

Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Fathi Osman

Abdul Halim¹

Abstrak: *Tulisan ini mengeksplorasi pemikiran Fathi Osman tentang Hak Asasi Manusia (HAM) dari karyanya "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam Rethinking Islam And Modernity Essays in Honour of Fathi Osman, Editor Abdel Wahab El-Affandi, (London: The Islamic Foundation in association with The Maghrib Centre For Research and Translation, 2001). Osman, memiliki metode yang berbeda dalam mengemukakan pandangan-pandangannya tentang HAM jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh Islam sebelumnya. Sesuatu yang baru dari Osman terletak pada kenyataan tindakan nyata untuk menjadikan pandangan tentang HAM mulia dan tidak apologetik. Osman menegaskan keyakinannya bahwa umat Islam tidak mempunyai masalah dengan HAM secara mendasar dan tidak mempersoalkan perbedaan antara sudut pandang Islam dan umum. Persoalan muncul dalam tataran implementasi oleh sebab doktrin dan interpretasi.*

Kata kunci: Hak Azazi Manusia, keadilan,

Pendahuluan

Pembicaraan tentang hak asasi manusia (selanjutnya disebut dengan HAM) senantiasa aktual namun kontroversial sepanjang masa karena dua hal. Pertama, HAM sering dilecehkan. Kedua, konsep tentang HAM belum jelas. Pelecehan dan ketidakjelasan penafsiran terhadap HAM di dalam diskusi politik dan hukum mempengaruhi pengakuan terhadap dasar-dasar diterima atau ditolaknya HAM itu. Barat menuding negara-negara Asia dan Afrika, terutama negara-negara Islam belum menegakkan HAM. Sebaliknya negara-negara yang dituding itu justru menganggap

¹ Dosen Perbandingan Mazhab dan Hukum Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Barat seperti Amerika Serikat yang paling banyak melanggar HAM.²

Dalam konteks inilah menarik mengkaji pandangan Fathi Osman (selanjutnya disebut dengan Osman) tentang HAM karena ia merupakan pemikir cemerlang—walaupun ia bukan *mujaddid* kontemporer— yang mengemukakan masalah dengan gamblang tanpa tedeng aling-aling, selaras dengan Islam, logika dan spirit kontemporer.³ Dalam mengemukakan pandangan-pandangannya tentang HAM Osman berbeda dengan tokoh-tokoh Islam umumnya. Sesuatu yang baru dari pendekatan Osman terletak pada upaya menunjukkan betapa mulianya pandangan Islam tentang HAM dan merundingkan HAM dan keadilan dengan pandangan tentang bagaimana kedua hal tersebut bisa dikembangkan dan dilindungi. Menurutnya HAM dan kehormatan manusia harus menjadi landasan pertama dari dakwah Islam bagi umat zaman sekarang, HAM harus menjadi dasar negara Islam modern manapun. Osman juga menegaskan keyakinannya yang teguh bahwa umat Islam seharusnya tidak mempunyai masalah dengan HAM secara mendasar dan tidak perlu mempersoalkan perbedaan antara sudut pandang Islam dan umum. Karena masalah lebih sering muncul dalam hal pelaksanaan.⁴

² Abd. Muin Salim, “Hak Asasi Manusia dalam al-Qur’an”, dalam *Islam dan Perdamaian Global*, Editor: Azhar Arsyad, dkk. (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), p. 19. Lihat juga Murad Wilfred Hoffman, bahwa negeri-negeri Islam tidak satu suara dalam melegalisasi HAM, baik yang berhubungan dengan Deklarasi Internasional yang dikeluarkan oleh Badan Umum PBB, tanggal 10 Desember 1948 atau dokumen-dokumen internasional. Khususnya yang menyangkut hak-hak pidana, politik, sosial, dan budaya, dalam <http://media.isnet.org/islam/Murad/Hak.html>

³ Murad Wilfred Hoffman, <http://media.isnet.org/islam/Murad/Hak.html>

⁴ Abdel Wahab El-Affandi, “The Burden of The Muslim Intellectual: Fathi Osman’s Jihad for Human Rights”, dalam *Rethinking Islam And Modernity Essays Honour of Fathi Osman*, (London: The Islamic Foundation in association with The Maghrib Centre For Research and Translition, 2001), p. 141.

Untuk mendapat gambaran yang jelas tentang pandangan Osman terkait dengan isu HAM, kajian ini mengelaborasi pertanyaan-pertanyaan kaum Muslim dan masyarakat dunia tentang HAM, yang oleh Osman dipetakan menjadi dua. Pertama, di sisi kaum Muslim, permasalahan HAM berkaitan dengan doktrin, interpretasi dan permasalahan praktis mengenai pelaksanaan. Kedua, di sisi masyarakat dunia, terdapat permasalahan mengenai klarifikasi atas konsep-konsep yang ada, implementasi dan adanya kesepakatan universal atas HAM tersebut.⁵ Namun yang menjadi fokus tulisan ini menyangkut permasalahan HAM dari sisi internal Muslim.

Selayang Pandang tentang Fathi Osman

Fathi Osman dilahirkan di al-Minya, Mesir, pada tahun 1928. Dalam usianya yang masih sangat belia, merantau ke Kairo pada tahun 1944 untuk melanjutkan pendidikan ke tingkat perguruan tinggi dan diterima di Jurusan Sejarah, Fakultas Seni, Universitas Kairo. Di kampus itu, ia menemukan wadah yang sangat pas untuk memenuhi hasrat budaya dan politiknya yang membara. Ketika Osman tiba di Kairo al-Ikhwan al-Muslimun sedang bertarung sengit melawan Partai Wafd untuk memperebutkan kekuasaan di Kampus Universitas Kairo. Simpati Osman muda secara alami diberikan kepada Wafd, akan tetapi benturan kedua kelompok tersebut menyebabkannya sadar akan keberadaan al-Ikhwan al-Muslimun yang kemudian segera masuk ke dalam garis edar organisasi tersebut. Ia mulai menghadiri pertemuan-pertemuan yang diadakan oleh Hasan al-Banna—ketika itu sebagai pemimpin al-Ikhwan al-Muslimun—tetapi dia tidak pernah tercatat sebagai anggota resmi.⁶

⁵ Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam *Rethinking Islam And Modernity Essays in Honour of Fathi Osman*, Editor Abdel Wahab El-Affandi, (London: The Islamic Foundation in association with The Maghrib Centre For Research and Translition, 2001), p. 27.

⁶ Abdel Wahab El-Affandi, *The Burden*, p. 124.

Keaktifan Osman di luar dunia akademik ternyata tidak mempengaruhi studinya di perguruan tinggi, S1-nya dapat diselesaikan pada tahun 1948 dan dalam waktu relatif tidak lama diangkat sebagai seorang guru sejarah di Kairo. Karena situasi politik yang tidak memungkinkan, ia harus meninggalkan tugasnya dan mencari pekerjaan lain di sektor swasta. Masa yang lebih buruk selanjutnya mendatanginya. Pada tahun 1954, dia menjadi salah satu dari ribuan orang yang ditahan dan ditawan sehubungan dengan tindakan represif dari pemerintah dalam menghukum al-Ikhwan al-Muslimun dan simpatisannya. Setelah dibebaskan dari tahanan, yang secara resmi juga telah dibebaskan dari tempat mengajarnya di sekolah-sekolah negeri, ia terpaksa mencari pekerjaan di sekolah-sekolah swasta. Tetapi Osman justru menemukan sesuatu yang baik di lingkungan yang merugikan ini. Dia mulai belajar keahlian lain dengan mengambil kuliah S1 Hukum di Universitas Iskandariyah sambil melanjutkan pendidikan S2-nya dalam bidang sejarah di Universitas Kairo. Dia berhasil mendapatkan dua gelar sekaligus pada tahun yang sama, 1960. Tesisnya mengkaji tentang *Sejarah Hubungan Islam-Bizantium*, sebuah petunjuk dini mengenai ketertarikannya yang kuat pada hubungan Muslim-Barat⁷

Tahun 1960 adalah waktu yang baik bagi Osman karena pada tahun ini berhasil menerbitkan buku yang berjudul *al-Fikr al-Islami wa al-Tathawwur*. Sebelumnya, pada tahun 1955, dia sudah menerbitkan buku dengan judul *Adwa' 'ala at-Tarikh al-Islami*. Ide-ide Osman lainnya diwujudkan dalam dua buah karyanya yang berjudul *al-Din li al-Waqi'* dan *Afkar Taqaddumiyah min Turats al-Islam*. Kedua buku tersebut terbit secara berturut-turut pada tahun 1957 dan 1958. *Al-Fikr al-Islami wa al-Tathawwur* dinilai oleh banyak tokoh Muslim modern sebagai karya Osman yang menunjukkan jalur pemikirannya yang telah mencapai kematangan dan mempunyai kemungkinan berkembang di masa-masa yang akan datang. Buku tersebut menjadi contoh pertama di mana seorang anggota pergerakan Islam tampil dengan penuh kekuatan menuju ke arah penafsiran tradisi Islam secara bebas.

⁷ *Ibid.*, p. 124-5.

Di dalamnya, Osman dengan menyakinkan mengajak pembaca kepada penafsiran bebas tradisi Islam dalam wilayah demokrasi, HAM, hak-hak kaum perempuan dan status non-muslim.⁸

Karir Osman tambah bersinar sejak tahun 1961 ketika dia ditunjuk untuk menduduki jabatan di Departemen Kebudayaan Islam di Universitas al-Azhar yang pada waktu itu dikepalai oleh seorang sarjana yang terkenal, Muhammad al-Bahi. Al-Bahi menyukai Osman ini. Ketika al-Bahi menjadi rektor al-Azhar, jabatan Osman dinaikkan menjadi Direktur Perencanaan. Pada tahun 1965 Osman pindah ke Al-Azhar sebagai wakil pemantau perpustakaan dan penelitian. Pada tahun 1969 Osman meninggalkan Al-Azhar menuju Al-Jazair. Di sana dia bekerja sebagai penasehat Jurusan Islam dan Pendidikan di Departemen Agama Al-Jazair, kemudian menjadi dosen Sejarah dan Pemikiran Politik Islam di Universitas Oran. Pada tahun 1972, ia meninggalkan Oran dan pergi ke Saudi Arabia. Di sana dia menjadi Asisten Guru Besar di Universitas Riyadh untuk mengajar mata kuliah *Persoalan Kebudayaan dalam Islam Masa Kini*. Pada tahun 1973 Osman pindah ke Universitas Princeton di Amerika Serikat. Di tempatnya yang baru ini dia mulai menggarap penelitian untuk mencapai gelar Ph.D sambil mengajar sejumlah mata kuliah yang berkenaan dengan *Pembaharuan Islam Modern, Sejarah dan Sastra Arab Modern*. Pada tahun 1976 dia memperoleh gelar Ph.D dari Princeton dengan disertasi berjudul "*Conquered Land and Land Taxation*" (*Fay' and Kharaj*): *Origin in Development in Medieval Islam*". Di Princeton dan Temple ia menjalin hubungan dengan beberapa orientalis seperti Bernard Lewis dan cendekia Muslim seperti Ismail Razi al-Faruqi⁹.

Selanjutnya, Osman kembali ke Saudi Arabia. Di sini dia menjadi guru besar di Universitas Imam Muhammad Ibnu Saud dan Direktur Pusat Penelitian Universitas. Saat berada di Riyadh pada tahun 1978, ia menerbitkan buku *Huquq al-Insan baina*

⁸ *Ibid.*, p. 125-6.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

Syari'ah al-Islam wa al-Fikr al-Gharbi. Di dalam buku ini Osman mengajukan ide-ide pokoknya tentang masalah kesesuaian antara nilai-nilai Islam dan cita-cita masyarakat liberal modern. Pada tahun 1981 Osman meluncurkan *Arabia, The Islamic World Review*, sebagai majalah bulanan yang bermarkas di London. Lewat majalah ini ia berusaha meningkatkan kesepahaman antara Muslim dan Barat. Sebagai kepala penyunting, Osman berusaha memperlihatkan dan mempraktekkan kebebasan yang luas bagi para penyunting terhadap hal-hal yang diyakini sebagai kebenaran. Setelah Arabia terpaksa ditutup pada tahun 1987 sebagai akibat rangkaian krisis keuangan dan manajemen oleh susana politik yang tidak bersahabat yang mempengaruhi pasar utama dan sumber dananya, Osman pindah ke Amerika Serikat. Di sana dia meneruskan kesibukannya mengajar dan melakukan penelitian di sejumlah lembaga, termasuk Universitas Southern California, Islamic Center of Southern California, Center for Muslim-Christian Understanding di Universitas George Washington DC dan Universitas Islam Malaysia. Semenjak saat itu Osman hanya menerbitkan sedikit buku, di antaranya *The Children of Adam* (1996), *Jihad: A Legitimate Struggle for Human Rights* (1991), *Muslim Women in the Family and Society* (tanpa tahun), *Fi al-Tajribahal-Siyasiyah li al-Harakah al-Islamiyah al-Mu'ashirah* (tanpa tahun). Daftar karya Osman yang diterbitkan cukup panjang dan bermacam-macam, mencapai jumlah ratusan jika makalah dan artikelnya dimasukkan. Yang menarik adalah tujuan pokok dari pemikirannya terpusat pada ide tentang HAM.¹⁰

Tinjauan Umum tentang HAM

Kata “hak” yang dipergunakan dalam bahasa sehari-hari, dan juga bahasa hukum berasal dari bahasa Arab *haq* dengan makna etimologi sesuatu yang benar, nyata, pasti, tetap, dan dapat juga berarti wajib.¹¹ Dalam kamus bahasa Inggris “hak” diartikan dengan *right* dengan berbagai makna: *the right solution*,

¹⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹¹ Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasit*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), p. 1815.

sesuatu yang benar, *a right time*, sesuatu yang lurus, *is the right man for the right job*, sesuatu yang cocok atau sesuai.¹²

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa “hak” adalah kewenangan atau kewajiban untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Dengan menghormati hak-hak ini, orang menempatkan diri dalam kebenaran, melihat realitas yang benar dan mendapatkan keuntungan dari hak-hak yang ditimbulkannya.¹³

Lafal *asasi* mempunyai makna pokok sesuatu yang tetap, dan sesuatu yang kekal. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *asasi* bermakna segala sesuatu yang bersifat dasar, prinsip dan fundamental yang selalu melekat pada obyeknya. Adapaun lafal “manusia” diartikan sebagai makhluk yang berakal budi.¹⁴

Berdasarkan analisis semantik dari berbagai kata kunci di atas dapat disimpulkan bahwa “hak asasi manusia” adalah sesuatu yang senantiasa melekat dan paling fundamental bagi manusia. Bila hak itu tidak terpenuhi berarti hak, harkat dan martabat manusia berkurang sebagai manusia yang wajar, demikian menurut Wayne Wilcox, sebagaimana dikutip oleh Abd. Muin Salim.¹⁵

HAM dalam Pandangan Fathi Osman

Sebagaimana dikemukakan di atas, Osman memetakan masalah HAM menjadi dua, yakni permasalahan dari sisi umat Islam dan permasalahan dari sisi masyarakat dunia. Bagian ini hanya fokus pada persoalan dari sisi umat Islam.

Umat Islam secara prinsip tidak mempermasalahkan hak-asasi manusia. Al-Qur’an membahasnya dalam ayat-ayat tentang Bani Adam dan Manusia. Pada banyak ayat yang lain disebutkan bahwa Tuhan telah menganugerahkan ‘kehormatan’ pada Bani Adam meskipun berbeda dari segi pembawaan dan pendapatan

¹² Munir Ba’al-Bahi, *al-Manwid. A Modern English-Arabic Dictionary*, (Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1979), p. 798.

¹³ Abd. Muin Salim, *Hak Asasi Manusia*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

(Q.S. 17:70). Nilai universalitas manusia ditekankan dalam ayat ini dengan menegaskan bahwa Tuhan telah menolong hamba-Nya untuk menyeberangi daratan dan lautan, sedangkan dalam bidang peningkatan perekonomian yang berdasarkan keadilan sosial ditunjukkan dengan bagaimana Tuhan telah menyediakan untuk mereka makanan dan minuman bergizi yang baik dalam kehidupan.

Menurut Osman, dari perspektif Qur'ani, manusia tidak selalu harus bertahan hidup pada tingkatan ketahanan biologis yang paling rendah, akan tetapi untuk memperoleh 'martabat', 'universalitas', dan 'kehidupan yang baik' yang diberikan oleh Tuhan padanya, begitu juga untuk meningkatkan seluruh potensinya secara spiritual dan moral, psikologis dan intelektual, juga secara fisik. Sehingga makhluk hidup dapat mencapai potensinya dengan kelebihan yang telah diberikan Tuhan atas makhluk ciptaan-Nya. Sebagaimana yang dijelaskan oleh ayat-ayat al-Qur'an, bahwa tanggungjawab menjaga dan meningkatkan alam semesta dilakukan pada waktu yang bersamaan: "Dia (Tuhan) telah menciptakan kamu dari tanah dan menjadikan kamu pemakmurnya." (Q.S 11: 61).¹⁶

Oleh karena itu, umat Islam harus menunjukkan sebuah contoh berharga ini dalam kehidupan global. Kesatuan dan solidaritas umat Islam tidak seharusnya mengindikasikan sebuah etnosentrisme yang didasari sovinitisme atau eksploitasi dan agresi meteril. Tapi harus diartikan kerjasama dalam menjaga perdamaian dan pembangunan, dan memajukan moralitas dan kesadaran Ilahiah. (Q.S 5:12) Umat Islam selalu siap mendengar dan belajar dari pengalaman siapapun. (Q.S 39:17-18), karena mereka diberi pelajaran dalam al-Qur'an bahwa kebaikan manusia dianugerahkan Tuhan secara totalitas kepada manusia. Seorang mukmin harus mencari hikmah dengan serius dan jujur, dan di manapun hikmah itu ditemukan apapun sumbernya¹⁷ Pada waktu mudanya, sebelum menerima wahyu Tuhan, Rasulullah

¹⁶ Fathi Osman, *Islam and Human Rights* p. 29.

¹⁷ Tesis Osman tersebut di atas semakin memperjelas jati dirinya bahwa dia seorang penganut inklufisme Islam.

menghadiri fakta perjanjian yang dihadiri kepala suku di mana perjanjian itu dimaksudkan untuk menegakkan keadilan dan membela siapapun yang mendapat perlakuan tidak adil. Perjanjian itu dikenal dengan '*pact of the Noble*' atau *half al fudul*. Kemudian Nabi diminta kesediannya untuk mengesahkan perjanjian itu, dia berkata bahwa jika dia terpanggil untuk menghormatinya dalam Islam, maka dia tidak akan pernah ragu melakukannya, meskipun para pihak dalam perjanjian yang terjadi pada masa sebelum Islam adalah non Muslim.¹⁸

Warisan intelektual, jurisprudensi dan politik telah menunjukkan bukti-bukti positif bahwa Islam memiliki sifat humanistik dan universalitas. Namun kita harus bersikap jujur dan objektif bahwa warisan kaum Muslimin juga memiliki sisi gelapnya, hal ini penting untuk memupuk sikap kritis di antara umat Islam khususnya generasi yang lebih muda. Kita tidak hanya diminta dengan tegas untuk mengkritisi berdasarkan kriteria Islam, tetapi tidak untuk menentang orangtua, keluarga kerabat dan orang-orang beriman. Kita juga bersikeras untuk menjamin bahwa sebuah kejujuran intelektual dan moral menggantikan posisi ekstrim dari sifat defensif yang apologis dan sikap penolakan yang telah mendominasi generasi kita pada masa modern ini. Dengan demikian, menurut Osman, umat Islam dapat dan bahkan harus menyokong dan mendukung HAM sebagai wujud keimanan mereka kepada Allah yang Esa dan akuntabilitas setiap manusia dari negara manapun atau upaya bersama untuk menjamin bahwa tidak ada individu, kelompok atau kekuasaan (baik itu politik, ekonomi, atau sosial dalam negara atau bahkan dunia) yang dapat melakukan tindakan penindasan terhadap yang lainnya.¹⁹

Berdasarkan fakta-fakta tersebut di atas, permasalahan yang dialami kaum Muslim dalam kaitannya dengan HAM pada dasarnya hanya terkait dengan beberapa pemahaman konseptual yang bersifat umum yang belum sepenuhnya dapat diterima umat Islam, yang mungkin tidak hanya berdampak pada bidang HAM

¹⁸ Osman mengutip hadits Nabi yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi.

¹⁹ *Ibid.* p. 31.

saja tetapi juga yang lainnya. Beberapa penjelasan Deklarasi HAM yang dikeluarkan oleh Majelis Umum PBB pada bulan Desember 1948 telah menimbulkan kontroversi di antara umat Islam.²⁰ Beberapa hal yang diutarakan di bawah ini merupakan masalah-masalah yang dialami oleh umat Islam terkait dengan HAM.

a. Sumber Landasan

Karena Islam sudah memiliki prinsip-prinsip umum dalam hukum dan beberapa aturan khusus di berbagai bidang kehidupan dalam sumber hukum (al-Qur'an dan as-Sunnah), umat Islam dalam kehidupan modern ini, terutama bagi mereka yang meyakini Islam dalam konteks keutuhan kehidupan manusia, seringkali mengalami permasalahan dalam mematuhi peraturan-peraturan yang dibuat manusia.²¹ Masalah ini, menjadi lebih serius ketika terdapat kontradiksi baik itu sebagian atau keseluruhan dengan syariat. Permasalahan ini, muncul pada masa lalu untuk perjanjian tertentu antara Muslim dan non-Muslim. Namun pada masa modern ini, permasalahan ini terjadi pada hukum-hukum nasional yang diambil dari praktek hukum Barat yang sekular. Selain itu kontradiksi juga terjadi pada

²⁰ Menurut Khaled Abu El Fadl, yang membuat demokrasi dan HAM kontroversial tak hanya di pihak Islam melainkan juga di dalam banyak budaya di dunia, adalah bahwa kedua konsep itu lahir dari rahim pengalaman sejarah Barat. Dapat dibaca lebih lanjut dalam *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2006), p. 219.

²¹ Lihat Asghar Ali Engineer, "Islam dan Hak Asasi Manusia", dalam *Islam dan Perdamaian Global*, Editor: Azhar, dkk, p. 3, bahwa "Agama nampak menjadi masalah sepanjang kalau dilihat dari segi kebebasan hati nurani, pada tingkatan orang setengah melek dan setengah berpendidikan. Jauh dari itu pada pencapaian intelektual tinggi. Sejak umumnya berada pada level yang pertama, agama juga di bawah pada tingkatan itu dan ketika agama dianggap sudah dipahami pada keyakinan yang benar oleh mereka yang berada pada tingkatan intelektual yang lebih tinggi, mereka terancam oleh mayoritas dogma yang dapat dimanipulasi dengan mudah oleh pemimpin teologis yang berusaha mengabadikan dogma tertentu sesuai dengan kemauannya sendiri. Pada tingkatan ini gama nampak menjadi masalah dan sulit memecahkannya. Menurut Asghar, agar supaya dilema ini dapat dihindari, maka seseorang harus kembali kepada kitab suci."

perjanjian dan Pakta internasional seperti *Universal Declaration of Human Rights*. Umat Islam merupakan bagian penduduk dunia yang cukup diperhitungkan tetapi bukan berarti mayoritas. Kaum Muslim minoritas di berbagai negara, merasa tidak nyaman dengan hukum yang ada, khususnya masalah hukum keluarga di mana hukumnya sangat berbeda atau bahkan bertentangan dengan hukum Islam. Mereka mungkin tidak sepenuhnya menyadari bahwa tinggal secara menetap di sebuah negara dan dalam beberapa hal mewajibkan warganya patuh terhadap hukum-hukumnya. Di samping itu kepedulian terhadap kepentingan negara dan memenuhi persetujuan adalah sebuah kewajiban moral dan hukum dalam Islam. (Q.S 5:1, 16:91-6, 17:34). Namun hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari al-Qur'an dan al-Sunah dan pelaksanaannya telah berlangsung berabad-abad pada negara-negara Muslim sebelum dominasi Barat mengakhiri atau membatasinya sampai kepada permasalahan keluarga. Pengalaman panjang ini telah mengakibatkan sebuah hubungan dekat dalam pikiran dan jiwa Muslim antara hukum Islam dan identitas Muslim. Hal ini menjadi semakin kompleks ketika berbicara mengenai hukum internasional. Hukum internasional bukan merupakan produk kesepakatan antara para pihak yang dipilih umat Islam. Tetapi hal ini menunjukkan sebuah proses yang melibatkan semua negara di Dunia. Umat Islam juga kesulitan dengan cara operasional organisasi atau dengan peran sebagian anggota-anggota utamanya.²²

Pemikiran manusia adalah pemberian Tuhan yang tak ternilai harganya kepada manusia. Kaum Muslimin pada masa

²² Menurut Abdullah Ahmed an-Na'im, posisi yang diambil di sini adalah bahwa ada standar universal tertentu tentang HAM yang mengikat sesuai dengan hukum internasional dan bahwa setiap upaya harus diarahkan pada penerapan dalam praktik sehingga prinsip yang menghormati dan melindungi HAM digambarkan sebagai *jus cogen*, yaitu, suatu prinsip hukum internasional dasar bahwa negara-negara tidak dapat menolak karena kesepakatan mereka. Tentu saja, prinsip ini benar selama menyangkut penghormatan dan perlindungan HAM, *Dekonstruksi Syariat* (Yogyakarta: LKiS, 1994), p. 309.

awal tidak ragu dalam memanfaatkan keahlian Byzantinia dan Sassanid dalam bidang administrasi dan pajak, bahkan terdapat banyak nasehat bijak yang dikenal dengan istilah Nash al-Muluk yang melekat pada pemimpin-pemimpin pada masa pra Islam.. Kata-kata dari orang-orang bijak dikutip dalam karya-karya umat Islam yang ditulis untuk memberi nasehat para pejabat pemerintah. Pada masa kontemporer ini, kaum Muslim harus terbiasa dengan globalisasi dan pluralisme di mana perbedaan pendapat tidak dapat dihindari lagi. Keterbukaan adalah kehidupan. Sementara sikap tertutup dan terasing sama saja dengan bunuh diri. Dengan demikian, kaum Muslimin harus terbiasa menerima *relativitas* dalam membuat pilihan dan keputusan. Sebuah permasalahan tidak dapat dengan mudah dicap secara hitam-putih antara memenuhi atau menolak kepentingan. Begitu juga pluralisme global membuat relativitas tidak dapat dihindari karena berbagai faktor dalam negara yang bertentangan pada akhirnya ikut membentuk hasil akhir. Memandang persoalan hanya secara hitam-putih tidak realistis, terlalu menyederhanakan, dan merupakan khayalan dalam masa *globalism* dan *pluralism*.²³ Osman lebih lanjut mengingatkan bahwa hal yang paling penting untuk dijadikan bahan pertimbangan dalam syariat didasarkan pada pemikiran manusia yang paling

²³ Tesis yang dikemukakan oleh Osman tersebut di atas, apabila dikaitkan dengan pola pikir keagamaan Islam yang dikonstatir oleh Amin Abdullah (selanjutnya disebut dengan Amin), memberikan pencerahan kepada umat Muslim agar meninggalkan pola pemikiran keagamaan Islam yang bersifat *absolutely absolute*, yang selalu memandang bahwa ajaran agama seluruhnya adalah bersifat *tauqifiy* (unsur wahyu lebih dikedepankan dari akal), dan pola pemikiran keagamaan yang bersifat *absolutedy relative*, yang dalam bahasa pemikiran klasik disebut *ta'auquy* yang cenderung ke arah terbentuknya sikap dan pandangan “nihilisme”, “sekularisme”, yang mengarah pada perilaku *immoral* dan *inhuman* yang lain. Dan selanjutnya mulai membiasakan diri dengan pandangan keagamaan Islam yang baru yakni *relatively absolute*, model berpikir yang sama sekali tidak memandang rendah aqidah yang kita miliki dan tidak beralasan juga untuk memandang rendah ajaran dan doktrin dari agama-agama, adat-istiadat dan tradisi yang dimiliki dan dijunjung tinggi oleh orang lain. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), p. 82-8.

baik, bukan kepastian. Khalifah Umar menunjukkan intelektualitasnya sebagai seorang negarawan dan cendekiawan ketika menyatakan bahwa seorang yang bijaksana bukanlah mereka yang dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk, tetapi orang yang dapat membedakan yang paling sedikit buruknya dari dua hal yang buruk²⁴

b. Terminologi dan Semantik

Menurut Osman, kita sudah terbiasa dengan istilah-istilah dari warisan umat Islam, namun kita tidak menyadari bahwa bahasa dan budaya merupakan hasil karya manusia yang terbuka terhadap perubahan yang terjadi. Karena al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang bersifat permanen, kita mungkin cenderung berpikir bahwa seluruh warisan intelektual dan keagamaan kita harus memiliki kesucian dan keabadian yang sama. Hal ini menyebabkan kaum Muslim merasa tidak biasa dengan kata "kebebasan" karena al-Qur'an hanya menggunakan kata ini dalam kaitannya pembebasan budak. Bangsa Arab sebelum Islam tidak mengalami kelaliman monarkhi atau kependetaan, tetapi mengalami konflik egoisme dan kesukuan. Akibatnya, penggunaan kata "kebebasan" secara literal dalam warisan Muslim terbatas pada pendeskripsian sebuah negara yang serupa dengan perbudakan.²⁵

Namun demikian, hal ini tidak dapat diartikan bahwa konsep kebebasan dalam arti yang luas tidak ada karena al-Qur'an menggunakan kata-kata seperti kehormatan (*karamah*) (Qs 17:70) dan harga diri (*izzah*) (Qs 63:8)²⁶ digunakan selaras dengan nasehat-nasehat keyakinan terhadap Tuhan dan kehidupan akhirat. Konsep kebebasan seperti ini dipakai Khalifah Umar ketika menegur salah seorang Gubernurnya: "Sejak kapan Anda memperbudak manusia yang dilahirkan bebas oleh ibunya?" Ahli hukum terkemuka, al-Awza'i juga menggunakan istilah tersebut

²⁴ Fathi Osman, *Islam and Human Rights*, p.34.

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

²⁶ Asghar Ali Engineer mengatakan bahwa al-Qur'an menggunakan istilah *ma'ruf*, bermakna wujud kebaikan terhadap manusia seluruhnya.

dalam tegurannya kepada Gubernur Syria di mana dia mendeskripsikan orang-orang non-Muslim di sana sebagai orang-orang yang bebas karena mereka yang dijanjikan diberi perlindungan oleh umat Islam. Dengan demikian, konsep kebebasan dalam arti yang luas sudah terbiasa digunakan dalam karya-karya teologis dan hukum. Hal ini bertentangan dengan pernyataan ilmuwan Amerika, Franz Rosenthal yang mengatakan bahwa dia tidak menemukan definisi untuk kata “kebebasan” dalam arti luas seperti itu dalam warisan Muslim dan menyibukkan dirinya untuk menelusuri kata itu dalam pemakaian yang terbatas terkait dengan wilayah-wilayah seperti perbudakan, hukuman penjara dan buruh paksa selain diskursus teologi tentang *free-will* dan *predestination*.²⁷

Perdebatan pada masa modern sering tidak memperhatikan pemakaian istilah ‘hak Tuhan’ dan ‘hak manusia’ dalam Jusrisprudensi Islam (*Ushul Fiqh*). Hak dianggap sebagai kewajiban keagamaan bagi mereka yang memiliki hak dan harus menuntut dan merebut dengan cara yang sah untuk memaksa mereka dan bagi mereka yang harus menyelamatkan hak dari orang lain.²⁸

Istilah keadilan yang sering dipakai dalam al-Qur’an (Q.S. 4:58, 135, 5:9, 42, 7:29, 16:90, 49:9, 57:25, 60:8) mungkin lebih pantas, komprehensif, dan tepat jika dibandingkan kata-kata seperti “kebebasan” dan “kesetaraan”. Namun harus diingat bahwa penggunaan kata “persamaan” mengandung makna yang berkaitan dengan kebebasan di dalam konsep HAM Barat. Osman mengakhiri uraiannya dalam masalah terminologi dan semantik ini dengan mengajak Umat Muslim agar serius mempertimbangkan perkembangan sosiologis bahasa serta kebutuhan akan konseptual dan fungsional, sekaligus lebih memperdalam istilah selain dari fungsi harfiahnya agar mampu mendapatkan makna yang lebih luas.²⁹

²⁷ Osman, *Islam and Human Rights*, p. 35.

²⁸ Bandingkan dengan Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam* p. 223.

²⁹ Osman, *Islam and Human Rights*, p. 35.

c. Perubahan

Permasalahan yang telah diskusikan di atas, terkait dengan ‘sumber’, ‘terminologi dan semantik’ memiliki akar epistemologi dan ontologi. Semua ciptaan, baik itu benda mati atau hidup mengalami perubahan terus menerus. Termasuk juga individu dan masyarakat serta kebutuhan mereka, karena hanya Tuhan yang kekal (Q.S. 28:88, 52:26-7, 57:3, 112:1-2). Terdapat beberapa nilai moral yang disepakati semua manusia atau oleh mayoritas manusia pada masa dan tempat yang berbeda dan pada akhirnya dikenal dengan istilah ‘*common sense*’. Tetapi dapat dipahami dan dipraktikkan dengan cara yang berbeda. Karena Islam merupakan wahyu Tuhan yang terakhir kepada manusia, maka terdapat beberapa prinsip yang permanen serta dinamika dalam merespon perubahan. Perubahan mengikuti hukum alam secara umum atau *sunatullah*. (Q.S. 3:137, 4:26, 33:38, 62, 35:43, 48:23).³⁰

Pemikir dan sastrawan Islam modern Muhammad Iqbal (1873-1938) memahami prinsip pergerakan dalam struktur Islam sekaligus menekankan pentingnya posisi ijtihad. Menurut Osman, dinamika yang dikampanyekan oleh Iqbal bertentangan dengan apa yang dipikirkan oleh ulama terkenal lain dalam Pemikiran Muslim modern di India. Abu al-Kalam Azad yang menyebutnya sebagai rekonsolidasi (*ta'sil*) dasar kebenaran Islam. Azad menjelaskan mengenai keberhasilan Islam karena dia cenderung tidak ingin adanya pembukaan kembali pintu ijtihad untuk sebuah hal yang baru.³¹

³⁰ Seorang teolog yang ternama, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, membahas secara mendetil perlunya perubahan ajaran-ajaran syar'i karena zaman, tempat, kondisi dan adat-istiadat masyarakat yang terus berubah dan ia mengemukakan konsep *taghayyur al- ahkam bitaghyyuri al-aẓminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-awaid* yang sangat revolusioner, dan demikianlah yang memang dituntut oleh kehidupan modern, *Islam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil al-'Alamin* (Bairut, Dar al-Fikr, tt), III:14-70, lihat juga Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), p. 240.

³¹ John Obert Voll, *Islam: Continuity & Change in the Modern World* (Colorado US : Boulder, 1982), p. 225.

Sementara Barat modern berkonsentrasi kepada perubahan di dunia, banyak umat Islam yang cenderung untuk menguatkan kekekalan dan mengabaikan perubahan, dampak dan implikasinya dalam kehidupan pada waktu dan tempat yang berbeda. Mereka cenderung percaya bahwa penolakan terhadap keanekaragaman dan perbedaan dalam pemikiran dan masyarakat Muslim adalah sebagai konsekuensi dari kepercayaan mereka terhadap satu Tuhan dan kesatuan umat Muslim. Ketidapahaman mendasar mengenai konsep tersebut memunculkan distorsi tentang sifat dasar manusia, wahyu Islam, dan sejarah umat Islam. Model pemahaman Islam yang bersifat statis telah mengakibatkan penafian perbedaan manusia.³²

Pada dasarnya tidak setiap perbedaan adalah penyimpangan dan semua kehidupan umat Islam dapat terbatas pada sistem politik dan para pemimpin. Perkembangan ekonomi dan intelektual yang luar biasa dalam peradaban umat Islam yang telah disumbangkan kepada dan oleh semua orang tidak dapat diingkari walau sikap dan tingkah laku para pemimpinnya dahulu tidak baik. Mereka juga memberikan dampak yang luar biasa pada negara-negara non Muslim saat itu. Pemerintahan dinasti Umayyah dan Abasiyah digolongkan dalam kerajaan keturunan dan kekuasaan absolut, tetapi selama pemerintahan itu perkembangan yang menakjubkan terjadi dalam penafsiran terhadap al-Qur'an, pemeriksaan dan pengumpulan sunah dan komentar-komentar terkait dengannya, yurisprudensi, teologi, logika dan filsafat, bahasa dan sastra, ilmu pengetahuan di berbagai bidang, pengobatan dengan area yang berbeda, arsitektur, seni, agrikultur, industri, perdagangan, transportasi dan sebagainya. Dapatkah kita mengabaikan semua perkembangan

³² Terkait dengan permasalahan tersebut di atas, al-Hafidz Jalaluddin as-Sayuthi (wafat tahun 911 H) telah menuliskan risalahnya yang amat berharga dengan judul "*Bantahan terhadap orang-orang yang mengabadikan taklid di bumi dan tidak tahu bahwa ijtihad di setiap zaman adalah fardlu*", Lihat Abd. Halim, "Ijtihad Kontemporer, Kajian terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia", dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press bekerjasama dengan Forum Studi Hukum Islam, 2003).

berbagai bentuk peradaban yang dihasilkan oleh semua orang karena kehidupan istana yang negatif?

Hasil penting dari berbagai peradaban itu sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat yaitu kesuksesan pemikiran Muslim secara umum dan jurisprudensi hukum Islam khususnya yang menunjukkan vitalitas dan dinamisme. Melalui mekanisme ijtihad Islam dapat menyelesaikan masalah terkait dengan perubahan dan merespon permasalahan yang muncul. Mekanisme ini termasuk analogi (*qiyas*), *istihsan*, *maqasid as-syari'ah*, dan pelaksanaan syariat dalam politik pemerintahan (*al siyashah al syar'iyah*).

Osman mengilustrasikan bagaimana perubahan pemikiran itu bisa terjadi pada seorang ulama fikih utama Syafi'i (150-205H/ 767-820M) yang mengembangkan dua latar belakang karya fikih yang berbeda semasa hidupnya: yang pertama adalah kehidupan di Iraq dan kedua kehidupan di Mesir tempat di mana ia dimakamkan. Jika perubahan yang berbeda semacam ini terjadi dalam kehidupan seseorang dan dihubungkan dengan kepindahannya di antara dua masyarakat, seseorang dapat berpikir bahwa perubahan itu tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia, dan bagaimana dinamika hukum Islam dalam mengatasi perubahan yang dialami manusia. Sayangnya sejarah hukum Islam tidak memiliki kepentingan bahwa hal ini layak dipelajari dalam kajian-kajian di lembaga pendidikan syariat di berbagai negara yang berpenduduk Muslim dan tidak dimasukkan dalam perspektif perkembangan hukum internasional dan perkembangan sosial di berbagai masyarakat Muslim sepanjang sejarah. Umat Islam mungkin mendapat keuntungan dari kekayaan sumber-sumber rujukan yang tersedia di berbagai wilayah umum, regional, sejarah-sejarah kota, biografi dan autobiografi.³³

d. Formulasi dan Kodifikasi

Permasalahan yang dihadapi umat Islam terkait dengan sumber hukum, terminologi dan tantangan untuk beradaptasi

³³ Osman, *Islam and Human Rights*, p. 39.

terhadap perubahan telah menimbulkan permasalahan teknik terkait dengan formulasi dan artikulasi hukum modern. Banyak umat Muslim percaya bahwa warisan yang sudah dimiliki cukup untuk memenuhi kebutuhan hukum semua masyarakat Muslim di semua tempat dan waktu. Mereka ingin meneruskan cara yang sama seperti generasi Muslim sebelumnya tanpa membedakan antara yurisprudensi dan legislasi. Keputusan berdasarkan berbagai pilihan antara berbagai pendapat ditawarkan oleh satu mazhab hukum atau lebih dipersilahkan untuk memutuskan. Mereka mungkin tidak menyadarinya bahwa pada masa Ibnu al-Muqaffa' (140 H/ 757 M) seorang penulis yang komplain terhadap khalifah Abbasiyah tentang perbedaan tajam dalam pengaturan hakim-hakim pengadilan yang menangani kasus yang sama di lokasi yang tidak berjauhan antara satu dan yang lainnya dikarenakan perbedaan pendapat ahli hukumnya. Mereka juga tidak menyadari bahwa umat Islam mempelopori perundangan dan kodifikasi melalui pendapat-pendapat hukum (*fatwa*) yang dikeluarkan oleh Syaikh al Islam pada masa kerajaan Ottaman dan kemudian berkembang dengan munculnya *majallat al-Abkam al-'Adliyya* (yang diterbitkan pada tahun 1870-77). Pada periode yang sama Qodri Pasha mengkodifikasi undang-undang keluarga dan sipil dalam syariat menurut mazhab Hanafi ditujukan untuk Pemerintah Mesir. Latar belakang tersebut, memunculkan kebencian umat Islam terhadap formulasi hukum yang diambil dari Barat baik di wilayah nasional maupun internasional, khususnya terkait dengan dokumen seperti Universal Declaration of Human Rights. Hal ini mengkondisikan agar hukum syariat di negara-negara Muslim kemudian digantikan dengan hukum-hukum yang diimpor dari Barat.³⁴

Namun harus diakui bahwa umat Islam telah dipengaruhi oleh usul fikih dalam waktu yang cukup lama dalam hal-hal yang bersifat spesifik (*furū'iyah*) dan parsial. Akibatnya, lebih fokus mencari rincian dari sebuah hukum sipil atau hukum pidana daripada hal yang terkait dengan kewajiban negara, kontrak, tindakan kriminal atau filsafat hukum pidana, atau dengan

³⁴ *Ibid.*, p. 39.

menghadirkan konsep dan prinsip umum hukum sipil atau hukum perdagangan. Oleh karena itu, banyak pertanyaan yang bersifat prinsipil dan prosedural masih diabaikan dalam pemikiran Islam walaupun terdapat sejumlah resolusi dari beberapa konferensi hukum internasional yang mengakui jasa syariat. Jarang sekali ditemukan diskusi tentang usaha untuk membatalkan penghukuman, pencabutan gugatan jika terdapat keraguan yang logis, syarat terpenuhinya keadilan sosial, pengamatan hak terdakwa dan korban, rehabilitasi sosial terhadap pelaku kejahatan dan berbagai macam bentuk sanksi. Isu selanjutnya, yaitu membatasi implementasi *hudud* sehingga *ta'zir* menjadi sumber hukum pidana yang fleksibel dan efisien yang merespon perubahan kebutuhan sosial daripada selalu terfokus pada *hudud* setiap kali mendiskusikan syariat. Semua prinsip ini harus ditunjukkan dan dielaborasi sehingga tidak ada lagi kesalahpahaman.

Hukum sipil Islam dan prinsip-prinsip umumnya sebaiknya dipahami melalui prinsip umum al-Quran yang *concise* (singkat dan padat) seperti menetapkan kesepakatan para pihak yang berkepentingan dalam kontrak, tuntutan yang dapat dibenarkan untuk memisahkan antara keuntungan dan pendapatan (Q.S. 4:29), bukti dan keamanan dalam transaksi bisnis dan perdata, serta hak dan kewajiban para saksi (Q.S. 2:282-3). Hal ini juga berhubungan dengan persyaratan bahwa permasalahan keluarga sebaiknya dijalankan dengan konsultasi bersama dan kesepakatan kedua pasangan (Q.S. 2:282-3), baik perempuan maupun laki-laki mempunyai tanggung jawab bersama untuk saling menjaga dan seluruh masyarakat dengan melakukan hal yang baik dan mencegah melakukan hal yang salah.³⁵

Menurut Osman, jika Umat Muslim memahami syariat secara totalitas, konsep dan prinsip umumnya, dinamisannya dan mencurahkan usaha untuk mempelajari *maqasid al syari'ah*³⁶

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ Sebagai metode, *Maqashid al-Syari'ah* di sini dimaksudkan sebagai pisau analisis atau optik untuk membaca kenyataan yang ada di sekeliling kita,

untuk menambah wawasan, perkembangan, dan pelaksanaan hukum Islam dalam situasi kontemporer, umat Islam akan lebih mau menerima dan memanfaatkan pemikiran hukum modern di bidang hak asasi manusia dan bidang-bidang yang lain. Saya percaya bahwa *School of Judiciary Training* untuk pengadilan Syari'ah di Mesir di mana syariat dan pengalaman hukum modern diajarkan dari berbagai segi; interaksi antara professor syariat dan kolega-koleganya yang mengajar hukum sekular modern dengan berbagai cabangnya di Fakultas Hukum di Mesir telah menghasilkan keuntungan bersama kepada kedua belah pihak. Akhir-akhir ini para pakar hukum Barat modern lebih menghargai jasa dan kekayaan yang dimiliki syariat. Interaksi yang bersifat konstruktif ini telah tertuang dalam artikel yang diterbitkan dalam jurnal-jurnal Fakultas, begitu juga dalam disertasi dan karya akademik lainnya yang mengkombinasikan sumber-sumber jurisprudensi Islam Barat lewat kolaborasi pakar dari kedua bidang disiplin pengetahuan.³⁷

e. Kesetaraan dan 'Orang Lain'

Hak asasi manusia bersifat universal dan berlaku sama bagi semua makhluk hidup apapun bawaan lahirnya atau perbedaan yang mungkin dimilikinya. Meskipun perspektif manusia itu bersifat universal, kata 'orang lain' sama manusianya seperti Anda, apapun jenis kelaminnya, ras atau suku, keyakinan, usia, atau ideologinya. Al-Qur'an menekankan bahwa semua

yang bertujuan untuk mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia. Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), p. 45-8.

³⁷ Amin, mengembangkan model ini di UIN Sunan Kalijaga melalui konsep yang disebut dengan "*jaring laba-laba*", yakni mengintegrasikan-interkoneksi *badlarah al-nash* (ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks keagamaan), dengan *badlarah al-ilm* (ilmu-ilmu kealaman dan kemasyarakatan), dan *badlarah al-falsafah* (ilmu-ilmu etika kefilosofatan), Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2004:5-8,

manusia diciptakan dari satu pasangan, laki-laki dan perempuan, meski mereka semua berbeda suku bangsa. Mereka diutus untuk mengembangkan pengetahuan dan saling melengkapi lewat perbedaan kualitas manusia dan perbedaan kekayaan alam yang disumbangkan untuk tanah air mereka (Q.S. 49:13). Pasangan manusia pertama, dua teman, diciptakan dari sebuah entitas kehidupan yang tunggal ‘dan dari keduanya lahir laki-laki dan perempuan yang banyak’ (Q.S. 4:1, lihat juga 16:72), 30:21, 39:6, 42:11), dan Allah telah menjadikan dua teman yang memiliki asal yang sama dan sejenis cenderung terhadap satu dan yang lainnya, dan kasih sayang serta kehalusan budi pekerti dilahirkan diantara (Q.S. 30:21). Ketika mereka membangun keluarga bersama, mereka harus melakukannya sejujur-jujurnya dengan diskusi dan kesepakatan bersama (Q.S. 2:233), dan kedua laki-laki dan perempuan sama-sama bertugas dalam bermasyarakat dan bertanggungjawab terhadap satu dengan yang lainnya, dan keduanya bersatu melakukan kebajikan dan meninggalkan yang *munkar* (Q.S. 9:71).

Umat Islam seharusnya bersikap adil, jujur, dan baik terhadap non Muslim selama mereka tidak memulai penyerangan atau permusuhan dan tampak lebih suka menjaga tindakan dan hubungan yang penuh damai, ‘karena sesungguhnya Tuhan mencintai mereka yang bersikap dengan adil’ (Q.S 60:8). Dalam sebagian ayat Qur’an dijelaskan tentang anak-anak Adam dalam pluralitas mereka dan dalam ayat-ayat lain ‘manusia seutuhnya’, dan dijelaskan dalam ayat lain tentang mereka yang mendapatkan hidayah untuk beriman kepada Allah yang Esa, kehidupan yang akan datang, Qur’an, dan Nabi yang diutus kepada suatu kaum. Namun sebagian Muslim dapat menerima perbedaannya atas yang lainnya,³⁸ bahkan tidak setara. Mereka

³⁸ Apa yang diungkapkan oleh Osman tersebut di atas, sejalan dengan pandangan An-Na’im bahwa ada prinsip normatif umum yang dimiliki oleh semua tradisi kebudayaa besar, yang mampu menopang standar universal HAM. Prinsip itu menyatakan bahwa seseorang harus memperlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan orang lain. Aturan yang teramat indah ini mengacu pada prinsip resiprositas yang

mungkin berfikir bahwa dua sifat itu sama atau bahwa kebaikan itu dapat mencukupi atau menggantikan kesetaraan. Di sini kita kembali ke permasalahan terminologi dan semantik. ‘Sikap manis’ itu penting bagi hubungan manusia dan ‘kesetaraan’ bisa menjadi sebuah keabsahan atau sekedar formalitas jika tidak didasari keyakinan dan kesalehan ‘moral’. Meskipun demikian, sikap ramah dengan sengaja atau tidak menunjukkan sebuah perasaan superioritas; seseorang merasa bahwa dia adalah superior terhadap yang lainnya tetapi dia harus baik dengannya. Kita berbicara tentang dua bahasa yang berbeda dengan mereka yang percaya akan universalitas hak asasi manusia sementara kita bersikeras untuk berbicara tentang keyakinan kita, ibadah, kebajikan sedang mereka memerlukan komitmen nyata terhadap ‘kesetaraan’ antara ‘kita’ dan ‘mereka’ dengan berbagai perbedaan antara ‘kita’ dan ‘mereka’.

f. Kesetaraan Perempuan

Kalau kita tidak mengganti terminologi dan menggunakan bahasa umum di dunia, dialog kita dengan para advokat HAM universal akan sia-sia. Wilayah yang benar-benar harus jelas dan dipahami di antaranya adalah hubungan antara laki-laki dan perempuan, antara muslim dan non-muslim. Kita sudah terbiasa berpikir bahwa perempuan telah diciptakan untuk kehidupan keluarga dan membesarkan anak-anak, dan karena itu tempat asal mereka adalah di rumah. Tidak ada penjelasan yang mendukung asumsi tersebut baik dari Qur’an maupun Sunnah. Pembagian wilayah kerja antara suami yang mencari nafkah keluarga dan istri yang tinggal di rumah mengerjakan pekerjaan rumah yang telah ada sepanjang sejarah di sebagian besar masyarakat termasuk masyarakat Arab pada masa Islam masuk dan masyarakat Muslim selanjutnya begitu juga masyarakat lain pada era modern. Hanya karena telah lama dipraktekkan di banyak negara tidak sepenuhnya berarti bahwa hal ini adalah hukum alam yang kekal dan tidak dapat dibuktikan juga bahwa ini merupakan hukum

sesungguhnya dimiliki oleh semua tradisi agama besar dunia, *Islam and Human Rights*, hlm. 310.

Tuhan.³⁹ Menurut teori *nurture* perbedaan peran yang muncul dari relasi laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, perbedaan pembagian kerja sosial yang muncul bukan dilihat sebagai *divine creation* tetapi *sosial construction*. Jadi, bisa jadi banyak nilai-nilai bias gender yang terjadi di dalam masyarakat yang dianggap sebagai ketentuan agama padahal mungkin sekali itu merupakan hasil penafsiran ulama dan merupakan produk sosial.⁴⁰ Asumsi ini sejalan dengan pandangan Osman bahwa terdapat perbedaan penggunaan kata dalam bahasa Inggris untuk suami (*husband*) dan isteri (*wife*). Kata *husband* berarti nahkoda dan manajer rumah. Ini bisa jadi sekedar gambaran tradisi masyarakat yang ada sepanjang sejarah. Bahasa Arab juga memakai kata yang sama *ḥamī* yang berarti teman atau sahabat bagi suami dan istri. Dengan demikian, diskusi ini telah berpindah dari kajian teologi menjadi kajian sosiologi atau dari wahyu Tuhan menjadi kajian akal dan kebijakan manusia.⁴¹

g. Relasi Muslim non muslim

Dalam hal hubungan antara muslim dan non muslim, umat Muslim harus benar-benar menyadari akan era globalisasi yang tercapai melalui revolusi transportasi dan komunikasi yang mana semua manusia mengalaminya. Situasi ini tidak memungkinkan bagi sebuah negara atau sekelompok manusia untuk mengatur urusannya sendiri terpisah dari dunia keseluruhan. Bahkan negara-negara seperti Nepal dan Burma (Myanmar) telah membuka diri terhadap revolusi komunikasi global sekarang ini. Internet telah mempercepat komunikasi dunia dan menghilangkan pembatas antar negara-negara yang tidak dapat dibayangkan pada beberapa puluh tahun yang lalu.

Menurut Osman, tidak ada masalah secara hukum dengan memberi kesamaan hak dan kewajiban kepada kaum

³⁹ Osman, *Islam and Human Rights*, p. 43-4.

⁴⁰ Zaitunah, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), p. 35.

⁴¹ Osman, *Islam and Human Rights*, p. 44.

non-muslim. Dalam hubungan yang bersifat universal, muslim dan non muslim harus berinteraksi satu sama lain dengan adil dan kooperatif. Solidaritas kaum tidak bertujuan melahirkan blok baru yang membahayakan atau mengganggu perdamaian dunia karena muslim harus bekerja sama hanya untuk mendukung kebaikan dan kebenaran, bukan kejahatan dan agresi (Q.S. 5:2). Muslim harus mendukung perdamaian dunia berdasarkan pada keadilan (Q.S. 2:208, 8:61), menjadi faktor positif dalam membangun pengertian kerjasama dan rekonsiliasi, dan dalam pencegahan dan pemusnahan agresi dan menjamin keadilan bersama (Q.S. 49:9, 13). Mereka dapat bergabung dalam organisasi regional maupun internasional untuk kerja sama ekonomi dan budaya, dan juga membuat perjanjian dengan satu atau beberapa negara. Mereka harus selalu menjaga janji mereka dan memenuhi kewajiban mereka (Q.S. 6:152, 13:20, 16: 91-6, 17:34). Mungkin lebih baik bagi mereka untuk selalu mengikuti kegiatan yang konstruktif dalam organisasi-organisasi dan forum dunia, dan menyatakan keluhan dan kritik mereka di dalamnya. Kita harus realistis mengenai keadilan dunia dan menyadari bahwa setiap Negara adalah anggota dalam organisasi PBB yang hanya peduli atau lebih peduli pada kepentingan mereka daripada manfaat umum atau keadilan dunia. Kita harus selalu mengembangkan diri kita sendiri dan bekerja sama bersama. Sehingga kita bisa membantu yang lain menyadari bahwa kita saling membutuhkan, dan terus menjaga kepentingan bersama agar terus lebih terjamin bagi semua pihak daripada eksploitasi dan sub-ordinasi.⁴²

Pluralisme dalam sebuah negara muslim sama sekali tidak mengorbankan keyakinan dan ajaran muslim dalam bentuk apapun serta bukan merupakan bentuk skeptisisme dan ketidakacuhan pada mereka yang beriman. Sebagaimana diutarakan dengan baik oleh Nicholas Rescher:

Kenyataan bahwa orang lain mungkin berfikir berbeda dengan kita tidak menjauhkan kita dari pandangan yang

⁴² Mengenai pengarang ini lihat *Children of Adam: An Islamic Perspective on Pluralism* (Washington DC: Georgetown University Press, 1996).

kita anggap benar dan paling sesuai. Anggapan bahwa pluralisme sebagai bentuk pengakuan terhadap keberadaan mereka sehingga menjauhkan pandangan yang kita percayai sebenarnya terlalu dibuat-buat. Makna dari pluralisme adalah bahwa orang lain dapat secara rasional dan intelektual menyampaikan pandangan mereka sehingga memiliki pandangan tertentu yang berbeda dengan yang kita miliki. Namun hal ini tidak berarti bahwa orang kemudian harus memiliki berbagai pendirian yang berbeda-beda bahwa seseorang telah memiliki pendirian tertentu, maka ini tentunya didasari oleh alasan-alasan yang dibuatnya. Pembahasan mengenai harus menegaskan antara pendirian individu dengan kelompok. Pluralisme adalah sifat dari kelompok. Hal ini berangkat dari kenyataan bahwa pengalaman yang berbeda melahirkan pandangan yang berbeda. Namun dari sudut individu hal ini tidak mempengaruhi pendiriannya sama sekali. Kita tidak memiliki pilihan untuk melanjutkan sebaik mungkin atas dasar dengan apa yang tersedia untuk kita.⁴³

Ungkapan Nicholas Rescher tersebut, mengingatkan Osman pada perkataan bijak Imam al-Syafi'i, "Pandangan kita-seperti yang kita percayai- adalah benar, tetapi hal itu di kemudian hari bisa saja terbukti salah, dan pandangan orang lain-sebagaimana kita percayai- adalah salah, tetapi itu mungkin saja terbukti benar di kemudian hari."

Strategi Konseptual dan Praktis

Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di atas berpengaruh pada strategi konseptual dan praktis pada masa yang diwarnai globalisasi dan pluralisme ini. Kaum Muslim harus berfikir dan membuat perencanaan sebagai bagian dari universalitas dan pluralitas kontemporer, bukan sebagai bagian yang dominan atau

⁴³ Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand of Consensus*, (Oxford: OUP, 1993), p.88-9.

terisolasi. Menurut Osman, kita harus membedakan antara cita-cita dengan prinsip, strategi perencanaan jangka panjang, menengah, dan jangka pendek. Kita juga harus benar-benar memahami prioritas dan alternatif-alternatif. Hal ini harus diputuskan secara dinamis, dan adaptif pada kondisi yang akan selalu mengalami perubahan.

Polemik seputar demokrasi-syura harus diselesaikan secepatnya. sekali dan untuk semua. Sampai kita mempunyai konkretisasi dan metodologisasi yang benar-benar efisien mengenai konsep *syura*, kita tidak punya kesetaraan atau seimbang terhadap kemajuan mekanisme demokrasi yang ada. Hal ini tetap alat yang terbaik yang tersedia untuk pelaksanaan konsep *syura* di samping semua kekurangannya yang secara luas dipahami dan dikritik dengan keras dalam negara demokrasi itu sendiri, poin lainnya untuk demokrasi. Cara-cara pemilihan khalifah di masa awal, atau teori hukum akan “ikatan dan perpecahan orang-orang” (*abl al-hall wa'l-'aqd*) tidak pernah diterapkan pada masa lalu dan tidak dapat berfungsi sekarang ini. Untungnya, kebanggaan akan segala sesuatu yang berhubungan dengan masa lalu, bahkan kata-kata dan bentuk-bentuk yang tidak dapat sesuai alam atau menurut syariah menjadi abadi karena mereka muncul melalui perubahan keadaan dan dengan ijtihad, adalah sebuah kemunduran. Terlebih lagi, demokrasi telah dengan meningkat dan tidak mudah menurun, diterima dalam teori dan praktek dalam pemikiran Islam kontemporer, walaupun polemik masih saja ada di sini dan di sana.⁴⁴

Organisasi-organisasi muslim harus membuktikan kebenaran pernyataan dari seorang doktor senior di Pusat Studi Strategik dan International (Center for Strategic and International Studies) di Washington DC, Edward N. Luttwak, yang berkata: ‘Di kebanyakan negara Arab, Islamis adalah satu-satunya yang berfungsi sebagai oposisi untuk pemerintahan anti

⁴⁴ Untuk keterangan lebih lanjut tentang strategi konseptual dan praktis dari gerakan Islam kontemporer lihat buku berbahasa Arab pengarang *Fi al-Tajribah al-Siyasiyah Lil Harakah al-Islamiyyah al-Mu'asirah*, (Kentucky: Lexington, 1991).

demokrasi.⁴⁵ Peluang mereka kemudian adalah untuk memperdalam akar konsep dan aksi mereka, dan untuk mencapai dan memobilisasi dukungan masyarakat yang lebih luas, dan melalui interaksi tersebut mereka kemudian akan dapat mengarahkan pemahaman mereka akan cara hidup Islam yang komprehensif.

Penutup

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

Fathi Osman adalah seorang cendekiawan yang setia, tidak mengenal kompromi sesuai dengan watak yang dimilikinya, namun cukup mempunyai tenggang rasa terhadap berbagai macam pendirian, baik sesama umat Muslim maupun dari non-Muslim. Namun ada wilayah-wilayah yang dia tidak mengenal kompromi yakni ketika menyangkut penegakan HAM.

Dalam setiap kajiannya tentang masalah HAM dia selalu berusaha menunjukkan bahwa secara prinsip tidak ada persoalan antara umat Islam dengan HAM, yang ada hanya beberapa pemahaman konseptual yang bersifat umum yang belum sepenuhnya dapat diterima oleh umat Islam.

Meskipun ia pejuang kebebasan berpikir tetapi setiap pernyataan-pernyataan yang diutarakan disertakan kutipan yang tepat dari al-Qur'an, yang kutipan-kutipan itu berusaha didialogkan dengan bahasa yang dapat dipahami oleh umum.

Daftar Pustaka

- Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Abd. Halim, "Ijtihad Kontemporer, Kajian terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia", dalam *Neo*

⁴⁵ Luttwak, Edward, "The Answer to Islamic Violence is Democracy", dalam *Los Angeles Times*, 11 April 1996.

Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual, Yogyakarta: Fakultas Syar'ah Press bekerjasama dengan Forum Studi Hukum Islam, 2003.

Abd. Muin Salim, "Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an", *Islam dan Perdamaian Global*, Editor: Azhar Arsyad, dkk. Yogyakarta: Madyan Press, 2002.

Abdel Wahab El-Affandi, "The Burden of The Muslim Intellectual: Fathi Osman's Jihad for Human Rights", dalam *Rethinking Islam And Modernity Essays Honour of Fathi Osman*, London: The Islamic Foundation in Association with The Maghrib Centre For Research and Translation, 2001.

Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam *Rethinking Islam And Modernity Essays in Honour of Fathi Osman*, Editor Abdel Wahab El-Affandi, London: The Islamic Foundation in Association with The Maghrib Centre For Research and Translation, 2001.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil al-'Alamin*, Bairut, Dar al-Fikr, tt

Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasit*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.

John Obert Voll, *Islam: Continuity & Change in the Modern World*, Boulder, Colorado, US, 1982.

Munir Ba'al-Bahi, *al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, Bairut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1979.

Menurut Khaled Abu El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi, 2006.

- Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2004.
- Sokron Kamil, dkk. (Editor), *Syari'ah Islam dan HAM, Dampak Perda Syari'ah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim*, Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika, Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.
- Zaitunah, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 1999