itu, sebagai suatu upaya bersama, bukan hanya milik sekelompok pakar.

Kalau kita sedikit menengok kritik terhadap agama dalam filsafat Barat, akan tampak bagaimana kritik itu mendasarkan diri pada aspirasi-aspirasi kemanusiaan. Setidaknya ada lima bentuk ateisme modern sebagai kritik terhadap agama oleh lima filsuf: Sigmund Freud (agama sebagai ilusi kekanak-kanakan), Ludwig Feuerbach (agama sebagai proyeksi manusia), Karl Marx (agama melanggengkan ketidaksetaraan kelas), Jean-Paul Sartre (agama tidak cocok dengan kenyataan kebebasan manusia), dan Friedrich Wilhelm Nietzsche (agama sebagai tanda kecacatan kehendak manusia).¹ Kelima pemikir itu, dipandang dari sudut kritik terhadap

¹ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), h. 64-101.

agama, memiliki satu napas: agama menghalangi perwujudan bakat-bakat kemanusiaan.

Tetapi dalam bentangan sejarah umat manusia, agama telah menampilkan diri sebagai suatu unsur kebudayaan yang berwajah ganda. Di satu pihak, tiada pencapaian manusia yang melebihi keluhuran agama. Tetapi di lain pihak, tiada kekerasan yang lebih mengerikan selain kekerasan atas nama agama.² Dua wajah agama yang saling bertentangan tersebut menggelisahkan saya: apakah agama itu musuh kemanusiaan, atau justru merupakan sesuatu yang menjadikan manusia semakin manusiawi? Saya berpendirian sebagai berikut: kesejatian suatu agama, bukan hanya Islam, ditentukan oleh, salah satunya, kesesuaiannya dengan tuntutan-tuntutan kemanusiaan yang universal.

Untuk menguraikan sekaligus menguji pendirian ini, saya hendak maju dalam dua langkah sederhana. Pertama-tama akan saya sajikan apa/ siapakah sesungguhnya yang dimaksud dengan “manusia” kalau kita bicara tentang “Hak Asasi Manusia” (HAM). Dalam bagian ini akan saya uraikan bagaimana gagasan tentang HAM memang berakar begitu dalam pada tradisi pemikiran Barat. Dalam bagian kedua yang merupakan bagian terbesar dari uraian ini, saya hendak memberikan beberapa catatan tentang berbagai tanggapan dunia Islam terhadap HAM. Akan kelihatan pula dalam bagian tersebut, masalah universalitas HAM dan bagaimana masalah itu hendaknya dipecahkan.

Selayang Pandang tentang (DU)HAM dan Gambarnya tentang Manusia

Kendati HAM didaku sebagai yang berlaku untuk *semua* manusia, gambaran umum yang muncul dari rumusan-rumusannya adalah gambaran manusia *tertentu*. Gagasan tentang HAM tidak

² Trisno S. Sutanto, “Agama, Konflik, dan Kekerasan,” *Titik-Temu* 6/1 (Juli-Desember 2013): 54.

jatuh dari langit, melainkan berakar pada tradisi pemikiran tertentu. Sulit memungkiri kenyataan bahwa rumusan-rumusan HAM memang berasal dari tradisi pemikiran Barat. Karena itu, gambaran tentang manusia yang muncul darinya juga gambaran manusia Barat. Budi Hardiman menunjuk teologi Judeo-Kristiani dan filsafat Stoa sebagai akar-akar religius dan filosofis dari HAM. Gagasan tentang manusia sebagai citra Allah (*Imago Dei*) dalam teologi Judeo-Kristiani menyiratkan bahwa tak satu kuasa duniawi pun sanggup mencederai nilai intrinsik *semua* manusia, bahkan budak sekalipun. Selain itu, filsafat Stoa juga telah memaklumkan *semua* manusia tanpa kecuali (sementara Plato dan Aristoteles di sana-sini masih sering mengecualikan perempuan, anak-anak, dan budak dalam bangunan filsafatnya), sebagai yang berpartisipasi dalam *Logos* ilahi.³

Adalah Thomas Aquinas yang kemudian, melalui Teori Hukum Kodratnya, merumuskan konsekuensi gagasan-gagasan tersebut dalam konteks penyelenggaraan negara: segala hukum positif (hukum negara, hukum duniawi) harus tunduk pada hukum kodrat yang berasal dari Allah. Laju filsafat Barat yang semakin menjauhkan diri dari segala hal yang berbau ilahi tidak langsung bertentangan dengan Teori Hukum Kodrat dari Thomas Aquinas. Dengan memangkas unsur-unsur ilahi dalam teori itu, filsafat Barat modern bersandar pada sisanya, yakni hukum akal-budi yang menekankan kodrat rasional manusia. Secara khusus, para perumus teori kontrak (John Locke, Jean-Jacques Rousseau [Thomas Hobbes, kendati juga merumuskan kontrak sosial, adalah pengecualian di sini]) dalam filsafat politik modern mengolah pandangan itu menjadi semacam ruang dalam diri manusia yang “bebas-negara/komunitas.” Akhirnya, pengagungan otonomi dan rasionalitas manusia mencapai puncaknya dalam Pencerahan abad ke-18, yang terwakili oleh Immanuel Kant melalui maksim-maksimnya yang begitu termasyhur.⁴

³ F. Budi Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), h. 44.

⁴ Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 45-46.

Kendati memang penting sebagai landasan intelektual, gagasan-gagasan filosofis tersebut tidak serta-merta melahirkan HAM. Selain aspek filosofis, aspek historis-politis tak kalah penting dalam pembentukan HAM. Cukuplah di sini kita ingat dokumen-dokumen seperti *Magna Charta Libertatem* (1215), *Habeas Corpus Akte* (1679), dokumen-dokumen Amerika seperti *Virginia Bill of Right* (1776) dan *Declaration of Independence* (keduanya dirumuskan pada tahun 1776), dan dokumen Revolusi Prancis yang begitu penting dalam merumuskan kebebasan dan universalitas HAM, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). Akhirnya, setelah dunia menyaksikan Perang Dunia II beserta rangkaian pembantaianya yang keji, Perserikatan Bangsa-bangsa memaklumkan *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia, selanjutnya disingkat: DUHAM) pada tanggal 10 Desember 1948 — sebuah dokumen yang sekarang kita kenal sebagai acuan rumusan-rumusan HAM secara global.⁵

Dari uraian tentang akar-akar filosofis dan historis dari DUHAM di atas, satu hal mengemuka: kendati didaku sebagai universal, DUHAM sesungguhnya tak seluruhnya bersifat universal. Di dalamnya tersembunyi gambaran manusia yang khas Barat (dan Amerika Utara), yakni manusia yang menemukan identitasnya melalui proses sekularisasi dan individualisasi. Persis inilah, menurut hemat saya, titik kelemahan DUHAM. Kendati memang bermaksud baik, DUHAM tak pernah menyinggung *apa pun* tentang gambaran manusia yang beragam dalam setiap kebudayaan. Dalam konteks perdebatan antara individualisme dan kolektivisme, DUHAM secara umum jatuh pada ekstrem individualisme sehingga, dalam kata-kata Budi Hardiman, “hampir tidak memberi tempat untuk afiliasi sosial manusia ke dalam kelompoknya.”⁶

Persis itulah masalah pokok DUHAM, khususnya bagi dunia Islam. Dalam paragraf-paragraf berikut, akan saya uraikan bagaimana

⁵ Untuk uraian lebih lanjut tentang garis-garis besar isi dokumen-dokumen ini, lihat Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 46-50.

⁶ Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 50-51.

dunia Islam menanggapi DUHAM dari PBB itu. Tanggapan tersebut, seperti halnya Islam sendiri, tidaklah seragam.

Tanggapan Dunia Islam dan Masalah Universalitas HAM

Perumusan DUHAM seperti saya uraikan di atas sesungguhnya tidak berjalan mulus. Sebelum DUHAM dimaklumkan pada tanggal 10 Desember 1948, negara-negara seperti Arab Saudi, Siria, Irak, Pakistan, dan Afganistan menyatakan keberatan terhadap beberapa pasal, khususnya pasal 18 yang membahas pergantian agama. Dunia Islam menganggap DUHAM sebagai produk dari — dua istilah yang *seakan-akan* sudah sedemikian terkutuk bagi kebanyakan umat Muslim — sekularisme dan liberalisme. Sebagai tanggapan atas DUHAM, Dewan Islam Eropa (*Islamic Council for Europe*) pada tanggal 19 September 1981 merumuskan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia Islam (selanjutnya disingkat: DUHAMIS). Sikap reaktif terhadap HAM seperti itu tak hanya datang dari pihak Islam. Kendati HAM memiliki akar-akar Kristianitas, Gereja Katolik membutuhkan waktu kurang lebih lima belas tahun (ditandai oleh Ensiklik *Pacem in Terris* [1963] dari Paus Yohanes XXIII) untuk sekadar tidak melawan — dan ini sama sekali bukan berarti mendukung — gagasan-gagasan dalam DUHAM.

Sikap reaktif itu bukan tanpa dasar. Seperti saya uraikan secara singkat di depan, DUHAM tidak muncul dari ruang hampa sehingga harus dinilai sebagai “baik-baik saja.” Demi semakin menegaskan perkaranya, dapat dikatakan bahwa DUHAM seringkali menjadi dalih humanistik untuk chauvinisme, etnosentrisme, dan bahkan neoimperialisme Barat. Barat yang merasa sudah tercerahkan merasa berkewajiban untuk mencerahkan seluruh umat manusia, termasuk di dalamnya umat Muslim, menjadi manusiawi *menurut ukuran Barat sendiri*. Ada proses yang oleh Budi Hardiman disebut sebagai “instrumentalisasi HAM” di situ. HAM dijadikan sebagai selubung bagi hegemoni kebudayaan Barat. Dari sudut instrumentalisasi

ini, sikap reaktif dunia Islam dapat dimengerti. Tetapi pihak Islam pun sepertinya “kerasukan” roh yang sama. Seperti DUHAM tidak muncul dari ruang hampa, demikian pula DUHAMIS juga sarat dengan chauvinisme dan etnosentrisme. Kaum Muslim merasa perlu “mempertobatkan” Barat yang mereka nilai sebagai sekular dan kafir itu. Dengan kata lain, pihak Islam juga tidak bersih dari instrumentalisasi HAM.⁷

Kendati merumuskan hak-hak yang secara umum tidak jauh berbeda dengan DUHAM, DUHAMIS secara hakiki mendasarkan diri pada kerangka syariat. Dengan kata lain, seperti dicatat oleh Ann Elizabeth Mayer, DUHAMIS membatasi DUHAM dengan pokok-pokok yang diambil dari syariat. Dalam DUHAMIS, pembatasan itu sering menggunakan rumusan-rumusan eksplisit seperti “syariat,” “kaidah Islam,” atau juga “batas-batas Islam.”⁸

Lain dari hukum negara sekular yang mengenal pemisahan antara negara dan agama, syariat merupakan hukum yang mengatur *seluruh* dimensi kehidupan umat Muslim. Dengan demikian dapat dengan mudah diterka apa sesungguhnya pokok masalah antara DUHAM dan DUHAMIS, yakni apa yang dalam bagian sebelumnya saya sebut sebagai “ruang-bebas negara/komunitas.” Dalam DUHAM, individu mendapatkan identitasnya *dari dirinya sendiri*, sementara dalam DUHAMIS, karena mendasarkan diri pada syariat yang mengatur seluruh dimensi kehidupan umat Muslim, individu memperoleh identitasnya *bukan dari dirinya sendiri*, melainkan *berdasarkan keanggotaannya sebagai umat Muslim*.⁹

Dengan demikian jelas bahwa masalah inti dalam DUHAM dan DUHAMIS bukan terletak pada rumusan-rumusan haknya, melainkan *berdasarkan gambaran manusia mana* (masalah pada DUHAM) dan *kepada siapa* rumusan-rumusan hak itu berlaku (masalah pada DUHAMIS). Secara paradoksikal, ada masalah

⁷ Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 59-61.

⁸ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1999), h. 66.

⁹ Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 53.

universalitas dalam dua deklarasi yang justru mendaku diri sebagai universal.

Karena itu, dari sudut-pandang DUHAMIS, dapat dimengerti mengapa isu pergantian agama dalam DUHAM menjadi begitu bermasalah. Dalam kerangka Islam (dan sesungguhnya juga agama-agama Abrahamik lain), agama bukanlah sekadar pakaian yang dapat diganti-ganti sesuai selera. Agama adalah identitas. Salem Azzam, mantan sekretaris jenderal Dewan Islam Eropa, menulis dalam pendahuluan DUHAMIS sebagai berikut: “Hak-hak asasi dalam Islam bukanlah pemberian seorang raja atau penguasa, juga bukan keputusan suatu kekuasaan lokal ataupun suatu organisasi internasional, melainkan merupakan hak-hak yang diwajibkan *berkat asal-usul ilahinya*. Tak ada satu pun dari hak-hak ini yang dapat dicoret, dihapus, atau disingkirkan.”¹⁰ Yang dimaksud dengan “manusia” dalam DUHAMIS sesungguhnya adalah, secara lebih spesifik, “manusia beriman” dan secara niscaya mengecualikan manusia yang tidak beriman.

Proses mengecualikan sang *liyan* itu sesungguhnya bukanlah sesuatu yang asing dalam agama. Dialektika pembentukan identitas hanya dapat mulai berjalan dengan menggoreskan garis pemisah tebal bahwa “kami berbeda dengan mereka.” Ada proses *othering* di situ. Seiring dengan ekspansi agama-agama, pernyataan itu lantas menjadi bukan hanya perkara pembentukan identitas, melainkan juga kekerasan. Sang *liyan* dicap secara sewenang-wenang sebagai “kafir,” dan karenanya boleh dimusnahkan. Adalah René Girard yang kemudian mengaitkan kenyataan kekerasan itu dengan agama. Di mata Girard, ada hubungan erat antara kekerasan dengan Yang Suci. Agama persis berada di tengah dua kutub itu. Demi meneguhkan diri sebagai “yang suci,” agama sering melakukan kekerasan kepada individu atau sekelompok orang tertentu. Di situ kesucian menjadi dalih kekerasan. Mereka yang menjadi korban (*victim*) dianggap sebagai kurban (*sacrifice*). Pandangan itu

¹⁰ Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung, seperti dikutip dalam Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 54.

terangkum dalam ungkapan Girard yang provokatif: “kekerasan adalah inti dan jiwa tersembunyi dari yang suci” (*violence is the heart and the secret soul of the sacred*).¹¹ Sejauh mana pernyataan itu benar, masih dapat diperdebatkan. Tetapi kenyataan bahwa agama memuat proses *othering* agaknya memang tak terelakkan bagi sebagian besar umat beragama.

Kita di Indonesia sudah terlalu terbiasa menganggap agama sebagai pihak yang tidak mungkin salah. Kalau terjadi kekerasan atas nama agama, kesalahan tidak dapat ditimpakan kepada agama itu sendiri, melainkan kepada “oknum”-nya. Jadi yang salah oknumnya, bukan agamanya. Gagasan Girard menantang sikap naif seperti itu. Dengan mengatakan bahwa ada *unsur intrinsik* dalam agama yang memuat kekerasan (jadi bukan hanya *unsur ekstrinsik* seperti “oknum” dan sebagainya), Girard mengajak kaum beragama untuk turun dari surgaloka penghayatan agama yang “tidak mau salah.” Karena itu, agama Islam dan agama mana saja sesungguhnya perlu “turun,” melakukan suatu kritik-diri yang radikal untuk melihat sejauh mana penghayatan agama mempengaruhi cara manusia memandang sesamanya sebagai *liyan*.¹²

Tentang masalah ini, para pemikir Islam sesungguhnya tidak seluruhnya buta. Di Indonesia, Mohamad Atho Mudzhar dalam bukunya, *Islam in a Globalized World*, telah mencatat bahwa kendati DUHAMIS tetap mengakui kesetaraan dan hak-hak kaum minoritas, rumusan-rumusannya tetaplah taksa (ambigu). Dakuan “universal” dalam DUHAMIS kontradiktif dengan kenyataan bahwa dokumen itu menambahkan beberapa pokok yang dilandaskan pada syariat. “Suatu deklarasi yang benar-benar universal,” tulis Atho Mudzhar, “hanya membutuhkan satu kualifikasi saja, yakni kualifikasi menjadi manusia (*being human beings*).”¹³

¹¹ Sutanto, “Agama, Konflik, dan Kekerasan,” h. 57-58.

¹² Susanto, “Agama, Konflik, dan Kekerasan,” h. 55.

¹³ Mohamad Atho Mudzhar, *Islam in a Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony* (Jakarta: The Center for Research and Development of Religious Life, Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia, 2011), h. 152.

Corak DUHAMIS yang sarat dengan dominasi syariat itu memberi kesan seakan-akan Islam, biarpun telah merumuskan DUHAMIS, tetaplah anti-HAM. Kesan tersebut adalah salah satu dari sekian kesan yang muncul dari hegemoni media Barat yang suka melukiskan Islam secara monolitik. Dalam kenyataan, Islam tidaklah sesederhana itu. Bahwa DUHAMIS masih sarat dengan unsur-unsur syariat sama sekali tidak berarti bahwa Islam secara hakiki menolak HAM. Tidak sedikit tokoh-tokoh Islam yang memperjuangkan HAM secara penuh. DUHAMIS yang masih berbau syariat itu pun selalu terbuka untuk dibaca melalui sudut-pandang lain. Heiner Bielefeld, misalnya, membaca DUHAMIS sebagai suatu upaya “untuk mendekatkan syariat secara hati-hati — tanpa keterputusan dari tradisi — dengan tuntutan hak-hak asasi manusia.”¹⁴ Begitu pula syariat tidak harus dibaca melulu sebagai hukum, apalagi hukum menyeluruh. Ali Merad membuka cakrawala seperti itu. Di matanya, syariat bukan berarti “undang-undang,” melainkan “penunjuk jalan,” “jalan menuju tempat minum, menuju air, sumber kehidupan itu sendiri.”¹⁵

Adalah An-Na‘im yang menawarkan suatu telaah yang lebih teliti tentang masalah utama antara syariat dan HAM. An-Na‘im mengatakan bahwa konsepsi *historis* tentang syariat memang mengecualikan tak hanya kaum non-Muslim, melainkan juga bahkan perempuan. Dengan menempatkan perempuan dan kaum non-Muslim secara lebih rendah daripada laki-laki Muslim, syariat menyangkal kesetaraan antar-manusia — sesuatu yang justru sangat dijunjung tinggi oleh DUHAM. Berbeda dengan pandangan DUHAMIS, An-Na‘im memandang prinsip-prinsip HAM sebagai universal dalam arti yang sesungguhnya: berlaku bagi *semua orang di mana saja, dalam situasi apa saja*. Tentu saja tak mudah menerapkan

¹⁴ Heiner Bielefeld, “Zum islamischen Menschenrechtsdiskurs. Problem und Perspektiven,” dalam *Zeitschrift für Rechtspolitik*, Bd. 25, Heft 4 (1992), h. 42, seperti diterjemahkan dan dikutip dalam Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 65.

¹⁵ Dikutip dalam Johannes Schwartländer, *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte* (Bonn: Deutschen Bischofskonferenz, 1992), h. 42; diterjemahkan dan dikutip dalam Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 65.

prinsip tersebut, lebih-lebih pada masyarakat yang sudah memiliki acuan kebudayaan atau keagamaan tertentu.¹⁶

Meskipun demikian, An-Na'im berpendapat bahwa sesungguhnya berbagai tradisi besar budaya dunia memiliki satu titik-temu, yakni prinsip bahwa seseorang harus memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin diperlakukan. Inilah yang oleh An-Na'im disebut prinsip kesalingan / timbal-balik (*the principle of reciprocity*). Prinsip tersebut menuntut seseorang untuk menempatkan dirinya pada posisi orang lain, lepas dari suku, agama, ras, status, dan *gender*. Dengan kata lain, HAM menurut An-Na'im adalah hak-hak yang melekat manusia *sebagai* manusia (bukan sebagai yang bersuku, beragama, berstatus, bergender ini atau itu).¹⁷

Meski demikian, An-Na'im yakin bahwa syariat tidaklah buruk pada dirinya sendiri. Konteks historis yang ia sajikan dapat membuat kita mengerti mengapa syariat menetapkan hukum-hukum diskriminatif. Pada waktu syariat ditetapkan, dunia sama sekali belum mengenal konsep HAM. Pada masa itu, perbudakan dilembagakan secara sah di banyak belahan dunia. Bahkan sampai abad ke-19, menentukan status dan hak seseorang berdasarkan agamanya masih sangat umum. Demikian pula, sampai dengan abad ke-20, kaum perempuan masih tak dianggap sebagai pribadi yang memiliki hak secara hukum sebagaimana laki-laki. Perubahan radikal tidak terjadi dalam semalam. Dalam konteks sejarah seperti itu, yang bisa dilakukan (dan memang nyata dilakukan) oleh syariat adalah mengurangi bentuk-bentuk diskriminasi, dan dengan

¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a and Basic Human Rights Concerns," dalam Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 223, 224. An-Na'im menyatakan pandangannya tentang HAM secara terang-terangan tanpa menyisakan selubung-selubung sedikitpun: "*The criteria I would adopt for identifying universal human rights is that they are rights to which human beings are entitled by virtue of being human. In other words, universal standards of human rights are, by definition, appreciated by a wide variety of cultural traditions because they pertain to the inherent dignity and well-being of every human being, regardless of race, gender, language, or religion.*"

¹⁷ An-Na'im, "Shari'a and Basic Rights," h. 224, 226.

demikian meringankan konsekuensinya. Begitu misalnya, dalam hal perbudakan, syariat mengatur supaya (meski masih mengizinkan perbudakan) para budak diperlakukan dengan baik dan penuh belas-kasih, supaya seorang ibu tak dipisahkan dari anaknya, dan lain sebagainya. Dengan demikian jelas bahwa syariat *sama sekali tak bertujuan merendahkan martabat manusia*, melainkan justru *mengangkatnya setinggi mungkin* dalam konteks sejarahnya. An-Na'im percaya bahwa dalam konteks sejarahnya, kaum Muslim awal tidaklah salah dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunah. Hanya saja, dalam konteks masa kini, An-Na'im memandang bahwa syariat memang tidak lagi memadai sebagai kerangka penerapan HAM.¹⁸

Karena itu, untuk konteks zaman sekarang, An-Na'im menekankan perlunya mencerahkan, bahkan mereformasi syariat. Karena syariat merupakan kritik atas praktik-praktik ketidak-setaraan pada waktu syariat itu ditetapkan, maka syariat juga perlu disesuaikan menurut konteks zaman sekarang (HAM). Penyesuaian tersebut sama sekali tak bermaksud menafikan kebenaran-kebenaran Islam maupun membuat kaum Muslim muncul sebagai pahlawan HAM. Itu sebabnya, An-Na'im menyebutkan dua syarat bagi pencerahan/reformasi syariat tersebut: (1) pandangan yang diajukan haruslah sah (*valid*) dan masuk akal/ terpercayai (*credible*) dari sudut-pandang Islam sendiri; (2) tradisi kebudayaan dan keagamaan yang lain harus melakukan hal yang sama, sebab kecenderungan mengecualikan "sang *liyan*" tak hanya dijumpai dalam agama Islam. Dengan demikian setiap tradisi harus bekerja, mengusahakan tujuan yang sama, demi kebaikan bersama pula.¹⁹

Pokok terakhir ini, menurut hemat saya, dapat menjadi jawaban terhadap masalah universalitas yang masih belum terjawab dalam uraian di atas. Kenyataan bahwa DUHAM bermasalah pada pokok gambaran manusia yang terlalu individual-Barat dan DUHAMIS bermasalah pada pokok kolektivistik-Islam tidak harus menghapus

¹⁸ An-Na'im, "Shari'a and Basic Rights," h. 227-230.

¹⁹ An-Na'im, "Shari'a and Basic Rights," h. 228.

universalitas HAM. Karena itu, dokumen-dokumen sejarah yang saya sebut di depan menjadi penting. Dokumen-dokumen itu bukan sekadar pelengkap saja, melainkan menunjukkan bahwa kendati memang berasal dari tradisi pemikiran Barat, daya dobrak HAM yang paling besar justru terletak pada perjuangan melawan penindasan dalam modernitas, dan karenanya tidak secara langsung berkaitan dengan cap “Barat” yang sering ditempelkan pada HAM.²⁰

Cap-cap individual-Barat dan kolektivistik-Islam itu, dalam kerangka universalitas HAM, agaknya justru menipu. Universalitas HAM, seperti dikatakan oleh Schwartländer, “memiliki dasarnya tidak dalam pelaksanaan global kebudayaan atau peradaban tertentu — misalnya kebudayaan atau peradaban Barat — atau dalam penyebaran universal gaya hidup modern tertentu, melainkan dalam pengalaman-pengalaman negatif abad kita yang dialami oleh manusia di seluruh dunia.”²¹

Akhir Kalam

Universalitas HAM bukanlah perkara Barat atau Islam. Memandang universalitas HAM dari sudut itu hanya akan membawa kita pada lingkaran setan. Universalitas HAM harus dikembalikan pada tujuan dasar perumusannya yang tak lain daripada *perlindungan manusia dari pengalaman-pengalaman negatif* yang selalu mengincarnya. Di tengah apa yang oleh Bassam Tibi disebut sebagai “kultur defensif,” tujuan dasar itu sering dilupakan. Kebisingan tentang HAM di tengah masyarakat sering terlalu sibuk dengan perkara cap, entah itu “Barat” atau “Islam,” sehingga melupakan tujuan dasar dari HAM itu sendiri. Karena itu, tepatlah di sini menyerukan himbauan Bassam Tibi kepada kaum Muslim

²⁰ Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 62.

²¹ Schwartländer, *Christen und Muslime*, h. 24, diterjemahkan dan dikutip dalam Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 63.

supaya membedakan “antara dominasi Barat dan universalitas taraf internasional hak-hak asasi manusia.”²²

Di sini tampak bahwa universalitas HAM tidak jatuh dari langit, melainkan merupakan, seperti dikatakan oleh An-Na‘im, suatu perjuangan bersama. Perjuangan itu, dalam pandangan saya, bagaikan taruhan bagi agama. Kritik terhadap agama dalam filsafat Barat yang saya tuliskan pada bagian awal uraian ini kiranya cukup untuk merangsang nalar kita: penghayatan agama yang tidak mau melihat kenyataan-kenyataan kemanusiaan pada gilirannya akan membunuh dirinya sendiri. ❖

Daftar Rujukan

- Hardiman, Fransisco Budi. *Hak-hak Asasi Manusia. Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Khadduri, Majid. “Human Rights in Islam.” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 243 (1946): 77-81.
- Magnis-Suseno, Franz. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1999.
- Mudzhar, Mohamad Atho. *Islam in a Globalized World: The Challenges of Human Rights, Law, and Interfaith Harmony*. Jakarta: Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia, 2011.
- Na‘im, Abdullahi Ahmed An-. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.
- Na‘im, Abdullahi Ahmed An-. “Shari‘a and Basic Human Rights Concerns.” Dalam Charles Kurzman, ed. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1998, h. 222-238.

²² Bassam Tibi, “Universalität der Menschenrechte? Über die Schwierigkeiten des Islam mit dem westlichen Konzept der Menschenrechte,” dalam *Universitas*, Bd. 48, Heft 560: h. 133; diterjemahkan dan dikutip dalam Hardiman, *Hak-hak Asasi Manusia*, h. 61.

Na'im, Abdullahi Ahmed An-, and Louis Henkin. "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate." *Proceedings of the Annual Meeting, American Society of International Law* 94 (April 5-8, 2000): 95-103.

Sachedina, Abdulaziz. "Review *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* by Abdullahi Ahmed An-Na'im." *International Journal of Middle East Studies* 25/1 (February, 1993): 155-157.

Schwartländer, Johannes. *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte*. Bonn: Deutschen Bischofskonferenz, 1992.

Sutanto, Trisno S. "Agama, Konflik, dan Kekerasan." *Titik-Temu* 6/1 (Juli-Desember 2013): 53-61.

Yohanes D. Anugrahbayu adalah mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Filsafat, Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara, Jakarta.