

Mengurai Kompleksitas Hubungan Islam, HAM dan Barat

Supriyanto Abdi

Based on explanation regarding the complex relationship between Islam, Human Rights and West, this article discusses and offers two important main points : (1) the respecting for human rights is gracefulness ideal not for Islam only but also for all of religion and human kind, (2) the best paradigm of International relationship and especially between Islam and west is not clash or conflict but dialogue approach. In term of dialog, West on the one hand does not view Islam in zero-sum opposition toward its values and civilization. In many cases covering the notions of humanity that stated in Human Rights Declaration of United Nation Organization, Islam and West have many similarities. Particularly the values of Islam that ever applied in the golden age of Islam. On the other hand, Moslem does not trap and regard western in this regard.

Seiring dengan menguatnya kesadaran global akan arti penting HAM dewasa ini¹, persoalan tentang universalitas HAM dan hubungannya dengan berbagai sistem nilai atau tradisi agama terus menjadi pusat perhatian dan perbincangan dalam wacana HAM kontemporer. Secara umum dapat dikatakan bahwa ramainya perbincangan di seputar masalah tersebut tidak lepas ketidaktepatan, atau lebih tepatnya, ambiguitas posisi dan sikap agama-agama terhadap HAM. Di satu sisi, secara normatif agama memberikan landasan yang sangat kuat bagi konsep-konsep HAM modern. Konsep bahwa setiap manusia mempunyai hak-hak yang tak tersangkal (*in-*

alienable) dan setara, misalnya, mendapat justifikasi kuat dari doktrin-doktrin agama. Ketakersangkalan hak ditopang oleh ajaran agama tentang kesucian (*sacredness*) atau martabat (*dignity*) manusia.² Sedangkan gagasan kesetaraan sangat mengakar pada konsep agama bahwa semua manusia berasal dari sumber yang sama.³ Namun di sisi lain, secara historis-empiris, terdapat banyak bukti yang justru menunjukkan legitimasi agama, atau lebih tepatnya penafsiran tertentu atasnya, terhadap beberapa bentuk pelanggaran HAM, seperti perbudakan, kekerasan, diskriminasi dan berbagai bentuk penindasan.⁴

¹ Sebuah polling opini publik terbesar yang dilakukan Majelis Umum PBB tahun lalu (2001) untuk mengetahui pendapat umum tentang apa yang seharusnya menjadi prioritas utama PBB di milenium baru menunjukkan bahwa mayoritas penduduk dari semua negara, semua latar belakang, usia dan pekerjaan menilai perlindungan HAM sebagai tugas PBB paling utama.

²Lihat John Stackhouse, 1998, "Human rights and public theology: The basic validation of human rights", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, New York: ME Sharpe, Armonk.

³Michael J Perry, 1988, *The idea of Human Rights: Four Inquiries*, New York: Oxford University Press, hal. 13 .

⁴Lihat Louis Henkin, 1998, "Human rights: Religious or enlightened?", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, New York: ME Sharpe, Armonk.

Tanpa mengabaikan ramainya perbincangan tentang hubungan antara agama-agama lain dengan HAM, dapat dikatakan bahwa persoalan tentang hubungan Islam dan HAM tampak mendapat perhatian yang lebih besar dan mengundang perdebatan serta kontroversi sengit baik di tingkat global maupun di kalangan kaum muslim sendiri. Selain karena alasan umum seperti dikemukakan di atas, sengitnya perbincangan dan kontroversi dalam persoalan hubungan Islam dan HAM juga disebabkan oleh beberapa alasan spesifik berikut ini.

Pertama, HAM yang mendapatkan konotasi dan makna konkretnya dalam Deklarasi HAM PBB, diakui atau tidak, didasarkan pada asumsi pokok yang dibelakangnya berdiri paham sekulerisme. Bukti paling sederhana namun kasat mata dari asumsi sekuleristik ini tampak dalam tidak adanya perujukan yang tegas pada justifikasi filosofis atau agama tertentu dalam deklarasi tersebut.⁵ Lebih dari itu, secara keseluruhan wacana HAM dalam deklarasi tersebut memandang masyarakat manusia dalam kaca mata sekulerisme, dan agama tidak dapat didefinisikan sebagai tatanan yang mengikat masyarakat, negara, atau hubungan internasional. Hukum-hukum dipandang sekuler, independen dari otoritas agama tertentu.⁶

Menurut Deklarasi HAM PBB, kompetensi yang dimiliki agama di dunia benar-benar hanya terletak pada pilihan bebas seseorang (pasal 18), dan pada keputusan-keputusan keluarga (pasal 26:3)

serta pilihan orang tua mengenai pendidikan anak-anak mereka. Tetapi agama tidak mempunyai kompetensi apapun terhadap hukum karena hukum harus ditegakkan secara 'pukul rata', tanpa mempedulikan agama yang dianut atau tidak dianut seseorang.⁷

Karena bias sekulerismenya itu, penerimaan gagasan HAM modern tentu saja menjadi persoalan, terutama bagi yang berkeyakinan bahwa Islam adalah agama yang *kaffah*; Islam bukan hanya akidah, melainkan juga syari'ah. Atau, dalam pernyataan yang lebih politis, Islam bukan hanya agama (*din*), melainkan juga negara (*daulah*). Dengan keyakinan seperti ini, menerima sekulerisme berarti mereduksi Islam atau menghambat pengamalan Islam secara menyeluruh.

Kedua, kontroversi tentang hubungan Islam dan HAM juga terkait dengan perbedaan dan pertentangan antara HAM dengan syari'ah Islam atau, lebih tepatnya, tafsiran tradisional terhadap syari'ah yang menawarkan sistem peraturan normatif yang komprehensif dan dapat diterapkan secara politis. Menurut Heiner Bielefeldt, perbedaan dan pertentangan antara HAM modern dengan syari'ah tidak mengherankan karena secara historis, prinsip emansipatoris yang terkandung dalam gagasan HAM adalah prinsip yang baru lahir di zaman modern, sementara syari'ah lahir jauh lebih dulu, tepatnya sejak abad-abad awal sejarah Islam.⁸

Ketegangan konkret antara dua aturan normatif tersebut terutama terdapat di

⁵Ashild Samnøy, 1999, *The Origins of The Universal Declaration of Human Rights*, dalam G. Alfredsson and A. Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights A Common Standard of Achievement*, Martinus Nijhoff Publisher, hal. 3.

⁶Ihsan Ali-Fauzi, 1999, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih": Islam dan Masalah Universalisasi HAM", dalam Jamal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial*, Bandung: Mizan, hal 213.

⁷*Ibid*, hal 214.

⁸Heiner Bielefeldt, 1995, "Moslem Voices in Human Rights Debate" dalam *Human Rights Quarterly*, No. 17 Vo. 4, John Hopkins University Press.

⁹Heiner Bielefeldt, 2000, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conception? A Critique on Cultural Essentialism in the Discussion of Human Rights, *Journal of Political Theory*, Vo. 18, No. 1, Sage Publication Inc.

sekitar persoalan kesetaraan gender dan kebebasan religius. Walaupun mengakui keabsahan personalitas perempuan, syari'ah tradisional tidak mencakup prinsip kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan, khususnya dalam persoalan perkawinan, kehidupan keluarga, perceraian, dan pewarisan. Dalam kriteria HAM modern, aturan seperti itu jelas bersifat diskriminatif terhadap perempuan. Selanjutnya, sekalipun ada tradisi Islam dalam hal toleransi keagamaan, beberapa bentuk diskriminasi terhadap kelompok agama minoritas, seperti pembatasan terhadap perkawinan antaragama, masih berlaku resmi di kebanyakan negara Islam kontemporer saat ini. Pelanggaran terhadap kebebasan religius juga tercermin dalam larangan syari'ah terhadap "pemurtadan". Di samping masalah kesetaraan gender dan kebebasan religius ini, hukum kriminal syari'ah juga mengakui beberapa bentuk hukuman jasmaniah semacam cambukan dan amputasi anggota tubuh yang dari sudut pandang HAM modern adalah hukuman yang kejam dan merendahkan martabat (*cruel and degrading*).⁹

Ketiga, perdebatan dalam masalah hubungan Islam dan HAM juga tidak lepas dari hubungan konfliktual dewasa ini antara dunia Islam dan Barat. Sulit dipungkiri bahwa hubungan antara Islam dan Barat selama ini masih sering diwarnai sikap saling mencurigai dan memusuhi. "*Relation be-*

tween Islam and the West," demikian Madjid Tehranian dalam *Islam and the West: Alienation, Provocation and Revivalism*, "have never been a model of harmony".¹⁰ Hubungan harmonis dan bersahabat di antara keduanya hingga sekarang tampak masih sulit terjadi karena, meminjam bahasa Fahmi Huwaidi, "*the West sees no need for it and Muslims are not ready for it*".¹¹

Di satu sisi, menyusul berakhirnya Perang Dingin, ada kecenderungan kuat di Barat untuk melihat dan memosisikan Islam sebagai musuh dan ancaman baru menggantikan komunisme yang sudah 'berhasil' diruntuhkan. Samuel P Huntington cukup berjasa dalam mendorong dan mempertegas kecenderungan ini melalui teorinya yang sangat terkenal tentang 'benturan peradaban' (*clash of civilizations*).¹² Dalam kerangka teorinya tersebut, Huntington dan para pengikutnya kemudian banyak mengingatkan publik dan para pemimpin politik Barat pada apa yang mereka sebut dengan "*Confucian-Islamic military connection*"¹³ yang mereka nilai sebagai sebuah paket yang saling mendukung untuk "*challenge Western interests, values and power*".¹⁴

Di sisi lain, dunia Islam hingga kini masih mewarisi 'luka' dan trauma yang sulit dihapus akibat imperialisme dan kolonialisme Barat yang cupup lama mereka derita. Akibat paling nyata dari

⁹Dikutip dari Dedy Jamaluddin Malik, 1997, "Wacana Media Barat, Citra Islam dan Benturan Antar Peradaban" dalam Idi Subandi Ibrahim dan Dedy Jamaluddin Malik (ed), *Hegemoni Budaya*, Yogyakarta: Benteng Budaya, hal 35.

¹¹Anthony T. Sullivan, 1997, "Special Report: Western and Islamist leaders consider dialogue of cultures and civilizations" dalam *Washinton Report*, Agustus-September.

¹²Lihat Samuel Huntington, 1993, "The Clash of Civilizations?" in *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, Summer.

¹³Teori tentang hubungan militer Islam dan Konfusianisme ini banyak mendapat penolakan dan kritk tajam dari berbagai kalangan. Pakar politik Malaysia Chandra Muzaffar, misalnya, dalam *The Clash of Civilisations or Camouflaging Dominance?*, menolak konsep "*Confucian-Islamic connection*" dan menagnggapnya tidak lebih dari sebagai "mitos yang dipropagandakan oleh orang seperti Huntington untuk menjustifikasi perluasan kekuasaan militer Amerika pasca perang dingin"

¹⁴Hans Koechler, *After September 11, 2001: Clach of Civilization or Dialogue?*, makalah kuliah di Asian Center, University of Philippines, 15 Maret 2002

'luka' dan trauma itu adalah kecenderungan dan bangkitnya perlawanan terhadap Barat. Perlawanan itu, mula-mula berlangsung pada level politik melalui gerakan-gerakan dekolonisasi yang bertujuan untuk membentuk negara-bangsa yang merdeka dan bebas dari kekuasaan Barat. Namun setelah negara-negara Islam berhasil memperoleh kemerdekaan, gerakan dekolonisasi berubah arah, meninggalkan wilayah politik dan memasuki wilayah yang lebih luas, yakni kebudayaan. Agenda pokok dalam dekolonisasi kebudayaan itu adalah apa yang secara retorik disebut Bung Karno sebagai "*nation buiding*", yakni upaya untuk membangun suatu masyarakat dengan bertumpu pada kekhususan kultur yang berkembang secara *indegenuous* dalam masyarakat yang bersangkutan seraya menolak identitas yang dipaksakan dari luar, terutama Barat. Dalam konteks itulah, segala sesuatu yang berbau Barat termasuk gagasan dan konsep HAM, mudah mengundang resistensi dari dunia Islam.¹⁵ Kecenderungan ini secara lebih jelas juga dilukiskan Mohammad Arkoun, "sekarang ini sulit untuk berbicara tentang asal-usul Barat dari HAM tanpa menimbulkan protes darinya."¹⁶

Karena ketiga faktor itulah: bias sekulerisme HAM, ketegangannya dengan syari'ah dan pola hubungan konfliktual antara Islam dan Barat, pembicaraan tentang hubungan Islam dan HAM diwarnai dengan berbagai pandangan yang sangat kompleks dan, bahkan, berlawanan satu sama lain. Pandangan yang beragam dan kontadiktif itu muncul dari pemahaman dan cara pandang yang juga beragam dan kontradiktif tentang sekulerisme, syari'ah dan relasi Islam dan Barat.

Tiga Varian Pandangan

Secara garis besar, pandangan-pandangan tentang hubungan Islam dan HAM, baik yang dikemukakan oleh para sarjana Barat atau pemikir muslim sendiri bisa dibedakan dalam tiga varian dominan. Varian pertama menegaskan bahwa Islam tidak sesuai dengan gagasan dan konsepsi HAM modern. Varian kedua menyatakan bahwa Islam menerima semangat kemanusiaan HAM modern tetapi, pada saat yang sama, menolak landasan sekulernya dan menggantinya dengan landasan Islami. Sedangkan varian ketiga menegaskan bahwa HAM modern adalah khazanah kemanusiaan universal dan Islam (bisa dan seharusnya) memberikan landasan normatif yang sangat kuat terhadapnya. Berikut ini akan coba diuraikan lebih lanjut tiga varian pandangan tersebut untuk kemudian dikemukakan beberapa catatan kritis atasnya.

Pandangan Islam tidak sesuai dengan Gagasan HAM Modern

Pandangan ini dengan alasan yang berbeda dikemukakan baik oleh para sarjana Barat maupun para pemikir atau pemimpin politik muslim. Para sarjana Barat yang memegang pandangan ini umumnya berangkat dari asas *esensialisme* dan *relativisme kultural*. Yang pertama adalah paham yang menegaskan bahwa suatu gagasan atau konsep pada dasarnya mengakar atau bersumber pada satu sistem nilai, tradisi atau peradaban tertentu.¹⁷ Sedangkan yang kedua adalah paham yang berkeyakinan bahwa satu gagasan yang lahir atau terkait dengan sistem nilai tertentu tidak bisa berlaku atau tidak bisa diterapkan dalam

¹⁵Ulil Abshar-Abdalla, 1999, "(Islam) Aswaja dan HAM" dalam bukunya, *Membakar Rumah Tuhan*, Bandung: Rosda, hal 99.

¹⁶Mohammad Arkoun, 1994, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan dan disunting dari bahasa Perancis oleh Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, hal. 109.

¹⁷Heiner Bielefeldt, "Western" versus "Islamic"

masyarakat dengan sistem nilai yang berbeda.

Salah seorang sarjana Barat yang menjadi penganjur utama pandangan esensialis dalam melihat HAM adalah pemikir politik Samuel P. Huntington. Dalam pemetaan politik globalnya, Huntington menegaskan bahwa HAM, sebagaimana demokrasi, liberalisme dan sekulerisme politik, hanya dimiliki oleh peradaban Barat. Karena itu, ia termasuk orang yang tidak yakin universalisasi HAM akan berhasil dilakukan. Menurutnya, satu-satunya jalan bagi peradaban-peradaban lain untuk meraih HAM adalah menerima esensi nilai-nilai Barat dan karena itu, beralih secara diam-diam ke dalam peradaban Barat.¹⁸

Pandangan senada juga dikemukakan oleh para sarjana penganut *relativisme kultural* seperti Pollis dan Schwab. Dalam tulisannya, *Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability*, dua sarjana ini dengan tegas menolak universalitas HAM. Menurut keduanya, karena secara historis HAM lahir di Eropa dan Barat, HAM pada dasarnya terkait –dan terbatas– pada konsep-konsep kultural dan filosofis tradisi Oksidental.¹⁹

Pandangan bahwa HAM adalah gagasan eksklusif Barat dan, karena itu, bertentangan dengan sistem-sistem nilai lain, termasuk Islam, seperti dikemukakan para sarjana Barat di atas ternyata juga dipegang oleh sebagian kaum muslim yang dalam wacana HAM kontemporer sering disebut sebagai kelompok '*rejectionists*'. Namun berbeda dengan para sarjana Barat esensialis dan relativis yang mendasarkan pandangannya pada Erosentrisme, kaum muslim *rejectionists* lebih mendasarkan pandangan mereka pada keyakinan bahwa syari'ah

bersifat sakral, independen dari dan sekaligus mengatasi kondisi historis di mana dan kapan ia pertama kali diwahyukan dan karena itu, ia adalah satu-satunya sistem nilai dan hukum yang harus diterapkan dalam kehidupan manusia dewasa ini.²⁰ Sistem nilai apapun selain syari'ah, termasuk di dalamnya HAM modern, harus ditolak.

Penolakan kaum muslim terhadap HAM itu juga didukung oleh penilaian dan sikap mereka yang negatif dan konfrontatif terhadap Barat. Dalam penilaian mereka, sejarah Barat sendiri banyak dinodai oleh praktik-praktik yang menodai HAM.²¹ Selain itu, mereka menilai Barat dewasa ini secara sistematis terus berusaha mendorong kehancuran dan marginalisasi umat Islam secara moral, politik dan budaya.²²

Penolakan kaum muslim '*rejectionists*' terhadap HAM ditunjukkan, misalnya, oleh salah seorang pendukung utamanya, Imam Khomeini. Bagi pemimpin besar Revolusi Iran itu, "Apa yang mereka katakan sebagai HAM adalah omong kosong belaka, tidak lebih dari kumpulan aturan korup yang dibuat oleh kaum Zionis untuk menghancurkan semua agama yang benar". Dalam nada yang sama, Presiden Ali Khomeini juga menegaskan, "Ketika kita ingin tahu apa yang benar dan apa yang salah, kita tidak pergi ke PBB; kita merujuk kepada Al-Qur'an ... Bagi kita, Deklarasi HAM PBB tidak lebih dari kumpulan omong kosong yang dibuat murid-murid setan".²³

Pandangan tentang Islamisasi HAM

Pandangan ini tentu saja hanya dipegang oleh kaum muslim, khususnya mereka yang menerima dan menyetujui beberapa gagasan yang terkandung dalam HAM modern, namun, sebagaimana kaum

¹⁸*Ibid.*,

¹⁹*Ibid.*,

²⁰Ihsan, Ketika "Dalil Menjadi Dalih" hal. 215

²¹*Ibid.*, hal. 217

²²Muqtadir Khan, *Islam and The Two Faces of West*, The Globalist, 11 Oktober 2001

²³Jay Dyrdyk, 2000, *Globalization and Multi-Cultural Knowledge of Human Rights*.

muslim yang mendukung pandangan pertama, mereka tetap berkeyakinan bahwa syari'ah bersifat sakral, universal dan harus tetap dijadikan landasan hidup. Dengan pandangan dan keyakinan seperti itu, mereka kemudian menerima konsep HAM modern, namun dengan menghilangkan landasan sekulernya dan menggantinya dengan syari'ah. Oleh Bassam Tibi, pandangan dan sikap seperti disebut dengan "Islamisasi Deklarasi HAM PBB".²⁴

Salah satu pandangan yang berorientasi pada Islamisasi HAM dikemukakan, misalnya, oleh salah seorang pemikir muslim Pakistan, Abul A'la Al-Maududi, dalam sebuah tulisannya berjudul "*Human Rights in Islam*". Dalam salah satu bagian tulisan itu yang berjudul "*Equality of Human Beings*" Al-Maududi mengemukakan pemahaman tentang kesetaraan (*equality*) yang agak terbatas. Meskipun ia menolak semua bentuk perbedaan, daftar kriteria nondiskriminasinya hanya mencakup warna kulit, ras, bahasa dan kebangsaan, dan tidak meliputi gender dan agama, dua isu utama yang membenturkan syari'ah dengan HAM modern.²⁵

Contoh lain pemahaman tentang HAM versi Islam ditunjukkan oleh beberapa peserta dari Iran pada konferensi HAM Jerman-Iran keempat, yang berlangsung pada November 1994 di Teheran. Pada pembukaan konferensi itu, Ayatullah Taskhiri mengemukakan apa yang disebutnya dengan konsepsi HAM Islam. Dalam penjelasannya, ia menyimpulkan, perlindungan yang penuh terhadap hak-hak asasi ini harus diberikan kepada kaum Muslim yang beriman. Dengan pendekatan yang eksklusif dan dogmatik, ayatullah tersebut mengkompromikan ide martabat

universal manusia dengan cara membedakan martabat "aktual" dari martabat "potensial". Dengan asumsi bahwa semua orang diseru untuk menuju kehidupan yang baik yang diridhai oleh Allah, ia berkesimpulan bahwa semua manusia "pada potensinya" mempunyai martabat kemanusiaan yang setara. Namun demikian, orang yang memenuhi kewajibannya dengan disertai iman bisa mengklaim martabat "aktual" yang tingkatnya lebih tinggi daripada orang yang tidak memenuhi standar keagamaannya.²⁶

Formulasi yang lebih sistematis dari HAM versi Islam bisa dijumpai dalam Deklarasi Universal tentang HAM dalam Islam (*Al-Bayan Al-Alam 'an Huquq Al-Insan fi Al-Islam*). Deklarasi ini diundangkan pada September 1981 di Paris oleh Dewan Islam Eropa (*Islamic Council of Europe*), sebuah organisasi nonpemerintah yang disponsori oleh Saudi Arabia di Paris. Ada beberapa karakteristik pokok dari rumusan HAM versi ini. *Pertama* adalah klaimnya bahwa Islam mempunyai konsep HAM yang *genuine* yang sudah dirumuskan bahkan sejak abad ketujuh Masehi. Deklarasi itu secara kategoris menyebutkan bahwa HAM bukanlah lembaran baru bagi Islam, tetapi merupakan sesuatu yang selalu disertakan dalam ajaran-ajaran Islam. Karena itu, *kedua*, seluruh kandungan deklarasi itu dirumuskan berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Asumsinya, "akal pikiran manusia tidak akan mampu menemukan jalan terbaik untuk menopang kehidupan yang sejati, tanpa merujuk pada Tuhan". Selain itu, *ketiga*, apa yang dimiliki manusia bukanlah hak-hak yang sudah dibawanya sejak lahir, melainkan preskripsi-preskripsi yang dititahkan kepada manusia, yang didapat dan direduksi dari sumber-sumber yang

²⁴Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika Dalil Menjadi Dalih", hal 218.

²⁵Heiner Bielefeldt, "*Western*" versus "*Islamic*",

²⁶Heiner Bielefeldt, "*Western*" versus "*Islamic*",

ditafsirkan sebagai titah-titah Ilahi yang meliputi kewajiban dan hak. Karenanya, apa yang disebut dengan HAM pada dasarnya adalah kewajiban-kewajiban manusia kepada Tuhan atau hak-hak Tuhan atas manusia. Akhirnya, keempat, adalah syari'ah yang menjadi kriteria kebenaran final dan satu-satunya untuk menilai semua tindakan manusia. Dan dalam kosa kata legal para penyusun deklarasi ini, syari'ah adalah rumusan hukum-hukum Islam yang konkret yang ditafsirkan oleh para ulama yang dipandanga otoritatif.²⁷

Hal yang kurang lebih senada juga ditemukan dalam naskah final "Deklarasi Kairo tentang HAM dalam Islam". Deklarasi ini diumumkan pada 1990, sesudah dilakukan perundingan selama 13 tahun di antara negara-negara yang tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI). Berisi 25 pasal, deklarasi ini tidak jauh berbeda dengan deklarasi-deklarasi sejenis yang diundangkan sebelumnya. Dinyatakan, bahwa segala unsur HAM dihargai tinggi, tetapi seluruhnya harus tunduk di bawah syari'ah (pasal 24) dan bahwa satu-satunya acuan adalah syari'ah Islam (pasal 25). Dalam pasal 22, misalnya, disebutkan bahwa hak-hak politik, seperti hak untuk mengutarakan pendapat secara bebas, dibatasi oleh ketentuan bahwa hal itu harus dilakukan sedemikian rupa, sehingga tidak bertentangan dengan asas-asas syari'ah.²⁸

Pandangan HAM adalah Khazanah Kemanusiaan Universal

Berbeda dengan dua pandangan terdahulu, pandangan ini menegaskan universalitas HAM sebagai khazanah kemanusiaan yang landasan normatif dan filosofisnya bisa dilacak dan dijumpai dalam berbagai sistem nilai dan tradisi agama, termasuk Islam di dalamnya.

Ide yang terutama bisa menghubungkan HAM dengan tradisi-tradisi keagamaan, kefilsafatan, dan kebudayaan yang berlainan ialah ide martabat manusia karena wawasan ke dalam 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 simpulan 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."²⁹

Pandangan bahwa HAM adalah khazanah kemanusiaan universal yang mendapatkan justifikasi dari berbagai tradisi agama dijelaskan dengan baik oleh Heiner Bielefeldt. Menurut pemikir HAM asal Jerman ini, memang sulit menyangkal fakta bahwa HAM mempunyai asal-usul Barat, dalam pengertian bahwa ia pertama kali muncul di Eropa dan Amerika Utara. Namun demikian, lanjutnya, fakta historis ini tidak lantas menegaskan bahwa HAM pada dasarnya terkait secara eksklusif dengan kebudayaan dan 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

²⁷Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika Dalil Menjadi Dalih", hal 217-8.

²⁸Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih", hal. 218.

²⁹Heiner Bielefeldt, "*Western*" versus "*Islamic*",

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 Vatican 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.³⁰

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 antar negara, tidak bisa dihapuskan kecuali dengan munculnya bencana politik seperti perang saudara, "pembersihan etnis" dan putusnya 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.

Dengan pandangan seperti ini, universalitas HAM tidak menyiratkan sebuah pemaksaan global serangkaian nilai-nilai Barat, tetapi lebih menunjukkan pengakuan universal atas pluralisme dan perbedaan—perbedaan agama, budaya, keyakinan politik, pandangan hidup—sejauh perbedaan-perbedaan itu

mendorong potensi yang tak terhingga bagi keberadaan dan martabat manusia.³¹

Sementara dari kalangan kaum muslim, Abdullah Ahmed An-Na'im, pemikir dan aktivis HAM muslim paling berpengaruh saat ini, termasuk orang yang memegang pandangan serupa. Menurutnya, artikulasi awal konsep HAM modern memang 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.³²

Hal senada juga dikemukakan oleh beberapa pemikir muslim lainnya seperti Madjid Khadduri, Ali Asghar Engineer dan Bassam Tibi. Ketika diundang untuk menyampaikan pendagannya tentang HAM dengan merujuk pada draft Deklarasi HAM PBB oleh para editor *Annals of the American Academy of Social and Political Science*, Madjid Kadduri, yang dikenal sebagai ahli hukum Islam dan hukum internasional, menyatakan dukungannya terhadap draft itu. Ia antara lain menyatakan bahwa tidak ada subjek yang paling terkait dengan konsep keadilan

³⁰Heiner Bielefeldt, "Western" versus "Islamic",

³¹*Ibid.*

³²Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Human Rights, Religion and Secularism, Does It Have to A Choice?", makalah dalam *Seminar on Religion and World Civilizations*, 19 September 2000.

selain konsep HAM. Sebab, keadilan akan sama sekali tidak berarti jika hak-hak fundamental seseorang tidak diakui atau dilanggar oleh masyarakat. Sementara itu, Ali Asghar Engineer, pemikir muslim syi'ah radikal dari India, bahkan memandang Deklarasi HAM PBB dapat digunakan sebagai kerangka yang cukup baik untuk menyatakan apa yang dipandanginya sebagai HAM menurut Islam. Sedangkan Bassam Tibi, pemikir muslim yang sangat dipengaruhi pemikiran kritis Arab dan Barat, dengan mantap berkeyakinan bahwa Deklarasi HAM PBB adalah suatu piagam yang pada dirinya luhur dan tidak mungkin disangkal.³³

Beberapa Catatan Kritis

Tiga varian pandangan tentang hubungan Islam dan HAM tersebut tampaknya perlu mendapat beberapa catatan kritis. Berikut ini adalah beberapa catatan kritis yang patut dikemukakan.

Pertama, penolakan terhadap nilai-nilai yang ingin diperjuangkan lewat Deklarasi HAM PBB dengan mendasarkan diri pada nilai-nilai Islam adalah sebuah langkah yang memalukan dan berbahaya. Sebagaimana ditulis oleh Anwar Ibrahim, "menyatakan bahwa kebebasan itu (identik dengan) Barat dan bukan Asia (atau Islam) sama saja artinya dengan menyerang tradisi kita sendiri dan nenek moyang kita yang sudah merelakan nyawa mereka dalam perjuangan menentang tirani dan ketidakadilan". Nafsu besar sejumlah kaum

muslim untuk menolak apa saja yang datang dari Barat, "dapat berakibat pada pengkhianatan terhadap nilai-nilai dan cita-cita mereka sendiri". Hal itu disebabkan karena, "dalam perkara gagasan-gagasan yang dibangun di atas landasan tradisi humanistik, baik Timur maupun Barat tidak boleh menyatakan klaim eksklusif atasnya. Gagasan-gagasan itu bersifat universal".³⁴

Kedua, upaya untuk terus melihat dan menilai relasi Islam dan Barat dalam kerangka yang konfliktual dan konfrontatif adalah sikap yang kurang bijak dan lebih banyak merugikan daripada menguntungkan. Dalam era ketika dialog antar peradaban³⁵ semakin kuat didesakkan guna meng-*counter* kecenderungan benturan peradaban dan membangun apa yang disebut Richard Falk dengan *global humane governance*,³⁶ sikap seperti itu jelas menentang arus dan, itu berarti, hanya memperbanyak musuh. Dari sisi kaum muslim, sudah saatnya mereka memandang Barat secara lebih seimbang. Maksudnya, kaum muslim harus mampu mensikap dengan arif dan proporsional berbagai kontradiksi kehidupan modern. Muqtadir Khan, dalam nada retorik menyatakan, "bila kaum muslim kecewa karena Amerika lebih membela Israel daripada bangsa Arab, atau karena Amerika telah melakukan kejahatan kemanusiaan terhadap anak-anak Irak, maka mereka tidak lantas harus menolak demokrasi, HAM, penghormatan terhadap kebebasan dan supremasi hukum. Menurut Khan, "pandangan yang seimbang terhadap Barat harus mengakui dorongan-dorongan

³³Ihsan Ali-Fauzi, "Ketika Dalil Menjadi Dalih", hal 220.

³⁴*Ibid*, hal 221.

³⁵Dalam empat tahun terakhir PBB secara aktif mengkampanyekan gagasan dialog antara peradaban. Atas usulan Presiden Khatami, Majelis Umum PBB bahkan telah menetapkan tahun 2001 sebagai "*The Year of Dialogue among Civilizations*". Dan sebulan setelah peristiwa 11 September 2001, tepatnya pada 21 Nopember 2001, PBB kemudian menetapkan sebuah resolusi yang mengesakan apa yang disebut dengan "*Global Agenda for Dialogue among Civilizations*".

³⁶Untuk elaborasi lebih lanjut tentang gagasan *global humane governance*, lihat Richard Falk, 1995, *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*, Cambridge, UK: Polity Press.

material yang membentuk ketetapan-ketetapan dalam kebijakan luar negeri Barat – serta menolak dan mengutuknya. Tetapi tidak lantas kemudian dengan bodoh kita menolak capaian-capaian moral mereka seperti tercermin dalam penghargaan mereka yang sangat tinggi terhadap hak-hak dan kebebasan. Meskipun demokrasi ditemukan di Barat tidak berarti ia harus dicap kebarat-baratan. Sebab, jika kita sekarang bisa menemukan Islam di Barat, apakah lantas Islam juga berarti kebarat-baratan?” Pandangan yang seimbang terhadap Barat, menurut Khan, akan menjauhkan asosiasi-asosiasi dangkal seperti itu.³⁷

Ketiga, keinginan untuk melakukan Islamisasi secara legal dan formal dalam sebuah negara mencerminkan arogansi, dan tidak mustahil melahirkan diskriminasi, terhadap kelompok minoritas. Sebab, “begitu menjadi agenda negara, hukum Islam jadi memihak dan partisan, menguntungkan bagi kepentingan yang berkuasa”. Jika penerapan satu versi hukum Islam saja sudah berarti menyingkirkan dan menekan versi hukum Islam yang lain, yang kebetulan minoritas di negara bersangkutan, maka bisa dibayangkan jika penekanan yang diderita kelompok minoritas non-muslim lebih keras lagi.³⁸

Keempat, gagasan Islamisasi HAM, meskipun mungkin bermanfaat bagi pengembangan dan pengayaan wacana

HAM, akan mengundang tidak sedikit persoalan. Ihsan Ali Fauzi setidaknya memberi tiga catatan kritis. *Pertama*, jika memang hak-hak asasi harus diamankan menurut aturan syari’at, lantas siapa yang berhak menentukan bahwa inilah Islam yang sesungguhnya, dan yang lainnya adalah Islam palsu. *Kedua*, kompetensi HAM versi Islam dalam menegakkan idealisme HAM ke dalam realitas patut diragukan. Sebab, sementara prinsip-prinsip dinyatakan, lembaga-lembaga yang dibutuhkan untuk menerapkannya belum terbangun. *Ketiga*, sangat terbuka kemungkinan, bahwa proyek Islamisasi Deklarasi HAM PBB justru berakhir dengan hasil yang sepenuhnya terbalik: Islam tidak menjadi landasan bagi penghormatan atas HAM, tetapi malah menjadi penghambat darinya.³⁹

Kelima, catatan kritis juga patut dikemukakan pada pandangan yang terlalu yakin akan keluhuran dan kesucian HAM universal. Karena gagasan-gagasan ideal dan utopis nya, bagaimanapun harus diakui bahwa HAM, seperti terbukti dalam banyak kasus, kerap di(salah)gunakan para penguasa sebagai mitos yang melegimasi (*legitimizing myth*)⁴⁰ apa saja untuk menopang kepentingan-kepentingan tertentu yang sesungguhnya non-HAM.

Seperti diprihatinkan oleh An-Na’im,⁴¹ isu HAM tidak jarang lebih merupakan alat ideologi dan politik daripada tujuan politik

³⁷Muqtadir Khan, *Islam and The Two Faces of The West*,

³⁸Ihsan Ali-Fauzi, “Ketika Dalil Menjadi Dalih”, hal 222.

³⁹*Ibid*, hal. 222-3.

⁴⁰Istilah ini diambil dari Chan Heng Chee. Lihat Chan Heng Chee, “Democracy: Evolution and Implementation: An Asian Perspective” dalam Robert Bartley, Chan Heng Chee, Samuel P Huntington and Shijuro Ogata, 1993, *Democracy and Capitalism: Asian and American Perspectives*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, hal 1.

⁴¹Dalam sebuah wawancara, An-Na’im menyatakan, “I worry about human rights being co-opted by political and economic projects of liberalism rather than by its values in terms of freedoms and equality. To liberalism there is always the economic capitalist side, which is very harsh. On the political side, liberalism is more concerned with equality of opportunity than of outcome. I worry about human rights being co-opted to cover up those weaknesses of liberalism and make it sound more humane than it really is”. Lihat *Newsletter School of Human Rights Research*, Volume 3 Issu 3, September 1999.

luar negeri itu sendiri. Dalam sejarah kebijakan politik luar negeri Amerika, misalnya, dikenal 'Doktrin Kirkpatrick'. Doktrin yang semula dirumuskan Jean Kirkpatrick, yang pernah menjadi wakil negara itu di PBB, itu menegaskan bahwa kepentingan nasional harus diutamakan dan secara moral benar.⁴² Karenanya, Amerika, seperti terlihat dalam banyak kasus, sering tidak peduli terhadap kinerja dan rekor HAM suatu negara selama negara tersebut mendukung kepentingan geostrategis nya.⁴³

HAM sebagai Konsensus Lintas Budaya

Seharusnya tidak terjebak pada pandangan *rejectionist*, esensialis atau relativis, HAM selayaknya tidak dipahami sebagai konsepsi khas Barat atau konsepsi khas Islam. Dengan analisis historis, terungkap bahwa HAM selalu merupakan persoalan politik, bukan hasil alamiah dari perkembangan "organis" yang berbasis pada jenis budaya tertentu. Oleh sebab itu, segala upaya esensialis kultural, seperti "pembaratan" atau pun "pengislaman" HAM, harus ditolak.

Akan tetapi, penolakan terhadap esensialisme kultural ini tidak menyiratkan bahwa segi-segi kultural menjadi tidak penting sama sekali. Budaya dan agama justru bisa, dan seringkali memang, merupakan motif-motif komitmen praktis yang kokoh, motif-motif yang laik untuk

diakui secara historis dan diperlukan secara politis. Karenanya, persoalannya adalah bagaimana kita mampu melanggengkan hubungan antara HAM dan tradisi kebudayaan dan keagamaan tanpa terperangkap dalam kesesatan kulturalis tersebut.

Salah satu upaya yang bisa dilakukan adalah memahami HAM sebagai pusat "konsensus tumpang-tindih (*overlapping consensus*)" lintas-budaya, termasuk antara landasan religius dan landasan sekuler, mengenai standar-standar normatif dasar di masyarakat kita yang kian multikultural. Menurut John Rawls, pemikir filsafat politik yang pertama kali memperkenalkan istilah ini, "*overlapping consensus*" berarti konsensus normatif praktis tentang keadilan hukum dan politis dalam sebuah masyarakat demokratis yang plural. Ketika doktrin-doktrin agama dan filsafat komprehensif tidak mungkin mendapatkan dukungan penuh dalam masyarakat plural, konsep keadilan politik didefinisikan Rawls hanya sebagai tuntutan normatif yang terbatas: ia merujuk pada lembaga-lembaga dasar masyarakat dan tidak mencakup klaim-klaim normatif yang menyeluruh dari doktrin-doktrin agama dan filsafat yang komprehensif.

Rawls berulang kali menegaskan bahwa konsep keadilan politisnya lebih dari *jalan hidup* belaka. Maksudnya, konsep ini tidak lebih dari sekadar kompromi antara semua keyakinan normatif yang terdapat di masyarakat yang ada. Dengan demikian, "konsensus tumpang-tindih" bukan hanya

⁴²Ihsan Ali-Fauci, *Op. Cit.*, hal 227.

⁴³Dua contoh bisa dikemukakan di sini. Pertama, karena kepentingan mereka yang amat besar untuk mengamankan dan menstabilkan suplay minyak dari Arab Saudi, maka pemerintahan-pemerintahan Barat tidak pernah mencoba mengeksplor standar-standar HAM ke negara itu. Sebabnya, goncangan apa pun terhadap pemerintahan Arab Saudi akan berdampak buruk bagi Barat. Contoh kedua: ketika Iran pasca-revolusi mengibarkan program Islamisasinya, Barat, khususnya Amerika, berteriak-teriak tentang diabaikannya hak kebebasan dan demokrasi di Iran. Tetapi, ketika Sudan di bawah pemerintahan Nimeri pada tahun 1983-1985, atau Pakistan di bawah rejim Zia ul-Haq sejak tahun 1977, menerapkan program Islamisasinya, AS bungkam. Hal itu terjadi karena Iran pasca-revolusi mengambil sikap oposisi terhadap Barat, sementara Sudan dan Pakistan berhubungan erat dengan Barat.

konsep deskriptif, melainkan juga merupakan tantangan kritis. Yang dipertaruhkan bukanlah konsensus faktual, melainkan *konsensus normatif* dalam arti bahwa orang-orang yang menganut keyakinan yang berlainan bagaimanapun bisa menyetujui beberapa prinsip dasar keadilan, sehingga terbentuk kebersamaan dan kerjasama atas dasar kesetaraan dan kemerdekaan. "Konsensus tumpang-tindih" adalah *idaman* masyarakat modern pluralistik, bukan pemerian *status quo*. Di satu sisi, ini membuka ruang konseptual bagi pluralitas visi-jagat, ideologi, agama, doktrin filsafat, dan sebagainya yang berlainan. Di sisi lain, "konsensus tumpang-tindih" ini juga menentukan batas-batas toleransi politik dalam masyarakat liberal. Dengan kata lain, gagasan tentang konsensus politik (bukan moral dan agama) yang tumpang tindih (tidak penuh) memberikan jawaban yang masuk akal atas pertanyaan, "apakah mungkin lahir sebuah masyarakat yang stabil dan adil di mana anggota-anggotanya mempunyai menikmati kebebasan dan kesetaraan sangat terkotak-kotak oleh berbagai doktrin moral, agama dan filsafat yang saling berlawanan?"⁴⁴

Apa yang dilukiskan Rawls tentang konsep keadilan politiknya ini bisa juga diterapkan terhadap konsep HAM: bahwa HAM hanya merupakan tuntutan normatif yang terbatas dan fokusnya adalah standar-standar hukum politik dan hukum dari keadilan internasional. Namun demikian, pada saat yang sama, HAM juga secara potensial terkait dengan doktrin-doktrin atau nilai-nilai budaya yang lebih komprehensif sejauh doktrin dan nilai-nilai itu merujuk pada prinsip martabat manusia yang menjadi mediasi kritis antara tuntutan-tuntutan normatif HAM di satu

sisi, dengan berbagai tradisi agama dan budaya di sisi lain.⁴⁵

Catatan Akhir

Dari berbagai penjelasan yang dikemukakan di atas, setidaknya ada dua catatan simpul yang bisa dikemukakan. *Pertama*, penghormatan atas HAM adalah cita-cita luhur semua agama manusia, tidak hanya Islam. Seperti disimpulkan Jac 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 kontemporer dalam HAM lebih pada perinciannya dan bukan pada norma-norma dasarnya.⁴⁶

Karena itu, bagaimanapun compang-campingnya kinerja HAM di banyak negara dan bagaimanapun rentannya nilai-nilai HAM untuk dimanipulasi, nilai-nilai luhur HAM harus tetap terus dikumandangkan. Riffat Hassan, misalnya, menulis: "Meskipun tidak diakui, dijalankan, atau didesakkan pemberlakuan-nya secara universal, HAM amat penting. Meskipun banyak orang tidak memahami atau mendesakkannya, hak-hak itu tetap merupakan hak-hak yang tidak manusia harus memilikinya. Hak-hak itu berakar kuat dalam kemanusiaan kita; sehingga tiap penolakan atau pelanggaran atasnya adalah penegasian atau degradasi atas apa yang membuat kita manusia".⁴⁷

Kedua, paradigma yang tepat bagi hubungan internasional dan khususnya antara Islam dan Barat dewasa ini adalah pendekatan dialogis, bukan konflik atau benturan. Sebab, yang terakhir hanya akan mengakibatkan isolasi intelektual dan mencerabut peradaban yang bersangkutan

⁴⁴Jack Donnelly, *Human Rights and the Dialogue among Civilizations*,

⁴⁵Heiner Bielfeldt, "Moslem Voices in Human Rights Debate", hal. 594.

⁴⁶Jack Donnelly, "Human Rights and Dialogue",

⁴⁷Ihsan Ali-Fauzi, *Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih"*,

dari potensi penuh perkembangannya. Apa yang dibutuhkan oleh konstalasi peradaban dewasa ini adalah apa yang disebut dengan hermeneutika baru dialog peradaban yang berbeda dengan pendekatan subjektif dan individualistik yang tumbuh subur selama berabad-abad dalam simbiosisnya dengan kolonialisme dan, dewasa ini, dengan "paham dunia baru" Barat. Tujuan ini hanya bisa dicapai dengan membangun dasar dan landasan bagi "dialektika realisasi diri kultural" yang objektif. Dalam dealektika kultural yang ojektif seperti ini, sebuah kebudayaan (peradaban) hanya bisa berkembang sempurna jika ia bisa menghubungkan diri dengan peradaban lain. Pemahaman diri baik pada level individual maupun kolektif hanya mungkin lahir dari distingsi terhadap yang lain. Dengan cara ini, "yang lain" berfungsi sebagai "pembenar" pemahaman tentang dunia (*life world*) serta sistem nilai seseorang. Dalam konteks dialektika kesadaran kultural seperti inilah, peradaban "yang lain" adalah *conditio sine qua non* bagi kesadaran dan pemahaman penuh peradaban seseorang.⁴⁸

Dalam kerangka hubungan dialogis inilah, Barat, di satu sisi, semestinya tidak lagi memandang Islam dalam posisi yang *zero-sum opposition* terhadap nilai-nilai dan peradabannya. Dalam banyak hal, termasuk dalam gagasan-gagasan kemanusiaan seperti terkandung dalam Deklarasi HAM PBB, Islam dan Barat memiliki banyak kesamaan dan kesesuaian. Seperti dinyatakan Hassan Hanafi, "Islam bukanlah ancaman bagi bangsa Eropa karena semua nilai Eropa, khususnya rasionalitas, kemajuan, HAM, kemajuan sosial, kesetaraan dan sebagainya, adalah nilai-nilai Islam yang pernah dipraktekkan pada masa keemasan Islam".⁴⁹

Di sisi lain, umat Islam juga seyogyanya tidak lagi terjebak dalam kecurigaan

berlebihan dengan menganggap segala sesuatu yang gencar didesak oleh Barat, termasuk di dalamnya HAM, sebagai seperangkat nilai-nilai Barat esensial yang hendak diekspor dengan skala global. Alih-alih, 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.

Ketiga, seraya menerima dan mengakui universalitas HAM dan membangun relasi internasional yang lebih dialogis dan kooperatif, tinjauan kritis harus terus dialamatkan kepada para aktor yang mengaku sebagai pembela dan pahlawan HAM, khususnya negara-negara Barat. Ini penting dilakukan untuk mengurangi dan menghindari standar ganda yang sering dilakukan oleh negara-negara tersebut, khususnya Amerika, dalam menegakkan HAM.

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar., 1999, "(Islam) Aswaja dan HAM" dalam bukunya, *Membakar Rumah Tuhan*, Bandung: Rosda.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed., "Human Rights, Religion and Secularism, Does It Have to A Choice?", makalah dalam *Seminar on Religion and World Civilizations*, 19 September 2000.
- Arkoun, Mohammad., 1994, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan dan disunting dari bahasa Perancis oleh Robert D. Lee, Boulder: Westview Press, hal. 109.
- Bielefeldt, Heiner., 1995, "Moslem Voices in Human Rights Debate" dalam *Human Rights Quarterly*, No. 17 Vo. 4, John Hopkins University Press.

⁴⁸Hans Koechler, *After September 11: Clash of Civilizations or Dialogue?.*

⁴⁹Dipetik dari wawancara Radio Netherland dengan Hassan Hanafi pada 15 Maret 2002.

- _____, 2000, "Western" versus "Islamic" Human Rights Conception? A Critique on Cultural Essentialism in the Discussion of Human Rights, *Journal of Political Theory*, Vo. 18, No. 1, Sage Publication Inc.
- Dyrdyk, Jay., 2000, *Globalization and Multi-Cultural Knowledge of Human Rights*.
- Fauzi, Ihsan Ali., 1999, "Ketika "Dalil" Menjadi "Dalih": Islam dan Masalah Universalisasi HAM", dalam Jamal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial*, Bandung: Mizan.
- Henkin, Louis., 1998, "Human rights: Religious or enlightened?", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, New York: ME Sharpe, Armonk.
- Khan, Muqtadir., *Islam and The Two Faces of West*, The Globalist, 11 Oktober 2001.
- Koechler, Hans., *After September 11, 2001: Clash of Civilization or Dialogue?*, makalah kuliah di Asian Center, University of Philippines, 15 Maret 2002.
- Huntington, Samuel P., 1993, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, Summer.
- Malik, Dedy Jamaluddin., 1997, "Wacana Media Barat, Citra Islam dan Benturan Antar Peradaban" dalam Idi Subandi Ibrahim dan Dedy Jamaluddin Malik (ed), *Hegemoni Budaya*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Perry, Michael J., 1988, *The idea of Human Rights: Four Inquiries*, New York: Oxford University Press.
- Samnoy, Ashild., 1999, "The Origins of The Universal Declaration of Human Rights", dalam G. Alfredsson and A. Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights A Common Standard of Achievement*, Martinus Nijhoff Publisher.
- Stackhouse, John., 1998. "Human rights and public theology: The basic validation of human rights", dalam Carrie Gustafson and Peter Juviler (eds.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*, New York: ME Sharpe, Armonk.
- Sullivan, Anthony T., 1997, "Special Report: Western and Islamist leaders consider dialogue of cultures and civilizations" dalam *Washington Report*, Agustus-September.