

Kebebasan Beragama dalam Perspektif Deklarasi Universal HAM dan Deklarasi Kairo 1990

Yusdiandra Alfarishy

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: 19203012067@student.uin-suka.ac.id

Abstract: *The Universal Declaration of Human Rights and the Cairo Declaration speak of rights and freedoms and place man as noble and dignified. However, there are fundamental differences regarding views, reference materials and the discussion. Universal Declaration of Human Rights is derived from humanistic philosophical thought and departs from the perspective of human interests. At the same time, the Cairo Declaration rests on the view of tawhid and is derived from the texts of Islamic religious teachings. If the Universal Declaration of Human Rights gives a broad understanding of freedom, it is not the case with the Cairo Declaration. Instead of allowing widespread freedom, the Cairo Declaration was intended only to protect Muslims from the threat of incitement to apostasy. The difference is understandable because Universal Declaration of Human Rights makes man his main starting point—where every decision-making process and how to take advantage of freedom is left to (man) as the authoritative rights holder. While on the other hand, the Cairo Declaration views a Muslim as a being who has obligations towards his fellow human beings and the rules of shari'a.*

Keyword: *Freedom of Religion, Universal Declaration of Human Rights, Cairo Declaration*

Abstrak: Deklarasi Universal HAM dan Deklarasi Kairo bicara soal hak dan kebebasan serta meletakkan manusia sebagai makhluk mulia dan bermartabat. Akan tetapi, ada perbedaan mendasar menyangkut pandangan; materi rujukan; serta pembahasannya. DUHAM bersumber dari pemikiran filsafat humanistik serta bertolak dari pandangan kepentingan manusia, sementara Deklarasi Kairo justru bertumpu pada pandangan ketauhidan dan bersumber dari teks-teks ajaran agama Islam. Jika DUHAM memberi pengertian luas terhadap kebebasan, tidak demikian dengan Deklarasi Kairo. Alih-alih memungkinkan kebebasan yang luas, Deklarasi Kairo justru hanya bermaksud melindungi kepentingan umat Islam dari ancaman hasutan kemurtadan. Perbedaan itu dapat dimengerti, sebab DUHAM menjadikan manusia sebagai titik tolak utamanya—dimana dalam tiap proses pengambilan keputusan dan bagaimana cara memanfaatkan kebebasan diserahkan kepada (manusia) selaku

pemegang hak yang otoritatif. Sementara Deklarasi Kairo, memandang seorang muslim sebagai subjek yang tidak hanya memiliki kewajiban serta hubungan dengan sesama manusia tetapi juga terhadap aturan-aturan syari'at.

Kata Kunci: *Kebebasan Beragama; DUHAM; Deklarasi Kairo*

Pendahuluan

Gerakan HAM di dunia Islam sebetulnya telah berhasil memikat sebut saja para pengikut “pribumi”. Hanya saja, terlepas dari dukungan serta kooptasi bahasa dan paradigmanya—masih menyisakan ketegangan dalam mempersoalkan antara hukum Islam tradisional dan tuntutan normatif HAM internasional.¹ Seperti dikatakan oleh Nur Fuad, meski hampir semua sarjana muslim merujuk pada nilai yang sama dari syari'at, tetapi ada perbedaan penafsiran terhadap HAM internasional. Dengan kata lain, ada keragaman pendapat dalam memandang isu tersebut. Mulai dari pandangan “liberal” sampai pandangan “konservatif”, mulai dari yang menerima universalitas HAM secara utuh sampai yang menolak sepenuhnya gagasan tentang HAM.² Mayer, seperti dikutip J. Micheal Otto mencatat beberapa isu yang seringkali diperdebatkan, yaitu soal diskriminasi gender dan hak-hak non-muslim; bentuk dan jenis sanksi hukum pidana; serta gagasan kebebasan beragama.³ Dalam kaitannya dengan kebebasan beragama, meski Islam seringkali disebut tidak memaksakan seseorang untuk memeluk agama atau kepercayaan tertentu dan hak kebebasan memilih diserahkan kepada masing-masing individu—tetapi kebebasan itu umumnya masih dipahami dalam konteks untuk beragama bukan kebebasan dari agama. Berpaling dari agama Islam (*riddah*) dalam fikih klasik dikategorikan sebagai *jarimah hudud*, dimana konsekuensi hukumnya adalah sanksi

¹ Khaled Abou El Fadl, “Komitemen Hak Asasi Manusia dalam Islam Modern,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 309-310.

² Ahmad Nur Fuad, “Syariat dan HAM: Persinggungan, Keselarasan, dan Konflik,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 116.

³ Jan Michiel Otto, *Sharia and National Law in Muslim Countries. Tensions and Opportunities for Dutch and EU Foreign Policy* (Leiden University Press, 2008), hlm. 28-29., https://doi.org/10.26530/OAPEN_595098.

pidana hukuman mati.⁴ Sementara di sisi lain, HAM internasional justru meniscayakan kebebasan beragama yang sangat luas—dimana tidak hanya mencakup dimensi *theistic* tetapi juga keyakinan *non-theistic*. Demikian bahwa setiap orang dimungkinkan pula untuk berganti agama atau kepercayaan, untuk memilih atau menganut agama berbeda dari penafsiran umum (yang ada di dalam agama atau kepercayaan tertentu), atau untuk tidak beragama atau berkeyakinan sama sekali.⁵ Kenyataan semacam ini tentu seakan menempatkan masyarakat Islam di persimpangan jalan, antara pilihan ortodoksi agama atau liberalisme HAM, antara sikap apologetis atau justru kukuh pada partikularitas dan keunikan Islam.

Kajian ini menggunakan metode penelitian kualitatif serta mengandalkan sumber kepustakaan dalam rangka menganalisis konsep kebebasan beragama baik di dalam DUHAM maupun Deklarasi Kairo 1990. Tujuan utamanya adalah untuk memahami sejauh mana perbedaan diantara keduanya. Serta bagaimana pula memandang dan memaknai perbedaan itu secara konstruktif, terutama yang berkaitan dengan isu kebebasan pindah agama. Mengingat, kedua dokumen deklarasi merupakan basis utama yang dapat menentukan arah komitmen terhadap “HAM”. Dapat dipahami bahwa DUHAM merupakan komitmen politik HAM universal yang digagas oleh negara-negara anggota PBB, sementara Deklarasi Kairo 1990 sendiri merupakan perwujudan HAM versi Islam yang khusus digagas oleh negara-negara anggota OKI. Keduanya lahir dari basis dan konteks kepentingan yang berbeda, lalu apakah keduanya harus dibaca secara terpisah dan berhadap-hadapan? atukah perlu untuk menjembatani perbedaan-perbedaan itu dalam bentuk artikulasi yang lebih akomodatif?

DUHAM dan Deklarasi Kairo

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) adalah elemen penting dari Peraturan Perundang-Undangan Hak Asasi Manusia Internasional (*International Bill of Rights*) yang memuat tabulasi

⁴ Fuad, “HAM & Syariat,” hlm. 124-125.

⁵ Heiner Bielefeldt, “Kontribusi Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan Pada Kedamaian di Masyarakat,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari’a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 415.

hak-hak dan kebebasan fundamental.⁶ Tujuan utamanya adalah untuk menjadi standar umum (global) bagi masyarakat dunia.⁷ Dalam pengertian sempit mungkin tidak mengikat secara hukum, melainkan hanya sebatas pendapat internasional. Akan tetapi, dalam perwujudan umum konsepsi HAM modern ia menempati posisi penting sebagai instrumen dasar. Sebagaimana pembukaan dari hampir seluruh instrumen HAM yang telah diterima oleh PBB memberi penghormatan kepada DUHAM. Di tingkat regional misalnya, banyak instrumen merujuk dan mencerminkan nilai-nilai inti deklarasi. Demikian pula di tingkat domestik, elemen penting DUHAM banyak diadopsi ke konstitusi negara sebagai bahasa normatif jaminan HAM. Dalam hubungan internasional, kepatuhan terhadap prinsip-prinsip yang dicerminkan dalam DUHAM turut menjadi kriteria kunci diakui atau tidaknya suatu negara atau suatu rezim oleh negara atau pihak lainnya.⁸ Sementara Deklarasi Kairo (DK) merupakan manifestasi dari pengalaman dan sejarah peradaban Islam terkait HAM. Diadopsi oleh negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) pada 1990, DK merumuskan 25 poin penting tentang hak asasi manusia. Meski ada yang menyebut bahwa DK bukanlah bentuk tandingan dari DUHAM, tidak dipungkiri ia lahir sebab ketidakpuasan atas gagasan universal HAM internasional. Bagaimanapun manusia diklaim masih dan akan tetap membutuhkan iman dalam menopang perdaban—demikian pula kekuatan untuk memotivasi diri dan selalu menjaga serta melindungi hak dari segala eksploitasi. Argumen utamanya adalah bahwa tidak seorang pun berhak menangguhkan secara

⁶ Tore Lindholm, “Dasar Konseptual dan Landasan Umum Hak Asasi Manusia—dengan Prospek Cerah Dukungan Berbasis Agama Bagi Hak Asasi Manusia,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari‘a and human rights: a coursebook* (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 63.

⁷ Breet G. Scharffs, “Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia: sebuah pengantar tentang sejarah, proses, penyusunan, ketentuan-ketentuan penting, dan warisannya,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari‘a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 136.

⁸ Rhona K.M. Smith, Knut D. Asplund, and Suparman Marzuki, *Hukum Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia, Universitas Islam Indonesia (PUSHAM UII), 2008), hlm. 88-90.

keseluruhan atau sebagian atau melanggar ataupun mengabaikannya—selama bersifat mengikat dan turut dijamin di dalam syari’at.⁹

Kebebasan Beragama

Penekanan kebebasan bergama dalam perspektif HAM terletak pada aspek kemerdekaan dan martabat yang setara. Demikian pula dimungkinkan kemerdekaan untuk berpindah dan berganti agama atau untuk memilih serta menganut agama atau kepercayaan yang berbeda dari penafsiran umum yang—ada di dalam suatu agama atau kepercayaan tertentu tanpa halangan dan hambatan. “Kemerdekaan” itu menyangkut dua aspek yang saling terkait, yaitu kemerdekaan internal di satu sisi dan kemerdekaan eksternal di sisi lainnya. Kemerdekaan internal dapat mencakup kemerdekaan individu untuk memiliki, mempertahankan, menganut, dan berpindah agama atau kepercayaan. Sedangkan kemerdekaan eksternal dapat mencakup kemerdekaan individu baik sendiri maupun bersama-sama dengan yang lain, secara publik maupun privat guna mengekspresikan agama atau kepercayaan dalam kegiatan pengajaran, peribadatan, dan pengamalan agama.¹⁰ Scharffs menyebutnya dengan istilah hak “tingkat pertama” atau “paragraf pertama” dan hak “tingkat kedua” atau “paragraf kedua”.¹¹ Tingkat pertama dikenal juga sebagai hak yang berkenaan dengan *forum internum*, yaitu hak atas kebebasan yang bersifat abstrak sebab adanya di dalam lubuk hati sanubari. Sedangkan tingkat kedua dikenal juga sebagai hak yang berkenaan dengan *forum externum*, yaitu hak atas kebebasan yang bersifat kasat mata sebab merupakan segala bentuk aksi dan manifestasi dari agama dan kepercayaan.¹²

⁹ “Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Adopted at the Islamic Conference of Foreign Ministers, Cairo, 1990,” n.d., <https://www.refworld.org/docid/3ae6b3822c.html>.

¹⁰ Lena Larsen, “Islam, Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan, dan Kesetaraan Gender,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari’a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 84-85.

¹¹ Breet G. Scharffs, “Pengantar untuk Kebebasan Berpikir, Beragama, dan Berkeyakinan dalam Perspektif Hak Asasi Manusia,” in *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari’a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition (Bandung: Mizan, 2022), hlm. 380-381.

¹² Adam Muhshi, *Teologi Konstitusi: bukum hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS Pelangi, 2015), hlm. 54.

Dalam konteks internasional, perlindungan atas kebebasan beragama secara historis disebut-sebut mendahului hak-hak lainnya. Itu didasarkan pada fakta sejarah perjanjian internasional yang berusaha melindungi kelompok minoritas agama—seperti melalui perjanjian Augsburg (1555), Westphalia (1648) dan Wina (1815). Pasca Perang Dunia I, Kovenan Liga Bangsa-Bangsa juga berupaya mengakomodir kebebasan hati nurani dan agama—terlepas dari fakta bahwa rezim ini selanjutnya dianggap gagal karena situasi dan kondisi politik yang tidak memadai.¹³ Berakhirnya Perang Dunia II, mengantarkan pula pada periode baru—yakni dari perlindungan terhadap minoritas ke pengakuan universal dan hak individu manusia.¹⁴ Menurut Lindholm, perlindungan internasional atas kebebasan beragama tersebut bahkan mengalami transformasi yang signifikan dalam lima abad terakhir. Itu ditunjukkan dengan berbagai variasi dalam bentuk sosial, ruang lingkup substantif, jangkauan penerapan, cara pelaksanaan, hingga stabilitas kelembagaan. Dalam kutipannya, Lindholm menyebut bentuk perlindungan internasional atas kebebasan beragama atau berkeyakinan (KBB) itu setidaknya melewati tiga tahap utama yaitu: *pertama*, model *cuius region eius religio* yakni bentuk perjanjian perdamaian internasional yang mengatur pemisahan teritorial orang-orang dari keyakinan agama berbeda; *kedua*, model perlindungan minoritas yakni bentuk perjanjian internasional (bilateral dan multilateral) yang memberikan perlindungan terhadap minoritas agama di dalam wilayah negara dari mayoritas etnis atau agama yang hegemonik; dan *ketiga* model HAM yakni bentuk perjanjian internasional (global)—dengan mengkodifikasi standar internasional dan menyediakan mekanisme pemantauan terhadap KBB.¹⁵

Dalam diskursus kontemporer, hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan (KBB) sering disebut sebagai “HAM klasik yang

¹³ Natan Lerner, “The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief: International Norms and Institutions,” in *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), hlm. 65-66.

¹⁴ Tore Lindholm, “Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion or Belief,” in *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), hlm. 27.

¹⁵ Malcom D. Evans, “Historical Analysis of Freedom of Religion or Belief as a Technique for Resolving Religious Conflict,” in *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004), hlm. 11.

telah mapan”.¹⁶ Bielefeldt dan Wiener tidak menyangkal anggapan semacam itu meski tidak pula membenarkan sepenuhnya. Sebab sekalipun dijuluki sebagai hak “klasik” dan “mapan”, nyatanya KBB menghadapi tantangan besar baik menyangkut dimensi praktis maupun konseptual. Dibuktikan dengan berbagai macam sikap serta pandangan berbeda atas pengakuan dan keabsahannya—mulai dari sikap ambivalen negara saat menyadari konsekuensi praktis formal, seperti saat hanya memberikan perlindungan pada agama “rill” (sementara lainnya justru terjadi pembatasan terhadap praktik-praktik tertentu). Sampai pandangan ancaman “ikatan loyalitas keagamaan”, seperti klaim penganut agama tradisional dalam mempersoalkan “promosi ideologi anti-agama” (karena menganggap KBB lebih mementingkan manusia daripada Tuhan). Demikian pula skeptisisme sebagian kelompok yang melihatnya sebagai “kuda troya” (yang diam-diam dapat memasukkan obskurantisme keagamaan ke ranah publik). Tidak terkecuali dugaan-dugaan lainnya seperti “perang suci kebebasan beragama” di bawah selubung netralitas agama, kecurigaan akan penyatuan global lanskap keagamaan, serta kekhawatiran akan membuka jalan hegemoni global bagi pasar agama neo-liberal.¹⁷

Kebebasan beragama dalam perspektif HAM memang berfokus pada pembicaraan tentang manusia sebagai “pemegang hak”. Segala permasalahan yang terkait dengannya hanya menjadi bagian dari bahasan HAM apabila dilihat melalui sudut pandang kemanusiaannya. Sebab manusia yang menganut dan menjalankan agama atau kepercayaan, maka ia pula lah yang akan mendapat perlindungan alih-alih agama atau kepercayaan itu sendiri. Sebagai konsekuensinya, konsep demikian memungkinkan untuk mengakomodir dimensi *theistic* sekaligus *non-theistic* dan memperlebar ruang lingkup keyakinan serta praktik penghormatan agama atau kepercayaan—dimana tidak hanya sekedar terbatas pada apa yang dipahami sebagai “agama mapan”, “agama tradisional”, ataupun

¹⁶ Heiner Bielefeldt and Michael Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama: prinsip-prinsip dan kontroversinya*, trans. Trisno Sutanto (Bandung: Mizan, 2021), hlm. 13.; Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Aldershot: Ashgate, 2004), hlm. 10.

¹⁷ Bielefeldt and Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama: prinsip-prinsip dan kontroversinya*, hlm. 33.

“agama klasik” melainkan agama atau kepercayaan dalam pengertian yang lebih luas serta inklusif.¹⁸

Menurut Bielefeldt, kebebasan itu sendiri memiliki tujuan khusus yaitu untuk mencegah dan menghapus segala bentuk pemaksaan terkait posisi dan pilihan nurani seseorang; keyakinan religius (atau non-religius); atau praktik yang didasarkan pada keyakinan tertentu baik yang dilakukan secara pribadi maupun kelompok.¹⁹ Selain mengakomodasi hak kompleks lainnya, seperti melindungi berbagai macam dimensi kebebasan di bidang agama dan kepercayaan yang daftarnya bisa mencakup: “...kebebasan untuk mencari makna hidup; menyampaikan keyakinan atau keraguan secara terbuka; bergabung dengan kelompok keagamaan atau tinggal di komunitas tempat tumbuh dewasa; mengubah atau meningkatkan keyakinan; mengajak orang lain mempertimbangkan kembali agama atau keyakinan; melakukan ritual baik sendiri maupun dalam komunitas bersama orang lain; menyatakan kritik secara terbuka terhadap agama atau membela agama dari para pengkritiknya; memperkenalkan dan mendidik anak-anak agar mengikuti tradisi agama; menjalani kehidupan sesuai ajaran agama; membangun infrastruktur keagamaan, termasuk rumah ibadah, sekolah, dan badan amal; merekrut tenaga rohani sesuai dengan pemahaman masyarakat, dsb”.²⁰

Kebebasan Beragama dalam DUHAM dan Deklarasi Kairo 1990

Mengutip Lernen, kebebasan beragama dalam DUHAM memuat tiga bagian penting, yaitu: *pertama* bicara soal jaminan hak atas kebebasan berpikir, hati nurani dan agama; *kedua* bicara soal konversi dan dakwah; serta *ketiga* bicara soal manifestasi agama. Bagian pertama umumnya digambarkan sebagai *forum internum* yang cakupannya adalah hak untuk memilih dan memeluk agama atau kepercayaan atau untuk tidak menganut agama atau kepercayaan sama sekali. Sementara bagian kedua merupakan titik kontroversi dimana tidak semua pihak melihatnya sebagai aspek fundamental. Adapun bagian ketiga sering

¹⁸ Bielefeldt, “HAM & Syariat,” hlm. 413.

¹⁹ Bielefeldt, hlm. 415-416.

²⁰ Bielefeldt and Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama: prinsip-prinsip dan kontroversinya*, hlm. 83.

digambarkan sebagai *forum externum* yang erat kaitannya dengan manifestasi agama.²¹

Sebagaimana Pasal 18 DUHAM menyatakan bahwa: “*everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance*”.²²

Scharffs menafsirkan “setiap orang” (*everyone*) dalam pasal tersebut sebagai “semua manusia” yang tidak hanya terbatas pada warga atau penduduk tetap suatu wilayah, tetapi juga mencakup warga asing atau yang tidak berkewarganegaraan—bahkan seorang anak maupun para pemuka agama dan rohaniawan asing sekalipun. “Memiliki” (*has*) dipahami sebagai sesuatu yang ada bukan karena diberikan oleh negara ataupun rezim hukumnya, tetapi dimiliki oleh individu dan kelompok agama hanya karena berdasarkan sifat kemanusiaannya. peraturan mungkin berperan dalam hal implementasi, tetapi tidak menciptakan hak-hak tersebut—sebab tiap individu dan kelompok memiliki hak tersebut semata karena kemanusiaan dan kedudukannya sebagai manusia. “Hak” (*right*) dipahami sebagai sesuatu yang menjadi tanggung jawab negara untuk menghormati dan melindunginya. “Kebebasan” (*freedom*) berarti kemerdekaan yang tidak dapat direduksi bahkan untuk menjadi kesetaraan atau perlakuan sama sekalipun. Sementara “pemikiran” (*thought*), “keyakinan” (*conscience*), dan “agama” (*religion*) menunjukkan bahwa cakupannya yang luas—ruang lingkupnya tidak hanya terbatas pada aspek kebebasan untuk beragama, tetapi juga kebebasan berpikir dan berkeyakinan. Rumusan “di dalam masyarakat bersama orang lain” (*in community with others*) menunjukkan dimensi sosial kemasyarakatan alih-alih hanya membayangkan hak yang berdimensi individu. Adapun “manifestasi” (*manifestation*), meniscayakan perlindungan keyakinan sekaligus perwujudan keyakinan—termasuk di dalamnya kebebasan untuk mempraktikkan agama melalui pengajaran,

²¹ Lerner, “Facilitating Freedom of Religion or Belief,” hlm. 67-68.

²² “Universal Declaration of Human Rights (UDHR), Adopted by General Assembly Resolution 217 A (III), 10 Desember 1948,” n.d., <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/english>.

peribadatann, dan ketaatan.²³ “Berpindah” (*change*) dianggap sebagai aspek kontroversial karena banyak memunculkan perdebatan. Kalangan keagamaan misalnya, menganggap itu dapat membuka jalan bagi “kebebasan” individualistik serta dapat menjadi ancaman bagi keberlangsungan dan loyalitas umat.²⁴

Dalam konteks Islam, agaknya tanggapan atas perdebatan dan kontroversi ketentuan “pindah agama” dikristalisasi dalam Pasal 10 Deklarasi Kairo (DK). Pasal 10 DK melarang pemaksaan atau penggunaan kemiskinan atau kebodohan untuk mengajak seseorang ke agama lain atau menjadi ateis. Diamping itu, disebutkan pula bahwa Islam adalah agama yang murni dan tidak bisa berubah. Menurut Saeed dan Saeed, ketentuan pasal itu tidak menentukan bahwa semua muslim memiliki hak atas kebebasan beragama sebagaimana yang dinyatakan dalam Pasal 18 DUHAM. Sebaliknya, justru menyatakan kembali kedudukan hukum Islam; yaitu menyangkut larangan eksploitasi ekonomi dan sosial terhadap seorang muslim agar berpindah agama. Pendapat hampir sama dikemukakan oleh Sunaryo, menurutnya Pasal 10 DK hanya mengatur tentang hak atas kebebasan memilih agama alih-alih untuk berpindah agama ataupun menjadi ateis.²⁵ Pasal 13 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia Islam (UIDHR) tahun 1981 oleh Dewan Islam Eropa, sebetulnya lebih dekat dengan rumusan Pasal 18 DUHAM. Pasal 13 UIDHR menyatakan “setiap orang berhak atas kebebasan hati nurani dan beribadah sesuai dengan keyakinan agamanya”. Terlepas dari apa yang disebutkan hanya berkenaan dengan kebebasan hati nurani dan ibadah—tidak mencakup hak untuk berpindah agama, rumusan Pasal 13 UIDHR jelas lebih akomodatif dalam memberi jaminan terhadap hak kebebasan beragama atau berkeyakinan.²⁶

²³ Scharffs, “HAM & Syariat,” 2022, hlm. 376-379.

²⁴ Kevin Boyle, “Freedom of Religion in International Law,” in *Religion, Human Rights and International Law: A Critical Examination of Islamic State Practices* (Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007), hlm. 36.

²⁵ Sunaryo, “Studi Komparatif Antara Universal Declaration of Human Rights 1948 Dan Cairo Declaration on Human Rights in Islam 1990,” *Fiat Justitia Jurnal Ilmu Hukum* Vol. 5 (Mei-Agustus 2012): hlm. 397.

²⁶ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, hlm. 16-17.

Pindah Agama: Antara Universalisme HAM dan Klaim-Klaim Partikular

Persoalan inti HAM tidak jauh dari wacana tentang terjaganya hak individu manusia dari ancaman, gangguan, hambatan, dan tantangan oleh pihak lain, bahkan dari negara sekalipun.²⁷ Tujuan utamanya adalah untuk memastikan perlindungan yang efektif bagi kepentingan manusia—di mana pun mereka berada, bahkan di negara yang tidak menjamin hak-hak dasar itu secara spesifik di dalam konstitusi.²⁸ Hanya saja memang, sekalipun telah diterima secara luas dan mempengaruhi berbagai aspek hukum internasional kontemporer—masih menyisakan perdebatan dalam penafsiran maupun pemahaman ruang lingkup HAM. Seperti diungkapkan Weston:

“...penerimaan luas prinsip-prinsip hak asasi manusia pada tataran domestik dan internasional tidaklah sama dengan mengatakan bahwa ada kesepakatan menyeluruh tentang sifat hak-hak tersebut atau tentang lingkup substantif mereka”.²⁹

Muladi, sebagaimana dikutip oleh Gunakaya mencatat beberapa pandangan berbeda terkait HAM, yaitu: *pertama*; pandangan universalisme absolut—yakni HAM dipandang sebagai entitas universal belaka tanpa adanya pertimbangan khusus atas aspek sosial maupun budaya. *Kedua*; pandangan universalisme relatif—yakni HAM diakui sebagai masalah universal, akan tetapi disaat bersamaan juga menjustifikasi asas-asas hukum internasional. Misalnya terkait ketentuan Pasal 29 DUHAM yang memungkinkan negara untuk melakukan pembatasan-pembatasan dengan syarat-syarat tertentu. *Ketiga*; pandangan partikularisme absolut—yakni HAM dipandang sebagai persoalan masing-masing negara/bangsa, sehingga pemberlakuan dokumen-dokumen internasional dianggap tidak relevan. *Keempat*; pandangan partikularisme relatif—selain dipandang sebagai masalah universal, HAM juga dipandang sebagai persoalan

²⁷ Abdurrahman Kasdi, “Maqashid Syari’ah Dan Hak Asasi Manusia: Implementasi HAM Dalam Pemikiran Islam,” *Jurnal Penelitian* Vol. 8, no. 2 (Agustus 2014): hlm. 260.

²⁸ Abdullahi Ahmad Naim, *Islam dan Negara Sekular: menegosiasikan masa depan syariah*, trans. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 176.

²⁹ Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, ed. Roichatul Aswidah, trans. Musa Kazhim and Edwin Arifin (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), 2007), hlm. 1.

masing-masing negara, pemberlakuan dokumen-dokumen internasional disesuaikan dengan karakter budaya masing-masing negara/bangsa.³⁰

Mereka yang mengedepankan pandangan universal, umumnya memandang HAM sebagai “sesuatu yang tidak lepas dari konteks universalisme moral” dan universalisme moral itu “meletakkan kebenaran moral bersifat lintas budaya dan sejarah”.³¹ Hanya saja kemudian muncul pertanyaan, sejauh mana universalisme moral dapat dipahami dan sejauh mana ia dapat diterima oleh masyarakat dunia? bukankah konsep universal yang dikonstruksikan seperti kebebasan dan kesetaraan juga tidak lepas dari kontekstualitasnya?. Pertanyaan semacam ini sekilas mewakili pandangan kritis sebagaimana kalangan terhadap “pengabaian dimensi kultural” atas klaim-klaim universal. Bielefeldt dan Wiener misalnya, memang tidak membantah bahwa universalisme moral apa pun bentuknya—tidak dapat berada dalam format “murni dan sederhana”. Setiap formulasi yang mengklaim validitas universal selalu dipengaruhi oleh ruang, waktu, konteks, maupun kontingensi-kontingensi lainnya. Bahkan dalam usaha untuk mengemukakan ide-ide panduan bagi universalisme normatif sekalipun, tidak dapat menghindari dari bias partikularisme.³²

Dalam konteks Islam, Halliday seperti dikutip oleh Baderin mencatat empat jenis tanggapan berbeda mengenai HAM, yaitu: *pertama*, Islam selaras dengan HAM internasional; *kedua*, HAM hanya bisa sepenuhnya diwujudkan di bawah hukum Islam; *ketiga*, HAM internasional adalah agenda imperialis yang harus ditentang; dan *keempat*, Islam tidak selaras dengan HAM internasional. Diantara tanggapan-tanggapan tersebut, Baderin berpendapat bahwa pandangan pertama merupakan yang paling bisa dipertahankan dalam prinsip-prinsip hukum Islam. Karena tidak hanya semata-mata pada pembacaan samar ataupun apologetis atas gagasan HAM Barat, tetapi didasarkan pada prinsip-prinsip umum Islam yang mengabsahkan cita-cita HAM—yakni merujuk pada penghargaan atas keadilan,

³⁰ A. Widiada Gunakaya, *Hukum Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017), hlm. 154-156.

³¹ Gunakaya, hlm. 151-152.

³² Bielefeldt and Wiener, *Menelisik Kebebasan Beragama: prinsip-prinsip dan kontroversinya*, hlm. 44.

perlindungan kehidupan, dan juga martabat manusia.³³ Sementara MacQueen dan Akbarzadeh meyakini setidaknya ada empat perspektif utama yang dapat diidentifikasi terkait validitas norma HAM dalam masyarakat Islam, yaitu: pandangan Islamisasi HAM; reformasi pragmatis dalam kerangka syari'at; rekonseptualisasi kritis syari'at; dan sekularisme politik Islam. Tipologi pertama (Islamisasi HAM), diidentifikasi dengan sikap "*status quo*" atau "tradisionalis"—dimana tidak terlibat secara kritis dalam perdebatan rezim HAM. Pendukung pandangan ini umumnya mengklaim tidak ada kebutuhan khusus untuk melakukan debat kritis, sebab HAM dalam pandangan mereka telah diakui di dalam syari'at—dimana kepastiannya adalah final dan mutlak. Tipologi kedua, merupakan salah satu yang paling menonjol dalam masyarakat Islam—yaitu "tradisi pragmatisme kemanusiaan", dimana pembahasannya berpusat pada perbedaan antara teori dan praktik dalam pelaksanaan HAM. Tipologi ketiga, pandangan para reformis dalam upaya meninjau kembali konsep dan kontekstualisasi syari'at Islam, terutama dalam mengembangkan interpretasi alternatif HAM. Tipologi keempat, pendekatan sekuler yang memandang penting untuk membedakan peran kenabian dan politik Nabi Muhammad—dengan kata lain perlu untuk melihat agama dan politik secara terpisah. Argumennya tidak jauh dari keberatan terhadap penggunaan agama sebagai validasi aktifitas dan tujuan politik kekuasaan.³⁴

Jika mengacu pada dokumen DK 1990, dapat diidentifikasi bahwa tipologi pandangan "tradisionalis" mengambil peran krusial dalam instrumen HAM Islam. Sebagaimana disebutkan di dalam deklarasi bahwa semua hak dan kebebasan yang diatur di dalamnya tunduk hanya pada syari'at Islam. Disamping itu, syari'at Islam merupakan satu-satunya sumber referensi dalam penjelasan atau klasifikasi pasal deklarasi. Bukan hal aneh kemudian ketika DK tidak memberi hak khusus bagi individu untuk meninggalkan agama Islam, sebab pasal "kebebasan beragama" lebih ditujukan untuk kepentingan umat Islam dari hasutan kemurtadan. Sebagaimana ditegaskan Dewan

³³ Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, hlm. 11-12.

³⁴ Benjamin MacQueen and Shahram Akbarzadeh, "Islamic Reformism and Human Rights in Iraq: Gender Equality and Religious Freedom," in *Islam and Human Rights in Practice: Perspective Across the Ummah*, 1. publ, Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies 14 (London: Routledge, 2008), hlm. 53-55.

Akademi Fiqh Islam Internasional (IIFA) dalam resolusi No. 175 (1/19), kebebasan beragama merupakan prinsip syari'at Islam dan bertujuan untuk menjaga martabat manusia. Aspek fitrah manusia, prinsip tanggung jawab, serta ketundukan pada syari'at merupakan sesuatu yang mutlak dan harus dipahami dan dilaksanakan secara konsekuen. Kemurtadan di depan umum adalah ancaman nyata bagi persatuan dan iman umat Islam serta dapat mendorong non-muslim atau para munafik untuk menggunakannya dalam meningkatkan kecurigaan terhadap Islam.³⁵

Banyak sarjana baik klasik maupun kontemporer meyakini bahwa syari'at Islam sebetulnya memberi jaminan kebebasan beragama. Dalilnya didasarkan pada “tiada paksaan dalam agama” (QS. Al-Baqarah (2): 256). Demikian dalam perjalanan historis, non-muslim dalam komunitas Islam dapat menjalankan agama kepercayaan (sesuai dengan batasan tertentu terkait manifestasi agama mereka) selama mereka tunduk pada otoritas negara. Dicontohkan dengan para “ahli kitab”, yakni penganut agama Yahudi dan Kristen diberikan hak-hak istimewa tertentu di bidang kebebasan beragama. Demikian pula mereka yang bukan “penganut agama wahyu”, terlepas adanya perbedaan pendapat mengenai apakah mereka harus “dipaksa” untuk masuk Islam jika berada di bawah kekuasaan Islam—tetapi secara historis mereka tetap diperlakukan sebagaimana layaknya para ahli kitab.³⁶ Hanya saja, terkait pindah agama bagi muslim (*riddah*/murtad) masih menyisakan perdebatan sampai hari ini. Itu setidaknya digambarkan oleh tiga perspektif berbeda para intelektual muslim: *pertama*; posisi pra-modern yang menganggap tidak ada konversi dalam Islam dan orang murtad (pelaku *riddah*/pindah agama) harus dihukum mati—pendapat ini umumnya paling dominan diantara cendekiawan muslim. *Kedua*; penggunaan sistem dengan beberapa bentuk batasan—dicontohkan dengan pendapat Al-Maududi dimana hukuman tetap berlaku tetapi deklarasi “murtad” harus berasal dari otoritas negara. Alasannya, berpaling dari agama Islam dan komunitas Islam diasumsikan sebagai tindakan penghianatan yang pantas

³⁵ “Resolutions and Recommendations of the 19th Session of the Council of the International Islamic Fiqh Academy,” n.d., No. 175 (1/19).

³⁶ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, hlm. 13.; MacQueen and Akbarzadeh, “Islamic Reformism and Human Rights in Iraq: Gender Equality and Religious Freedom,” hlm. 58.

dihukum mati. *Ketiga*; kebebasan total “untuk berpindah ke dan dari” Islam—pendapat ini digaungkan oleh para reformis, argumennya bahwa hukuman mati untuk kemurtadan tidak ditentukan di dalam Al-Qur’an.³⁷ Menanggapi pendapat pertama, An-Na’im berpendapat bahwa Al-Qur’an memang mengutuk perbuatan tersebut sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah (2): 217; QS. Al-Nisa’ (4): 90; Al-Maidah (5): 54 dan 59; QS. Al-Nahl (16): 108; serta QS. Muhammad (47): 25. Namun demikian, tidak pula menyatakan secara spesifik mengenai konsekuensi legalnya. Al-Qur’an menurutnya justru menyebutkan beberapa situasi yang menyiratkan bahwa pelaku murtad dapat saja terus hidup dalam komunitas muslim. “Jika benar Al-Quran menetapkan hukuman mati bagi orang yang murtad, orang tersebut tidak akan terus hidup di tengah komunitas Muslim untuk mengulangi kejahatan yang sama. Namun, para Fuqaha mempergunakan hadis untuk menetapkan hukuman mati bagi orang yang murtad dan konsekuensi-konsekuensi hukum lainnya seperti terhapusnya hak waris dari dan untuknya.” Sehingga disimpulkan bahwa setidaknya ada dua aspek problematis menyangkut konsepsi murtad dalam hukum Islam tradisional. Pertama ketidakjelasan dan kelemahan konsep; dan kedua menyangkut ketidakjelasan dasar hukum beserta konsekuensi-konsekuensi hukum yang menyertainya. Sumber ketidakjelasan dan kelemahan tersebut adalah terkait definisi dan bentuk hukuman serta kedekatan konsep murtad itu dengan konsep lain seperti *kufr*, *sabb al rasul*, *ẓindiq*, dan *munāfiq (nifāq)*.³⁸

Lalu, bagaimana idealnya umat Islam menanggapi perdebatan wacana diatas ? apakah hanya meletakkannya secara berhadapan atau mulai menggali dan mencari makna baru atas artikulasi yang universal ? Tidak bisa dibantah bahwa ada prinsip dasar yang menjamin hak kebebasan beragama dalam Islam. Meski tidak ada terminologi khusus yang merujuk langsung pada istilah tersebut, tetapi ada diskursus yang bisa dikaitkan yaitu “pilihan terhadap keyakinan agama”. Bagi sebagian orang, “pilihan” mungkin meniscayakan kebebasan sekaligus manifestasi keanekaragaman yang memang sengaja diciptakan oleh Allah. Seperti dikatakan sebelumnya bahwa tiada paksaan untuk memeluk agama atau keyakinan tertentu,

³⁷ MacQueen and Akbarzadeh, “Islamic Reformism and Human Rights in Iraq: Gender Equality and Religious Freedom,” hlm. 58-59.

³⁸ Naim, *Islam dan negara sekular*, hlm. 187.

melainkan menghargai dan menghormati pilihan-pilihan individu.³⁹ Sebab, manusia diberikan seperangkat kemampuan dan akal budi guna mengolah serta memberdayakan diri sesuai dengan kehendak hati nuraninya masing-masing. Terlebih, dalam pemahaman syari'at apa yang selanjutnya disebut "kebebasan" dapat saja menjadi instrumen penting guna melindungi dan mengembangkan konsep *dharuriyah al-kebams* serta hak fundamental lainnya termasuk HAM.⁴⁰ Sangat relevan kemudian untuk merujuk pada salah satu poin pokok tujuan syari'at yaitu pemeliharaan terhadap agama (*hifz al-din*). Dimana pemahaman terhadap "pemeliharaan" itu tidak pula hanya terbatas pada apa yang dimaksud sebagai "menjaga keyakinan agama kelompok" melainkan juga menjaga dan melindungi "keyakinan internal individu manusia".

Kesimpulan

Meski DUHAM dan DK sama-sama bicara soal kebebasan serta meletakkan manusia sebagai makhluk mulia dan bermartabat—terdapat perbedaan mendasar menyangkut pandangan; rujukan; serta lingkup dalam pembahasan hak-hak tertentu. DUHAM misalnya, bersumber dari pemikiran filsafat humanistik dan bertolak dari pandangan kepentingan manusia. Sementara Deklarasi Kairo justru bertumpu pada pandangan ketauhidan dan bersumber dari ajaran agama Islam. Dalam diferensiasi kebebasan, DUHAM memberi ruang luas terhadap lingkup keberagamaan—dimana tidak sekedar mengakomodir paham *theistic* tetapi juga *non-theistic*, tidak membatasi pilihan keagamaan tetapi justru memungkinkan kebebasan luas termasuk untuk melakukan konversi (pindah agama). Di sisi lain, Deklarasi Kairo hanya bicara soal kebebasan memilih agama dan larangan tindakan intimidasi serta pemaksaan atas pilihan keagamaan—alih-alih memungkinkan kebebasan muslim untuk melakukan konversi (pindah agama). Ini dapat dipahami sebab DUHAM menjadikan manusia sebagai titik tolak utama—dimana tiap proses pengambilan keputusan dan bagaimana cara untuk memanfaatkan kebebasan diserahkan kepada (manusia) secara penuh, yakni selaku pemegang hak otoritatif. Sementara Deklarasi Kairo, menjadikan

³⁹ Rumadi, "Kebebasan Beragama dan Hak Minoritas," in *Tanya Jawab Relasi Islam dan Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Center for Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014), hlm. 168-169.

⁴⁰ Fuad, "HAM & Syariat," hlm. 120.

prinsip tanggung jawab dalam Islam dan ketundukan pada syari'at sebagai sesuatu yang mutlak dan harus dilaksanakan secara konsekuen. Namun demikian, terlepas bahwa HAM internasional (DUHAM) dan instrumen HAM Islam (Deklarasi Kairo 1990) memiliki parameter ideologis yang berbeda. Penting untuk melihat kebebasan beragama sebagai sesuatu yang fundamental, setidaknya dalam pemahaman bahwa gagasan itu mungkin untuk dijadikan landasan esensial dalam penegakkan prinsip moral serta pembangunan masyarakat yang beradab dan bermartabat.

Daftar Pustaka

- Baderin, Mashood A. *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*. Edited by Roichatul Aswidah. Translated by Musa Kazhim and Edwin Arifin. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), 2007.
- Bielefeldt, Heiner. "Kontribusi Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan Pada Kedamaian di Masyarakat." In *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- Bielefeldt, Heiner, and Michael Wiener. *Menelisis Kebebasan Beragama: prinsip-prinsip dan kontroversinya*. Translated by Trisno Sutanto. Bandung: Mizan, 2021.
- Boyle, Kevin. "Freedom of Religion in International Law." In *Religion, Human Rights and International Law: A Critical Examination of Islamic State Practices*. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2007.
- "Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Adopted at the Islamic Conference of Foreign Ministers, Cairo, 1990," n.d. <https://www.refworld.org/docid/3ae6b3822c.html>.
- El Fadl, Khaled Abou. "Komitemen Hak Asasi Manusia dalam Islam Modern." In *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.

- Evans, Malcom D. "Historical Analysis of Freedom of Religion or Belief as a Technique for Resolving Religious Conflict." In *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- Fuad, Ahmad Nur. "Syariat dan HAM: Persinggungan, Keselarasan, dan Konflik." In *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- Gunakaya, A. Widiada. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017.
- Kasdi, Abdurrahman. "Maqashid Syari'ah Dan Hak Asasi Manusia: Implementasi HAM Dalam Pemikiran Islam." *Jurnal Penelitian* Vol. 8, no. 2 (Agustus 2014).
- Larsen, Lena. "Islam, Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan, dan Kesetaraan Gender." In *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- Lerner, Natan. "The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief: International Norms and Institutions." In *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- Lindholm, Tore. "Dasar Konseptual dan Landasan Umum Hak Asasi Manusia—dengan Prospek Cerah Dukungan Berbasis Agama Bagi Hak Asasi Manusia." In *HAM & Syariat: sebuah kajian=Shari'a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- . "Philosophical and Religious Justification of Freedom of Religion or Belief." In *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- MacQueen, Benjamin, and Shahram Akbarzadeh. "Islamic Reformism and Human Rights in Iraq: Gender Equality and Religious Freedom." In *Islam and Human Rights in Practice: Perspective Across the Ummah*, 1. publ. Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies 14. London: Routledge, 2008.

- Muhshi, Adam. *Teologi Konstitusi: hukum hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS Pelangi, 2015.
- Naim, Abdullahi Ahmad. *Islam dan Negara Sekular: menegosiasikan masa depan syariah*. Translated by Sri Murniati. Bandung: Mizan, 2007.
- Otto, Jan Michiel. *Sharia and National Law in Muslim Countries. Tensions and Opportunities for Dutch and EU Foreign Policy*. Leiden University Press, 2008. https://doi.org/10.26530/OAPEN_595098.
- “Resolutions and Recommendations of the 19th Session of the Council of the International Islamic Fiqh Academy,” n.d.
- Rumadi. “Kebebasan Beragama dan Hak Minoritas.” In *Tanya Jawab Relasi Islam dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Center for Study of Religion and Culture (CSRC) Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.
- Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Scharffs, Breet G. “Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia: sebuah pengantar tentang sejarah, proses, penyusunan, ketentuan-ketentuan penting, dan warisannya.” In *HAM & Syariat: sebuah kajian = Shari‘a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- . “Pengantar untuk Kebebasan Berpikir, Beragama, dan Berkeyakinan dalam Perspektif Hak Asasi Manusia.” In *HAM & Syariat: sebuah kajian = Shari‘a and human rights: a coursebook*, Bilingual edition. Bandung: Mizan, 2022.
- Smith, Rhona K.M., Knut D. Asplund, and Suparman Marzuki. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia, Universitas Islam Indonesia (PUSHAM UII), 2008.
- “Universal Declaration of Human Rights (UDHR), Adopted by General Assembly Resolution 217 A (III), 10 Desember 1948,” n.d. <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/english>.