

ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA DALAM KONSEPSI FATHI OSMAN

*Evi Muafiah**

Abstract: *The relation of Islam as a religion and the notion of human right has attracted a lot of attention both from the activists and the academics. One of the academics that has paid a good deal of attention to this issue is an Egyptian scholar named Fathi Osman. This paper is dedicated to explore his ideas, suggestions and conceptions on the issue at hand. It contends that Osman is mainly concerned with the synthesis of Islamic concept and the notion of human right adopted by the international community. The paper exposes Osman's strategies in pursuing the synthesis, which begins by careful investigation on both Islamic and modern concepts of human right, then followed by identifying the strength and weakness of each concept. This strategy is aimed at gaining a clear idea about how a new concept of human right should be formulated. The paper will also ask whether Osman's synthesis is both practical and conceptual. By practical, we mean a concept which rooted in the real experiences as far as human rights are concerned. And by conceptual, we mean whether Osman's ideas are derived from the theoretical analysis of both Islamic sources and the sources of modern idea on human rights.*

Keywords: *human right, practical and conceptual formulation, strategy*

Pendahuluan

Islam oleh pemeluknya dianggap sebagai agama penyempurna risalah sebelumnya yang dapat menyelesaikan semua problem kehidupan manusia sampai akhir zaman. Oleh karena itu, Islam diyakini bersifat universal dan komprehensif.¹ Universal artinya Islam sangat sesuai dengan perkembangan zaman, kapanpun manusia hidup dan di manapun manusia berada. Nilai-nilainya menyebar untuk kepentingan umat manusia secara keseluruhan. Sedangkan komprehensif artinya Islam telah menyediakan semua yang dibutuhkan manusia dalam memecahkan problem. Komprehensivitas Islam meliputi semua aspek kehidupan; ekonomi, politik, sosial, budaya, mengatur dari lingkup keluarga sampai negara, dari individu sampai masyarakat, dari satu komunitas kebangsaan sampai kemanusiaan. Semua elemen tersebut diatur oleh Islam dalam sebuah norma atau aturan yang bertujuan menciptakan kebahagiaan dan kedamaian umat manusia di dunia dan akhirat. Di antara elemen nilai itu masuk di dalamnya bagaimana Islam menilai, menganggap dan menghargai hakikat dan martabat manusia.

Dimensi dasar kemanusiaan ini, di era modern, menjadi agenda PBB untuk dijadikan norma internasional yang menuntut semua negara, khususnya para anggota, menghargai nilai-nilai dasar dan hak-hak asasi manusia yang merupakan hak yang harus dipenuhi seseorang dan dijunjung tinggi oleh semua orang. Hak tersebut merupakan pembawaan ketika manusia ada. Secara resmi PBB sebagai lembaga koordinasi semua urusan dunia, mengundang banyak negara untuk ikut meresmikan dan memproklamkan disahkannya peraturan terkait hak-hak dasar manusia melalui "Universal Declaration of Human Rights" (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia) pada Desember tahun 1948.

* Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember.

¹Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 23.

Munculnya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) sebagai forum penilaian atas perilaku manusia di berbagai negara menimbulkan polemik, khususnya di negara-negara Islam.² Keberatan-keberatan itu setidaknya berpondasi pada dua hal. *Pertama*, negara Islam telah menjadikan Islam sebagai kode etik dan standar penilaian perilaku masyarakat di negaranya. Dengan segala kelengkapannya dan ketersediaannya, Islam memiliki sendiri konsep penilaian terhadap manusia dan penghormatan terhadap hak-hak dasarnya, tanpa harus mengikuti DUHAM. *Kedua*, DUHAM merupakan produk Barat yang kental diselubungi ideologi, tradisi dan kultur yang dalam banyak hal bertentangan dengan Islam. DUHAM juga mengandung kepentingan-kepentingan politis, ekonomis dan antropologis negara-negara maju. Hal itu tidak saja berseberangan dengan kepentingan negara berkembang atau Islam, namun yang lebih penting bagi negara Islam sendiri tidak menginginkan sharia Islam sebagai hukum Tuhan menjadi alternatif bagi DUHAM sebagai hukum buatan manusia.³

Pertentangan itu, khususnya dalam dunia Islam, masih terus bergulir, walaupun pembenahan-pembenahan terus dilakukan oleh lembaga internasional.⁴ Dalam konteks ini, banyak bermunculan para pemikir Islam memberikan gagasan terkait Islam dan HAM ini. Sebagian mereka memperkuat posisi Islam sebagai ideologi yang tidak bisa dicadangkan setelah DUHAM.⁵ Sebagian lain menyetujui adanya DUHAM sebagai kemaslahatan bersama seluruh umat manusia, yang oleh karenanya Islam harus merubah diri mengikuti kepentingan umum tersebut.⁶

Di antara para pemikir tersebut muncul Fathi Osman yang mencoba melakukan sintesa antara Islam dan HAM ini. Bagi Osman, tidak ada masalah yang perlu dipertentangkan antara Islam dan HAM tersebut. Keduanya mempunyai nilai-nilai universal dan potensi besar dalam mewujudkan kesejahteraan dan kedamaian bersama umat manusia. Problemanya terletak pada bagaimana Islam dan HAM bisa membuka diri untuk menerima kepentingan antara keduanya.

Konsepsi Osman, seberapapun pentingnya, tidaklah lahir dari ruang hampa dan a-historis. Konstruksi pemikiran yang melahirkan ide-idenya tidaklah muncul dari bangunan yang asal jadi. Ia muncul sebagai "wasit" yang memberikan teguran secara adil, memberikan saran aplikatif yang memadai, dan sekaligus membuat "jembatan" yang dapat dilalui Islam dan HAM ini.

Sketsa Biografi dan Karya

Osman lahir di al-Minya Mesir tahun 1928 dan dibesarkan di lingkungan sosial politik yang keras karena saat itu Inggris masih menguasai Mesir.⁷ Situasi ini nampaknya membuatnya

²Bernard Lewis, et al, *Islam Liberalisme Demokrasi, Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global*, terj. Mun'im A Sirry (Jakarta: Paramadina, 2002), 33.

³Jika sebuah tradisi kultural, khususnya agama, berhubungan dengan tradisi lain yang betul-betul berbeda maka hubungan ini tampaknya akan berlangsung dengan cara yang negatif dan bahkan akan bermusuhan. Sebagaimana juru bicara Republik Islam Iran telah menyatakan keyakinan mereka bahwa mereka berlandaskan hukum Islam dan bukan pada standar HAM Internasional. Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2001), 371. Hal ini senada dengan argumen Abdullah Ahmed an-Na'im yang mengatakan HAM diukur berdasarkan hak kemanusiaan itu sendiri, dengan mengabaikan ras, jenis kelamin, bahasa maupun agama. Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 313.

⁴Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi*, terj. Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 2004), 13.

⁵Sururin (ed), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam* (Bandung: Nuansa, 2005), 19.

⁶Sidney Hook (dkk), *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 17.

terkesan dan mengetahui sejak awal atas kenyataan hiruk pikuknya perjuangan anti imperialisme dan kolonialisme, serta anti Barat yang merebak di dunia muslim di Mesir. Pasca pelepasan Inggris atas Mesir, agenda penataan negara dengan sistem pemerintahannya juga menjadi ajang perselisihan.

Minatnya terhadap politik secara resmi terlihat sejak ia bergabung dengan partai Wafd. Namun, ia juga sangat simpatik dengan keberadaan, perjuangan dan agenda yang diusung Ikhwan al-Muslimin. Karena kedekatannya, pada tahun 1954, dia termasuk salah seorang dari puluhan ribu orang yang dipenjarakan karena dianggap anggota Ikhwan al-Muslimin. Dua tahun kemudian bebas dari penjara, namun harus rela dipecat dari tempat kerja semula, di mana ia mengajar sejarah di Fakultas Seni Universitas Kairo.⁸ Pengalaman yang dia dapatkan dari bangku kuliah budaya dan politik, pengabdianya mengajar sejarah di Universitas Kairo dan pergaulannya dengan tokoh-tokoh Ikhwan al-Muslimin menjadi fondasi penting bagi perkembangan pemikirannya.

Di tengah situasi yang tidak menentu, ia memutuskan melanjutkan studinya di bidang hukum di Universitas Alexandria. Tesisnya yang berbicara tentang sejarah hubungan Islam dengan Byzantium menjadi pijakan ketertarikannya dalam hal hubungan Islam dengan Barat. Kematangan Osman dalam ilmu sejarah memang telah teruji secara formal maupun informal. Ini bisa dilihat dari karya-karyanya. Pada tahun 1955 ia menulis *Adwa' al-Tarikh al-Islami* yang merupakan perkenalannya dengan sejarah Islam dan historiografi. Dilanjutkan dengan menulis *al-Din li al-Waqi'* (Religion for Reality) tahun 1957 dan *Afkar Taqaddumiyah min Turath al-Islam* (Progressive Ideas from Muslim Heritage) tahun 1958.⁹ Tulisan-tulisan tersebut sebagian tidak secara eksplisit menginisialkan terma sejarah, namun pendekatan yang digunakan dalam kajiannya menggunakan *approach* ini.

Sebuah karya yang merefleksikan kematangan pemikirannya adalah tulisannya yang berjudul *al-Fikr al-Islami wa al-Tatarrur* (Islamic Thought and Change) tahun 1960, di mana buku ini oleh beberapa golongan Islam modern dianggap sebagai buku yang potensial dan inspiratif di saat golongan Islam militan menentang keras berbagai bentuk penafsiran liberal terhadap tradisi Islam.¹⁰ Dalam buku ini Osman mengungkapkan berbagai penafsiran liberal tentang warisan Islam dalam bidang demokrasi, hak asasi manusia, hak-hak perempuan dan status non muslim. Analisisnya menjadi sangat argumentatif, ketika banyak bukti lain bersifat historis yang selama ini dianggap satu warna oleh sebagian besar muslim.

Karena sesuatu hal, Osman pindah dari Mesir dan bekerja sebagai penasehat tentang Islam dan pendidikan di Kementerian Agama Aljazair. Di sini dia menempuh program doktoral dan mengajar tentang reformasi Islam modern dan sejarah serta literatur Arab modern. Disertasi doktornya selesai tahun 1976 dengan judul "Conquered Land and Land Taxation: 'Fai and Kharaj" (Origin and Development in Medieval Islam). Tahun 1973 mengajar Universitas Princeton Amerika Serikat. Pada tahun 1975 ia menjadi asisten profesor di Universitas Temple untuk mengajar isu-isu Islam kontemporer. Di sini dia berhubungan dengan orientalis Bernard Lewis dan Ismail Raji al-Faruqi yang sedikit banyak juga

⁷Abdelwahab el-Affendi, "The Burden of The Muslim Intellectual: Osman's Jihad for Human Rights", dalam *Rethinking Islam and Modernity, Essay in Honour of Osman* (London: The Islamic Foundation, 2001), 124.

⁸ Ibid., 125.

⁹ Ibid., 126.

¹⁰ Ibid.

mempengaruhi nuansa pemikirannya.¹¹

Perjalanan intelektualnya diteruskan dengan menjadi profesor di Universitas Ibnu Saud, Saudi Arabia, sekaligus menjadi direktur pusat penelitian. Saat di Riyadh tahun 1975 ia menerbitkan buku *Huquq al-Lisan bayn Shari'at al-Islam wa al-Fikr al-Gharbi* (Human Right between Islamic Shariah and Western Thought). Buku ini merupakan usaha lain Osman untuk mengembangkan ide pokok tentang kesesuaian nilai-nilai Islam dan pemikiran liberal modern. Pemikirannya tentang dunia Islam modern semakin matang saat terlibat di majalah *Arabia*, sebuah majalah yang berisi informasi dan kajian-kajian semua keilmuan di dunia Islam yang diluncurkan pada Oktober 1981, majalah bulanan yang berbasis di London.

Melalui media ini, kiprah sebagai kepala editor dan pemikirannya tentang pembaharuan Islam tersosialisasi lebih luas dan menyebar di Eropa. Majalah ini, menurutnya, adalah untuk semua kaum muslim tanpa memandang latar belakang etnis, suku bangsa, atau doktrin. Majalah ini tidak untuk melaksanakan agenda "misionaris" di Barat, tidak pula bersifat apologetik membela Islam. Media Islam haruslah menyasar seluruh kaum muslim tanpa memperhatikan mazhab mereka dan juga kepada kaum non-muslim. Kaum muslim membutuhkan sebuah forum untuk saling bertukar pandangan dan sebuah media untuk dialog dengan penduduk bumi yang lain. Kaum Muslim perlu untuk berbagi pengalaman ketika mereka mencoba untuk menjalankan Islam di dunia modern dan mengadakan eksperimen-eksperimen yang didesain untuk mengungkapkan ekspresi Islam di era modern.¹²

Majalah *Arabia* gulung tikar tahun 1987, karena berbagai macam krisis finansial dan manajerial yang ditambah dengan situasi politik yang merugikan yang mempengaruhi pangsa pasar utamanya dan sumber pendanaannya. Osman kemudian pindah ke AS, di mana ia kemudian terlibat dalam pengajaran dan penelitian di beberapa institusi, termasuk University of Southern California, the Islamic Center of Southern California, The Center for Muslim-Christian Understanding at George Washington University, Washington, DC dan the Islamic University of Malaysia. Sejak saat itu dia telah memublikasikan beberapa buku termasuk *The Children of Adam* (1996); *Jihad: A Legitimate Struggle for Human Rights* (1991); *Muslim Women in the Family and Society* (n.d.); *Fi al-Tajribah al-Siyasiyah li al-Harakah al-Islamiyah al-Mu'asirah* (On the Political Experience of the Contemporary Islamic Movement, n.d.).¹³

Daftar publikasi karya-karya Osman sangatlah panjang dan bermacam-macam, mencapai ratusan. Tetapi tekanan pemikirannya berpusat pada ide HAM. Secara konsisten dia telah menganjurkan demokrasi, kebebasan, dan penghormatan hak-hak individu dari sebuah perspektif Islam dan menentang segala bentuk otoritarianisme dan penyalahgunaan kekuasaan. Dia membahas hak asasi manusia dan keadilan dengan sebuah pandangan bagaimana dua ide itu bisa dipromosikan dan dilindungi.¹⁴

Kini, Osman, dengan segala pengalaman hidupnya, telah membentuk dirinya menjadi sangat berkarakter. Dia adalah sosok sejarawan, penulis, jurnalis, reformer pendidikan, dan pakar hukum sekaligus pengajar di University of Southern California, Temple University, Imam Muhammad Ibnu Saud University (Saudi Arabia), Al-Azhar University (Mesir), dan Oran University (Aljazair).

¹¹ Ibid.

¹² *al-Ummah*, Rabiul Awal 1406 H/ Desember 1985.

¹³ Abdelwahab el-Affendi, "The Burden, 141.

¹⁴ Ibid.

Kegelisahan Osman atas Islam dan HAM

Menyatukan pemahaman antara Islam dan HAM bukan perkara mudah. Masing-masing mempunyai landasan berpikir dan paradigma sendiri. Apalagi keduanya masuk pada ranah keyakinan dan ideologi. Bagi muslim, Islam telah memiliki konsepnya sendiri tentang penjunjangan nilai-nilai dan hak-hak dasar manusia yang tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah. Muslim merasa tidak perlu adanya nilai-nilai lain yang mengatur perilaku pengangkatan harkat dan martabat mereka, termasuk Deklarasi Universal HAM (DUHAM). Sementara organisasi internasional (PBB) menganggap bahwa DUHAM merupakan ideologi kemanusiaan yang harus dipahami dan diaplikasikan semua negara. DUHAM merupakan standar penilaian dasar bagi setiap orang, organisasi, dan negara dalam menjalankan hubungan-hubungan kemanusiaan.

Bagi muslim, DUHAM telah memprovokasi masyarakat, khususnya umat muslim, untuk menjadikan DUHAM sebagai pedoman hidup dalam bermasyarakat, yang dapat menggusur posisi al-Qur'an dan Sunnah. Ia merupakan ancaman yang perlu diwaspadai mengingat DUHAM lahir dari akal manusia yang memiliki banyak keterbatasan, atau bahkan diprakarsai oleh negara-negara Barat yang secara nyata berpaham liberalisme dan materialisme. Sedangkan bagi perintis dan pendukungnya, DUHAM dianggap sebagai salah satu mekanisme universal untuk mengatur ketertiban, keamanan dan pembelaan terhadap golongan yang teraniaya, kalah, minoritas dan mereka yang membutuhkan pertolongan atas situasi yang menghimpit kehidupan mereka. DUHAM murni ingin melakukan advokasi terhadap mereka untuk bisa terangkat harga diri mereka di mata masyarakat dan dapat menikmati hidup seperti lainnya. Sebagian mereka pendukung DUHAM bahkan secara khusus mengatakan bahwa Islam, sebagai agama dengan segala ajaran dan hukumnya, kurang memperhatikan hak-hak manusia. Bahkan seorang senior di Center for Strategic and International Studies, Washington DC, Edward N Luttwak, mengatakan: "di semua negara-negara Arab, masyarakat Islam hanya berfungsi sebagai gerakan oposisi yang anti demokrasi".¹⁵

Demikian, menjembatani Islam dan HAM tidak saja sekedar mencari benang merah dari keduanya, tetapi memberikan kesadaran secara internal kepada keduanya. Osman dalam hal ini berupaya melakukan ini dengan cara; ia terlebih dahulu mengevaluasi diri masing-masing, membuka kesadaran kedua akan pentingnya eksistensi dan perannya di dunia modern yang plural dan multikultural, serta memberikan alternatif-alternatif solutif bagi kemesraan antara keduanya, dan umumnya bagi semua masyarakat dunia. Dari situ, ia berusaha mengeksplorasi dan menginventarisasi terlebih dahulu problem-problem mengganjal yang ada di dalamnya. Dia merumuskan setidaknya ada dua problem yang mengganggu hubungan tersebut, yaitu; problem dari sisi umat Islam sendiri, dan problem dari luar; dunia secara lebih luas.

Problem Internal Umat Islam

Osman pernah mengatakan dalam artikel majalah "al-Jazirah al-Arabiyah" edisi Nopember 1985 bahwa pemikiran Islam kontemporer tampak kabur dalam hal konsep hak

¹⁵Fathi Osman, "Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World", dalam *Rethinking Islam and Modernity, Essay in Honour of Osman* (London: The Islamic Foundation, 2001), 55.

asasi manusia menurut Islam.¹⁶ Apa yang dimaksud kabur, sangat mungkin berhubungan dengan penolakan mereka terhadap realitas aplikasi HAM di lapangan yang sarat bermuatan kepentingan politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, pemikiran mereka bernuansa kecurigaan dan kebencian terhadap kepentingan Barat (Eropa) di balik pemberlakuannya itu, serta adanya usaha generalisasi nilai terhadap keberagaman nilai-nilai lokal yang ada. Namun, pemikiran tersebut, terlepas dari penyalahgunaan implementasinya, dapat membuat problem menjadi tak terselesaikan. Osman agaknya ingin agar problem itu diurai terlebih dahulu satu persatu dan diklasifikasi, kemudian dicermati, diwacanakan, dipahami, disadari dan selanjutnya dilaksanakan.

Osman melakukan investigasi dan menemukan beberapa problem dalam diri umat Islam sendiri. Problem tersebut secara fundamental terkait dengan keyakinan umat Islam. Osman sangat menyadari bahwa masyarakat muslim nampaknya masih belum bisa menerima isu tentang HAM. Kaum muslim masih meyakini bahwa Islam mempunyai nilai-nilai sendiri yang berhubungan dengan pergaulan dan penilaian terhadap hakikat manusia sebagaimana yang mereka terima dari para pendahulu mereka. Problem ini menjadi serius ketika di sana terdapat kontradiksi-kontradiksi, sebagian atau banyak antara hukum-hukum tersebut dengan *shari'ah*.¹⁷ Seperti klausul adanya kebebasan berganti-ganti agama yang tertuang dalam Artikel 18 dari DUHAM.¹⁸ Hukum-hukum tersebut bukanlah hasil dari kesepakatan kelompok-kelompok tertentu yang bisa dipilih oleh kaum muslim, tetapi merupakan representasi sebuah proses yang melibatkan seluruh negara di dunia dan organisasi-organisasi internasional yang mengklaim mewakili seluruh dunia. Muslim juga kurang bisa menerima cara kerja organisasi dunia yang hanya memberikan peran penuh terhadap anggota-anggota kuncinya. Demikian mesti juga disadari ketika muslim tetap menganggap hukum Tuhan bukanlah alternatif dari pemikiran manusia.¹⁹

Beberapa kegelisahan muslim sebagaimana disebutkan di atas disadari sepenuhnya oleh Osman. Merubah pemahaman sekaligus perilaku yang sudah sejak awal diyakini dan dipraktikkan satu sisi, dan realitas organisasi dunia yang cenderung menyisakan kelemahan-kelemahan dan ketidakadilan, khususnya bagi muslim, di sisi yang lain, bukan perkara mudah yang selesai dengan membalikkan tangan. Namun, pada konteks lain, Osman menjelaskan pentingnya perubahan (*change*).

Osman, mencoba menggali kembali nilai-nilai Islam yang terkandung dalam al-Qur'aan dan Sunnah serta mencermati kembali sejarah perjalanan Islam masa lampau. Hal ini ia lakukan untuk mencari prinsip-prinsip Islam terkait perhatiannya terhadap hak-hak dasar manusia. Menurutnya, secara prinsip, Islam telah menekankan pentingnya hak dasar manusia. Banyak ayat dalam al-Qur'aan yang menunjukkan hal ini.²⁰ Misalnya, Allah Swt di banyak ayat menyeru manusia secara keseluruhan dengan kata "al-nas" atau "bani Adam". Ini menunjukkan bahwa *khitab* dari pembicaraan tersebut bukan hanya orang beriman atau muslim semata, tetapi semua manusia keturunan Adam, tanpa memandang jenis kelamin,

¹⁶Dikutip oleh Murad Wilfred Hoffman dalam *Pergolakan Pemikiran: Catatan Harian Muslim Jerman* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998).

¹⁷ Osman, *Islam and Human Rights*, 33.

¹⁸Ibid., 32-33.

¹⁹Ibid., 34.

²⁰Ibid., 9

suku, agama, ras, bangsa, dan status sosial, ekonomi dan politik.

Di lain tempat, Allah bahkan dengan tegas memberikan kemuliaan-kemuliaan kepada anak-anak Adam.²¹ Terkait dengan ini, Osman membahas khusus dalam bukunya berjudul *The Children of Adam: An Islamic Perspective on Pluralism*.²² Titik tekan dari karyanya ini adalah bahwa manusia dilahirkan dari nenek moyang yang sama. Oleh karenanya, menurut Osman sangat ironis jika kemudian manusia dibeda-bedakan secara mutlak. Penyebutan term “Bani Adam” dalam ayat tersebut, mencerminkan makna penyatuan umat manusia dalam satu tujuan kebersamaan yang saling menghormati dan saling bekerjasama.²³

Tekanan lain dalam ayat di atas adalah term “karram”, memuliakan (*dignity*). Kata ini mengisyaratkan bahwa manusia memang makhluk yang paling dimuliakan oleh Allah. Ini memberikan maksud bahwa kalau saja Tuhan sangat memuliakan manusia, maka sudah seharusnya manusia lebih memuliakan berkali lipat kepada sesamanya.

Hukum-hukum Tuhan pun berlaku untuk semuanya, baik pemimpin maupun yang dipimpin, kuat maupun lemah, laki-laki maupun perempuan, dewasa maupun anak-anak, bahkan muslim maupun non-muslim. Konsep ini berlaku baik dalam negara muslim maupun dalam hubungan antara negara muslim dengan negara-negara yang lain, sebagaimana al-Qur’ān 49 (al-Hujurat): 13.²⁴ Ayat-ayat lain yang dijadikan dasar adalah al-Qur’ān 2 (al-Baqarah): 143²⁵; 3 (Ali Imran): 104²⁶. Sikap seperti ini dapat dijadikan model dalam konteks kemanusiaan secara global, tanpa terpisah atau terisolasi darinya. Persatuan dan solidaritas kaum muslim tidak boleh mengimplikasikan *etnocentrisme* baru berdasarkan *chauvanisme* atau eksploitasi materi dan agresi, tetapi haruslah bermakna kerjasama dalam menjaga perdamaian dan pembangunan, memajukan moralitas dan kesadaran hubungan dengan Tuhan.²⁷

Beberapa referensi lain yang digunakan Osman dalam membangun konsepnya tentang pentingnya hak asasi manusia diambil dari peristiwa *Hifl al-Fuduḥ* (Perjanjian Penghormatan).²⁸ Dengan ini, Osman ingin mengatakan bahwa penghormatan atas kemanusiaan dan keadilan menjadi pesan utama Islam ketika pada realita lapangan fenomena itu sudah menjadi kebiasaan.

Dari berbagai aspek dalam warisan khazanah pemikiran, hukum, maupun politik kaum muslim banyak menunjukkan bukti positif dari perspektif Islam yang humanistik dan universal seperti ini. Dari situ, Osman membeberkan bukti-bukti. Suatu ketika Khalifah

²¹“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, ... QS. 17: 70. Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), 435.

²²Buku asli diterbitkan di Washington DC oleh Center for Muslim-Christian Understanding; George University, tahun 1996, dan sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Irfan Abu Bakar dengan penerbit Yayasan Paramadina, Jakarta dengan judul *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan*.

²³Lihat Osman, *The Children of Adam: An Islamic Perspective on Pluralism* (Washington, DC: George University, 1996), 3-4.

²⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 847.

²⁵*Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan, agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu, Ibid., 36.*

²⁶*Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, Ibid., 93.*

²⁷Lihat Osman, *Islam*, 31.

²⁸Ini terjadi ketika Nabi Saw belum menerima wahyu. Beliau dengan sukunya menghadiri undangan kepala suku untuk menyepakati perjanjian yang bertujuan menjaga keadilan dan membela setiap orang yang mengalami ketidakadilan. Bersamaan dengan itu, beliau menyatakan komitmennya bahwa seandainya dia disuruh melakukan penghormatan itu secara Islam, dia tidak akan ragu-ragu melakukannya. Ini merupakan fenomena biasa yang terjadi sebelum Islam. Ibid.

'Umar bin Khattab menegur Gubernur Mesir: "Sejak kapan kamu menjadi seseorang menjadi budak, sementara mereka dilahirkan secara merdeka?" Peristiwa ini terjadi ketika anak sang gubernur Mesir memukul seorang dari suku Koptik setelah kalah balapan darinya.²⁹ Khalifah Umar juga pernah memerintahkan agar memberikan hak kepada semua orang yang diambil dari keuangan publik, dan menjadi tanggung jawab pemimpin untuk menjamin mereka menerima hak-hak itu di manapun mereka berada.³⁰ Khalifah Umar membuat keputusan untuk melindungi kebutuhan orang Yahudi yang miskin melalui keuangan publik.³¹ Bukti lain diambil Osman dari cerita Khalid bin Walid dengan penduduk Hirah. Khalid menyetujui menyediakan dari keuangan publik untuk kebutuhan orang-orang tua, sakit atau golongan miskin.³² Masih banyak lagi bukti-bukti historis yang diungkap Osman untuk memperkuat argumentasinya.

Bagi Osman, Islam sangat tidak bertentangan dengan konsep hak asasi manusia yang dirumuskan oleh badan dunia, bahkan Islam lebih dulu memperhatikan pentingnya arti kemanusiaan. Kalaupun, sampai kini, masih ada muslim yang belum menerima HAM dengan alasan bahwa HAM bukan dari Islam, melainkan dari Barat, Osman nampaknya sangat menyadari. Namun, perlu juga dipahami oleh mereka bahwa prinsip-prinsip Islam tentang pentingnya menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia menjadi prinsip penting yang secara eksplisit dan praktikal diungkap dalam sumber suci dan secara historis merupakan bagian dari prinsip pergaulan dan pengelolaan kemasyarakatan Muslim. Di sini Osman ingin menegaskan bahwa tidak peduli apakah nilai-nilai yang ada dalam DUHAM berasal dari mana, tetapi menurutnya yang terpenting adalah bahwa nilai-nilai itu sangat sesuai dan didukung oleh doktrin Islam. Jikapun tidak sesuai dan mungkin salah, Osman merasa usaha tersebut sebagai usaha mulia. Sebagaimana perkataan Umar bin Khattab: "Seorang bijak bukanlah orang yang mampu mengetahui yang benar dari yang salah, tetapi orang yang mampu memilih yang paling ringan di antara dua kesalahan".³³

Dalam hal perubahan yang harus dilakukan muslimin, Osman mendasarkan pada al-Qur'an 28 (al-Qasas): 88³⁴; 57 (al-Hadid): 3³⁵; 112 (al-Ikhlâs): 1-2³⁶. Semua makhluk, baik bersifat materi maupun yang hidup, terus menerus akan mengalami perubahan, termasuk individu dan masyarakat, juga kebutuhan-kebutuhannya. Hanya Tuhanlah yang tidak berubah. Walaupun perubahan merupakan sunatullah, terdapat nilai-nilai moral tertentu yang tidak mengalami perubahan, yang disebutnya *common sense* (pengetahuan umum). *Common sense* ini mempunyai makna dan pemahaman yang sama, walaupun dipraktikkan secara berbeda-beda oleh siapapun dan di manapun.³⁷

Sejak Islam merupakan risalah terakhir bagi umat manusia, Islam menyediakan prinsip-prinsip baku, juga dinamis yang merespon perubahan manusia. Perubahan mengikuti hukum

²⁹ Ibn Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa al-Maghrib*, ed. Abdel Mun'im Amer (Kairo: t.p., 1961), 224-226.

³⁰ Ibn Jarir al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*.

³¹ Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj* (Kairo: t.p., 1392 H), 136.

³² Ibid., 156.

³³ Osman, *Islam*, 34. Lihat juga Luthfi Assyauckanie, *Politik, HAM dan Isu-isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 31.

³⁴ ... *Tiap-tiap sesuatu pasti binasa kecuali Allah*. Lihat Dpartemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 625.

³⁵ *Dialah yang Awal dan yang Akhir*. Ibid., 900.

³⁶ *Katakanlah: "Dia lah Allah yang Maha Esa"*. *Allah adalah Tuhan yang bergantung kepadaNya segala sesuatu*. Ibid., 1118

³⁷ Osman, *Islam*, 36.

alam, atau sunatullah, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an.³⁸ Masyarakat mempunyai hukum alamnya sendiri, dan perkembangan sosial-politik mengikuti hukum-hukum tertentu, seperti pergantian siang dan malam.³⁹ Tuhan tidak menyetujui setiap muslim atau masyarakat memperlakukan hukum alam tersebut secara eksepsional dan pilah-pilih.⁴⁰ Muslim harus berjuang, banting tulang dan memelihara sesuai dengan hukum alam.⁴¹ Kesenangan dan kebahagiaan mereka akan diberikan di hari akhir, tetapi di dunia ini mereka harus mendapatkan hal yang terbaik melalui komitmen individu dan sosial melalui perdamaian, keseimbangan dan ketabahan sebagai hasil kepercayaan mereka terhadap Tuhan dan hari akhir.⁴²

Osman mengutip pemikiran Muhammad Iqbal (1873-1938) yang menggarisbawahi "prinsip perubahan dalam struktur Islam, dan menekankan ruang khusus bagi ijtihad dalam masalah ini"⁴³ Dinamisme yang Iqbal jelaskan, berbeda dengan tokoh pemikir modern India, Abu'l Kalam Azad (1888-1958) yang menamakannya *reconsolidation*, memulangkan kembali kepada dasar-dasar Islam. Azad menentang perubahan-perubahan dalam Islam yang sekarang ada, karena dia tidak tertarik membuka kembali pintu ijtihad.⁴⁴

Problem lain yang harus diselesaikan muslim dalam konteks HAM adalah sikap mempersamakan hak semua orang. Hak-hak tersebut mengidealkan adanya kesetaraan semua makhluk hidup atas perbedaan yang timbul karena bawaan atau perolehan, menjadi laki-laki atau perempuan, ras atau etnis, kepercayaan, umur, atau ideologi. Terkait ini, Osman mengatakan bahwa banyak instruksi al-Qur'an yang mengungkap hal itu. Mereka satu ciptaan yang otomatis harus saling membantu dan bersilaturahmi.⁴⁵ Ketika mereka membentuk sebuah keluarga bersama-sama, mereka harus mengelola permasalahannya dengan saling membantu dan bekerjasama,⁴⁶ dan dalam masyarakat baik laki-laki atau perempuan adalah sama dalam menanggung, bertanggungjawab, satu dengan lainnya, dan keduanya bekerjasama dalam melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat.⁴⁷ Orang muslim dituntut memperlakukan non muslim dengan adil, terbuka, dan baik, sepanjang non muslim tidak melakukan penyerangan atau permusuhan, muslim harus menampakkan kecondongannya pada kedamaian dan kerukunan.⁴⁸ Dalam sejarah pun banyak cerita yang menunjukkan bahwa masyarakat muslim bergaul dan bersikap baik dengan non muslim.⁴⁹

Namun demikian, menurut Osman, apa yang diimplementasikan muslim terhadap *the other* masih sebatas *nicety*, sikap baik, bukannya *equality*. *Nicety* mengimplikasikan sikap superioritas, muslim bisa berbuat baik terhadap *the other*, untuk menjaga superioritasnya, perasaan lebih baik dari orang lain. Sementara mereka belum menunjukkan *equality*, sikap

³⁸Al-Qur'an 3 (Ali Imran): 137. Lihat Pula dalam , 4 (al-Maidah): 26, 33 (al-Ahzab): 38, 62 (al-Jumu'ah), 35 (Fatir): 43, 48 ((al-Fath): 23.

³⁹al-Qur'an 3 (Ali Imran): 26-27.

⁴⁰al-Qur'an 47 (Muhammad): 4

⁴¹al-Qur'an 3 (Ali Imran): 140-142, 165.

⁴²al-Qur'an 3 (Ali Imran): 140, 4 (al-Maidah): 104.

⁴³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: t.p., 1984), 146.

⁴⁴ John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in The Modern World* (Colorado, US: Boulder, 1982), 225.

⁴⁵al-Qur'an 30 (al-Rum): 32, Lihat juga al-Qur'an 4 (al-Nisa):1, 16 (al-Nahl):72, 30 (al-Rum):21, 39 (al-Zumar):6, dan 42 (al-Shura):11.

⁴⁶al-Qur'an 2 (al-Baqarah):233.

⁴⁷al-Qur'an 9 (al-Tawbah):71.

⁴⁸al-Qur'an 60 (al-Mumtahanah):8.

⁴⁹ Osman, *Islam*, 42.

sama dirinya dengan orang lain. Namun *equality* tidak akan terwujud jika tidak ditopang dengan *nicety*. Oleh karena itu, menurut Osman kedua sikap ini harus dimunculkan muslim dalam membangun pergaulan dengan orang lain, tidak bisa dipisah-pisahkan.⁵⁰ Setidaknya, kedua sikap itu menjadi fondasi bagi dua hal, yaitu; dalam hubungannya dengan perempuan dan hubungannya dengan non muslim.

1. Hubungannya dengan Perempuan

Menurut Osman, tidak ditemukan secara jelas dalam al-Qur'an dan Sunnah sebuah klaim bahwa perempuan ditakdirkan hidup mengurus rumah tangga. Walaupun secara historis baik di masyarakat Islam maupun di luar, perempuan selalu bekerja mengurus aktivitas domestik, menyusui dan membesarkan anak, membersihkan rumah, mencuci, memasak dan sebagainya, namun hal itu tidak menjadi alasan kuat untuk memvonis kondisi tersebut sebagai hukum alam atau hukum Tuhan. Dengan arti lain, walaupun mungkin sebagian perempuan lebih nyaman bekerja di rumah, itu bukan berarti karena hukum Tuhan yang mengaturnya demikian.

Di sini, Osman mendasarkan argumentasi kesetaraan perempuan melalui term *zawj*, *zawjah* dan bentuk jamak keduanya *azwaj* yang disebutkan dalam al-Qur'an. Dari situ, Osman mengatakan bahwa seharusnya Muslim mempunyai kesadaran lebih tinggi dari lainnya. Dilihat secara kata saja, *zawj* yang menunjuk arti suami dan *zawjah* istri, berasal dari kata yang sama, yang arti dasarnya adalah "pasangan". Ini menunjukkan bahwa sejak awal suami dan istri diciptakan secara sama. Menurut Osman, secara filosofis, hal itu mencerminkan bahwa suami dan istri adalah pasangan yang saling membantu dan bekerjasama, tidak ada yang satu lebih superior dari yang lainnya. Dan asal kata yang sama itu menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan itu berasal dari sesuatu yang sama, yang oleh karenanya mesti diperlakukan secara sama. Apalagi bahwa kedua term tersebut (*zawj* dan *zawjah*) secara linguisitik menyatu dalam bentuk jamak yang sama, *azwaj*. Ini berarti bahwa laki-laki dan perempuan berangkat dari pembawaan yang sama, dan harus diperlakukan mendapatkan perolehan yang sama. Ini berlaku tidak saja bagi muslim dan muslimah tetapi juga semua orang.⁵¹ Bertolak dari landasan terminologis tersebut problem keperempuanan yang disebutkan dalam al-Qur'an, seperti kepemimpinan rumah tangga,⁵²

⁵⁰ Ibid., 42-43.

⁵¹ Jika dibandingkan dengan Barat, isyarat kesetaraan relasi tersebut tidak ditemukan dalam bahasa Inggris. Suami dinyatakan dengan "husband" dan istri dengan "wife". Dalam bahasa tersebut diartikan "husband" sebagai juragan, pengelola atau pemimpin keluarga. Pemaknaan tersebut jelas merefleksikan tradisi sosiologis yang ada sepanjang sejarah peradaban Barat. Namun, sayangnya kaum Muslim kurang memahami makna filosofis dari term *zawj/zawjah* dan *azwaj*-itu. Sehingga yang terjadi sampai sekarang ini masyarakat muslim masih menjadi bagian integral dari pewaris kultur patriarkhal. Lihat Ibid., 43-44.

⁵² Osman juga mempunyai penafsiran cukup bagus terhadap kata *qawwamun* dengan proposisinya 'ala>Kata itu sama sekali tidak menunjukkan superioritas. Menurutnya itu berarti *taking full care of*, bertanggung jawab penuh. Ayat itu bersifat kontekstual. Laki-laki (suami) mempunyai tanggung jawab penuh ketika istri sedang hamil, melahirkan, menyusui, dan mengasuh. Dalam konteks ini suami bertanggung jawab menyediakan kebutuhannya dan kebutuhan anak-anaknya. Perbedaan kerja seperti itu bersifat tidak permanen, tidak dapat dijadikan alasan melestarikan perempuan di rumah selama hidupnya, dan tidak juga dijadikan pembeda kapasitas kecerdasan dan psikologisnya. Bagi perempuan yang tidak menikah dan atau tidak mempunyai anak, apakah kemudian, harus tinggal di rumah? Keluarga dan anak-anak membutuhkan kerjasama keduanya, laki-laki dan perempuan. Lihat Ibid., 44-45. Lihat juga pemaknaan *qawwamun* menurut Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press), 447-448.

bagian warisan⁵³ dan persaksian,⁵⁴ menemukan vitalitas dan signifikansinya dalam konteks HAM ini.⁵⁵

Dalam masyarakat, menurut Osman, laki-laki dan perempuan setara dan bekerjasama saling menanggung dan bertanggungjawab satu sama lain dalam memenuhi kewajiban-kewajiban kolektifnya terhadap masyarakat secara keseluruhan.⁵⁶ Perempuan mempunyai hak bersuara, menjadi anggota parlemen, menteri, hakim, dan bahkan tentara. Di negara modern, tidak ada satupun, baik laki-laki maupun perempuan, mempunyai kekuasaan absolut.⁵⁷

2. Hubungannya dengan Non Muslim

Hubungan muslim dengan non muslim dalam sebuah negara atau secara global tidak bisa dibantahkan. Muslim harus sadar sepenuhnya akan era globalisasi, yang tercapai melalui revolusi transportasi dan komunikasi di mana semua manusia melakukannya. Situasi ini tidak membolehkan setiap negara atau kelompok manusia tinggal sendiri menyelesaikan problem-problemnya terpisah dari dunia secara keseluruhan. Pluralisme global merupakan realita baku yang tidak dapat dilewatkan, dan pluralisme nasional akan selalu menjadi mayoritas tertentu dari kebutuhan dunia secara terus menerus.⁵⁸

Sejak pertama Islam mengajarkan keadilan, saling pengertian, bekerjasama, dan berbaik hati terhadap non muslim dan lainnya di tingkat negara atau internasional.⁵⁹ Muslim harus secara jujur memegang kedamaian di negaranya dan di seluruh negara, bekerjasama dengan baik dan tulus, bukannya saling membantu dalam keburukan dan

⁵³Terkait dengan warisan, Osman tidak terjebak melakukan rekonstruksi terhadap hitungan matematisnya. Ia lebih menekankan pada pencatatan keinginan terlebih dari bagi yang benar-benar mempunyai tanggung jawab penuh, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Menurutnya, keinginan harus menjadi prioritas. Seorang muslim harus memiliki tanggung jawab menulis keinginan laki-laki atau perempuan sebelum distribusi warisan dilakukan sesuai dengan perintah teks al-Qur'an. Osman, *Islam*, 45. Lihat juga Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, 376.

⁵⁴Terkait kesaksian dua perempuan setara dengan satu laki-laki dalam persoalan pinjaman sangat terkait dengan pertimbangan praktis tertentu yang secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an. Perempuan, secara umum, tidak akrab dengan urusan bisnis, keuangan dan kebutuhan hukum, khususnya di Arab pada masa nabi Saw. Ini tidak mengartikan bahwa perempuan yang mempunyai pendidikan memadai atau pengalaman bisnis tidak bisa setara dengan laki-laki dalam persoalan ini. Para fuqaha klasik menunjukkan bahwa hal itu bukan aturan umum tentang kesaksian perempuan. Kesaksian perempuan cukup jika ia mengetahui apa yang dia saksikan dan ia lihat. Di masa sekarang, seorang perempuan penasihat hukum atau akuntan setara dengan seorang laki-laki dalam menyaksikan dokumentasi transaksi. Osman, *Islam*, 45-46.

⁵⁵Dalam DUHAM, posisi hak-hak perempuan terkonsepsikan dalam dikotomi antara lingkup kehidupan privat dan publik. Akibatnya kasus kekerasan yang dialami perempuan di wilayah privat tidak diakui sebagai pelanggaran HAM. Kekurangan ini kemudian menjadi stimulasi lahirnya Konvensi mengenai Eliminasi semua Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita (CEDAW-Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women) pada sidang umum PBB 1979. Lihat Rahmat Safa'at (ed), *Buruh Perempuan: Perlindungan Hukum dan Hak Asasi Manusia* (Malang: Penerbit IKIP Malang, 1998), 110.

⁵⁶al-Qur'an 9 (al-Tawbah):71. Pengadilan Perkawinan Keluarga di Mesir pernah mengeluarkan hukum yang mewajibkan profesor perempuan menyerah pada keinginan suami untuk mempunyai anak, walaupun dengan mengorbankan karier mengajar dan penelitiannya. Hakim menyatakan bahwa tugas utama perempuan dibatasi oleh hukum pada masalah perkawinan dan keibuan. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Samha, 2003), 159-160.

⁵⁷Lihat Osman, *Islam*, 45.

⁵⁸Kebebasan beragama secara fundamental dan hakiki merupakan suatu tindakan menghargai kedaulatan Tuhan dan misteri rencanaNya untuk manusia, sehingga menghormati kebebasan manusia dalam beragama adalah menghargai rencana Tuhan. Lihat Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, 260-263.

⁵⁹al-Qur'an 49 (al-Hujurat):13, 60 (al-Mumtahanah):7-8

kejahatan.⁶⁰ Mereka harus mengusulkan rekonsiliasi dan membela kelompok yang kalah karena ketidakadilan, dan melihat yang lain dengan perilaku baik.⁶¹ Keragaman merupakan hukum alam dari makhluk hidup, tidak ada kompromi dan dominasi satu pemikiran atau cara hidup tertentu. Manusia berbeda dalam kemampuannya, oleh karenanya dapat diuji bagaimana mereka memperlakukan perbedaan-perbedaan dan bagaimana mereka berinteraksi secara konstruktif.⁶²

Melalui pendekatan terminologi *nicety* dan *equality*, Osman memaparkan masalah hubungan ini. Semestinya umat Islam tidak hanya berhenti pada "bersikap baik" (*nicety*) saja kepada umat yang beragama lain, tetapi juga harus memandang mereka dengan pandangan yang sama sebagaimana terhadap umat Islam (*equality*).⁶³ Akan tetapi, di era modern sekarang, sikap *nicety* harus dikembangkan menjadi *equality*. Karena bagaimana pun dalam sikap *nicety* terdapat unsur superioritas. Jika umat Islam tidak mau diperlakukan *ẓālim* di negeri mayoritas non-muslim, semestinya minoritas non muslim di negeri mereka pun diperlakukan dengan adil, dalam hal ini berarti *equal*.

Terkait dengan keinginan sebagian muslim mendirikan negara Islam, Osman mempertanyakan; apakah mereka sekarang siap melindungi dan menjamin kesetaraan penuh terhadap non muslim dalam sebuah negara modern Islam? Ketika perlindungan dan "motif" dan "alasanya" dimunculkan, bagaimana orang Islam dapat menjamin non muslim bisa diyakini, atau setia, terhadap konsep negara Islam, sementara mereka ditawarkan kesamaan penuh tanpa syarat di sebuah negara demokrasi sekuler.⁶⁴ Kelompok mayoritas tidak bisa mengabaikan hak kelompok minoritas, ketika pada kenyataan kelompok minoritas menghormati hak mayoritas untuk menentukan sistem negaranya.⁶⁵ Muslim dan non muslim harus saling bersikap adil dan bekerjasama. Solidaritas muslim tidaklah berarti membuat blok baru yang mengancam dan mengganggu perdamaian dunia, karena umat Islam hanya boleh bekerjasama dalam kebaikan dan taqwa, bukan dalam dosa dan permusuhan.⁶⁶

Strategi Konseptual dan Praktis

Setelah Osman menjabarkan problem dan kegelisahannya pada pembahasan sebelumnya, kemudian ia mencoba membuat strategi baik dalam ranah konseptual maupun praktikal. Menurutnya, di era globalisasi dan pluralisme ini, muslim harus memikirkan dan merencanakan sebuah perubahan internal. Konsep *Daʿ-al-Islam* dan *Daʿ-al-Harb* harus mulai ditinggalkan. Demikian halnya dengan konsep *khilafah* yang pernah dipraktikkan muslim beberapa abad yang lalu. Hal ini akan mempersulit pengembangan Islam ke depan. Gerakan-gerakan Islam yang bertujuan untuk mengembalikan lagi penerapan shari'ah sangat tidak produktif. Islam bukanlah blok baru yang akan menambah konflik dan perpecahan melainkan elemen perekat untuk perdamaian dan kerjasama. Universalitas Islam tidak terbatas pada

⁶⁰al-Qurʾān 5 (al-Maidah):3

⁶¹al-Qurʾān 5 (al-Maidah):48

⁶²Lihat Osman, *Islam*, 47-48.

⁶³Ibid., 49.

⁶⁴Ibid.

⁶⁵Ibid.

⁶⁶Ibid., 51.

umatnya saja tetapi merepresentasikan kasih sayang Tuhan semesta alam.⁶⁷

Di samping itu dia menegaskan bahwa sebuah organisasi Islam tidaklah merupakan representasi seluruh umat Islam dalam negeri manapun, apalagi representasi seluruh dunia. Karenanya, dibutuhkan komunikasi dan interaksi dengan masyarakat tanpa harus memaksakan ide-ide dan kebijakan. Lebih jauh seharusnya muslim bertindak dan berpikir dalam negaranya sebagai bagian dari rakyat dengan segala totalitasnya: muslim dan non muslim. Mereka harus menentang segala bentuk orientasi kekuasaan, dan berhenti memikirkan bahwa reformasi dapat ditekan dari atas, serta berpikir tentang menang atau kalah.⁶⁸

Demokrasi dengan kekurangannya disana sini, menurut Osman, harus dijadikan wahana kontribusi muslim dalam menyampaikan gagasan. Organisasi muslim harus membuktikan kebenaran statemen salah seorang senior di Center for Strategic and International Studies, Washington DC, Edward N Luttwak, yang mengatakan: "di semua negara-negara Arab, masyarakat Islam hanya berfungsi sebagai gerakan oposisi yang anti demokrasi". Inilah saatnya memperbaiki konsep dan tindakan, menggalang dukungan masa, dan melalui kerjasama untuk membuktikan agar pemahaman mereka tentang pedoman hidup Islam yang komprehensif menjadi nyata adanya.⁶⁹

Problem dari Masyarakat Dunia

1. Isu-isu konseptual

Pertama kali, Osman mempertanyakan apakah konsep HAM secara komprehensif telah diungkap dan diartikulasikan dengan baik dalam DUHAM tahun 1948.⁷⁰ Sebab kenyataannya penerapan HAM tersebut sangat tidak menguntungkan bagi negara-negara berkembang yang secara sosial, ekonomi dan politik belum mapan. Sebagaimana diungkap oleh Marx bahwa hak politik tidak pernah terwujud tanpa melindungi hak sosial dan ekonominya.⁷¹ Kemudian ketika konferensi Wina memutuskan undang-undang perlindungan perempuan dan anak tahun 1995, Osman juga menyatakan pentingnya definisi dan artikulasi yang jelas tentang hak perempuan dan anak. Hal ini bisa menjadi problem serius dan melukai moral dari sebagian besar kemanusiaan yang membutuhkan perlindungan.

Osman ingin menekankan pentingnya kejelasan, akurasi dan komprehensifnya pemaknaan tentang apa itu "universal" dalam HAM. Universalitas HAM tentunya harus melindungi semua tingkatan di seluruh dunia yang meliputi hukum dan kultur setiap negara, dan ini harus diamati hanya melalui penduduk dan tempat tinggalnya. Bahkan perlu diperhatikan juga kewenangan negara mengatur para pengunjung luar negerinya melalui norma atau hukum khusus yang berbeda dengan ketentuan internasional. Seperti maskapai penerbangan Malaysia mengancam hukuman mati bagi pelaku perdagangan obat terlarang.⁷²

⁶⁷al-Qur'an 21 (al-Anbiya): 4.

⁶⁸ Osman, *Islam*, 53.

⁶⁹ Ibid., 55.

⁷⁰ Ibid., 56.

⁷¹Erich Fromm, *Konsep manusia Menurut Marx* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 283.

⁷²Osman, *Islam*, 59.

Terkait dengan moral, Osman mengatakan bahwa dalam DUHAM tidak disebutkan pentingnya moral. Menurutnya, ini harus dimasukkan dalam konsep HAM yang komprehensif. Isu ini sangat serius karena adanya kenyataan banjirnya tontonan seks dan kekerasan dalam televisi dan diperparah dengan adanya jaringan komunikasi global seperti internet. Gagasannya ini juga sepadan dengan usulan Mahathir Muhammad yang menyatakan bahwa kode etik internet harus dibuat PBB untuk mengontrol setiap penyalahgunaan.⁷³

2. Beberapa Rintangan dalam Implementasi

Karena keadilan tidak dapat dibagi dan dapat dihalangi melalui hal-hal tertentu, menurut Osman, HAM tidak dapat ditentukan di mana peperangan rakyat atau negara membawa hidup manusia dalam bahaya. Pemeriksaan wanita, pembunuhan terhadap laki-laki dan anak-anak, akhir-akhir ini telah menjadi kejahatan perang yang sangat mengerikan. Kelaparan menjadi kejahatan dan senjata membahayakan yang menghantam orang-orang yang tidak ikut berperang, orang tua, orang tidak mampu, perempuan dan anak-anak, yang tidak dapat membela diri atau lolos. Kejahatan kriminal harus ditelusuri, diinvestigasi dan diupayakan secara efisien, sehingga tidak terulang, setidaknya dalam skala besar, di mana kita menyaksikan beberapa tahun yang lalu.⁷⁴

Namun demikian, deklarasi HAM, mestinya secara komprehensif dan lengkap bisa diartikulasikan, tidak dapat sendirian memecahkan problem dunia. Perlu usaha serius berbagai pihak, dilakukan secara sabar dan terus menerus dalam implementasinya. Membuat patokan demokrasi pada negara-negara maju secara alamiah akan membantu melindungi HAM di negara-negara itu, dan negara itu akan dapat mengembangkan kesadaran pentingnya HAM di negara-negara lain dan di seluruh dunia. Terdapat hubungan yang saling memberdayakan secara dinamis antara situasi HAM di negara tertentu dengan perhatian dan dukungan internasional bagi mereka melalui PBB dan anggota-anggota serta agen-agen yang berafiliasi dengannya.⁷⁵

Di sisi lain, peran negara-negara berkembang juga penting dalam hal ini. Negara berkembang yang sedang belajar HAM, perlu juga melawan godaan eksploitasi dan keuntungan jangka pendeknya untuk mencapai pembangunan nyata yang diinginkannya. Paling tidak, mereka perlu membebaskan diri dari strategi jangka pendek dan kebijakan ekonomi yang mendukung rejim-rejim anti demokrasi. PBB dan semua badan atau agen yang berafiliasi dengannya perlu juga membuat lebih efisien dalam melayani negara-negara anggota secara sama, tanpa menggunakan kekuasaan tertentu. Dan akhirnya, muslim perlu bekerja secara cerdas, konstruktif dan koperatif melakukan reformasi di negara-negaranya dan di seluruh dunia.⁷⁶

3. Para Imigran dan Pencari Suaka

Osman mempermasalahkan adanya hak bagi setiap warga negara manapun untuk meninggalkan negaranya menuju negara lain untuk mencari suaka politik, yang tidak dibarengi dengan kewajiban negara tujuan untuk melindungi hak-hak mereka.⁷⁷ Di era

⁷³Ibid.

⁷⁴Ibid., 60.

⁷⁵Ibid., 61.

⁷⁶Ibid.

⁷⁷Ibid.

globalisme sekarang, berpindah dari satu negeri ke negeri lain harus difasilitasi. Osman mengutip beberapa ayat al-Qur'an untuk memperkuat pendapatnya ini seperti al-Qur'an 17 (al-Isra'): 70.⁷⁸

Osman menyarankan PBB, sebagai lembaga dunia, agar dapat berperan dalam masalah ini. PBB harus selalu mengamati persoalan yang terkait dengan perlindungan suaka politik, memfasilitasi prosesnya, dan mencarikan alternatif penyelesaian. PBB harus menggunakan pengaruhnya untuk melindungi tempat tinggal sementara bagi para pengungsi hingga suaka dijamin. Saatnya juga bagi organisasi internasional menggunakan pengaruhnya membela hak "Golongan Oposisi" di setiap negara. Lembaga atau agen khusus dapat diperlukan untuk mengamati hak dan suaka politik golongan oposisi. Organisasi dunia sering dituduh menyalahgunakan dan menduplikasi fungsi melalui agen-agen dan penghamburan anggaran di beberapa aspek, sementara di sana terdapat ketidak-adaan organisasi tersebut di beberapa area krusial.⁷⁹

4. PBB dan Pelaksanaan HAM

Menurut Osman, banyak kritik ditujukan PBB untuk mereformasi dan merestrukturisasi diri. Tapi masalah tetap saja ada. Protokol-protokol HAM selama ini pada dasarnya hanya bersifat optional dan terbatas pada negara-negara yang menyetujuinya, dan berakhir pada pandangan komite yang tidak mengikat. Perlindungan internasional terhadap orang yang dilanggar HAMnya oleh negaranya sendiri ataupun yang lain haruslah secara adil diinvestigasi. Lanjut Osman, adanya sebuah organisasi internasional yang menyelidiki, menuntut dan memperkarakan para pelanggar HAM dan adanya UNHCR dengan aparat yang efektif merupakan sebuah keharusan dalam hal ini.⁸⁰

Penutup

Pemikiran Osman tentang Islam dan HAM merupakan gagasan yang tidak hanya menggugah kaum muslim akan nilai-nilai universal kemanusiaan, tetapi juga membuka kesadaran yang dalam, argumentatif dan rasional bahwa doktrin Islam memang seharusnya demikian. Satu sisi dia berhasil menunjukkan bukti-bukti dalam teks suci dan menampilkan fakta-fakta historis universalitas dan komprehensivitas Islam. Di sisi yang lain dia sukses mengungkap kebutuhan-kebutuhan muslim di era globalisasi dan pluralisme. Pada dimensi lain, Osman juga memosisikan secara *balance*, ketika dia membeberkan kelemahan umat Islam seiring dengan kelemahan konsep dan pelaksanaan DUHAM.

Pendekatan historis yang ia gunakan, sebagai konsekuensi keilmuan yang dia tekuni, dalam menganalisis tema ini, benar-benar menunjukkan keluasannya dalam ilmu sejarah dan historiografi Islam. Setiap masalah ditelusuri dengan kenyataan-kenyataan historis yang tidak terbayangkan sebelumnya. Akar-akar historis peradaban Islam tentang pluralisme, kesetaraan (*equality*), kemerdekaan (*freedom*), keadilan (*justice*), demokrasi dan HAM itu sendiri, dari mulai masa Nabi Saw sampai masa terakhir kekhalifahan Islam tahun 1924 di Turki dijadikan sebagai fondasi berpikirnya.

⁷⁸ *Sungguh Kami telah muliakan anak turun Adam.* Lihat juga lainnya al-Qur'an 4 (al-Nisa'): 97, 4 (al-Nisa'): 100, dan 29 (al-Ankabut): 56.

⁷⁹ Lihat Osman, *Islam*, 63.

⁸⁰ *Ibid.*, 63-64.

Dia juga menggunakan pendekatan linguistik dan semantik. Term *bani Adam*, *al-nas̄ karram*, *'izzah*, merupakan term-term dasar Islam dalam memahami HAM. Dalam hal kesamaan/kesetaraan hubungan, Osman juga menelusuri term *zawj*, *zawjah* dan *azwaj* untuk menjelaskan relasi suami dan istri dalam pengelolaan keluarga. Term *nicety* dan *equality* menjadi kunci bagi pemahaman hubungan antar muslim dan non muslim.

Tidak ketinggalan secara literal ia juga mempertanyakan sekaligus menata ulang term “universal” dalam kalimat Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) dan dalam pemahaman muslim akan “universalitas” Islam. Pada term terakhir ini, Osman mendudukkan term “universalitas” dalam DUHAM ini pada kondisi di mana standar norma kemanusiaan tidak sekedar bertolak dari perspektif Barat dengan segala ideologi, tradisi dan budayanya, tetapi juga memperhatikan nilai-nilai lokal, tradisi dan budaya semua negara yang ada di dunia. Sedangkan term “universalitas” Islam diarahkan pada prinsip-prinsip umum, tujuan utama dan maksud sejati dari teks dan doktrin Islam. Ini dimaksudkan agar tidak sekedar Islam dapat beradaptasi dengan keadaan yang ada, lebih dari itu untuk kelestarian dan keabadian Islam itu sendiri. *Wa Allahu A'lam bi al-S'wab.*

Daftar Rujukan

- el-Affendi, Abdelwahab. “The Burden of The Muslim Intellectual: Osman’s Jihad for Human Rights”, dalam *Rethinking Islam and Modernity, Essay in Honour of Osman*. London: The Islamic Foundation, 2001.
- Assyaukanie, Luthfi. *Politik, HAM dan Isu-isu Teknologi dalam Fiqih Kontemporer*. Bandung, Pustaka Hidayah, 1998.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra, 1989.
- Hakam (al), Ibn ‘Abd. *Futuh Misr wa al-Maghrib*, ed. Abdel Mun’im Amer. Kairo, tp., 1961.
- Hoffman, Murad Wilfred dalam *Pergolakan Pemikiran: Catatan Harian Muslim Jerman*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Hook, Sidney (dkk). *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi, tp., 1984.
- Kurzman, Charles (ed). *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Lewis, Bernard, et.al. *Islam Liberalisme Demokrasi, Membangun Sinergi Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global*, terj. Mun’im A Sirry. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Majalah “Al-Ummah”, Rabiul Awal 1406 H/ Desember 1985
- Muhammad Shahrur. *Metodologi Fiqih Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Na’im (an), Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari’ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Osman, Fathi. *Islam and Human Rights: The Challenge to Muslims and the World* dalam *Rethinking Islam and Modernity, Essay in Honour of Osman*. London: The Islamic Foundation, 2001.
- . *Kedaulatan Tuhan dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- . *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan*. terj. Irfan Abu Bakar. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2006.
- Safa’at, Rachmad (ed). *Buruh Perempuan, Perlindungan Hukum dan Hak Asasi Manusia*. Malang:

- Penerbit IKIP Malang, 1998.
- Spencer, Robert. *Islam Ditelanjangi*, terj. Mun'im A. Sirry. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Sururin (ed). *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in The Modern World*. Boulder, Colorado, US, 1982.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Yusuf, Abu. *Kitab al-Kharaj*. Kairo, tp, 1392 H.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Samha, 2003.