



**UNIVERSITAS INDONESIA**

**HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM  
DITINJAU DARI PERSPEKTIF PERLINDUNGAN NEGARA  
DAN HAK ASASI MANUSIA UNIVERSAL**

**TESIS**

**FRANS SAYOGIE  
1006736766**

**FAKULTAS HUKUM  
PROGRAM PASCASARJANA  
JAKARTA  
JUNI 2012**



**UNIVERSITAS INDONESIA**

**HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM  
DITINJAU DARI PERSPEKTIF PERLINDUNGAN NEGARA  
DAN HAK ASASI MANUSIA UNIVERSAL**

**TESIS**

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar  
Magister Hukum (M.H.)**

**FRANS SAYOGIE  
1006736766**

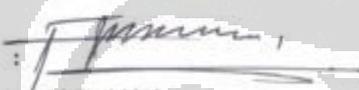
**FAKULTAS HUKUM  
PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU HUKUM  
KEKHUSUSAN HUKUM KENEGARAAN  
JAKARTA  
JUNI 2012**

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,  
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk  
telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : Frans Sayogie

NPM : 1006736766

Tanda Tangan : 

Tanggal : 19 Juni 2012

## HALAMAN PENGESAHAN

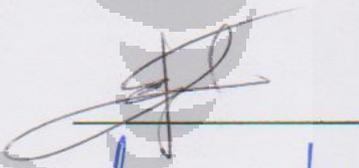
Tesis ini diajukan oleh:

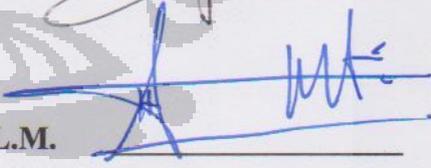
Nama : Frans Sayogie  
NPM : 1006736766  
Program Studi : Magister Hukum Kenegaraan  
Judul Tesis : Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari  
Perspektif Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia  
Universal

Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Hukum pada Program Studi Magister Hukum Kenegaraan, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia.

### DEWAN PENGUJI

Pembimbing : Heru Susetyo, S.H., LL.M., M.Si. 

Penguji : Prof. Dr. Uswatun Hasanah, M.A. 

Penguji : Hadi Rahmat Purnama, S.H., LL.M. 

Ditetapkan di : Jakarta

Tanggal : 18 Juni 2012

## KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Pengasih, atas berkat dan rahmat-Nyalah tesis ini dapat diselesaikan.

Dalam proses penulisan tesis ini, penulis harus mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang membantu. Pertama, terima kasih disampaikan pada Bapak Heru Susetyo, S.H., L.L.M., M.S.i., yang telah memberikan waktu untuk membimbing penulis di tengah kesibukan beliau. Kedua, kepada Ibu Prof. Dr. Uswatun Hasanah, M.A., dan Bapak Hadi Rahmat Purnama, S.H., LL.M. selaku penguji yang telah memberikan saran-saran untuk penyempurnaan tesis ini.

Penulis juga berterimakasih kepada teman-teman sejawat, satu angkatan (HTN 2010), yang mau diajak berdiskusi dengan penulis. Terima kasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada orang tua, saudara, istri dan anak-anak penulis yang memberikan dorongan semangat dan bantuan moril kepada penulis sehingga tesis ini dapat diselesaikan.

Penulis berharap dan berdoa semoga semua bentuk bantuan yang diberikan menjadi amal baik dan mendapat imbalan yang setimpal dari Tuhan Yang Maha Pengasih.

Ciputat, 19 Juni 2012

**F.S**

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

---

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Frans Sayogie  
NPM : 1006736766  
Program Studi : Magister Hukum Kenegaraan  
Fakultas : Hukum  
Jenis Karya : Tesis

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

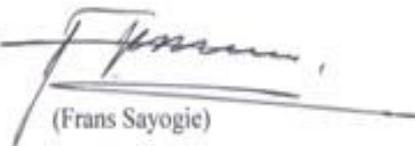
**Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari Perspektif Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia Universal**

berserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya tanpa meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Jakarta  
Pada Tanggal : 19 Juni 2012

Yang menyatakan

  
(Frans Sayogie)

## ABSTRAK

Nama : Frans Sayogie  
Program Studi : Magister Hukum Kenegaraan  
Judul : Hak Kebebasan Beragama dalam Islam Ditinjau dari Perspektif  
Perlindungan Negara dan Hak Asasi Manusia Universal

Tesis ini membahas konsep hak kebebasan beragama dalam Islam ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal. Implementasi kebebasan beragama dalam Islam masih memiliki permasalahan yang belum tuntas. Berdasarkan perspektif Piagam Madinah, Islam dapat memberikan perlindungan kebebasan beragama dan memberikan hak-hak non-muslim. Namun, dalam praktiknya, di beberapa negara Islam dewasa ini, yang sering terjadi justru berbagai penyimpangan yang mengaburkan makna serta semangat yang dikandung dalam Piagam Madinah. Beberapa negara Islam saat ini masih memformalisasi dan merumuskan penerapan syariah dalam ruang publik. Negara menjadi tidak bersikap netral terhadap semua doktrin keagamaan dan selalu berusaha menerapkan prinsip-prinsip syariah sebagai kebijakan atau perundang-undangan negara. Hal ini juga tercermin dalam Deklarasi Kairo yang memberikan legitimasi kepada negara-negara Islam untuk tetap mempertahankan dan menjalankan doktrin berbasis syariah yang lebih menekankan perlindungan agama daripada memberikan perlindungan hak fundamental dalam kebebasan beragama. Oleh karena itu, perlunya doktrin pemisahan agama dan negara yang bertujuan agar negara lebih independen dan diharapkan dapat memberikan perlindungan organ-organ dan institusi-institusi negara terhadap penyalahgunaan kekuasaan atas nama agama. Hak kebebasan beragama hanya bisa direalisasikan dalam kerangka kerja negara yang konstitusional dan demokratis didasarkan oleh semangat yang dianut hak asasi manusia universal.

Kata kunci:

hak kebebasan beragama, perlindungan negara, hak asasi manusia universal

## ABSTRACT

Name : Frans Sayogie  
Study Program : Constitutional Law Master Program  
Title : Right to Freedom of Religion in Islam in the Perspective of  
State Protection and Universal Human Rights

The thesis discusses the concept of religious freedom in the perspective of state protection and universal human rights. The implementation of religious freedom in Islam still has unresolved issues. Based on the perspective of the Madinah Charter, Islam can provide protection of freedom of religion and give the rights of non-Muslims. Nowadays, however, in practice, in some Islamic countries, there is actually a variety of aberrations that obscures the meaning and spirit of the Madinah Charter. In some Muslim countries, the formalization and formulation of *syariah* are still implemented in the public sphere. State does not remain neutral toward all religious doctrines and always strives to apply the principles of *syariah* as a policy or state legislation. This is also reflected in the Cairo Declaration that gives legitimacy to Muslim countries to maintain and run a *syariah*-based doctrine that emphasizes the protection of religion rather than the protection of the fundamental rights of freedom of religion. Therefore, the need for the doctrine of separation of religion and state is intended to make state more independent and is expected to provide protection of the organs and institutions of the state against the abuse of power in the name of religion. Right to freedom of religion can only be realized within the framework of the constitutional and democratic state based on the spirit of universal human rights.

Key words:

right to freedom of religion, state protection, universal human rights

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS .....	ii
LEMBAR PENGESAHAN .....	iii
KATA PENGANTAR .....	iv
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH .....	v
ABSTRAK .....	vi
ABSTRACT .....	vii
DAFTAR ISI .....	viii
<b>BAB 1 PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1 Latar Permasalahan .....	1
1.2 Pertanyaan Penelitian .....	7
1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	8
1.3.1 Tujuan Penelitian.....	8
1.3.2 Manfaat Penelitian .....	8
1.4 Kajian Terdahulu yang Relevan .....	8
1.5 Kerangka Teoretis.....	10
1.5.1 Teori Universalis ( <i>Universalist Theory</i> ) .....	10
1.5.2 Teori Relativisme Budaya ( <i>Cultural Relativism Theory</i> ) .....	12
1.5.3 Paradigma Relasi Agama-Negara .....	13
1.6 Kerangka Konsep .....	15
1.6.1 Hak Asasi Manusia .....	15
1.6.2 Hak Asasi Manusia dalam Islam .....	15
1.6.3 Hak Kebebasan Beragama .....	16
1.6.4 Hak Kebebasan Beragama dalam Islam .....	17
1.6.5 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama .....	18
1.7 Metode Penelitian .....	18
1.8 Sistematika Penulisan .....	19
<b>BAB 2 KONSEPTUALISASI HAK KEBEBASAN BERAGAMA ....</b>	<b>21</b>
2.1 Hak Asasi Manusia: Hak Asasi Manusia Universal dan Islam .....	21
2.1.1 Hak Asasi Manusia Universal .....	22
2.1.2 Hak Asasi Manusia dalam Islam .....	36
2.1.2.1 Pengaturan Hak Asasi Manusia dalam Islam....	39
2.1.2.2 Perlindungan Islam terhadap Hak Asasi Manusia .....	43
2.1.3 Universalisme dan Relativisme Hak Asasi Manusia ...	50
2.1.4 Universalisme dan Relativisme Islam .....	56
2.2 Hak Kebebasan Beragama: Hak Asasi Manusia Universal dan Islam .....	58

2.2.1 Hak Kebebasan Beragama dalam Hak Asasi Manusia Universal .....	58
2.2.2 Hak Kebebasan Beragama dalam Islam .....	64
<b>BAB 3 HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM DAN PERMASALAHANNYA .....</b>	<b>70</b>
3.1 Problem Formalisasi Syariah .....	70
3.1.1 Problem Formulasi dan Kodifikasi Syariah .....	74
3.1.2 Pobleem Legitimasi Moral Syariah.....	76
3.1.3 Problem Penerapan Syariah .....	77
3.2 Syariah dan Problematika Kebebasan Beragama .....	81
3.3 Syariah dan Hak-Hak non-Muslim .....	89
3.4 Islam dan Pluralisme Agama.....	92
3.5 Hubungan Agama dan Negara dalam Islam .....	97
<b>BAB 4 PERLINDUNGAN NEGARA TERHADAP HAK KEBEBASAN BERAGAMA .....</b>	<b>106</b>
4.1 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama dalam Islam .....	106
4.1.1 Perspektif Piagam Madinah .....	106
4.1.2 Perspektif Deklarasi Kairo .....	112
4.2 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama dalam Hak Asasi Manusia Universal .....	118
4.3 Konstruksi Konsep Perlindungan Negara terhadap Kebebasan Beragama .....	126
4.3.1 Melembagakan Konstitusi Demokratis .....	126
4.3.2 Memanifestasikan Hak Kewargaan dalam Kebebasan Beragama.....	132
<b>BAB 5 PENUTUP .....</b>	<b>137</b>
5.1 Simpulan .....	137
5.2 Saran .....	138
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>139</b>

## BAB 1 PENDAHULUAN

### 1.1 Latar Permasalahan

Hak kebebasan beragama sesungguhnya bukanlah hal baru dalam sejarah manusia. Semua budaya, tradisi, dan agama di dunia telah memahami perlunya hak kebebasan beragama. Yang baru dari Hak Kebebasan Beragama abad ke 20, paska berakhirnya perang dunia ke-2, adalah dideklarasikannya hak tersebut bersama-sama dengan hak-hak yang lain pada tahun 1948.<sup>1</sup> Penting untuk diketahui bahwa jauh sebelum *founding fathers* Amerika Serikat merumuskan Bill of Rights tahun 1789 yang dianggap sebagai dokumen “konstitusi tertulis tertua di dunia” yang salah satu pasalnya memuat tentang kebebasan beragama (*religious freedom*), al-Qur’an yang turun lebih dari empat belas abad yang lalu sudah mendeklarasikan tentang kebebasan beragama dan sikap toleran-pluralis sebagai basis menjalin hubungan antar umat beragama.<sup>2</sup>

Kebebasan beragama dalam kacamata hak asasi manusia mempunyai posisi yang kompleks. Dalam konfigurasi ketatanegaraan, kebebasan beragama mempunyai posisi yang penting juga. Sejumlah besar kegiatan manusia dilindungi oleh pasal-pasal mengenai kebebasan beragama, kebebasan berespresi, dan kebebasan politik.<sup>3</sup> Kebebasan beragama muncul sebagai hak asasi manusia yang paling mendasar dalam instrumen-instrumen politik nasional

---

<sup>1</sup> Lihat Amin Abdullah dalam makalah yang berjudul “Kebebasan Beragama Atau Berkeyakinan Dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-Agama Dan Keindonesiaan” disampaikan dalam forum Pelatihan Lanjut Hak Asasi Manusia bagi Dosen Pengajar Hukum dan HAM oleh Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia (PUSHAM UII) Yogyakarta bekerjasama dengan Norwegian Centre for Human Rights (NCHR) University of Oslo Norway, Jogjakarta Plaza Hotel, tanggal 10 Juni 2011.

<sup>2</sup> Sumanto Al Qurtuby, “Kata Pengantar: Mahalnya Harga Sebuah Kebebasan Beragama” dalam Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus “Agama Resmi” dan Diskriminasi Hak Sipil*, (Semarang: RaSAIL Media Group, 2009), hal. xvii.

<sup>3</sup> Hal ini dikemukakan oleh Adi Sulistiyono dalam makalah yang berjudul “Kebebasan Beragama Dalam Bingkai Hukum” yang disampaikan dalam rangka Seminar Hukum Islam “Kebebasan Berpendapat vs Keyakinan Beragama ditinjau dari Sudut Pandang Sosial, Agama, dan Hukum”. Penyelenggara FOSMI Fakultas Hukum UNS, tanggal 8 Mei 2008.

dan internasional, jauh sebelum berkembangnya pemikiran mengenai perlindungan sistematis untuk hak-hak sipil dan politik.<sup>4</sup>

Namun demikian, kebebasan beragama menemukan jantung “persoalan” yang utama ketika berhadapan dengan entitas negara. Di sini muncul perdebatan gugus negara apa yang harus dibentuk supaya kebebasan beragama tidak teraniaya? Sejauh mana legitimasi moral dan hukum bahwa negara boleh “mengelola” (baca: mengatur, membatasi, dan melarang) tindakan-tindakan yang bertolak tarik dengan kebebasan beragama? Bagaimana juga kerangka yang bernurani untuk membaca kebebasan beragama berhadapan dengan kekuasaan dan kepentingan umum dalam tarikan nafas hak asasi manusia?<sup>5</sup>

Di sisi lain, menguraikan hubungan antara agama dan negara dalam perspektif Islam bukanlah pekerjaan mudah, walaupun dalam konteks Islam, kebebasan beragama adalah sesuatu yang *inherent* dan intrinsik dan diakui secara verbal dalam al-Qur’an. Kebebasan beragama disebutkan secara tegas dalam al-Qur’an, surat al-Baqarah, ayat 256, bahwa “tidak ada paksaan dalam agama”.<sup>6</sup> Jalinan hubungannya ternyata begitu rumit dan kompleks. Pokok soal ini telah cukup lama memancing debat dan sengketa intelektual, baik dalam pemikiran keislaman klasik maupun dalam kajian politik Islam kontemporer.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Lihat Ihdhal Kasim (ed.), *Hak Sipil dan Politik: Esai-Esai Pilihan*, (Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), 2001), hal. 238-239.

<sup>5</sup> Hal tersebut kemudian dituangkan dalam DUHAM tentang kebebasan beragama dan keluar dari keimanannya untuk beralih ke iman dan agama lain. Hal itu bisa dibaca dalam pasal 18 Kovenan tentang Hak Sipil dan Politik yang berbunyi: (1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama, Hal ini mencakup kebebasan untuk menganut agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, serta kebebasan baik secara sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum maupun tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamalan dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaan pilihannya; (3) Kebebasan menjalankan dan menetapkan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan atau moral masyarakat atau hak-hak dan kebebasan dasar orang lain.

<sup>6</sup> Lihat juga Piagam Madinah, Pasal 25 (dibuat pada Abad ke-7 oleh Muhammad saw.) yang terjemahannya berbunyi “bagi orang-orang Yahudi agama mereka dan bagi orang-orang Islam agama mereka”. Lihat uraian ini dalam Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI Press), 1995), hal. 124-130.

<sup>7</sup> Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hubungan antara Islam dan negara (politik) pada periode klasik, abad pertengahan, dan kontemporer, lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata*

Sejauh yang dapat ditangkap dari perjalanan diskursus intelektual dan historis pemikiran dan praktik politik Islam, ada banyak pendapat yang berbeda, beberapa bahkan saling bertentangan, mengenai hubungan yang pas antara agama dan negara.<sup>8</sup> Oleh karena itu, tidak bisa lain kecuali harus dilakukan pengkajian dan penelitian ilmiah yang serius tentang bagaimana sesungguhnya Islam mengkonsepsi “negara”; bagaimana hubungan antara Islam dan negara; apakah Islam sebagai agama tidak membutuhkan negara, oleh karena keduanya memang merupakan dua entitas yang berbeda; Selanjutnya, adakah sesungguhnya negara Islam itu. Negara manakah yang dapat disebut sebagai negara yang betul-betul *prototype* Islam; Arab Saudi, Iran atautkah Pakistan sebagai representasi negara Islam. Atau, mungkin dalam pertanyaan yang berbeda, bisakah negara yang hanya mengimplementasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam dikatakan sebagai negara Islam.<sup>9</sup>

---

*Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990); Gamal al-Banna, *Relasi Agama dan Negara*, (Jakarta: MataAir Publishing, 2006); Laksmi Pamuntjak (eds), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem*, (Jakarta: Djambatan, 2004); Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Cet. IV (Yogyakarta: LKis, 2004); Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2007); Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*, (Jakarta: Pustaka Alvabet bekerjasama dengan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), 2011); Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002); Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam: Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, (Yogyakarta: LKis, 2010); Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, (Stanford: Stanford University Press, 2007).

<sup>8</sup> Hal ini dikemukakan oleh Marzuki Wahid dan Abd Moqsih Ghazali dalam makalah yang berjudul “Relasi Agama Dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama” yang disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke - 10 Banjarmasin, tanggal 1 – 4 November 2010.

<sup>9</sup> *Ibid.* Tampaknya, tidak ada konsensus tentang kualifikasi dan kriteria sebuah negara Islam. Tidak adanya satu konsep negara Islam yang disepakati sepanjang sejarah membawa kepada timbulnya berbagai interpretasi tentang apa yang disebut negara Islam itu. Ketidaksepakatan itu disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain [1] negara Islam yang didirikan oleh Nabi di Madinah yang dipandang ideal ternyata tidak memberikan model yang terperinci. [2] pelaksanaan khilafah pada masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah hanya memberikan satu kerangka mengenai lembaga-lembaga politik dan perpajakan; [3] pembahasan mengenai rumusan ideal (hukum Islam dan teori politik) hanya menghasilkan rumusan idealis dan idealis dari suatu masyarakat yang utopian; [4]. Hubungan agama dan negara dari masa ke masa hanya menjadi subyek bagi keragaman interpretasi. Lihat John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hal. 307. Bandingkan dengan Musdah Mulia, *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 3.

Secara umum Islam sebenarnya mendukung prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan. Islam tidak pernah merekomendasikan untuk memaksakan memeluk keyakinan tertentu.<sup>10</sup> Namun ada sejumlah masalah penting yang harus dilihat terkait dengan jaminan ini, terutama pada prinsip-prinsip syariah yang sering menimbulkan konflik fundamental dengan ide dasar hak asasi manusia universal yang menjadi sumber pelanggaran terhadap praktik kebebasan beragama. Isu paling krusial dalam Islam terkait dengan kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah masalah murtad atau pindah agama. Dalam fiqih Islam, murtad masuk kategori tindak pidana yang ancaman hukumnya cukup berat, berupa pembekuan hak-hak sipil atau hukuman mati.<sup>11</sup>

Dalam realitasnya, sebagian negara-negara muslim modern bukan saja telah menerapkan konstitusi modern yang memberikan jaminan hak-hak sipil dan memperlakukan secara sama warga negara di depan hukum, bahkan mereka telah meratifikasi ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*) yang menyatakan bahwa hak-hak beragama warga negara diberi jaminan kuat di dalamnya. Alasan berikutnya, realitas kebanyakan negara-negara muslim masih menerapkan sanksi pembekuan hak-hak sipil dan hukuman mati bagi murtad bukan untuk *law enforcement* melainkan sering kali disalahgunakan untuk kepentingan politik jangka pendek dan mempertahankan dominasi politik kelompok tertentu. Hal ini disebabkan karena di satu pihak definisi murtad dalam

---

<sup>10</sup> Perhatikan dalam Q.S. al-Baqarah: 256 yang artinya “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*”; Q.S. al-Ghasyiah: 21-22 yang artinya “*Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka*”; Q.S. as-Syura: 48 yang artinya “*Jika mereka berpaling maka Kami tidak mengutus kamu sebagai pengawas bagi mereka. Kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan (risalah)...*”; Q.S. Yunus: 99-100 yang artinya “*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah ...*”; Q.S. al-Kafirun: 6 yang artinya “*Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku*”. Ayat-ayat ini memberi jaminan yang tegas atas prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam Islam.

<sup>11</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hal. 84-86. Tentang pemidanaan dalam Islam, lihat Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Cet IV, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany (Yogyakarta: LKIS, 2004), hal.198-205.

realitas hukum di negara-negara itu bisa menjadi pasal karet yang bisa ditarik begitu luas, termasuk di dalamnya untuk menjerat tuduhan bid'ah dan ateisme. Di sisi lain, realitas negara-negara muslim sebagian besar masih di bawah pemerintah otoritarian sehingga hukum yang diberlakukan dan diterapkan cenderung tergantung kepentingan rejim yang berkuasa. Dengan cara ini, tuduhan murtad bisa diarahkan kepada mereka yang berbeda aliran dan pandangan politik dengan rezim yang berkuasa meskipun seagama.<sup>12</sup>

Hal tersebut di atas menjadi suatu paradoks, karena dalam Islam seluruh hak asasi merupakan kewajiban bagi negara maupun individu yang tidak boleh diabaikan. Oleh karena itu, negara bukan saja menahan diri dari menyentuh hak-hak asasi tersebut, melainkan juga mempunyai kewajiban untuk melindungi dan menjamin hak-hak tersebut yang melekat pada warga negaranya, baik muslim maupun non-muslim.<sup>13</sup>

Sementara itu, memang ada perdebatan tentang standar universal hak asasi manusia, di samping ada problematika serius berkaitan dengan penerapannya. Namun ini tidak berarti bahwa tidak ada standar universal yang mengikat, atau upaya penerapannya ditinggalkan. Tetap ada standar universal tertentu tentang hak asasi manusia<sup>14</sup> yang mengikat sesuai dengan hukum internasional dan bahwa setiap upaya harus diarahkan pada penerapan dalam praktik. Sehingga prinsip yang menghormati dan melindungi hak-hak asasi manusia harus ditaati oleh negara manapun.

Kesulitan utama berkaitan dengan standar universal yang melintasi batas kultural, khususnya agama (tak terkecuali Islam). Masing-masing tradisi

<sup>12</sup> Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, "Freedom of Religion" dalam Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), hal. 171-172.

<sup>13</sup> Lihat uraian kebebasan beragama yang dinyatakan Piagam Madinah dalam Ahmad Sukardja, *loc.cit.*

<sup>14</sup> Dokumen-dokumen Hak Asasi Manusia PBB dan dokumen regional Eropa (yaitu perjanjian Masyarakat Eropa tentang perlindungan Hak-hak Asasi Manusia dan Kebebasan Fundamental tahun 1950), dokumen Amerika (yang berisi perjanjian Amerika tentang Hak-hak Asasi Manusia tahun 1969) dan Piagam Afrika (tentang Hak-hak Asasi Masyarakat dan Manusia pada tahun 1981), Dokumen Dewan Liga Arab (tentang Hak-hak Asasi Manusia yang disahkan pada September 1987) seluruhnya memiliki premis yang sama, bahwa ada standar universal tentang hak-hak asasi manusia yang harus ditaati oleh seluruh negara di dunia, atau negara-negara regional yang hubungannya dengan dokumen regional.

memiliki kerangka acuan (*frame of reference*) internalnya sendiri, karena setiap tradisi menjabarkan validitas ajaran dan norma-normanya dari masing-masing sumbernya. Jika suatu tradisi kultural, khususnya agama, berhubungan dengan tradisi yang lain, maka kemungkinan yang terjadi adalah hubungan negatif atau bahkan dengan cara bermusuhan.<sup>15</sup> Demikian pula dengan Islam, dalam pandangan kaum Muslimin, segala aspek kehidupan kaum Muslimin telah diatur oleh syariah Islam. Islam tidak hanya membahas kehidupan spiritual, tapi semua aspek kehidupan baik sosial, politik, ekonomi dan sebagainya telah ada petunjuknya dalam Islam.

Dalam hubungan pada level internasional, bisakah orang muslim menerapkan hukum syariah dan menerima Undang-Undang Hak Asasi Manusia secara bersamaan. Masalahnya ada beberapa instrumen hak asasi manusia yang isinya kontra dengan hukum syariah.<sup>16</sup>

Ide mengenai hak asasi manusia juga terdapat dalam Islam, yang telah tertuang dalam syariah sejak diturunkannya Islam. Hal ini dapat dilihat dalam ajaran tauhid. Tauhid dalam Islam mengandung arti bahwa hanya ada satu pencipta bagi alam semesta. Ajaran dasar pertama dalam Islam adalah *la ilaha illa Allah (tiada Tuhan selain Allah SWT)*. Seluruh alam dan semua yang ada dipermukaan bumi adalah ciptaan Allah, semua manusia, hewan, tumbuhan dan benda tak bernyawa berasal dari Allah. Dengan demikian, dalam tauhid terkandung ide persamaan dan persaudaraan seluruh manusia.<sup>17</sup> Dari ajaran dasar persamaan dan persaudaraan manusia tersebut, timbullah kebebasan-kebebasan manusia, seperti kebebasan dari perbudakan, kebebasan beragama, kebebasan

<sup>15</sup>Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, op.cit.*, hal. 309-310.

<sup>16</sup> Misalnya, kontroversi timbul saat ada usaha untuk mendefinisikan isi kebebasan dalam pernyataan pada Pasal 18 ICCPR yang berbunyi sebagai berikut: "hak ini mencakup kebebasan untuk berpindah agama atau kepercayaan". Klausul ini ditentang ketika DUHAM sedang dirancang. Sementara dalam rancangan Kovenan, negara-negara Muslim mengusulkan agar klausul ini dihapuskan. Beberapa negara, bahkan, menyatakan bahwa klausul ini dapat disalahtafsirkan, terutama pada pribadi yang tidak berdasarkan kesadaran. Tambahan pula, sebagian negara lain mengklaim bahwa klausul ini tidak diperlukan, karena kebebasan berpindah agama secara implisit terkandung dalam konsep kebebasan beragama, dan dan pernyataan secara eksplisit bisa mengakibatkan beberapa negara menolak untuk meratifikasi. Pada akhirnya, kompromi yang diterima adalah pengakuan atas hak individu untuk "memeluk atau menganut agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya". Lihat Ifdhal Kasim (ed.), *op.cit.*, hal. 242-243.

<sup>17</sup> *Ibid.*

mengeluarkan pendapat dan lain-lain. Dari situ pulalah timbul hak-hak asasi manusia, seperti hak hidup, hak memiliki harta, hak berbicara, hak berpikir dan sebagainya.

Oleh karena itu perlunya untuk merumuskan secara lebih tepat persoalan relasi universalitas hak asasi manusia (Barat) dengan Islam (terutama hak kebebasan beragama), agar tidak terjadinya klaim bahwa seolah-olah Islam tak dapat berpartisipasi dalam kehidupan beradab modern. Bagaimana Islam dalam relasinya dengan pemahaman dirinya sendiri dapat merumuskan secara otentik intensi dasar normatif hak asasi manusia untuk memproteksi manusia dari ancaman terhadap martabatnya sesuai dengan ketentuan syariahnya dan mampu memperjuangkan perlindungan martabat manusia pada ranah sosio-historis, dan sosio-kultural.<sup>18</sup>

Berdasarkan paparan yang diuraikan sebelumnya, penelitian ini akan difokuskan hak kebebasan beragama dalam Islam ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal. Oleh sebab itu, penelitian ini akan diarahkan pada pertanyaan dasar mengenai hak kebebasan beragama dalam Islam yang dijadikan sebagai kerangka acuan dalam kajian secara komprehensif yang kemudian ditempatkan pada ranah perlindungan negara (ketatanegaraan) dan hak asasi manusia universal.

## **1.2 Pertanyaan Penelitian**

Penelitian ini didesain untuk mengkaji hak kebebasan beragama dalam Islam ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal. Maka untuk memperjelas arah penelitian ini agar lebih terfokus dalam kajiannya, maka perlu adanya pertanyaan penelitian yang dimunculkan berikut ini:

1. Bagaimanakah ruang lingkup hak kebebasan beragama dalam Islam dan hak asasi manusia universal?
2. Bagaimana bentuk perlindungan negara terhadap hak kebebasan beragama?

---

<sup>18</sup> Lihat F. Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), hal. 68.

### **1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian**

#### **1.3.1 Tujuan Penelitian**

Penelitian mengenai hak kebebasan beragama dalam Islam ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal memiliki tujuan:

1. Mengkaji dan menganalisis hak kebebasan beragama dalam Islam dan hak asasi manusia universal.
2. Mengkaji dan menganalisis bentuk perlindungan negara terhadap hak kebebasan beragama

#### **1.3.2 Manfaat Penelitian**

Adapun manfaat penelitian yang bisa diperoleh adalah: *pertama* diperolehnya substansi penelitian seputar hak kebebasan beragama dalam Islam ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal akan memberikan kontribusi positif bagi perkembangan hukum hak asasi manusia pada khususnya, dan hukum tata negara pada umumnya. *Kedua*, penelitian ini diharapkan memberikan manfaat bagi para pihak yang membutuhkan pengayaan di bidang hak asasi manusia, terutama hak kebebasan beragama dalam Islam.

### **1.4 Kajian Terdahulu yang Relevan**

Penelitian ini menjadi relatif baru, jika penjelajahan terhadap hak kebebasan beragama dalam Islam disandingkan dengan salah satu perspektif yang mendasari kajian itu. Sepanjang pengetahuan penulis, bahasan hak kebebasan beragama dalam Islam dengan menggunakan ranah perlindungan negara belum dikaji secara komprehensif. Oleh karena itu, penelitian ini menjadi ruang kosong yang belum terisi, *terra incognita*.

Diperlukan tinjauan pustaka untuk membedakan sekaligus menegaskan ciri khusus (karakter) penelitian ini dari beberapa karya yang ada sebelumnya. Sebatas pengetahuan peneliti, beberapa tulisan seputar tema Hak Kebebasan Beragama dalam Islam jumlahnya cukup banyak. Namun, penulis akan memaparkan beberapa karya yang dipandang representatif dan relevan dengan

tema penelitian ini. Berikut akan dipaparkan secara ringkas beberapa tulisan atau karya tersebut.

Buku *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*<sup>19</sup> yang ditulis oleh Ahmad Suaedy (editor) merupakan hasil penelitian yang dibukukan. Buku ini mencoba menguak terjadinya aksi-aksi kekerasan dalam masyarakat atas nama agama, seperti kasus penutupan tempat ibadah dan isu aliran sesat, dimana telah terjadi “politik pembiaran” baik oleh negara maupun aparat keamanan secara mencolok. Buku ini juga melihat bahwa pada level masyarakat muncul kecenderungan radikalisasi paham keagamaan dan semakin tidak toleran dengan orang yang berbeda. Proses radikalisasi ini mendapat ruang yang cukup lebar sejak masa reformasi di Indonesia. Berbagai kelompok mendirikan organisasi yang lebih tepat disebut milisi sipil yang cenderung menjadi ancaman bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan. Hal ini disebabkan karena kesalahan pemahaman tugas negara untuk melindungi hak-hak rakyatnya dengan bersikap netral dan objektif, dan atau disebabkan lemahnya komitmen para aparat dalam menjamin, melindungi, dan menciptakan rasa damai antar penganut agama.

Selanjutnya, buku *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus “Agama Resmi” dan Diskriminasi Hak Sipil* karya Tedi Kholiludin<sup>20</sup>, semula merupakan tesis magister pada Program Pascasarjana Sosiologi Agama di Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga. Buku ini menggambarkan potret kebijakan politisasi negara atas agama. Baik dari pandangan manusia Indonesianya sendiri, maupun dalam kacamata bangsa-bangsa lainnya. Selain itu, buku ini memberikan uraian tentang fenomena keberagaman di Indonesia yang diwarnai berbagai kekerasan dan sikap intoleransi yang dilakukan oleh sejumlah organisasi dan massa Islam termasuk aparatus negara. Di sinilah Tedi menawarkan sebuah diskusi fundamental tentang hak-hak sipil dalam

---

<sup>19</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009).

<sup>20</sup> Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus “Agama Resmi” dan Diskriminasi Hak Sipil*, (Semarang: RaSAIL Media Group, 2009)

mengekspresikan keyakinan keagamaannya dan bagaimana kewajiban negara dalam konteks kehidupan beragama.

Kemudian, buku *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*<sup>21</sup> yang ditulis oleh Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (editor) merupakan hasil penelitian yang dibukukan. Buku ini mencoba untuk mencermati bagaimana dinamika politik Islam di tanah air berlangsung, serta dampak apa yang ditimbulkannya terhadap hak-hak sipil, hak-hak perempuan, dan minoritas non-muslim, dan menyoroti gelombang demokrasi sepanjang satu dasawarsa belakangan di tanah air memungkinkan semua elemen masyarakat tak terkecuali kelompok Islam garis keras, berani menyuarakan tuntutan mereka secara lebih terbuka dan vulgar. Di antara tuntutan paling kuat yang disuarakan sebagian kalangan Islam adalah membawa syariah ke ruang publik. Melalui gerbang otonomi daerah, syariah Islam akhirnya didorong masuk. Meski dalam jangkauan dan skala yang terbatas, perda-perda syariah bermunculan, dan cenderung mengancam hak-hak sipil, hak-hak perempuan, dan hak-hak minoritas.

## 1.5 Kerangka Teoretis

Untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang hak kebebasan beragama dalam Islam yang ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal perlu diberikan kerangka teoretis yang mendukung penjabaran dan analisis pada bab-bab berikutnya.

### 1.5.1 Teori Universalis (*Universalist Theory*)

Hak asasi manusia berangkat dari konsep universalisme moral dan kepercayaan akan keberadaan kode-kode moral universal yang melekat pada seluruh umat manusia.<sup>22</sup> Universalisme moral meletakkan keberadaan kebenaran

---

<sup>21</sup> Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, (Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007).

<sup>22</sup> Persoalan utama dalam teori ini adalah ketika membangun standar universal yang melintasi batas kultural, khususnya agama, adalah bahwa masing-masing mempunyai kerangka

moral yang bersifat lintas budaya dan lintas sejarah yang dapat diidentifikasi secara rasional. Prasyarat yang penting bagi pembelaan hak asasi manusia di antaranya adalah konsep individu sebagai pemikul hak “alamiah” tertentu dan beberapa pandangan umum mengenai nilai moral yang melekat dan adil bagi individu secara rasional.<sup>23</sup>

Dasar dari konsep universalisme berasal dari teori hukum alam dari Aristoteles yang secara detail menguraikan suatu argumentasi yang mendukung keberadaan ketertiban moral yang bersifat alamiah. Ketertiban alam ini harus menjadi dasar bagi seluruh sistem keadilan rasional. Kebutuhan atas suatu ketertiban alam kemudian diturunkan dalam serangkaian kriteria universal yang komprehensif untuk menguji legitimasi dari sistem hukum yang sebenarnya “buatan manusia”. Oleh karenanya, kriteria untuk menentukan suatu sistem keadilan yang benar-benar rasional harus menjadi dasar dari segala konvensi-konvensi sosial dalam sejarah manusia. Sarana untuk menentukan bentuk dan isi dari keadilan yang alamiah ada pada “*reason*” yang terbebas dari pertimbangan dampak dan praduga.<sup>24</sup>

Dasar dari doktrin hukum alam adalah kepercayaan akan eksistensi suatu kode moral alami yang didasarkan pada identifikasi terhadap kepentingan kemanusiaan yang bersifat fundamental. Penikmatan atas kepentingan dasar tersebut dijamin oleh hak-hak alamiah yang dimiliki. Oleh sebab itu, hak alamiah diperlakukan sebagai sesuatu yang serupa dengan hak yang dimiliki individu terlepas dari nilai-nilai masyarakat maupun negara. Dengan demikian hak alamiah adalah valid tanpa perlu pengakuan dari pejabat politis atau dewan manapun. Hal ini juga dikemukakan oleh John Locke dalam karyanya, *Two Treaties of Government* (1688) bahwa adanya pengakuan kepada individu yang memiliki

---

acuan internalnya sendiri. Masing-masing tradisi mempunyai dasar validitas ajaran dan norma-norma berdasar sumber-sumbernya sendiri. Lihat Abdullahi Ahmed An-Naim, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 2007), hal. 177-184.

<sup>23</sup> Rhona K.M. Smith (*et.al*), *Hukum Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008), hal. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*

hak-hak alamiah yang terpisah dari pengakuan politis yang diberikan negara pada mereka.<sup>25</sup>

### 1.5.2 Teori Relativisme Budaya (*Cultural Relativism Theory*)

Teori relativisme budaya (*cultural relativism theory*) berpandangan bahwa nilai-nilai moral dan budaya bersifat partikular (khusus). Hal ini berarti, nilai-nilai moral hak asasi manusia bersifat lokal dan spesifik, sehingga dimungkinkan adanya nilai hak asasi manusia yang berlaku khusus bagi sebuah negara. Dalam teori ini ada tiga model penerapan hak asasi manusia, yaitu:

- 1) penerapan hak asasi manusia yang lebih menekankan pada hak sipil dan hak politik dan kepemilikan pribadi;
- 2) penerapan hak asasi manusia yang lebih menekankan pada hak ekonomi dan hak sosial;
- 3) penerapan hak asasi manusia yang lebih menekankan pada hak penentuan nasib sendiri dan pembangunan ekonomi.

Model pertama banyak dilakukan di negara-negara yang tergolong maju, model kedua banyak diterapkan dunia berkembang, dan model ketiga banyak diterapkan di dunia terbelakang.<sup>26</sup>

Isu relativisme budaya (*cultural relativism*) baru muncul menjelang berakhirnya Perang Dingin sebagai respon terhadap klaim universal dari gagasan hak asasi manusia internasional. Gagasan tentang relativisme budaya mendalilkan bahwa kebudayaan merupakan satu-satunya sumber keabsahan hak atau kaidah moral.<sup>27</sup> Karena itu hak asasi manusia dianggap perlu dipahami dari konteks kebudayaan masing-masing negara. Semua kebudayaan mempunyai hak hidup

<sup>25</sup> *Ibid.*, hal. 19-20. Menurut Todung Mulya Lubis dalam Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2008), hal. 91, berdasarkan teori hukum alam misalnya, setidaknya terdapat tiga pemikiran yang berkaitan dengan hak asasi manusia sebagai berikut: (1) hak asasi manusia dimiliki secara alami oleh setiap orang berdasarkan bahwa seorang dilahirkan sebagai manusia; (2) hak asasi manusia dapat diberlakukan secara universal kepada setiap orang tanpa memandang lokasi geografisnya; dan (3) hak asasi manusia tidak membutuhkan tindakan atau program dari pihak lain, apakah mereka para individu, kelompok atau pemerintah.

<sup>26</sup> Ahmad Suaedy (*et.al*), *op.cit.*, hal. 68.

<sup>27</sup> Lihat Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, (Ithaca and London: Cornell University, 2003), hal. 89-93.

serta martabat yang sama yang harus dihormati. Berdasarkan dalil ini, para pembela gagasan relativisme budaya menolak universalisasi hak asasi manusia, apabila didominasi oleh suatu budaya tertentu.<sup>28</sup>

Relativisme budaya, mengakibatkan ragam budaya yang ada jarang mencapai kesatuan dalam sudut pandang dalam berbagai hal, selalu ada kondisi di mana “mereka yang memegang kekuasaan yang tidak setuju”.<sup>29</sup> Ketika suatu kelompok menolak hak kelompok lain, seringkali itu terjadi demi kepentingan kelompok itu sendiri. Oleh karena itu hak asasi manusia tidak dapat secara utuh bersifat universal kecuali apabila hak asasi manusia tidak tunduk pada ketetapan budaya yang seringkali dibuat dengan suara bulat, dan dengan demikian tidak dapat mewakili setiap individu.<sup>30</sup>

### 1.5.3 Paradigma Relasi Agama-Negara

Secara kategorial, paling tidak ada tiga paradigma yang menunjukkan adanya persoalan kebebasan beragama ketika harus berhadapan dengan otoritas negara, yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.<sup>31</sup>

*Pertama*, agama dan negara menyatu, jadi wilayah agama mencakup wilayah politik atau negara. Oleh karena itu, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Paradigma ini yang kemudian melahirkan paham negara-agama, di mana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan.<sup>32</sup> Menurut pendekatan integralistik, agama diturunkan sudah dalam kelengkapan yang utuh dan bulat. Dengan ungkapan lain, agama telah memiliki konsep-konsep lengkap untuk tiap-tiap bidang kehidupan. Pandangan ini telah mendorong pemeluknya untuk percaya bahwa agama

<sup>28</sup> Smith (*et.al*), *op.cit.*, hal. 20.

<sup>29</sup> Mengikuti cara pandang relativisme budaya secara total dapat menjadi argumen pembenaran adanya tindak pelanggaran hak asasi manusia. Dengan dalih keyakinan agama sekelompok orang sering membenarkan tindak kekerasan dan mengancam eksistensi orang lain. Lihat Suaedy (*et.al*), *op.cit.*, hal. 69.

<sup>30</sup> *Ibid.* hal. 22.

<sup>31</sup> Lihat Adi Sulistiyono, *op.cit.*, hal. 2.

<sup>32</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 23-24

mencakup cara hidup yang komprehensif. Bahkan, sebagian kalangan melangkah lebih jauh dari itu; mereka menekankan bahwa agama adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan.<sup>33</sup>

Model pemikiran pertama ini mempunyai beberapa implikasi. Salah satu di antaranya, pandangan ini telah mendorong lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami agama dalam pengertiannya yang literal yang hanya menekankan dimensi eksteriornya. Kecenderungan literalistik ini telah dikembangkan sedemikian rupa sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi kontekstual dan interior dari prinsip-prinsip Islam. Karena itu, apa yang mungkin tersembunyi di belakang “penampilan-penampilan tekstualnya” hampir terabaikan, jika bukan terlupakan maknanya.<sup>34</sup>

*Kedua*, paradigma simbiotik atau mutualistik menunjuk bahwa antara agama dan negara ada hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Karena sifatnya yang simbolik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.<sup>35</sup> Dalam kaitan ini, agama membutuhkan negara. Sebab, melalui negara, agama dapat berbiak dengan baik. Hukum-hukum agama juga dapat ditegakkan, Negara memerlukan kehadiran agama, karena hanya dengan agama suatu negara dapat berjalan dalam sinaran etik-moral.

*Ketiga*, paradigma sekularistik yang menolak kedua paradigma sebelumnya; integralistik dan simbiotik. Sebagai gantinya, diajukanlah konsep pemisahan antara agama dan negara. Paradigma sekularistik menolak pendasaran negara pada agama, atau menolak determinasi agama pada bentuk tertentu dari negara. Agama bukanlah dasar negara, tetapi agama lebih bersifat sebagai persoalan individual semata. Paradigma sekularistik terwujud dalam konfigurasi negara di mana agama tidak dijadikan instrumen politik, tidak ada ketentuan-ketentuan keagamaan yang diatur melalui legislasi negara, sehingga agama tidak

---

<sup>33</sup> Marzuki Wahid dan Abd Moqsith Ghazali, *op.cit.*, hal. 2-3.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 26.

perlu “meminjam negara” untuk memaksakan keberlakuan ketentuan agama. Bahkan dalam paradigma ini kepentingan agama tidak perlu dilindungi oleh hukum.<sup>36</sup>

## **1.6 Kerangka Konsep**

Untuk memperoleh pemahaman dan persepsi yang sama terkait dengan konsep yang digunakan dalam penelitian ini, dan memudahkan pembahasan pada satu konsep yang sama mengenai berbagai definisi yang dipergunakan dalam penelitian ini. Adapun konsep yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah:

### **1.6.1 Hak Asasi Manusia**

Hak asasi manusia adalah hak manusia yang paling mendasar dan melekat padanya di manapun ia berada. Tanpa adanya hak ini berarti berkurangnya harkatnya sebagai manusia yang wajar. Hak asasi manusia adalah suatu tuntutan yang secara moral dapat dipertanggungjawabkan, suatu hal yang sewajarnya mendapat perlindungan hukum. Hak asasi manusia juga merupakan pengakuan atas keseluruhan martabat alami manusia dan hak-hak yang sama dan tidak dapat dipindahkan kepada orang lain dari semua anggota keluarga kemanusiaan adalah dasar kemerdekaan dan keadilan di dunia.<sup>37</sup>

### **1.6.2 Hak Asasi Manusia dalam Islam**

Hak asasi manusia dalam Islam tertuang secara transeden untuk kepentingan manusia lewat syariah Islam diturunkan melalui wahyu. Menurut syariah, manusia adalah makhluk bebas yang mempunyai tugas dan tanggung jawab, dan karenanya ia juga mempunyai hak dan kebebasan. Dasarnya adalah keadilan yang ditegakkan atas dasar persamaan atau egaliter, tanpa pandang bulu. Artinya tugas yang diemban tidak akan terwujud tanpa adanya kebebasan,

---

<sup>36</sup>Denny JA, “Islam, Negara Sekular, dan Demokrasi”, dalam Saripudin HA (Penyunting), *Negara Sekular Sebuah Polemik*, (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), hal. 17-18.

<sup>37</sup> Lihat mukadimah Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia.

sementara kebebasan secara eksistensial tidak terwujud tanpa adanya tanggung jawab itu sendiri.<sup>38</sup>

### 1.6.3 Hak Kebebasan Beragama

Menurut Nathan Lerner kebebasan beragama mencakup hak untuk beribadah dan berkumpul sehubungan dengan agama atau keyakinannya, termasuk mendirikan dan memelihara tempat-tempat beribadah, untuk mendirikan dan memelihara lembaga donor untuk kemanusiaan, untuk membuat atau menggunakan tanda-tanda yaitu material yang dikaitkan dengan upacara keagamaan, untuk menulis dan mempublikasikan dan melakukan deseminasi dengan publikasi relevan di wilayahnya masing-masing, memberikan pendidikan dan pengajaran atas anak-anak didik dan penganut, mengumpulkan atau menerima derma sebagai bantuan keuangan, melatih atau memilih menjadi para penyebar agamanya masing-masing dan memberlakukan hari libur untuk istirahat, dan hak untuk mendirikan dan memelihara harmonisasi individu dan masyarakat, dalam kaitannya dengan persoalan keagamaan dan kepercayaan, baik dalam level nasional dan juga internasional.<sup>39</sup>

Hak kebebasan beragama meliputi kebebasan untuk mengubah agama atau keyakinannya, serta kebebasan secara pribadi atau bersama-sama dengan orang lain dan secara terbuka atau pribadi, untuk menjalankan agama atau keyakinannya dalam pengajaran, praktek, ibadah dan ketaatan. Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, keinsafan batin dan agama, dalam hak ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaannya dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan

---

<sup>38</sup> M. Luqman Hakim (ed.), *Deklarasi Islam tentang HAM*, (Surabaya, Risalah Gusti, 1993), hal. 12. Islam memberikan jaminan pada kebebasan manusia agar terhindar dari kesia-siaan dan tekanan, baik yang berkaitan dengan masalah agama, politik dan ideologi. Namun demikian, pemberian kebebasan terhadap manusia bukan berarti mereka dapat menggunakan kebebasan tersebut mutlak, tetapi dalam kebebasan tersebut terkandung hak dan kepentingan orang lain yang harus dihormati juga.

<sup>39</sup>Dikutip dari Moh. Mahfud MD dalam makalah yang berjudul “Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Konstitusi” yang disampaikan dalam *Konferensi Tokoh Agama ICRP: Meneguhkan Kebebasan Beragama di Indonesia, Menuntut Komitmen Presiden dan Wakil Presiden Terpilih*, yang diselenggarakan oleh *Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP)* pada Senin, 5 Oktober 2009 di Ruang Vanda II Wisma Serbaguna, Jakarta.

menepatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum maupun yang tersendiri.<sup>40</sup> Hak kebebasan beragama meliputi dimensi individu dan kolektif. Dalam hal dimensi individu atas kebebasan beragama, setiap warga negara mempunyai hak untuk pindah agama, termasuk tidak boleh ada paksaan (kekerasan) dalam hal pindah agama tersebut. Ketika seorang warga negara memutuskan untuk pindah agama, maka dia berpindah atas kesadaran sendiri, dan bukan atas paksaan, kekerasan, atau motif-motif ekonomi/politik. Demikian juga dalam hal, hak setiap orang untuk meninggalkan organisasi keagamaan atau ikut bergabung dengan organisasi keagamaan. Tidak boleh ada paksaan terhadap seseorang untuk masuk atau meninggalkan suatu organisasi keagamaan.

#### **1.6.4 Hak Kebebasan Beragama dalam Islam**

Hak kebebasan beragama dalam Islam memiliki perbedaan dengan konsepsi hak kebebasan beragama universal. Sejak awal Islam telah menyebutkan bahwa menganut suatu agama atau kepercayaan sepenuhnya diserahkan kepada manusia itu sendiri untuk memilihnya. Menganut suatu agama atau kepercayaan tidak boleh ada pemaksaan-pemaksaan dari pihak manapun karena antara jalan yang benar dan yang salah sudah sedemikian jelas. Islam hanya melarang seseorang keluar dari Islam (murtad) apabila telah menjadi muslim dan menjadi Atheis.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> ICCPR, Pasal 18. Materi pengaturan hak kebebasan beragama dalam kovenan ingin melewati batas-batas agama, ideologi, politik dan budaya tiap-tiap negara. Hal tersebut dilakukan untuk menjaga keuniversalan deklarasi. Dengan demikian materi pengaturan hak kebebasan beragama tidak berdasarkan sebuah pemahaman agama tertentu, yang digunakan adalah nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat universal. Nilai-nilai kemanusiaan universal yang digunakan adalah prinsip-prinsip hak asasi manusia universal seperti prinsip persamaan dan non diskriminasi.

<sup>41</sup>Lihat Deklarasi Kairo, Pasal 10. Materi pengaturan hak kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo berdasarkan agama, yaitu; Islam. Pasal 10 Deklarasi Kairo dengan jelas menyatakan bahwa Islam adalah agama yang murni ciptaan Tuhan. Sebagai agama yang murni maka Islam merupakan agama yang sempurna, sehingga pengaturan mengenai hak asasi manusia termasuk hak kebebasan beragama perlu diatur berdasarkan prinsip hukum Islam yang bersumber dari al-Quran dan as-sunnah.

### 1.6.5 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama

Negara merupakan organisasi yang didirikan dan dipercaya untuk memberikan perlindungan bagi warga negaranya dengan memberikan pengakuan dan perlindungan terhadap hak asasi manusia (secara umum) dan kebebasan beragama (secara khusus) sesuai dengan prinsip-prinsip negara hukum. Negara harus mengatur dalam ketentuan peraturan perundang-undangan atau kebijakan lainnya, maka negara berkewajiban untuk mengambil langkah-langkah yang diperlukan sesuai dengan proses konstitusinya dan dengan ketentuan-ketentuan perundang-undangan atau kebijakan lain yang diperlukan untuk memberikan perlindungan terhadap hak kebebasan beragama.<sup>42</sup>

### 1.7 Metode Penelitian

Penelitian tentang hak kebebasan beragama ditinjau dari perspektif perlindungan negara dan hak asasi manusia universal ini termasuk dalam kategori studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan yaitu usaha untuk memperoleh data dengan cara mendalami, mencermati, menelaah dan mengidentifikasi pengetahuan yang ada dalam kepustakaan (sumber bacaan, buku referensi atau hasil penelitian lain).<sup>43</sup>

Berdasarkan ruang lingkup dan identifikasi masalah sebagaimana diuraikan sebelumnya, pokok permasalahan dalam penelitian ini akan dikaji secara yuridis-normatif<sup>44</sup> dan yuridis-filosofis. Di samping itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan historis, pendekatan politik, pendekatan yuridis-komparatif, dan pendekatan sosio-legal<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal.19-20. Lihat juga pasal 2 ayat 1 dan 2 ICCPR.

<sup>43</sup> M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), hal. 45.

<sup>44</sup> Lihat Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: Rajawali, 1985), hal. 34-35. Lihat juga Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: RajaGrafindo, 1997), hal. 116-117. Metode yuridis normatif adalah kajian atau pemetaan secara normatif berdasarkan peraturan perundang-undangan baik secara sinkronisasi vertikal maupun horizontal melalui asas-asas hukum.

<sup>45</sup> Studi sosio-legal melakukan studi tekstual, pasal-pasal dalam peraturan perundang-undangan dan kebijakan dapat dianalisis secara kritis dan dijelaskan makna dan implikasinya terhadap subjek hukum. Lihat Sulistyowati Irianto dan Shidarta (eds.), *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009), hal. 177-178.

Sumber utama yang dikaji adalah hak kebebasan beragama, perlindungan negara, dan hak asasi manusia universal akan dianalisis dengan metode *deskriptif-analitis*. Dengan metode deskriptif analitis ini, penulis akan mendeskripsikan dan menganalisis sumber-sumber yang diperoleh dari berbagai kepustakaan/referensi, agar diperoleh makna yang mendalam dari suatu fenomena secara kualitatif.<sup>46</sup>

Penelitian ini mendasarkan pada dua sumber data: primer dan sekunder. Sumber data primer penelitian yang digunakan dan merupakan landasan utama dalam rangka penelitian ini adalah al-Qur'an dan Hadis, Piagam Madinah, Instrumen Hak Asasi Manusia Internasional dan Islam, dan konstitusi. Sementara sumber sekunder berkaitan dengan berbagai pemikiran atau gagasan banding yang memiliki relevansi dengan data primer, pendapat pakar Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia, dan pemerhati hukum, jurnal ilmiah, laporan hasil penelitian yang terkait dengan pertanyaan penelitian dalam tulisan ini.

### **1.8 Sistematika Penulisan**

Penulisan ini akan dibahas dalam lima bab yang terdiri dari:

Bab I merupakan pendahuluan yang mengantarkan gambaran keseluruhan dari isi penelitian ini. Pada bab ini, beberapa permasalahan yang menjadi konteks dan latar belakang penulisan ini, perlu dikemukakan untuk menjelaskan gambaran besar dari isi penelitian ini. Bab ini juga menyajikan pertanyaan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, kajian terdahulu yang relevan, kerangka teoretis dan konsep, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II mengkonseptualisasi hak asasi manusia secara universal dan Islam terlebih dulu. Hal ini dikarenakan hak kebebasan beragama merupakan cabang dari hak asasi manusia, atau dapat dikatakan bahwa domain-domain yang ada di dalam hak kebebasan beragama merupakan manifestasi dari domain-domain yang ada dalam hak asasi manusia pada batasan yang lebih sempit. Dari domain yang

---

<sup>46</sup> W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn & Bacon, 2000), hal. 16.

ada di dalam hak asasi manusia baik universal ataupun dalam Islam, barulah dapat menentukan konsep hak kebebasan beragama.

Bab III membahas hak kebebasan beragama dalam Islam dan permasalahannya. Permasalahannya yang dimunculkan terkait dengan problem formalisasi syariah, syariah dan problematika kebebasan beragama, syariah dan hak-hak non-Muslim, Islam dan pluralism agama, dan hubungan agama dan negara dalam Islam.

Bab IV membahas perlindungan negara terhadap hak kebebasan beragama yang dilihat dalam ranah kewajiban dan tanggungjawab negara, konstitusi demokratis, dan hak kewargaan dalam kebebasan beragama.

Bab V berisi simpulan dari keseluruhan penulisan yang ada dalam penelitian ini. Dalam simpulan ini dipaparkan temuan-temuan data selama penelitian ini berlangsung, baik yang mendukung maupun yang mengeritik. Di bab ini juga dijelaskan beberapa refleksi ke depan yang memuat saran-saran yang memungkinkan bagi perkembangan hak kebebasan beragama baik dalam Islam mau pun dalam konteks hak asasi manusia universal di masa yang akan datang.

## BAB 2

### KONSEPTUALISASI HAK KEBEBASAN BERAGAMA

Untuk dapat mengeksplorasi hak kebebasan beragama dalam Islam, dan hak asasi manusia Universal lebih komprehensif, maka perlu dideskripsikan terlebih dahulu konseptualisasi hak asasi manusia secara universal dan Islam. Hal ini dikarenakan hak kebebasan beragama merupakan cabang dari hak asasi manusia, atau dapat dikatakan bahwa domain-domain yang ada di dalam hak kebebasan beragama merupakan manifestasi dari domain-domain yang ada dalam hak asasi manusia pada batasan yang lebih sempit. Dari domain yang ada di dalam hak asasi manusia baik universal ataupun dalam Islam, barulah dapat menentukan konsep hak kebebasan beragama.

#### 2.1 Hak Asasi Manusia: Hak Asasi Manusia Universal dan Islam

Hak asasi manusia secara alamiah dapat berasal dari berbagai sumber baik berupa ajaran agama, budaya, atau sifat dasar masyarakat tertentu. Jika melihat sejarahnya, hak asasi manusia internasional banyak dipengaruhi oleh budaya masyarakat di negara-negara barat yang lebih mengedepankan hak-hak sipil dan politik dari individu-individu di dalam suatu negara. Hak-hak tersebut cenderung membatasi kekuasaan negara terhadap masyarakatnya.<sup>47</sup>

Seiring dengan menguatnya kesadaran global akan arti penting hak asasi manusia dewasa ini, persoalan universalitas hak asasi manusia dan hubungannya dengan berbagai sistem nilai atau tradisi agama terus menjadi pusat perhatian dalam perbincangan wacana hak asasi manusia kontemporer. Harus diakui bahwa agama berperan memberikan landasan etik kehidupan manusia.<sup>48</sup> Walaupun demikian, terdapat kesulitan utama untuk membangun standar universal, yang

---

<sup>47</sup> Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, (Yogyakarta: LaksBang Grafika, 2010), hal. 80.

<sup>48</sup> Rasjidi, "Sumbangan Agama Terhadap Hak-Hak Asasi Manusia" dalam *Hukum dan Masyarakat*, yang dikutip oleh Majda El-Muntaj dalam bukunya, *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia: Dari UUD 1945 sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*, (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 56.

melintasi batas kultural, khususnya agama, adalah masing-masing tradisi menjabarkan validitas ajaran dan norma-normanya dari sumber-sumbernya sendiri.<sup>49</sup>

Hubungan antara Islam dan hak asasi manusia<sup>50</sup> muncul menjadi isu penting mengingat, kecuali di dalamnya terdapat interpretasi yang beragam yang terkesan mengundang perdebatan yang sengit, perkembangan politik global memberikan implikasi tersendiri antara hubungan Islam dan Barat.<sup>51</sup> Dalam hubungan ini, keduanya mengupayakan terciptanya hak asasi manusia dan kebebasan fundamental individu dalam masyarakat dan negara, namun perbedaannya terlihat dari pemikiran dasar yang digunakan.<sup>52</sup> Dalam tulisan ini, hubungan tersebut tidak dipahami sebagai konsep perjuangan ideologis sebuah kultur melawan kultur lainnya.

### 2.1.1 Hak Asasi Manusia Universal

Hak asasi manusia adalah hak manusia yang paling mendasar dan melekat padanya di manapun ia berada. Tanpa adanya hak ini berarti berkurangnya harkatnya sebagai manusia yang wajar<sup>53</sup>. Hak asasi manusia adalah suatu tuntutan yang secara moral dapat dipertanggungjawabkan, suatu hal yang sewajarnya mendapat perlindungan hukum.

<sup>49</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, op.cit.*, hal. 267.

<sup>50</sup> Isu mendasar dalam wacana HAM berkaitan dengan Islam adalah bagaimana memposisikan doktrin-doktrin dalam literatur klasik Islam. Banyak pandangan yang menganggap bahwa sebagian ajaran dalam konstruksi klasik ini bersifat diskriminatif, bias gender, dan bersemangat mengancam komunitas nonmuslim. Lihat Mohammad Monib dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011), hal. 38.

<sup>51</sup> Majda El-Muntaj, *op.cit.*, hal. 56-57.

<sup>52</sup> Bandingkan dengan pendapat F. Budi Hardiman, jika hak asasi dianggap "Barat" atau "Islamis: apakah yang dapat lebih mudah dipikirkan daripada ironi bahwa hak asasi manusia hanya berlaku untuk manusia-manusia tertentu, sementara manusia-manusia lainnya sebagai manusia-manusia palsu sama sekali tidak memiliki hak-hak itu? Pada benturan antara hak-hak asasi manusia yang diakui di seluruh dunia dan nilai-nilai Islam hal semacam itu terjadi. Lihat F. Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), hal. 41-42.

<sup>53</sup> Knut D. Asplund, Suparman Marzuki, dan Eko Riyadi (eds), *Hukum Hak Asasi Manusia*, Cet. Kedua, (Yogyakarta: PUSHAM UII, 2010), hal. 11.

Dalam mukadimah Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) dijelaskan mengenai hak asasi manusia sebagai: “Pengakuan atas keseluruhan martabat alami manusia dan hak-hak yang sama dan tidak dapat dipindahkan kepada orang lain dari semua anggota keluarga kemanusiaan adalah dasar kemerdekaan dan keadilan di dunia.”<sup>54</sup>

Lahirnya hak asasi manusia dimulai dengan lahirnya dokumen Magna Charta<sup>55</sup> di Inggris pada Juni 1215 dan lahirnya *the Bill of Rights* (Undang-Undang Hak Asasi Manusia) pada tahun 1689. Pada masa ini muncul istilah *equality before the law*. Menurut *Bill of Right*, rasa persamaan harus diwujudkan betapapun sulitnya, karena tanpa hak persamaan maka hak kebebasan mustahil dapat terwujud<sup>56</sup>. Untuk mewujudkan kebebasan yang bersendikan persamaan hak warga negara tersebut, lahirlah sejumlah istilah dan teori sosial yang identik dengan perkembangan dan karakter masyarakat Eropa dan Amerika, seperti: kontrak sosial (JJ Rousseau), trias politica (Montesquieu), teori hukum kodrat (John Locke), dan hak-hak persamaan dan kebebasan (Thomas Jefferson).

Dalam teori hak asasi manusia, John Locke (1632-1704), seorang filosof Inggris, adalah salah satu pemikir terdempannya. Eksistensi suatu negara, demikian Locke, hanya dapat dijustifikasi dengan agensinya sebagai pelindung hak asasi manusia. Hak-hak ini mencakup hak hidup, hak bebas, dan hak memiliki properti. *Human rights* (hak asasi manusia) baginya adalah *a gift of nature* (pemberian alam); melebihi superioritas negara dan tidak dapat dibatalkan. Lebih jauh, Locke menjelaskan bahwa hak yang dikandung sejak lahir tersebut merupakan bidang di mana negara ditugaskan untuk menjaminkannya.<sup>57</sup> Penggambaran Locke tentang

<sup>54</sup> Dalizar Putra, *Hak Asasi Manusia menurut Al-Qur'an*, (Jakarta: PT Al-Husna Zikra, 1995), hal. 32.

<sup>55</sup> Lihat Tim Indonesian Center for Civic Education (ICCE) UIN Syarif Hidayatullah, Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Educatio) (Jakarta: ICCE Syarif Hidayatullah, 2006), 252-253. Magna Charta adalah undang-undang yang membatasi kekuasaan absolut para penguasa atau raja-raja. Dengan demikian maka raja yang melanggar aturan atau kekuasaan harus diadili dan mempertanggungjawabkan kebijakan pemerintahannya di hadapan parlemen. Secara politis lahirnya Magna Charta merupakan cikal bakal lahirnya monarki konstitusional.

<sup>56</sup> *Ibid.*, hal. 253.

<sup>57</sup> Locke juga merumuskan perlindungan individual yang mendorong pembentukan masyarakat sipil secara lebih luas. Lihat Ian Shapiro, *Evolusi Hak dalam Teori Liberal* terjemahan Masri Maris, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hal. 124.

imaji manusia tiba pada kesimpulan bahwa manusia bukanlah makhluk otonom, yang merdeka dengan segala hak-haknya, sehingga bebas bertindak anarkis. Akan tetapi, hak-haknya tersebut harus dilindungi oleh hukum, yang menjadi *raison d'être* dari eksistensi suatu negara.<sup>58</sup> Locke membayangkan suatu kontrak sosial yang aktual antara individu dan negara dalam proses pemapanan hak asasi manusia, yang memungkinkan setiap warga negara merasa terlindungi hak asasi manusianya. Apabila penguasa negara mengabaikan kontrak sosial itu dengan melanggar hak-hak kodrati individu, maka rakyat di negara itu bebas menurunkan sang penguasa dan menggantikannya dengan suatu pemerintah yang bersedia menghormati hak-hak tersebut<sup>59</sup>. Locke, karenanya, mewariskan ide yang hingga kini masih menjadi pusat bagi konsepsi awal hak asasi manusia yang liberal, yaitu menjaga dan membela hak asasi manusia warganya sebagai tujuan negara yang tidak dapat ditolak.<sup>60</sup>

Selanjutnya pada bulan Juli 1776 Thomas Jefferson menyampaikan hak-hak dasar persamaan dalam *The American Declaration of Independence* dan sekaligus menandai perkembangan hak asasi manusia pasca *Bill of the Rights*. Jefferson yang banyak dipengaruhi oleh John Locke, mengatakan semua manusia dilahirkan sama dan merdeka. Manusia dianugerahi beberapa hak yang tak terpisah-pisah, di antaranya: hak kebebasan dan tuntutan kesenangan.

Pemikir lainnya yang memiliki kontribusi pada hak asasi manusia, terutama kebebasan sipil, adalah Rousseau dan Montesquieu. Pada dasarnya pemikiran kedua tokoh ini serupa dengan John Locke, bahwa kebebasan manusia sudah ada sejak masih dalam kandungan. Karenanya, tidak ada alasan untuk membelenggunya ketika sudah lahir.<sup>61</sup> Tidak dipungkiri bahwa para pemikir Barat

---

<sup>58</sup> Hikmat Budiman, *Pembunuhan yang selalu Gagal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 31.

<sup>59</sup> Knut D. Asplund, Suparman Marzuki, dan Eko Riyadi (eds), *Hukum Hak Asasi Manusia*, Cet. Kedua, *op.cit.*, hal. 12.

<sup>60</sup> Kunhart, "Human Rights, the Protection of Minorities, and the Nation State in the CSCE Process", dalam Josef Thesing (ed.), *the Rule of Law*, (Bornheim: Konrad Adenauer Stiftung, 1997), hal. 221-229.

<sup>61</sup> Lihat Tim ICCE (Indonesian Center for Civic Education) UIN Syarif Hidayatullah, *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN Jakarta, 2003), hal. 203.

tersebut telah melakukan dasar pijakan bagi gagasan hak asasi manusia. Ide-ide mereka mempengaruhi *the French Declaration* (1789) dan *the American Declaration of Independence* tahun 1776, *the Virginia Declaration of Rights* tahun 1776, dan *Bill of Rights* dalam konstitusi Amerika Serikat tahun 1791.

Pada Agustus 1789 lahir deklarasi Perancis (*the French Declaration*). Deklarasi ini memuat aturan-aturan hukum yang menjamin hak asasi manusia dalam proses hukum. Prinsip ini kemudian dipertegas oleh prinsip hak asasi manusia lain, seperti *Freedom of Expression* (kebebasan mengeluarkan pendapat), *Freedom of Religion* (kebebasan beragama), *The Right of Property* (perlindungan hak milik) dan hak-hak dasar lainnya.<sup>62</sup>

Perkembangan hak asasi manusia selanjutnya ditandai oleh munculnya wacana empat hak kebebasan manusia (*The Four Freedom*) di Amerika Serikat pada Januari 1941, yang diproklamkan oleh Presiden Roosevelt, yaitu kebebasan berbicara dan menyatakan kehendak, kebebasan beragama, hak bebas dari kemiskinan dan hak bebas dari rasa takut. Hak Asasi Manusia dalam tradisi Barat dikenal dengan istilah "*rights of man*" yang juga melingkupi "*rights of women*". Istilah "*rights of man*" menggantikan istilah "*natural right*". Eleanor Roosevelt, kemudian mengubahnya dengan istilah "*human rights*", karena istilah ini dipandang lebih netral dan universal.<sup>63</sup>

Kemudian pada 1944 Konferensi Buruh Internasional di Philadelphia, Amerika Serikat menghasilkan sebuah deklarasi hak asasi manusia. Deklarasi Philadelphia ini memuat pentingnya perdamaian dunia berdasarkan keadilan sosial dan perlindungan seluruh manusia; apapun ras, kepercayaan dan jenis kelaminnya. Deklarasi ini juga memuat prinsip hak asasi manusia yang menyerukan jaminan setiap orang untuk mengejar pemenuhan kebutuhan material dan spiritual secara bebas dan bermanfaat, seperti: jaminan keamanan, ekonomi, dan kesempatan yang sama. Hak-hak tersebut kemudian dijadikan dasar

---

<sup>62</sup>Lihat Tim ICCE (Indonesian Center for Civic Education) UIN Syarif Hidayatullah, Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education), *op.cit.*, 254-255.

<sup>63</sup>*Ibid.*, hal. 200-201.

perumusan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang dikukuhkan PBB dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) pada tahun 1948<sup>64</sup>.

Menurut DUHAM, terdapat lima jenis hak asasi yang dimiliki oleh setiap individu: hak personal, hak legal, hak sipil dan politik, hak subsistensi (hak jaminan adanya sumber daya untuk menopang kehidupan), dan hak ekonomi, sosial dan budaya. Hak Asasi Manusia PBB tersebut selanjutnya dilengkapi dengan kovenan-kovenan internasional dan dokumen-dokumen hak asasi manusia lainnya; seperti Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik, Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya yang disahkan dalam Sidang Umum PBB pada Desember 1966, dan dilaksanakan mulai 15 Juli 1967. Dokumen tentang Hak-Hak Anak disahkan pada 20 Nopember 1959. Sebagian besar negara-negara Islam ikut menandatangani Deklarasi Hak Asasi Manusia tersebut, kecuali Arab Saudi yang berargumen, bahwa Arab Saudi punya komitmen penuh pada undang-undang (syariah) Islam yang telah ditetapkan oleh Tuhan.

Hak asasi manusia adalah hak kodrati yang diberikan Tuhan kepada setiap manusia, yang tanpanya manusia mustahil dapat hidup sebagai manusia hakiki dan bermartabat.<sup>65</sup> Hak asasi manusia mencakup pengertian yang luas, yaitu melingkupi hak sipil, hak politik, hak ekonomi, dan hak sosial budaya. Selain itu, Hak asasi manusia juga melampaui batas-batas negara, agama, dan jenis kelamin (gender). Hak asasi manusia, karenanya, merupakan sebuah konsep universal yang tidak terbatas kepada warga negara yang terikat dalam suatu negara tertentu. Hak asasi manusia merefleksikan sebuah konsep hak-hak fundamental yang dapat diklaim oleh semua manusia, di manapun mereka berada.

Secara umum, hak asasi manusia terdiri dari tiga cabang: *pertama*, hak-hak sipil dan politik (*civil and political rights*); *kedua*, hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya (*economic, social, and cultural rights*), dan *ketiga*, hak untuk membangun (*the rights to development*).<sup>66</sup> Berdasarkan pendapat Helen Fenwich,

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>65</sup> Adnan Buyung Nasution, " Hak Asasi Manusia dalam Masyarakat Islam dan Barat", dalam buku *Agama dan Dialog Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 108.

<sup>66</sup> Goran Melander, "Introduction to Human Rights, International Human Rights Standards and Their Development", dalam buku *South East Asian Advanced Program on Human Rights*,

istilah *civil rights* (hak-hak sipil) sama dengan istilah *civil liberties* (kebebasan sipil), karena dua istilah ini seringkali dipahami dalam arti yang sama dan sering dipertukarkan dalam penggunaannya.<sup>67</sup>

Di antara hak kebebasan sipil (*civil liberties*) yang fundamental adalah kebebasan berbicara dan kebebasan beragama. Selain itu, terdapat kebebasan lainnya, yaitu kebebasan memperoleh perlakuan hukum secara adil, menikmati *privacy*, mempertahankan diri, dan bebas dari restriksi pemerintah. Terdapat juga pertikaian paradigma dalam isu-isu kontroversial yang mencakup hak-hak reproduksi, nikah sesama jenis, dan kepemilikan senjata. Yang dipertikaikan adalah persoalan apakah isu-isu tersebut termasuk kategori *civil liberties* atau tidak dan apakah dapat diproteksi atau tidak.<sup>68</sup>

Beberapa negara demokratis, terutama Amerika Serikat dan negara-negara di Eropa, telah memiliki konstitusi yang memproteksi kebebasan sipil. Di negara-negara tersebut, hak-hak sipil jelas tertuang dalam dokumen konstitusi negara yang sering disebut *Bill or Charter of Rights*.<sup>69</sup> Karenanya kebebasan sipil memiliki landasan yang kokoh di kedua benua tersebut sekaligus menandai masyarakat demokratik dan liberal. Sementara itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im mendefinisikan *civil rights* sebagai hak individu melawan negara dan masyarakat (yaitu melawan tindakan negara yang tidak berdasarkan hukum dan tidak adil). Hak tersebut pada umumnya mereferensi diskursus hak asasi manusia sebagai hak-hak sipil dan politik yang meliputi hak partisipasi politik, kesetaraan di muka hukum, dan kebebasan dari diskriminasi berdasar ras, agama, dan gender.<sup>70</sup>

Untuk merealisasikan *civil rights* yang universal, Abdullah Ahmed An-Na'im menawarkan sebuah prinsip resiprositas (*reciprocity*), yang juga dikenal

---

(Bangkok: 2003), hal. 1.

<sup>67</sup> Helen Fenwick, *Civil Liberties and Human Rights*, (Chambers: Cavendish Publishing Limited, the Glass House, Wharton Street, 2002), hal. 1.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.* hal. 3.

<sup>70</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Civil Rights in the Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideal and Divergent Regimes", dalam *The John Marshall Law Review*, Volume 2, Winter 1992, Number 2, hal. 268.

sebagai “*Golden Rule*”.<sup>71</sup> Prinsip ini menuntut setiap orang memperlakukan orang lain dengan ideal-ideal *civil rights* yang sama. Kearifan semacam ini dapat dijumpai dalam pemikiran ideologi dan konstitusi manapun yang ada di dunia. Bahkan, hampir setiap ideologi politik dewasa ini telah mengklaim perlindungan bagi *civil rights*. Rezim diktator pun bahkan mengumbar janji untuk merestorasi sesegera mungkin kondisi hak asasi manusia di negaranya. Meski dalam praktiknya sebagai retorika politik, guna memperpanjang dan melanggengkan penindasan atas *civil rights*.<sup>72</sup>

Pada dasarnya, konsep dan praktik *civil rights* ditentukan oleh dinamika budaya internal, relasi politik dan sosial ekonomi, pergeseran kekuasaan yang mengubah persepsi ideal *civil rights*, dan bagaimana merealisasikannya dalam kenyataan. Dalam kerangka ini, sering muncul pertarungan antara kelompok-kelompok dalam sebuah negara dalam merumuskan *civil rights* yang ideal bagi negaranya. Kelompok tertentu yang merasa frustrasi dengan *civil rights* yang berlaku, biasanya akan memperjuangkan konsep *civil rights* yang diklaim lebih baik. Bahkan, kelompok penentang ini sering dipengaruhi oleh peristiwa yang berlangsung di belahan dunia lain, dan mungkin pula menerima bantuan atau membantu ‘sekutu’ yang memperjuangkan visi *civil rights* mereka.<sup>73</sup>

Seperti dijelaskan di atas, meski hak asasi manusia dalam banyak hal bersumber dari Barat, ia bukanlah monopoli Barat. Deklarasi Hak Asasi Manusia tidak mewakili suatu kerangka kerja teologis atau metafisis tertentu, karena ia tidak menetapkan agama apa pun sebagai sumber justifikasi. Ini memungkinkan penganut agama manapun untuk membangun komitmen atas deklarasi tersebut berdasarkan norma yang dianut. Dengan demikian, Deklarasi Hak Asasi Manusia bertujuan memberikan proteksi terhadap beberapa hak manusia di manapun mereka berada, termasuk juga di negara yang mengabaikan hak-hak tersebut dalam konstitusinya. Proteksi hak asasi manusia hanya dapat terselenggara, jika terdapat agensi negara, meskipun negara (terutama pemerintahannya) juga

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, hal. 272.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

berpotensi sebagai aktor pelanggar hak asasi manusia. Deklarasi Hak Asasi Manusia bertujuan melindungi keluhuran manusia dan menaikkan taraf kesejahteraannya di manapun berkat universalitas nilai moral dan politik yang dikandungnya. Dengan universalitas yang dikandungnya, maka setiap kekuasaan hukum dan konstitusi di sebuah negara bertugas untuk melindunginya. Sebagai konsep universal dan dimiliki oleh setiap individu di manapun mereka berada, maka hak asasi manusia harus terpadu (*incorporated*) dalam kultur semua masyarakat.<sup>74</sup>

Dikatakan bahwa perbedaan latar belakang budaya dan sejarah antara masing-masing bangsa tidak berarti terdapat perbedaan dalam hak asasi itu sendiri. Sebab, apapun budaya suatu masyarakat, individu dalam masyarakat itu membutuhkan perlindungan atas hak-hak mereka.<sup>75</sup> Dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia tertera kedudukan manusia sebagai insan merdeka yang mempunyai hak yang sama (Pasal 1), prinsip persamaan (Pasal 2), hak hidup (Pasal 3), pelarangan perbudakan dan perdagangan budak (Pasal 4), persamaan di depan hukum (Pasal 6), pengakuan hak milik (Pasal 17), kebebasan berpikir dan beragama (Pasal 18), kebebasan berpendapat, dan berserikat secara damai. Deklarasi Hak Asasi Manusia ini sering disebut sebagai hak asasi manusia generasi pertama. Hak asasi manusia generasi pertama sering dirujuk untuk mewakili hak-hak sipil dan politik, yakni hak-hak asasi manusia yang “klasik”. Hak-hak ini muncul dari tuntutan untuk melepaskan diri dari kungkungan kekuasaan absolutisme negara dan kekuatan-kekuatan sosial lainnya.<sup>76</sup>

Hak asasi manusia generasi kedua diwakili oleh perlindungan bagi hak-hak ekonomi, sosial dan budaya. Hak-hak ini muncul dari tuntutan agar negara menyediakan pemenuhan terhadap kebutuhan dasar setiap orang, mulai dari

---

<sup>74</sup>Lihat, Chapter 2: 'The International Human Rights Framework' dalam *Buku Panduan Training South East Asian Advanced Programme on Human Rights*, Bangkok, Maret 2003, hal. 1-2 dan Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights Tradition and Politics*, (Colorado: Westview Press, 1999), hal.40- 41.

<sup>75</sup> Adnan Buyung Nasution, *op.cit.*, hal. 109.

<sup>76</sup> Knut D. Asplund, Suparman Marzuki, dan Eko Riyadi (eds), *Hukum Hak Asasi Manusia*, Cet. Kedua, *op.cit.*, hal. 15.

makan sampai pada kesehatan.<sup>77</sup> Termasuk dalam generasi kedua ini adalah hak atas pekerjaan dan upah yang layak, hak atas jaminan sosial, hak atas pendidikan, hak atas kesehatan, hak atas pangan, hak atas perumahan, hak atas tanah, hak atas lingkungan yang sehat, dan hak atas perlindungan hasil karya ilmiah, kesusasteraan, dan kesenian.<sup>78</sup>

Hak asasi manusia generasi ketiga diwakili oleh tuntutan atas “hak solidaritas” atau “hak bersama”. Hak-hak ini muncul dari tuntutan gigih negara-negara berkembang atau Dunia Ketiga atas tatanan internasional yang adil. Melalui tuntutan atas hak solidaritas itu, negara-negara berkembang menginginkan terciptanya suatu tatanan ekonomi dan hukum internasional yang kondusif bagi terjaminnya hak-hak berikut: hak atas pembangunan, hak atas perdamaian, hak atas sumber daya alam sendiri, hak atas lingkungan hidup yang baik, dan hak atas warisan budaya sendiri.<sup>79</sup>

Deklarasi Wina dan Program Aksi (*Vienna Declaration and Program of Action*) 1993 yang mendasari hak asasi manusia generasi ketiga, merupakan kompromi antara negara-negara Barat yang sudah maju dengan negara-negara berkembang. Yang baru dari generasi ketiga ini yakni adanya diperkenalkannya hak atas pembangunan, hak untuk memelihara suatu kebudayaan dan lingkungan masyarakat tertentu. Deklarasi Wina ini mengakui adanya perbedaan-perbedaan di antara negara satu dengan negara lain, yang disebutkan oleh ciri-ciri sejarah, budaya, dan agama masing-masing yang harus dihormati, sehingga dapat terjadi perbedaan dalam implementasi hak asasi manusia. Dalam konferensi Wina ini telah disepakati perlunya pendekatan berimbang dalam upaya pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia. Namun perbedaan tersebut bukan merupakan alasan pembenar untuk tidak mengimplementasikan hak asasi manusia. Deklarasi Wina ini juga menetapkan bahwa pemajuan dan perlindungan hak asasi manusia tidak boleh menjadi persyaratan dalam menentukan kerjasama antarnegara, termasuk kerjasama teknik atau bantuan dari negara-negara maju kepada negara-

---

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.* hal. 16.

<sup>79</sup> *Ibid.*

negara berkembang. Deklarasi Wina ini, secara garis besar, menyatakan bahwa: semua hak asasi manusia adalah universal, tidak dapat dipisah-pisahkan, saling tergantung, dan saling terkait; hak asasi dari perempuan adalah bagian dari hak asasi manusia yang tidak dapat dicabut, integral, dan tidak dapat dipisahkan; hak atas pembangun adalah hak asasi manusia, dan; adalah kewajiban negara untuk menegakan hak asasi manusia dan menganjurkan pemerintah-pemerintah untuk menggabungkan standar-standar yang terdapat dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional ke dalam hukum nasional.<sup>80</sup>

Di sisi lain, walau mendapatkan sejumlah kritik, Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia telah menjadi dokumen yang dimanfaatkan dalam forum politik dan yuridis, serta dijadikan referensi pokok dalam penyusunan perjanjian internasional hak asasi manusia di level regional—seperti Konvensi Eropa, Konvensi Amerika, dan Piagam Eropa. Demikian juga Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia telah menjadi referensi penting dalam perumusan klausa hak asasi manusia di level konstitusi atau undang-undang dasar. Karena perkembangannya tersebut, maka Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia menjadi bagian dari hukum kebiasaan, mempunyai sifat dokumen yang mengikat secara politis, serta status pengikatannya perlahan-lahan tidak ditolak negara-negara anggota PBB, khususnya karena keterlibatan negara-negara dunia ke-3 dalam proses perumusannya. Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia ini telah menjadi “*common standard of achievement*”. Terutama, sejak tahun 1968, perwakilan pemerintah tidak kurang dari 100 negara berbicara dan merumuskan Proklamasi Teheran, yang menegaskan secara aklamasi bahwa Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia diposisikan sebagai dokumen yang memuat pengertian bersama bangsa-bangsa di dunia mengenai hak-hak yang tidak dapat dicabut dan diganggu gugat dari manusia dan merupakan kewajiban bagi anggota masyarakat internasional.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup>Achie Sudiarti (ed.), *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan: UU No. 87 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), hal. 40.

<sup>81</sup>Peringatan ke dua puluh tahun penetapan DUHAM, pada 1968, diumumkan sebagai Tahun Internasional Hak Asasi Manusia oleh Majelis Umum PBB. Proklamasi Teheran yang ditetapkan pada Konferensi Internasional Hak Asasi Manusia yang diadakan pada tahun itu, menegaskan kembali keyakinan terhadap prinsip-prinsip DUHAM dan instrumen-instrumen

Proklamasi Teheran tersebut diadopsi negara-negara peserta Konferensi Internasional untuk Hak Asasi Manusia yang diselenggarakan bertepatan dengan 20 tahun kehadiran Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia dan penetapan Tahun Internasional untuk Hak Asasi Manusia. Dokumen ini dirumuskan dengan mempertimbangkan penilaian negara-negara terhadap situasi dan kondisi politik, ekonomi, dan kebudayaan—yang menjadi perhatian selama penyelenggaraan Konferensi, 22 April-13 Mei 1968—untuk selanjutnya dikaitkan dengan norma-norma internasional hak asasi manusia yang telah ada. Isi Proklamasi, memuat perhatian, karena memuat masalah politik *apartheid*—pembedaan warna kulit—diskriminasi sosial, kolonialisme, konflik bersenjata, serta problem kesenjangan ekonomi antara negara maju dengan negara berkembang.<sup>82</sup>

Sementara itu, untuk menjamin secara universal hak-hak sipil dan politik, PBB telah menetapkan *the International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) pada tahun 1966, atau terhitung 18 tahun setelah lahirnya Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia. Kovenan ICCPR ini adalah produk perang dingin (*cold war*), sebagai hasil kompromi politik antara Blok Sosialis dan Blok Kapitalis.<sup>83</sup> ICCPR pada dasarnya mengatur bagaimana membatasi kewenangan negara. ICCPR mencakup sejumlah hak-hak negatif dan positif. Hak-hak negatif adalah hak-hak dan kebebasan yang dijamin dapat terpenuhi, apabila negara tidak melakukan tindakan yang merugikan warganya, seperti penyiksaan. Umumnya hak-hak sipil dan politik dilihat sebagai hak-hak negatif di mana negara tidak memungkinkan untuk melakukan tindakan-tindakan partikular. Singkatnya, hak-hak sipil dan politik membatasi tindakan negara. Hak-hak sipil dan politik membatasi tindakan negara, sedangkan hak-hak positif mengandaikan bahwa negara memiliki kewajiban untuk menjamin hak-hak partikular, seperti hak

---

internasional lainnya. Proklamasi ini mendorong semua orang dan Pemerintah untuk mendedikasikan diri mereka kepada prinsip-prinsip hak asasi manusia yang telah diterima secara internasional. Menurut Proklamasi ini, DUHAM merupakan suatu kewajiban bagi anggota masyarakat internasional, dan menyatakan suatu pemahaman yang sama dari bangsa-bangsa di seluruh dunia mengenai hak-hak yang tidak dapat dicabut dan dilanggar. Lihat Adnan Buyung Nasution dan A. Patra M. Zen (penyunting), *Instrumen Internasional Pokok Hak-Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), hal. 20-21.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Ifdhal Kasim (ed.), *op.cit.*, hal. ix-x.

hidup berkeluarga (*rights to family life*).<sup>84</sup> Namun secara keseluruhan, hak-hak positif merupakan kovenan Internasional Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya (Biasanya disingkat ICESCR). Hak-hak positif menuntut peran negara yang tinggi untuk melindunginya. Negara, bahkan, dituding melanggar hak-hak yang dijamin dalam ICESCR, jika mengabaikannya.<sup>85</sup>

Kembali kepada ICCPR, hak-hak apa saja yang termuat dalam ICCPR? Secara sederhana, hak-hak ini terbagi dua. *Pertama*, hak-hak dalam jenis *non-derogable*, dalam kondisi apapun. Hak-hak yang termasuk dalam jenis ini adalah: (i) hak hidup (*rights of life*); (ii) hak bebas dari penyiksaan (*rights to be free from torture*); (iii) hak bebas dari perbudakan (*rights to be free from slavery*); (iv) hak bebas dari penahanan karena gagal memenuhi perjanjian (utang); (v) hak bebas dari pemidanaan yang berlaku surut; (vi) hak sebagai subyek hukum; dan (vii) hak atas kebebasan berpikir, keyakinan, dan agama. Pelanggaran terhadap hak-hak ini tergolong pelanggaran serius hak asasi manusia (*gross violation of human rights*). *Kedua*, hak-hak *derogable*, yaitu hak-hak yang boleh dikurangi atau dibatasi pemenuhannya oleh negara. Yang termasuk dalam kategori ini adalah: (i) hak berkumpul secara damai; (ii) hak berserikat; termasuk membentuk dan menjadi anggota serikat buruh; dan (iii) hak menyatakan pendapat atau berekspresi; termasuk kebebasan mencari, menerima, dan memberikan informasi dan segala macam gagasan, tanpa memperhatikan batas (baik lisan maupun tulisan).<sup>86</sup>

Tidak dapat dipungkiri, kebebasan berpendapat dan berekspresi adalah salah satu pijakan dasar hak asasi manusia, dan menempati posisi yang istimewa dari berbagai jenis hak dan kebebasan lainnya.<sup>87</sup> Untuk menjamin hak kebebasan berekspresi, PBB telah mengesahkan Kovenan khusus dalam suatu Konferensi Kebebasan Informasi di Jenewa pada tahun 1948. Hasil konferensi pada waktu itu adalah sebuah pasal yang menyatakan (Pasal 19 Deklarasi):

---

<sup>84</sup>Goran Melander, "International Human Rights Standards with Focus on the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)", dalam *South East Asia Programme on Human Rights 2003*, (Bangkok, 2003), hal. 10-11.

<sup>85</sup>Ifdhal Kasim (ed.), *op.cit.*, hal. xii.

<sup>86</sup>*Ibid.*, hal. xii-xiii.

<sup>87</sup>Karl Josef Partsch, "Kebebasan Beragama, Bereksipresi dan Kebebasan Berpolitik", dalam Ifdhal Kasim (ed.), *Hak Sipil dan Politik.*, hal. 253-254.

*“Semua orang berhak atas kebebasan berpendapat dan berekspresi; hak ini meliputi kebebasan untuk mempertahankan pendapat tanpa paksaan dan untuk mencari, menerima, dan menyebarluaskan informasi dan melalui media apapun dan tanpa melihat batasan.”*

Pasal ini merupakan dasar dari dua paragraf pertama pasal 19 Kovenan: *Pertama*, semua orang memiliki hak untuk mempertahankan pendapatnya tanpa paksaan. *Kedua*, semua orang memiliki hak kebebasan berekspresi; hak ini meliputi kebebasan untuk mencari, menerima, dan menyebarluaskan segala jenis informasi dan ide, tanpa melihat batasan, baik secara lisan, tulisan atau tercetak, dalam bentuk seni, ataupun melalui media lain sesuai pilihannya.

Sehubungan dengan hak kebebasan memilih agama, paragraf pertama pasal 18 Kovenan menyatakan, “Semua orang memiliki hak untuk bebas berpikir, berkeyakinan, dan beragama. Hak ini juga mencakup kebebasan memeluk agama atau kepercayaan sesuai pilihannya., dan kebebasan—baik secara individual atau bersama-sama dan di ranah umum maupun privat—untuk menyatakan agama atau kepercayaannya dalam pemujaan, pelaksanaan perintah agama, praktik, dan pengajaran.”

Pada dasarnya, formula utama ini tidak mendapat penentangan. Kontroversi baru timbul saat ada usaha untuk mendefinisikan isi kebebasan dalam kalimat berikutnya. Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia menyatakan bahwa “hak ini mencakup kebebasan untuk berpindah agama atau kepercayaan” (Pasal 18). Klausul ini ditentang ketika Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia sedang dirancang. Sementara dalam rancangan Kovenan, negara-negara Muslim mengusulkan agar klausul ini dihapuskan. Beberapa negara, bahkan, menyatakan bahwa klausul ini dapat disalahtafsirkan, terutama pada pribadi yang tidak berdasarkan kesadaran. Tambahan pula, sebagian negara lain mengklaim bahwa klausul ini tidak diperlukan, karena kebebasan berpindah agama secara implisit terkandung dalam konsep kebebasan beragama, dan pernyataan secara eksplisit dapat mengakibatkan beberapa negara menolak untuk meratifikasi. Pada

akhirnya, kompromi yang diterima adalah pengakuan atas hak individu untuk “memeluk atau menganut agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya”.<sup>88</sup>

Pasal 9 Kovenan ICCPR mencantumkan secara tegas hak atas kebebasan dan keamanan seseorang. Hak ini diperkuat oleh Pasal 3 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (bersama dengan hak untuk hidup), Pasal 5 Konvensi Eropa, dan Pasal 7 Konvensi Amerika. Menurut Yoram Dinstein, istilah “hak atas kebebasan” terdengar seperti slogan kosong. Namun, istilah ini mengimplikasikan kebebasan fisik yang konkret dari penahanan dan penangkapan yang sewenang-wenang.<sup>89</sup>

Karenanya proses dan sanksi pidana yang ada mestinya memperkokoh kebebasan individu yang dituduh dan dihukum karena melakukan kejahatan. Invasi terhadap kebebasan tersebut dibenarkan hanya untuk melindungi masyarakat. Bagaimanapun, proses pidana adalah ancaman besar terhadap hak asasi manusia, khususnya hak atas hidup dan kebebasan. Perlindungan yang penting adalah proteksi atas tindakan dan penahanan yang sewenang-wenang. Dalam berbagai kasus, banyak masyarakat yang ditangkap tanpa alasan yang pasti, bukan sebagai bagian dari proses pidana, melainkan dalam situasi di mana hukum pidana tidak memiliki status hukum yang sah. Singkatnya, Pasal 9 Kovenan menguraikan kebebasan ini sebagai berikut: “tidak ada orang yang dapat dicabut oleh kebebasannya, kecuali atas dasar dan sesuai dengan prosedur yang ditegakkan oleh hukum”.

Namun demikian, ICCPR yang mencakup antara lain 3 kebebasan di atas, dalam konteks penerapannya, masih memiliki problem di negara yang belum meratifikasinya,<sup>90</sup> meskipun dewasa ini kovenan tersebut diadopsi oleh sebagian besar negara-negara yang tergabung dalam keanggotaan PBB. Hal ini terjadi karena *civil and political rights* baru dianggap bersifat absolut dan harus dipublikasikan. Problem lainnya adalah bahwa ICCPR tidak mengandung persyaratan bahwa ia akan diintegrasikan ke dalam hukum domestik. ICCPR

<sup>88</sup> Ifdhal Kasim (ed.), *op.cit.*, hal. 242-243.

<sup>89</sup> Yoram Dinstein, “Hak atas Hidup, Keutuhan Jasmani dan Kebebasan” dalam Kasim, *Hak Sipil dan Politik*, hal. 160-161.

<sup>90</sup> Hak-hak politik misalnya pada tahun 1993 baru diratifikasi 115 negara. Lihat Miriam Budiardjo, *Menggapai Kedaulatan*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 55.

menuntut pemerintah suatu negara agar dapat mengadopsi legislasi yang penting untuk mengakui hak-hak tersebut. Selanjutnya, ia tidak hanya harus diakui, melainkan harus diterapkan secara adil dan tidak pilih kasih (*without discrimination*). Kewajiban untuk menjamin persamaan dan nondiskriminasi digambarkan sebagai sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar (*non-derogable*).<sup>91</sup>

Dari paparan di atas dapat disimpulkan berdasarkan asas universalisme hak asasi manusia bahwa setiap manusia berhak untuk mempunyai hak yang melekat tanpa pengecualian apa pun seperti perbedaan ras, warna, kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pandangan politik atau pandangan lain, asal-usul kebangsaan dan jenis kewarganegaraan, hak milik, kelahiran ataupun kedudukan lain. Hak tersebut juga harus diberikan tanpa membedakan kedudukan politik, hukum atau kedudukan internasional dari negara atau daerah dari mana seorang berasal. Tanpa adanya hak ini berarti berkurangnya harkatnya sebagai manusia yang wajar. Hak asasi manusia adalah suatu tuntutan yang secara moral dapat dipertanggungjawabkan, suatu hal yang sewajarnya mendapat perlindungan hukum. Hak asasi manusia juga merupakan pengakuan atas keseluruhan martabat alami manusia dan hak-hak yang sama dan tidak dapat dipindahkan kepada orang lain dari semua anggota keluarga kemanusiaan adalah dasar kemerdekaan dan keadilan di dunia.

### **2.1.2 Hak Asasi Manusia dalam Islam**

Dilihat dari perspektif universalis dan partikularistis, tentu saja, ada sejumlah perbedaan lingkup antara Islam dan hak asasi manusia universal, tetapi itu tidak menciptakan antitesis umum di antara keduanya. Perbedaan hak asasi manusia universal dapat dibangun dari tema-tema hukum Islam daripada mengungkapkannya sebagai konsep asing dalam Islam. Ini bergantung pada kenyataan bahwa sarana positif guna memajukan konsep apa pun dari dalam suatu budaya partikular adalah melalui dukungan bukti dari prinsi-prinsip pelegitimasiannya. Walaupun Islam sekarang ini tidak diterapkan secara seragam

---

<sup>91</sup> Todung Mulya Lubis, *In Search of Human Rights, Legal-Political Dilemmas of Indonesia's New Order, 1966-1990*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hal. 33.

di semua negara Muslim, akan tetapi prinsip-prinsip dan norma-norma Islam dapat menjadi bagian dari faktor pelegitimasi utama bagi norma legal-kultural hampir semua dunia Muslim. Prinsip pembenaran dalam Islam wajib ditampung dalam merancang harmonisasi praktis dari perbedaan konseptual antara Islam dan hak asasi manusia universal.<sup>92</sup>

Hak asasi manusia dalam Islam, diyakini, tertuang secara transenden untuk kepentingan manusia, lewat syariah Islam yang diturunkan melalui wahyu.<sup>93</sup> Menurut syariah, manusia adalah makhluk bebas yang mempunyai tugas dan tanggung jawab, dan karenanya ia juga mempunyai hak dan kebebasan. Dasarnya adalah keadilan yang ditegakkan atas dasar persamaan atau egaliter, tanpa pandang bulu. Artinya, tugas yang diemban tidak akan terwujud tanpa adanya kebebasan, sementara kebebasan secara eksistensial tidak terwujud tanpa adanya tanggung jawab itu sendiri.<sup>94</sup>

Sistem hak asasi manusia dalam Islam mengandung prinsip-prinsip dasar tentang persamaan, kebebasan dan penghormatan terhadap sesama manusia.<sup>95</sup> Persamaan, artinya Islam memandang semua manusia sama dan mempunyai kedudukan yang sama, satu-satunya keunggulan yang dinikmati seorang manusia atas manusia lainnya hanya ditentukan oleh tingkat ketakwaannya. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. al-Hujarat: 13 yang artinya sebagai berikut:

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kaum adalah yang paling takwa.”*<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Mashood A. Baderin, *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam* terjemahan oleh Musa Kazhim dan Edwin Arifin, (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007), hal. 5.

<sup>93</sup> Menurut Maulana Abul A'la Maududi, hak-hak asasi manusia dalam Islam adalah hak-hak yang diberikan oleh Tuhan. Hak-hak tersebut merupakan bagian yang integral dalam Islam. Lihat Maulana Abul A'la Maududi, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terjemahan Bambang Iriana Djajaatmadja (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008), hal. 10.

<sup>94</sup> M. Luqman Hakim (ed), *Deklarasi Islam tentang HAM*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1993), hal. 12.

<sup>95</sup> Harun Nasution dan Bahtsir Effendi (ed), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), hal. 124.

<sup>96</sup> Q.S. al-Hujarat: 13

Sedangkan kebebasan merupakan elemen penting dari ajaran Islam. Kehadiran Islam memberikan jaminan pada kebebasan manusia agar terhindar dari kesia-siaan dan tekanan, baik yang berkaitan dengan masalah agama, politik dan ideologi. Namun demikian, pemberian kebebasan terhadap manusia bukan berarti mereka dapat menggunakan kebebasan tersebut mutlak, tetapi dalam kebebasan tersebut terkandung hak dan kepentingan orang lain yang harus dihormati juga.

Mengenai penghormatan terhadap sesama manusia, dalam Islam seluruh ras kebangsaan mendapat kehormatan yang sama. Dasar persamaan tersebut sebenarnya merupakan manifestasi dari wujud kemuliaan manusia yang sangat manusiawi. Sebenarnya citra kehormatan tersebut terletak pada ketunggalan kemanusiaan, bukan pada superioritas individual dan ras kesukuan.

Kehormatan diterapkan secara global melalui solidaritas persamaan secara mutlak. Semua adalah keturunan Adam, jika Adam tercipta dari tanah, dan mendapat kehormatan di sisi Allah, maka seluruh anak cucunya pun mendapatkan kehormatan yang sama, tanpa terkecuali.

Menurut Maulana Abul A'la Maududi hak asasi pokok manusia yang diakui oleh Islam: hak untuk hidup, hak atas keselamatan hidup, penghormatan terhadap kesucian kaum wanita, hak untuk memperoleh kebutuhan hidup pokok, hak individu atas kebebasan, hak atas keadilan, kesamaan derajat umat manusia, hak untuk kerjasama dan tidak bekerjasama; dan hak warga negara dalam negara Islam, yaitu: jaminan atas hidup dan harta kekayaan, perlindungan kehormatan, kepribadian dan jaminan kehidupan pribadi, jaminan kebebasan pribadi, hak untuk menentang tirani, kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan berserikat, kebebasan mengeluarkan ucapan hati nurani dan keyakinan, perlindungan terhadap sentiment-sentimen keagamaan, perlindungan dari penghukuman yang sewenang-wenang, hak atas kebutuhan hidup pokok, persamaan kedudukan di depan hukum, penguasa tidak kebal hukum, hak untuk menjauhi perbuatan dosa, hak untuk ikut serta dalam urusan negara.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Lihat Maulana Abul A'la Maududi, *op.cit.*, hal. 12-40.

### 2.1.2.1 Pengaturan Hak Asasi Manusia dalam Islam

Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum dalam Islam memberikan penghargaan yang tinggi terhadap hak asasi manusia. Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama bagi umat Islam telah meletakkan dasar-dasar hak asasi manusia serta kebenaran dan keadilan, jauh sebelum timbul pemikiran mengenai hal tersebut pada masyarakat dunia. Ini dapat dilihat pada ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam Al-Qur'an, antara lain:

1. Dalam Al-Qur'an terdapat ayat tentang hidup, pemeliharaan hidup dan penyediaan sarana kehidupan. Di samping itu, Al-Qur'an juga berbicara tentang kehormatan.<sup>98</sup>
2. Al-Qur'an juga menjelaskan tentang ciptaan dan makhluk-makhluk, serta tentang persamaan dalam penciptaan.<sup>99</sup>
3. Al-Qur'an telah mengetengahkan sikap menentang kezaliman dan orang-orang yang berbuat zalim, dan memerintahkan berbuat adil.
4. Dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang berbicara mengenai larangan memaksa untuk menjamin kebebasan berpikir, berkeyakinan dan mengutarakan aspirasi.<sup>100</sup>

Begitu juga halnya dengan Sunnah Nabi. Nabi Muhammad saw telah memberikan tuntunan dan contoh dalam penegakkan dan perlindungan terhadap

<sup>98</sup> Misalnya Q.S. al-Maidah: 32 yang artinya "Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.

<sup>99</sup> Misalnya Q.S. al-Hujarat: 13 yang artinya "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".

<sup>100</sup> Misalnya Q.S. al-Kahfi: 29 yang artinya "Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek."

hak asasi manusia. Hal ini misalnya terlihat dalam perintah Nabi yang menyuruh untuk memelihara hak-hak manusia dan hak-hak kemuliaan, walaupun terhadap orang yang berbeda agama, melalui sabda beliau:<sup>101</sup>

*“Barang siapa yang menzalimi seseorang mu’ahid (seorang yang telah dilindungi oleh perjanjian damai) atau mengurangi haknya atau membebaninya di luar batas kesanggupannya atau mengambil sesuatu dari padanya dengan tidak rela hatinya, maka aku lawannya di hari kiamat.”*

Pengaturan lain mengenai hak asasi manusia dapat juga dilihat dalam Piagam Madinah dan Khutbah Wada’. Kedua naskah yang berkenaan dengan Nabi ini kemudian menjadi *masterpiecenya* hak asasi manusia dalam perspektif Islam.

Piagam Madinah adalah suatu kesepakatan antara berbagai golongan di Madinah dalam menegakkan ikatan kebersamaan dan kemanusiaan. Adapun golongan masyarakat di Madinah pada masa itu terdiri dari tiga kelompok, yaitu golongan Islam yang terdiri dari golongan Anshar dan Muhajirin, golongan Yahudi dan para penyembah berhala. Di tengah-tengah pluralitas masyarakat seperti itu Nabi berusaha membangun tatanan kehidupan bersama yang dapat menjamin hidup berdampingan secara damai dan sejahtera. Praktikanya, Nabi mempererat persaudaraan Muhajirin dan Anshar berdasarkan ikatan akidah. Sedangkan terhadap mereka yang berlainan agama, beliau mempersatukannya atas ikatan sosial politik dan kemanusiaan. Bukti konkretnya adalah adanya kesepakatan yang tertuang dalam piagam Madinah tersebut.

Adapun inti dari Piagam Madinah ini meliputi prinsip-prinsip persamaan, persaudaraan, persatuan, kebebasan, toleransi beragama, perdamaian, tolong menolong dan membela yang teraniaya serta mempertahankan Madinah dari serangan musuh. Berikut adalah substansi ringkasan dari Piagam Madinah:

1. Monotheisme, yaitu mengakui adanya satu tuhan. Prinsip ini terkandung dalam Mukadimah, pasal 22, 23, 42 dan bagian akhir pasal 42.

---

<sup>101</sup> T. Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Islam dan Hak Asasi Manusia*, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999), hal. 23.

2. Persatuan dan kesatuan (pasal 1, 15, 17, 25 dan 37). Dalam pasal-pasal ini ditegaskan bahwa seluruh penduduk Madinah adalah satu umat. Hanya ada satu perlindungan, bila orang Yahudi telah mengikuti piagam ini, berarti berhak atas perlindungan keamanan dan kehormatan. Selain itu, kaum Yahudi dan orang-orang muslim secara bersama-sama memikul biaya perang.
3. Persamaan dan keadilan (pasal 1, 12, 15, 16, 19, 22, 23, 24, 37 dan 40). Pasal-pasal ini mengandung prinsip bahwa seluruh warga Madinah berstatus sama di muka hukum dan harus menegakkan hukum beserta keadilan tanpa pandang bulu.
4. Kebebasan beragama (pasal 25). Kaum Yahudi bebas menjalankan ajaran agama mereka sebagaimana juga umat Islam bebas menunaikan syariah Islam.
5. Bela negara (pasal 24, 37, 38 dan 44). Setiap penduduk Madinah, yang mengakui Piagam Madinah, mempunyai kewajiban yang sama untuk menjunjung tinggi dan membela Madinah dari serangan musuh, baik serangan dari luar maupun serangan dari dalam.
6. Pengakuan dan pelestarian adat kebiasaan (pasal 2-10). Dalam pasal-pasal ini disebutkan secara berulang-ulang bahwa seluruh adat kebiasaan yang baik di kalangan Yahudi harus diakui dan dilestarikan.
7. Supremasi syari'at Islam (pasal 23 dan 24). Inti pokok dari supremasi ini adalah setiap perselisihan harus diselesaikan menurut ketentuan Allah SWT dan sesuai dengan keputusan Muhammad .
8. Politik damai dan perlindungan internal serta permasalahan perdamaian eksternal juga mendapat perhatian serius dalam piagam ini (pasal 15, 17, 36, 37, 39, 40, 41 dan 47).<sup>102</sup>

Khutbah Wada' sampai sekarang sering dikenal sebagai khutbah atau pidato perpisahan Nabi Muhammad dengan umat Islam seluruh dunia dan penegasan kesempurnaan ajaran Islam yang telah disampaikannya. Padahal, sebenarnya lebih dari itu, dalam khutbah yang bertepatan dengan pelaksanaan

---

<sup>102</sup> Eggi Sudjana, *HAM dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Nuansa Madani, 2002), hal. 89.

wukuf di Arafah pada tanggal 19 Dzulhijjah 11 H itu, terdapat hal lain yang sangat penting bagi kehidupan umat manusia di muka bumi, yaitu komitmen Islam yang telah menjunjung tinggi nilai-nilai asasi manusia.<sup>103</sup> Di mana pada saat itu Nabi menyerukan:<sup>104</sup>

*“Saudara-saudara! Bahwasanya darah kamu dan harta benda kamu sekalian adalah suci bagi kamu, seperti hari dan bulan suci ini, sampai datang masanya kamu sekalian di hadapan Allah. Dan kamu menghadap Allah, kamu semua akan dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatan kamu.”*

Di samping pengaturan-pengaturan seperti tersebut di atas, dewasa ini terlihat adanya usaha-usaha dari negara-negara Islam untuk merumuskan suatu dokumen mengenai HAM yang Islami.

### **1. Deklarasi Islam Universal tentang Hak Asasi Manusia**

Deklarasi ini disusun dalam Konferensi Islam di Mekkah pada tahun 1981. Deklarasi ini terdiri dari 23 pasal yang menampung dua kekuatan dasar, yaitu keimanan kepada Tuhan dan pembentukan tatanan Islam. Dalam pendahuluan deklarasi ini dikemukakan bahwa hak-hak asasi manusia dalam Islam bersumber dari suatu kepercayaan bahwa Allah SWT, dan hanya Allah sebagai hukum dan sumber dari segala hak asasi manusia.

Salah satu kelebihan dari deklarasi ini adalah bahwa teksnya memuat acuan-acuan yang gamblang dan unik dari totalitas peraturan-peraturan yang berasal dari Al-Qur'an dan Sunnah serta hukum-hukum lainnya yang ditarik dari kedua sumber tersebut dengan metode-metode yang dianggap sah menurut hukum Islam.<sup>105</sup>

Dalam deklarasi ini antara lain dijelaskan bahwa:

---

<sup>103</sup> Menurut Nurcholish Madjid Khutbah Wada' telah meletakkan sudut pandang yang tajam dan kuat tentang hak-hak asasi manusia. Mulai dari hak-hak dasar setiap manusia: jiwa, harta, dan kehormatan, bahkan sebagai isu-isu tentang hak-hak asasi yang berkembang dalam masa kontemporer seperti hak-hak buruh, masalah kehormatan manusia yang tertindas karena diperbudak oleh orang lain, sampai hak asasi manusia. Lihat Lihat Mohammad Monib dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid, op.cit.*, hal. 93.

<sup>104</sup> *Ibid.*, hal. 90.

<sup>105</sup> Abdul Azis Dahlan (*et.al*), *Ensiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 1996), hal. 498.

1. Penguasa dan rakyat adalah subjek yang sama di depan hukum (pasal IVa).
2. Setiap individu dan setiap orang wajib berjuang dengan segala cara yang tersedia untuk melawan pelanggaran dan pencabutan hak ini (pasal IVc dan d).
3. Setiap orang tidak hanya memiliki hak, melainkan juga mempunyai kewajiban memprotes ketidakadilan (pasal IVb).
4. Setiap muslim berhak dan berkewajiban menolak untuk menaati setiap perintah yang bertentangan dengan hukum, siapa pun yang memerintahkannya (pasal IV e).

## 2. Deklarasi Kairo

Deklarasi ini dicetuskan oleh menteri-menteri luar negeri dari negara-negara Organisasi Konferensi Islam (OKI) pada tahun 1990. Peran sentral syariah Islam sebagai kerangka acuan dan juga pedoman interpretasi dari Deklarasi Kairo ini terwujud pada dokumen itu sendiri, terutama pada dua pasal terakhirnya yang menyatakan bahwa semua hak asasi dan kemerdekaan yang ditetapkan dalam deklarasi ini merupakan subjek dari syariah Islam, syariah Islam adalah satu-satunya sumber acuan untuk penjelasan dan penjernihan pasal-pasal deklarasi ini (pasal 24 dan 25).<sup>106</sup>

### 2.1.2.2 Perlindungan Islam terhadap Hak Asasi Manusia

Islam memberikan perlindungan terhadap Hak Asasi Manusia. Adapun hak-hak asasi manusia yang dilindungi oleh hukum Islam antara lain adalah:

#### 1. Hak Hidup

Hak hidup adalah hak asasi yang paling utama bagi manusia, yang merupakan karunia dari Allah bagi setiap manusia. Perlindungan hukum Islam terhadap hak hidup manusia dapat dilihat dari ketentuan-ketentuan syariah yang melindungi dan menjunjung tinggi darah dan nyawa manusia, melalui larangan membunuh.

---

<sup>106</sup> Deklarasi Kairo, Pasal 23 dan 24 menyebutkan bahwa: *“All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari’ah; The Islamic Shari’ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.”*

Membunuh adalah salah satu dosa besar yang diancam dengan balasan neraka, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Nisa': 93 yang artinya sebagai berikut: *“Dan barang siapa membunuh seorang muslim dengan sengaja maka balasannya adalah jahannam, kekal dia di dalamnya dan Allah murka atasnya dan melaknatnya serta menyediakan baginya azab yang berat.”*<sup>107</sup>

Setiap tindakan pembunuhan atau pun perbuatan yang membahayakan orang lain mesti memiliki korelasi, secara langsung maupun tidak, dengan keutuhan hidup di muka bumi. Pembunuhan terhadap satu orang saja, sama artinya dengan pembunuhan terhadap seluruh manusia, sebaliknya memelihara kehidupan satu orang saja berarti memelihara kehidupan manusia seluruhnya, sebagaimana terlihat dalam firman Allah dalam Q.S. al-Maidah: 32, yang berarti:

*“Barang siapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia. Dan barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan semua manusia.”*<sup>108</sup>

## 2. Hak Kebebasan Beragama

Dalam Islam, kebebasan dan kemerdekaan merupakan hak asasi manusia, termasuk di dalamnya kebebasan menganut agama sesuai dengan keyakinannya. Oleh karena itu, Islam melarang keras adanya pemaksaan keyakinan agama kepada orang yang telah menganut agama lain. Hal ini dijelaskan dalam Q.S. al-Baqarah: 256, yang artinya: *“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama Islam, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dan jalan yang salah.”*<sup>109</sup>

Kemerdekaan beragama terwujud dalam bentuk-bentuk yang meliputi antara lain:<sup>110</sup> *Pertama*, tidak ada paksaan untuk memeluk suatu agama atau kepercayaan tertentu atau paksaan untuk menanggalkan suatu agama yang diyakininya. *Kedua*, Islam memberikan kekuasaan kepada orang-orang non-Islam (Ahli Kitab) untuk melakukan apa yang menjadi hak dan kewajiban atau apa saja

<sup>107</sup> Q.S. al-Nisa': 93.

<sup>108</sup> Q.S. al-Maidah: 32

<sup>109</sup> Q.S. al-Baqarah: 256

<sup>110</sup> Dalizar Putra, *op. cit.*, hal. 59-61.

yang dibolehkan, asal tidak bertentangan dengan hukum Islam. *Ketiga*, Islam menjaga kehormatan Ahli Kitab, bahkan lebih dari itu mereka diberi kemerdekaan untuk mengadakan perdebatan dan bertukar pikiran serta pendapat dalam batasan-batasan etika perdebatan serta menjauhkan kekerasan dan paksaan.

Islam telah memberikan respon positif terhadap kebebasan beragama yang tercermin dalam bentuk kerukunan dan toleransi antar pemeluk agama. Hal ini tercermin dalam bentuk larangan memaki sembah penganut agama lain, meskipun menurut pandangan Islam hal itu termasuk syirik atau menyekutukan Allah, sebagaimana dikatakan dalam Q.S. al-An'am:108, yang artinya:

*“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.”*<sup>111</sup>

Namun demikian, kerukunan dan toleransi antar pemeluk agama ini hanya terbatas dalam hal-hal yang bersifat muamalah atau kemasyarakatan, tidak ada toleransi dalam hal akidah dan keyakinan, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Yunus: 41, yang artinya: *“Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaanmu. Kamu terlepas dari apa yang aku kerjakan dan aku terlepas dari apa yang kamu kerjakan.”*<sup>112</sup>

### **3. Hak atas Keadilan.**

Keadilan adalah dasar dari cita-cita Islam dan merupakan disiplin mutlak untuk menegakkan kehormatan manusia. Dalam hal ini banyak ayat-ayat Al-Qur'an maupun Sunnah yang mengajak untuk menegakkan keadilan, di antaranya terlihat dalam Q.S. al-Nahl: 90, yang artinya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan.”*<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Q.S. al-An'am:108

<sup>112</sup> Q.S. Yunus: 41

<sup>113</sup> Q.S. al-Nahl: 90

Keadilan adalah hak setiap manusia<sup>114</sup> dan menjadi dasar bagi setiap hubungan individu. Oleh karena itu, merupakan hak setiap orang untuk meminta perlindungan kepada penguasa yang sah, dan menjadi kewajiban bagi para pemimpin atau penguasa untuk menegakkan keadilan dan memberikan jaminan keamanan yang cukup bagi warganya.

#### 4. Hak Persamaan

Islam tidak hanya mengakui prinsip kesamaan derajat mutlak di antara manusia tanpa memandang warna kulit, ras atau kebangsaan, melainkan menjadikannya realitas yang penting. Ini berarti bahwa pembagian umat manusia ke dalam bangsa-bangsa, ras-ras, kelompok-kelompok dan suku-suku adalah demi untuk adanya perbedaan, sehingga rakyat dari satu ras atau suku dapat bertemu dan berkenalan dengan rakyat yang berasal dari ras atau suku lain.

Al-Qur'an menjelaskan idealisasinya tentang persamaan manusia dalam Q.S. al-Hujarat: 13, yang artinya:

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling takwa.”*<sup>115</sup>

Dengan demikian, adanya pembagian ras manusia bukan berarti satu bangsa dapat membanggakan dirinya karena superioritasnya terhadap yang lain, juga bukan dimaksudkan agar satu bangsa dapat melecehkan bangsa yang lain. Karena pada dasarnya keunggulan seseorang atas yang lain hanyalah atas dasar keimanan dan ketakwaannya kepada Allah, bukan warna kulit, ras, bahasa atau kebangsaan. Hal ini juga dijelaskan oleh nabi melalui sabdanya:

*“Orang Arab tidak memiliki superioritas terhadap non-Arab, juga orang non-Arab tidak memiliki superioritas atas orang kulit hitam, atau orang*

---

<sup>114</sup> Kaum Muslim harus adil bukan saja terhadap sahabat-sahabatnya melainkan juga terhadap musuh-musuhnya. Dengan perkataan lain, keadilan yang diperintahkan Islam kepada penganutnya tidak dibatasi kepada warga negaranya sendiri, atau kepada keseluruhan masyarakat Muslim, dan keadilan itu diberikan kepada segenap umat manusia. Lihat Maulana Abul A'la Maududi, *op.cit.* hal. 19.

<sup>115</sup> Q.S. al-Hujarat: 13

*kulit hitam tidak superior terhadap orang kulit putih. Kamu semua adalah anak-anak Adam dan Adam diciptakan dari tanah.”*

Adanya pengakuan terhadap persamaan dalam Islam juga mencakup persamaan kedudukan di depan hukum. Islam memberikan kepada umatnya hak atas kedudukan yang sama di hadapan hukum, artinya setiap orang mempunyai hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang sama. Dengan demikian, setiap orang juga harus diperlakukan dan diberikan sanksi yang sama dalam menjalankan suatu ketentuan hukum.

### **5. Hak Mendapatkan Pendidikan**

Setiap orang memiliki hak untuk mendapatkan pendidikan dan pengajaran. Setiap orang berhak mendapatkan pendidikan sesuai dengan kesanggupan alaminya. Dalam Islam, mendapatkan pendidikan bukan hanya merupakan hak, tapi juga merupakan kewajiban bagi setiap manusia, sebagaimana yang dinyatakan oleh hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari: *“Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap muslim.”*

Pentingnya pendidikan ini, karena melalui pendidikan orang akan menyadari harga dirinya dan martabatnya sebagai manusia, dengan pendidikan dapat membuka akal pikiran manusia terhadap kenyataan hidup dalam alam semesta ini dan terhadap hubungan manusia dengan Tuhan-nya dan hubungan manusia dengan sesama manusia, dan dengan pendidikan pula orang dapat menyadari dan memperjuangkan hak-haknya.

Di samping itu, Allah juga memberikan penghargaan terhadap orang yang berilmu, di mana dalam Q.S. Al-Mujadilah: 11 dinyatakan bahwa Allah meninggikan derajat orang-orang yang beriman dan orang-orang yang berilmu.<sup>116</sup>

### **6. Hak Kebebasan Berpendapat**

Setiap orang mempunyai hak untuk berpendapat dan menyatakan pendapatnya dalam batas-batas yang ditentukan hukum dan norma-norma lainnya.

---

<sup>116</sup> Q.S. Al-Mujadilah: 11

Artinya tidak seorangpun diperbolehkan menyebarkan fitnah dan berita-berita yang mengganggu ketertiban umum dan mencemarkan nama baik orang lain. Dalam mengemukakan pendapat hendaklah mengemukakan ide atau gagasan yang dapat menciptakan kebaikan dan mencegah kemungkaran.

Sejak semula, kebebasan berpendapat dan menyatakan pendapat telah dikenal dalam Islam. Sudah merupakan tradisi di kalangan sahabat untuk bertanya kepada Nabi tentang beberapa masalah berkenaan dengan perintah Allah yang diwahyukan kepadanya. Apabila Nabi menyatakan bahwa dirinya tidak mendapat petunjuk dari Allah, maka para sahabat boleh menyatakan pendapatnya dengan bebas. Hal ini misalnya terlihat dalam peristiwa perang Badar, di mana Nabi memilih suatu tempat khusus yang dianggapnya pantas untuk menyerang musuh, namun sahabat menyarankan mengambil tempat lain, dan Nabi menyetujuinya, karena tempat tersebut lebih strategis.

Kebebasan berpendapat dan mengeluarkan pendapat juga dijamin dengan lembaga *syura*, lembaga musyawarah dengan rakyat, yang dijelaskan Allah dalam Q.S. Asy-Syura: 38, yang artinya: *“Dan urusan mereka diputuskan dengan musyawarah di antara mereka.”*<sup>117</sup>

Prinsip musyawarah ini sangat penting dalam Islam, karena menurut Al-Qur'an, setiap orang diperintahkan untuk mengadakan musyawarah dalam menyelesaikan berbagai urusan duniawi yang dihadapinya.

## 7. Hak Kepemilikan

Islam menjamin hak kepemilikan yang sah dan mengharamkan penggunaan cara apa pun untuk mendapatkan harta orang lain yang bukan haknya, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Al-Baqarah: 188, yang artinya:

*“Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antara kamu dengan jalan bathil dan janganlah kamu bawa urusan harta itu kepada hakim agar kamu dapat memakan harta benda orang lain itu dengan jalan berbuat dosa padahal kamu mengetahuinya.”*<sup>118</sup>

<sup>117</sup> Q.S. Asy-Syura: 38

<sup>118</sup> Q.S. Al-Baqarah: 188

Oleh karena itu, Islam melarang riba dan setiap usaha yang merugikan hajat manusia. Islam juga melarang penipuan dalam perniagaan. Di samping itu, Islam juga melarang pencabutan hak milik yang didapatkan dari usaha yang halal, kecuali untuk kemaslahatan umum dan mewajibkan pembayaran ganti rugi yang setimpal bagi pemiliknya.

## 8. Hak Mendapatkan Pekerjaan

Islam tidak hanya menempatkan bekerja sebagai hak, tetapi juga sebagai kewajiban. Bekerja merupakan kehormatan yang perlu dijamin, sebagaimana sabda Nabi : *“Tidak ada makanan yang lebih baik yang dimakan seseorang dari pada makanan yang dihasilkan dari tangannya sendiri.”* (HR. Bukhari)

Di samping itu, Islam juga menjamin hak pekerja, seperti terlihat dalam hadits: *“Berilah pekerja itu upahnya sebelum kering keringatnya.”* (HR. Ibnu Majah)

Adapun konsepsi Islam tentang hak bekerja adalah:<sup>119</sup> *Pertama*, bekerja dan berusaha dalam Islam adalah wajib, maka setiap orang muslim dituntut bekerja dan berusaha dalam memakmurkan hidupnya. Sebaliknya Islam tidak menyukai orang yang malas bekerja (pengangguran). Islam juga memandang rendah kepada orang yang mengemis, yang mengantungkan hidupnya kepada orang lain dengan meminta-minta. *Kedua*, Islam menganjurkan kebebasan dalam mencari rezeki dan kebebasan untuk mengumpulkan kekayaan, dan setiap muslim bebas memilih pekerjaan yang hendak dikerjakannya, sepanjang pekerjaan itu dalam jalan yang diridhai oleh syari’at Islam. *Ketiga*, Islam menetapkan bahwa tiap-tiap pekerjaan itu adalah ibadah.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa hak asasi manusia dalam Islam tertuang secara transeden untuk kepentingan manusia lewat syariah Islam diturunkan melalui wahyu. Menurut syariah, manusia adalah makhluk bebas yang mempunyai tugas dan tanggung jawab, dan karenanya ia juga mempunyai hak dan kewajiban dalam menjalankan kebebasan. Dasarnya adalah keadilan yang

---

<sup>119</sup> Dalizar Putra, *op. cit.*, hal. 64-65.

ditegakkan atas dasar persamaan atau egaliter. Artinya tugas yang diemban tidak akan terwujud tanpa adanya kebebasan, sementara kebebasan secara eksistensial tidak terwujud tanpa adanya tanggung jawab itu sendiri.

### 2.1.3 Universalisme dan Relativisme Hak Asasi Manusia

Dari sekian banyak permasalahan tentang instrumen hak asasi manusia internasional, wacana universalisme versus relativisme hak asasi manusia merupakan permasalahan yang paling utama. Perdebatan disebabkan masing-masing memiliki pendekatan yang berbeda. Kedua pandangan tentang hak asasi manusia tersebut tentu tidak akan ada akhirnya, karena masing-masing pandangan tersebut berakar dari sudut pandang yang berbeda terutama dalam hal ideologi, sosial budaya dari sistem masyarakat yang berbeda, dan merupakan masalah klasik dalam diskursus mengenai teori hak asasi manusia.<sup>120</sup>

Perdebatan tentang dua perspektif diatas sudah berlangsung sejak ditandatanganinya Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pada tahun 1948. Perdebatan tidak saja menyangkut tentang perlindungan terhadap hak-hak fundamental seperti hak untuk hidup, untuk beragama, persamaan hak melainkan juga menyangkut ruang lingkup hak asasi manusia secara keseluruhan. Salah satu penyebab utama terjadinya permasalahan tersebut adalah karena adanya perbedaan budaya, moralitas dan sistem hukum di berbagai negara. Perdebatan panjang tersebut telah membelah negara-negara Barat yang mendukung universalisme hak asasi manusia dengan negara-negara Timur yang mengedepankan relativisme budaya.<sup>121</sup> Selain itu, perdebatan juga melibatkan para pakar hukum, politik, filsafat dan pendukung hak asasi manusia internasional. Salah satu perbedaan mendasar dari kedua pendukung ini adalah terletak pada apakah implementasi hak asasi manusia harus mengadopsi sumber-

<sup>120</sup> Lihat Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*, op.cit., hal. 91

<sup>121</sup> Pola pandang Barat yang cenderung menganut sistem masyarakat individualistik berbeda dengan masyarakat Timur yang menganut prinsip keadilan sosial yang dibentuk bukan berdasarkan HAM yang setara, melainkan status sosial yang tidak setara dan gabungan "privilese" dengan tanggung jawab. Rhoda E. Howard, *HAM: Penjelajahan Dalih Relativisme Budaya*, terjemahan Nugraha Katjasungkana, (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 2000), hal. 105

sumber hukum lokal atau tetap bersikeras menegakkan universalisme hak asasi manusia.

Perbedaan tersebut sangat beralasan karena pelaksanaan dari hak asasi manusia di seluruh dunia selalu bersinggungan dengan budaya, tradisi, agama, hukum nasional dan praktik-praktik lokal lainnya sebagai sumber hukum di negara-negara. Yang menjadi pertanyaannya kemudian adalah, mungkinkah hak asasi manusia secara universal dilaksanakan dibawah bayang-bayang relativisme di berbagai negara. Atau justru sebaliknya relativisme hak asasi manusia merupakan cara yang tepat untuk melaksanakan hak asasi manusia di berbagai negara dengan satu syarat tidak bertentangan dengan prinsip dasar hak asasi manusia? Berdasarkan hal ini setidaknya ada 4 (empat) kelompok pandangan yang memandang hak asasi manusia tersebut antara lain:

1. Kelompok yang berpandangan ‘universal-absolut’, yang memandang hak asasi manusia sebagai nilai-nilai universal sebagaimana yang telah dirumuskan dalam instrumen hukum internasional mengenai hak asasi manusia (*the International of Human Rights*). Kalangan ini tidak menghargai sama sekali profil sosial-budaya yang melekat pada masing-masing bangsa. Penganut pandangan ini adalah negara-negara maju, dan bagi negara-negara berkembang sering dianggap sebagai pandangan eksploitatif, karena menerapkan hak asasi manusia sebagai alat untuk menekan dan instrumen penilai (*tool of judgement*).<sup>122</sup>
2. Kelompok yang berpandangan “universal-relatif”, yang memandang persoalan hak asasi manusia sebagai masalah universal. Namun demikian menyangkut tentang perkecualian (*exeptions*) yang didasarkan atas asas-asas hukum

---

<sup>122</sup> Pandangan kelompok ini berdasarkan teori radikal universalitas yang berpandangan bahwa semua nilai-nilai hak asasi manusia bersifat universal dan tidak dapat dimodifikasi untuk menyesuaikan adanya perbedaan budaya dan sejarah suatu negara. Kelompok ini menganggap hanya ada satu paket pemahaman mengenai HAM, bahwa nilai-nilai HAM berlaku sama di semua tempat dan di sembarang waktu, serta dapat diterapkan pada masyarakat yang memiliki latar belakang budaya dan sejarah yang berbeda-beda. Dengan demikian, pemahaman terhadap nilai-nilai HAM berlaku sama bagi semua bangsa dan negara. Lihat Peter Davies, *Hak Asasi Manusia: Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), hal. 27.

internasional tetap diakui keberadaannya. Hal ini dapat dilihat dari ketentuan Pasal 29 ayat 2 UDHR.

3. Kelompok yang berpandangan “partikularistik-absolut”, yang memandang hak asasi manusia sebagai persoalan masing-masing bangsa, tanpa memberikan alasan yang kuat, khususnya dalam melakukan penolakan terhadap berlakunya instrumen-instrumen hukum internasional menyangkut hak asasi manusia, sehingga banyak kalangan yang berpendapat bahwa pandangan ini bersifat *chauvinis, egois, defensive, dan pasif* tentang hak asasi manusia. Golongan ini juga menyebutkan bahwa keberadaan masyarakat tradisional adalah untuk menentang universalitas hak asasi manusia yang sudah menjadi asumsi<sup>123</sup>.
4. Kelompok yang berpandangan “partikularistik-relatif”, yang memandang persoalan hak asasi manusia di samping sebagai masalah universal, juga merupakan masalah nasional masing-masing bangsa. Berlakunya instrumen-instrumen internasional hak asasi manusia harus diselaraskan, diserasikan, dan diseimbangkan, serta memperoleh dukungan dan tertanam (*embedded*) dalam budaya bangsa. Oleh karenanya pandangan ini dianggap tidak sekedar *defensive*, tetapi juga secara aktif berusaha mencari perumusan dan pembenaran karakteristik hak asasi manusia yang dianut.<sup>124</sup>

Di sini terlihat bahwa ada perbedaan yang mencolok tentang konsep dasar ditetapkan hak asasi manusia internasional. Pertama, dalam perspektif umum, menurut kalangan relativisme budaya, tidak ada suatu hak asasi manusia yang bersifat universal, dan teori hukum alam mengabaikan dasar masyarakat dari identitas individu sebagai manusia, karena seorang manusia selalu menjadi produk dari beberapa lingkungan sosial dan budaya. Berdasarkan teori ini, tradisi yang berbeda dari budaya dan peradaban membuat manusia menjadi berbeda.<sup>125</sup> Kelompok relativisme hak asasi manusia cenderung menerima dan bahkan

<sup>123</sup> Rhoda E. Howard, *loc.cit.*

<sup>124</sup> Muladi, “Hukum dan Hak Asasi Manusia” dalam Bagir Manan (ed.), *Kedudukan Rakyat, Hak Asasi Manusia dan Negara Hukum*, Kumpulan Essay Guna Menghormati Ulang Tahun Prof. Dr. Sri Soemantri Martosoewigjo, S.H., (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), hal. 114-115.

<sup>125</sup> Satya Arinanto, *loc.cit.*

menganjurkan realitas sosial di suatu masyarakat untuk menerapkan hak asasi manusia. Selain itu, perspektif ini juga menerima produk perundang-undangan di suatu negara untuk menerapkan hak asasi manusia karena hukum nasional selalu berkaitan dengan nilai-nilai yang berkembang di masyarakatnya.

Berdasarkan pandangan relativisme, sebuah hukum tidak akan berlaku efektif ketika masyarakat menentanginya karena tidak sesuai dengan norma-norma dan tradisi yang ada.<sup>126</sup> Begitu juga yang terjadi dengan hak asasi manusia internasional yang ditetapkan berdasarkan konsensus internasional negara-negara. Jika tidak mengakui relativisme budaya dan nilai-nilai yang berkembang di negara-negara, instrumen internasional justru dapat menjadi “mandul”. Salah satu sebabnya adalah karena instrumen internasional tidak mampu mengintervensi sebuah pelanggaran hak asasi manusia yang dilakukan oleh sebuah negara karena adanya aturan hukum Piagam PBB yang melarang intervensi asing terhadap kedaulatan sebuah negara.

Sedangkan penganut universalisme cenderung menerapkan teori positivisme dimana sebuah hukum diperlukan untuk mengatur kehidupan sosial masyarakat. Paham ini berusaha menihilkan realitas sosial didalam masyarakat karena tujuan hukum memang diperlukan untuk memperbaiki kondisi sosial masyarakat tersebut. Perspektif ini tentu memerlukan sebuah infrastruktur hukum yang sangat kuat dan saling terkait. Misalnya, petugas hukum dan produk perundang-undangannya harus benar-benar netral dari *conflict of interest* dan *conflict of norms* agar tidak ada pihak yang dirugikan.

Menghadapi persoalan universalisme-relativisme ini, banyak negara di kawasan-kawasan regional mencoba mendefinisikan ulang hak-hak asasi manusia dengan mencoba menampung keragaman konsep-konsep lokal itu dalam konteksnya yang lebih umum dan universal. Di kawasan ASEAN, misalnya, pada tahun 1984 pernah dideklarasikan suatu pernyataan mengenai "Kewajiban-Kewajiban Dasar Bagi Masyarakat dan Pemerintah di Negara-Negara ASEAN".

---

<sup>126</sup> Menurut Rhoda E. Howard menyatakan bahwa pandangan relativisme budaya tersebut merupakan alat ideologi untuk menjamin kepentingan kelompok yang baru muncul dan sangat berkuasa. Lihat dalam Rhoda E. Howard, *op.cit.*, hal. 81-117.

Dalam waktu yang hampir bersamaan, di Kairo juga diselenggarakan pertemuan wakil negara-negara Islam untuk menegaskan konsep hak-hak asasi manusia yang universal menurut versi Islam. Salah satu pernyataan umum yang dihasilkan oleh pertemuan Kairo ini menyebutkan bahwa negara-negara yang wakil-wakilnya bersidang di Kairo ini bersepakat untuk, pada dasarnya akan selalu menjunjung tinggi pelaksanaan penegakan hak-hak asasi manusia, namun dengan catatan sejauh hak-hak manusia yang asasi itu tidak bertentangan dengan syaria Islam.<sup>127</sup>

Tentu saja pernyataan-pernyataan yang selalu dinyatakan dalam rumusan-rumusan umum itu dalam praktiknya yang kongkrit nantinya masih menuntut penjabaran lebih lanjut. Kesepakatan-kesepakatan, tidak hanya pada forum internasional akan tetapi juga pada forum nasional itu sendiri, masih diperlukan. Banyak wacana masih perlu dikembangkan orang untuk mempertanyakan dan menemukan jawab mengenai luas-sempitnya hak-hak warga negara dalam eksistensinya sebagai makhluk yang berkodrat dan bermartabat sebagai manusia. Manakah yang harus didahulukan untuk dikukuhkan sebagai pegangan; konsep humanistik yang universal atautkah konsep lokal nasional yang berpegangan dengan relativisme budaya?

Perdebatan seputar hak asasi manusia dengan sandaran universalisme dan relativisme yang berlangsung cukup panjang, akhirnya memperoleh titik temu dengan tercapainya kompromi di antara negara-negara Barat dan negara-negara Timur yang kebanyakan dari negara-negara berkembang. Kesepakatan itu tercapai

---

<sup>127</sup> Penerimaan Islam terhadap hak asasi manusia juga tidak berjalan mulus. Beberapa literatur yang menelaah hubungan Islam dengan hak asasi manusia mengungkap resistensi yang diperlihatkan oleh beberapa sarjana dan negara Muslim terhadap hak asasi manusia. Buku yang ditulis Ann Elizabeth Mayer (1999) dan Daniel E. Price (1999), misalnya, menyinggung konsep relativisme budaya (*cultural relativism*) yang dijadikan dasar penolakan beberapa sarjana di negara Muslim terhadap paham universalitas hak asasi manusia (*the idea of the universality of human rights*). Dengan menggunakan konsep relativisme budaya, hak asasi manusia dipandang memiliki keterbatasan ketika ingin diterapkan pada masyarakat di negara Muslim yang memiliki perbedaan budaya dengan pencetus universalisme hak asasi manusia yang didominasi oleh negara-negara Barat. Apalagi, Barat sebagai pihak yang dipandang paling dominan dalam penciptaan dan diseminasi paham hak asasi manusia, juga dinilai memiliki catatan yang tidak kalah buruk dalam penegakan hak asasi manusia dibandingkan dengan negara-negara Muslim yang sering mendapat sorotan tajam justru dari pihak Barat. Lihat Syamsul Arifin dalam makalah yang berjudul "Diskursus Hak Asasi Manusia Di Indonesia: Perspektif Kebebasan Beragama/Berkeyakinan" disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10, Banjarmasin, tanggal 1-4 November 2010.

dengan diadakannya suatu kongres dunia tentang hak-hak asasi manusia yang diselenggarakan di Wina pada bulan Juni 1993 mencoba menjawab dengan jelas pertanyaan ini yang menghasilkan Deklarasi Wina dan Program Aksi. Dalam Kongres itu dicapai kesepakatan untuk mengatasi persoalan universalisme-relativisme itu dengan menyatakan bahwa "sekalipun diakui adanya keragaman sosial dan budaya setempat, akan tetapi semua saja harus tetap mengupayakan berlakunya universalisme hak-hak asasi manusia berikut upaya-upaya penegakannya".

Kesepakatan dalam Kongres Wina itu memang boleh dikatakan merupakan refleksi mayoritas wakil-wakil negara peserta untuk bertekad mengakui hak-hak asasi manusia sebagai hak-hak yang kodrati, yang karena itu benar-benar bersifat universal, dan yang karena itu pula bukanlah sekali-kali merupakan hak-hak yang diperoleh karena kebajikan yang partikular dari para penguasa. Manakala keragaman sosial-budaya setempat masih harus diakui keberadaan dan kekuatan berlakunya, maka pengakuan itu hanyalah "demi fakta" saja sifatnya, yang tidaklah akan mengganggu esensi normatifnya. Pada prinsipnya, tak ayal lagi hak-hak asasi manusia itu tetap universal jugalah sifatnya, sedangkan keragaman dalam hal pemahamannya itu, yang sering terkesan masih sering bertahan pada saat ini, hanyalah akibat pengalaman kultural berbagai bangsa yang berbeda-beda dari masa lalu. Perbedaan tradisi yang partikular dari suku ke suku dan dari bangsa ke bangsa tidaklah harus menghalangi pengakuan bahwa pada prinsipnya hak-hak asasi manusia itu bersifat kodrati dan universal.<sup>128</sup>

Lebih lanjut, bertolak dari kesepakatan Wina ini, orang dapatlah menyimpulkan bahwa hanya dalam keadaan-keadaan dan kenyataan-kenyataan tertentu sajalah usaha merealisasi prinsip-prinsip yang universal itu boleh

---

<sup>128</sup> Menyangkut paham universalisme dan relativisme kultural dapat dilihat dari teori spektrum, yaitu: bahwa hak asasi manusia itu ibarat sinaran matahari yang cahayanya dipantulkan pada prisma kaca (universalisme), dimana cahayanya akan bias kemana-mana (relativisme). Jadi pandangan yang universalisme dan pandangan relativisme dapat dihubungkan secara harmoni dari sistem budaya yang berbeda. Dengan kata lain bahwa HAM dapat dilaksanakan dengan baik tanpa mempertentangkan dari kedua paham tersebut.

ditanggihkan atau direservasi. Apabila berdasarkan pertimbangan-pertimbangan khusus yang bersifat sementara dan tak terelakkan suatu usaha penegakan hak-hak asasi manusia, atas dasar klaim universalitasnya, itu akan menimbulkan akibat yang lebih berkualifikasi mudarat daripada manfaat, maka tidaklah bijak untuk memaksakan terus usaha itu.

#### 2.1.4 Universalisme dan Relativisme Islam

Universalisme Islam atau keberlakuan ajaran Islam untuk semua orang dan untuk seluruh dunia, merupakan suatu ajaran yang diterima oleh seluruh umat Islam sebagai akidah. Argumentasi-argumentasi keagamaan yang berkaitan dengan hal tersebut cukup banyak dan saling berkaitan, dan boleh jadi berbeda-beda.<sup>129</sup> Universalisme al-Qur`an juga dapat dilihat dalam hubungan sosial (*mu`amalah*) yang tidak membatasi diri hanya pada komunitas umat Islam, melainkan pada seluruh umat manusia, dengan syarat tidak terjadi upaya penistaan agama dan perbuatan aniaya antarsesama umat manusia maupun kepada penganut agama tertentu. Di dalam al-Qur`an juga disebutkan larangan Allah pada umat Islam untuk berlaku tidak adil pada umat lainnya (non-Islam) yang tidak memerangi dan mengusir mereka.<sup>130</sup>

Perlu argumentasi yang dapat mendukung universalisme Islam<sup>131</sup>, karena adanya paradoks antara kesesuaian ajaran Islam dengan kebutuhan manusia, dengan perkembangan dan perubahan kebutuhan manusia itu sendiri, juga kenyataan bahwa al-Qur`an berbicara rinci tentang hubungan sosio-kultural tertentu yang hakikatnya bersifat relativistik, bukan universalistik.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Quraish Shihab, *Membumikan Al-qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 213.

<sup>130</sup> Lihat dalam Q.S. al-Mumtahanah: 8 yang artinya “Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.”

<sup>131</sup> Baca Q.S. al-Anbiya’:107 yang artinya: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”.

<sup>132</sup> Banyaknya permasalahan yang muncul dari ajaran Islam yang dapat ditarik dan dipahami dari berbagai argumentasi keagamaan, antara lain: (1) *Rabbaniyah*; (2) *Al-syumul* (keumuman); (3) *Al-Waqi`iyah* (berpijak pada kenyataan objektif manusia; dan lain-lain. Quraish Shihab, *loc.cit.*

Di sisi lain ada pula suatu kenyataan yang tidak dapat dihindari oleh manusia itu, yakni adanya perbedaan antara mereka, baik perbedaan yang diakibatkan oleh waktu, tempat, maupun masing-masing pribadi manusia. Sifat redaksi al-Qur'an merupakan salah satu faktor yang memacu perbedaan-perbedaan ini. Ajaran al-Qur'an yang bersifat universal berpijak pada kesamaan yang dimiliki oleh semua manusia dan ada yang partikular dan kondisional akibat perbedaan-perbedaan manusiawi atau waktu dan tempat.<sup>133</sup>

Kaitan antara nilai-nilai universal dalam al-Qur'an dan sunnah Nabi merupakan konsepsi umum yang dapat diderivasi menjadi konsep kontekstual yang bersifat lokal (*local contextual concept*) dengan mengadopsi beragam tradisi dan praktik sosial-keagamaan, termasuk sistem sosial-politik yang ada dan berkembang di luar Islam, seperti negara yang menganut sistem politik demokrasi modern. Beberapa istilah dalam *ushul fiqh* (dasar-dasar ilmu fikih) seperti *al-'adah muhakkamah* (adat-istiadat dapat dijadikan dasar hukum) dan *dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih* (mencegah kerusakan atau dampak buruk lebih diutamakan daripada menjalankan kemashlahatan), dan sebagainya, adalah upaya kreatif untuk merumuskan konsep-konsep ijtihad yang lebih kontekstual dalam merespons beragam persoalan sosial-keagamaan yang berkembang di masyarakat.<sup>134</sup> Berkenaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti, dan inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri.<sup>135</sup>

Dari hal di atas, para pemikir Islam kontemporer memperkenalkan istilah *iqlimiyah al-Islam* dalam arti terdapat ajaran-ajaran Islam yang berbeda antara satu *iqlim* (wilayah) dengan wilayah lain, akibat perbedaan kondisi, situasi dan penalaran para pemikir Islam lokal. Jika demikian, maka tidak dapat dihindarkan

<sup>133</sup> *Ibid.*, hal. 214.

<sup>134</sup> Halid Alkaf, *Quo Vadis Liberalisma Islam Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011), hal. 200.

<sup>135</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. vi., (Jakarta: Paramadia dan Dian Rakyat, 2008), hal. 545.

adanya ajaran Islam yang bersifat relativistik, sebagaimana ada juga yang universal.<sup>136</sup>

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa relativisme ajaran Islam merupakan keniscayaan yang muncul akibat mengadopsi lokalitas kultural dari berbagai tradisi dan perbedaan interpretasi, walaupun dapat dikatakan kesepakatan umat dalam bidang tertentu juga dapat menunjukkan universalisme Islam.

## 2.2 Hak Kebebasan Beragama: Hak Asasi Manusia Universal dan Islam

### 2.2.1 Hak Kebebasan Beragama dalam Hak Asasi Manusia Universal

Kebebasan beragama, dalam bentuk historisnya yang terkini, adalah suatu hak asasi manusia yang dapat berlaku secara universal yang terkodifikasi dalam instrumen-instrumen hak asasi manusia internasional. Dalam tataran normatif, telah jelas sejak permulaan era hak asasi manusia modern bahwa kebebasan beragama atau berkeyakinan adalah sebuah hak fundamental, dan sesungguhnya satu dari hak-hak fundamental yang paling penting.<sup>137</sup>

Pengaturan mengenai perlindungan hak kebebasan beragama diartikulasikan secara tegas dalam pasal 18 baik dalam UDHR maupun ICCPR. Dengan masuknya hak kebebasan beragama dalam UDHR, berarti menunjukkan betapa serius dan pentingnya hak kebebasan beragama tersebut. Dengan demikian hak kebebasan beragama dapat diasumsikan sebagai salah satu hak yang paling fundamental.

Pengaturan mengenai hak kebebasan beragama dalam UDHR diatur dalam Pasal 18. Pasal tersebut mengatur sebagai berikut:

“Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaannya dengan cara mengajarkannya, mempraktikkannya, beribadah dan mentaatinya baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dan baik di tempat umum maupun tersendiri.”<sup>138</sup>

<sup>136</sup> Quraish Shihab, *op.cit.* hal. 215.

<sup>137</sup> Tore Lindholm (eds.), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?*, Sebuah Referensi tentang Prinsip-Prinsip dan Praktek, terjemahan Rafael Edy Bosko dan M. Rifa’i Abduh, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2010), hal. 19.

<sup>138</sup> Lihat UDHR, Pasal 18

Pasal ini merupakan pasal utama dalam pengaturan mengenai hak kebebasan beragama. Pasal ini memberikan pengertian mengenai hak kebebasan beragama. Hak kebebasan beragama dalam pasal tersebut meliputi hak untuk beragama, hak untuk berpindah agama, hak untuk beribadah sesuai dengan keyakinan, hak untuk mengajarkan agamanya. Hak-hak tersebut dapat dilaksanakan baik secara individu ataupun kelompok dan pelaksanaan hak tersebut dapat dilakukan baik di tempat umum maupun tempat pribadi. Dengan demikian hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan pada dasarnya meliputi dua dimensi individual dan kolektif.

Dimensi individual tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan spiritual seseorang (*forum internum*) termasuk di dalam dimensi ini adalah memilih—mengganti, mengadopsi—dan memeluk agama dan keyakinan. Sedangkan dimensi kolektif tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan seseorang untuk mengeluarkan keberadaannya spiritualnya dan mempertahankannya di depan publik (*forum externum*). Dengan kata lain Pasal 18 membedakan kebebasan berkeyakinan, dan beragama atau berkepercayaan dari kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya. Perbedaan ini secara legal sangat penting untuk membedakan di wilayah mana negara diperbolehkan untuk membatasi dan wilayah mana negara dilarang untuk melakukan pembatasan.

Dalam pelaksanaan tanggung jawabnya, negara diperbolehkan untuk membatasi hak tertentu dengan dasar beberapa klausul pembatasan. Hak beragama dan berkeyakinan termasuk dalam *non derogable rights*, sehingga tidak dapat dikurangi. Namun tidak semua aspek hak dan kebebasan beragama dan berkeyakinan berada dalam wilayah hak yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun (*non-derogable rights*).

Negara sebagai entitas berdaulat ruang publik dapat membatasi hanya pada aras manifestasi lebih tepatnya pada ruang lingkup *forum externum*. Pembatasan dan juga campur tangan itu dibentuk dalam sebuah peraturan perundang-undangan sebagai norma publik yang memungkinkan publik (orang banyak) berpartisipasi

dalam membentuk dan mengawasi pelaksanaannya, dilakukan dengan tetap pula memenuhi asas keperluan (*necessity*) dan proporsionalitas.

Dalam mengartikan ruang lingkup ketentuan pembatasan yang diijinkan, Negara-Negara Pihak harus memulai dari kebutuhan untuk melindungi hak-hak yang dijamin oleh Kovenan, termasuk hak atas kesetaraan dan non-diskriminasi di bidang apa pun sebagaimana ditentukan di pasal 2, pasal 3, dan pasal 26 Kovenan Hak Sipil dan Politik.

Pembatasan-pembatasan dapat diterapkan hanya untuk tujuan-tujuan sebagaimana yang telah diatur serta harus berhubungan langsung dan sesuai dengan kebutuhan khusus yang sudah ditentukan. Pembatasan tidak boleh diterapkan untuk tujuan-tujuan yang diskriminatif atau diterapkan dengan cara yang diskriminatif.

Komentar Umum No. 22 selanjutnya menjelaskan bahwa adanya kenyataan bahwa suatu agama diakui sebagai agama negara, atau bahwa agama tersebut dinyatakan sebagai agama resmi atau tradisi, atau bahwa penganut agama tersebut terdiri dari mayoritas penduduk, tidak boleh menyebabkan tidak dinikmatinya hak-hak yang dijamin oleh Kovenan, termasuk oleh pasal 18 dan pasal 27 ICCPR, maupun menyebabkan diskriminasi terhadap penganut agama lain atau orang-orang yang tidak beragama atau berkepercayaan.<sup>139</sup> Komentar umum No. 22 juga menyatakan bahwa tidak satu pun pengamalan agama atau kepercayaan dapat digunakan sebagai propaganda untuk berperang atau advokasi kebencian nasional, rasial, atau agama, yang dapat mendorong terjadinya diskriminasi, permusuhan, atau kekerasan.<sup>140</sup>

Dengan demikian, inti normatif dari hak asasi manusia atas kebebasan beragama atau berkeyakinan dapat dielaborasi menjadi delapan elemen<sup>141</sup>:

1. *Kebebasan internal*. Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkesadaran dan beragama; hak ini mencakup kebebasan untuk setiap orang memiliki, menganut, mempertahankan atau pindah agama atau keyakinan.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Lihat Komite Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa Komentar Umum No. 22, Pasal 9, Tahun 1993.

<sup>140</sup> *Ibid.*, Pasal 7.

<sup>141</sup> Tore Lindholm (eds.), *op.cit.*, hal. 20-21.

2. *Kebebasan eksternal*. Setiap orang mempunyai kebebasan, baik sendiri atau bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan pengajaran, pengamalan, ibadah dan penataan.<sup>143</sup>
3. *Tanpa dipaksa*. Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau keyakinannya sesuai dengan pilihannya.<sup>144</sup>
4. *Tanpa diskriminasi*. Negara berkewajiban untuk menghormati dan menjamin hak kebebasan beragama atau berkeyakinan bagi semua orang yang berada dalam wilayahnya dan yang tunduk pada wilayah hukum atau yurisdiksinya, hak kebebasan beragama atau berkeyakinan tanpa pembedaan apa pun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau keyakinan, politik atau pendapat lain, kebangsaan atau asal-usul lainnya, kekayaan, kelahiran atau status lainnya.<sup>145</sup>
5. *Hak orang tua dan wali*. Negara berkewajiban untuk menghormati kebebasan orang tua dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri, selaras dengan kewajiban untuk melindungi hak atas kebebasan beragama atau berkeyakinan setiap anak seiring dengan kapasitas anak yang sedang berkembang.<sup>146</sup>
6. *Kebebasan korporat dan kedudukan hukum*. Komunitas keagamaan sendiri mempunyai kebebasan beragama atau berkeyakinan, termasuk hak otonomi dalam urusan mereka sendiri, sebagai salah satu aspek dari kebebasan memmanifestasikan kepercayaan agama bukan hanya secara individual tetapi bersama-sama dengan orang lain.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup>Lihat Komite Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa Komentar Umum No. 22, Pasal 5, Tahun 1993.

<sup>143</sup> Lihat ICCPR, Pasal 18 ayat (1) dan ECHR, Pasal 9 ayat (1).

<sup>144</sup> Lihat ICCPR, Pasal 18 ayat (2).

<sup>145</sup> Lihat ICCPR, Pasal 2 ayat (1).

<sup>146</sup> Lihat ICCPR, Pasal 18 ayat (4); dan Konvensi Hak-Hak Anak, Pasal 14.

<sup>147</sup> Lihat ICCPR, Pasal 18 ayat (1).

7. *Pembatasan yang diperbolehkan terhadap kebebasan eksternal.* Kebebasan memmanifestasikan agama atau keyakinan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan publik, ketertiban, kesehatan, atau moral atau hak-hak mendasar orang lain.<sup>148</sup>
8. *Tidak dapat dikurangi.* Negara tidak boleh mengurangi hak kebebasan beragama atau berkeyakinan, bahkan dalam keadaan darurat publik.<sup>149</sup>

Delapan komponen hak kebebasan beragama ini dapat diidentifikasi dari seperangkat norma-norma hak asasi manusia yang kompleks, yang saling mendukung dan terkodifikasi secara internasional. Saat diterapkan untuk konteks tertentu dan untuk tujuan-tujuan praktis, norma-norma ini mungkin membutuhkan interpretasi dan elaborasi lebih lanjut.<sup>150</sup>

Jelaslah bahwa memfasilitasi hak kebebasan beragama tidak hanya secara eksklusif terbatas lewat pemberian perlindungan hukum bagi delapan komponen pokok yang diidentifikasi di atas. Lebih lanjut, untuk kebebasan beragama, ada yang lebih sekedar perlindungan hak asasi manusia. Oleh karena itu, perlunya konfigurasi institusional dalam hubungan agama-negara merefleksikan kompromi sejarah, budaya dan politis yang beragam. Nilai-nilai pokok yang dilindungi di bawah naungan kebebasan beragama atau berkeyakinan membuka ruang bagi sejumlah besar pilihan-pilihan dalam artian bahwa negara-negara yang berbeda menstrukturisasi hubungan dengan agama, komunitas keyakinan, dan para penganut individual.<sup>151</sup> Bagaimanapun juga, ada

<sup>148</sup> Lihat ICCPR, Pasal 18 ayat (3).

<sup>149</sup> Lihat ICCPR, Pasal 4 ayat (2).

<sup>150</sup> Tore Lindholm (eds.), *op.cit.*, hal. 21.

<sup>151</sup> Pengaturan yang diberikan dalam ICCPR pada dasarnya memuat ketentuan mengenai pembatasan penggunaan kewenangan oleh aparat represif negara, khususnya aparat represif negara yang menjadi Negara-Negara Pihak ICCPR. Makanya hak-hak yang terhimpun di dalamnya juga sering disebut sebagai hak-hak negatif (*negative rights*). Artinya, hak-hak dan kebebasan yang dijamin di dalamnya akan dapat terpenuhi apabila peran negara terbatas atau terlihat minus. Tetapi apabila negara berperan intervensionis, tak dapat dielakkan hak-hak dan kebebasan yang diatur di dalamnya akan dilanggar oleh negara. Inilah yang membedakannya dengan model legislasi Kovenan Internasional Hak-Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (biasanya disingkat ICESCR) yang justru menuntut peran maksimal negara. Negara justru melanggar hak-hak yang dijamin di dalamnya apabila negara tidak berperan secara aktif atau menunjukkan peran yang minus. ICESCR karena itu sering juga disebut sebagai hak-hak positif (*positive rights*). Lihat

seperangkat pokok nilai-nilai yang membentuk persyaratan-persyaratan minimum untuk sebuah masyarakat yang adil dan untuk perlindungan hak universal bagi kebebasan beragama.<sup>152</sup>

Lebih lanjut lagi perlindungan internasional terhadap kebebasan beragama telah menjalani transformasi sejarah yang sangat besar dalam kurun waktu lima abad terakhir. Dalam proses transformasi itu terkuak tentang variasi yang sangat signifikan dalam bentuk sosialnya, cakupan isinya, jangkauan penerapannya, model implementasinya, dan kemampuan kelembagaan. Menurut Malcolm Evans, perlindungan internasional terhadap kebebasan beragama telah melalui tiga tahap utama. Tahap ini terdiri dari tiga model perlindungan politik terhadap kebebasan beragama:

- (i) Model *cuius regio, eius religio*. Perjanjian damai internasional yang menentukan pemisahan wilayah bagi orang dari kepercayaan agama yang berbeda;
- (ii) Model perlindungan minoritas. Traktat internasional (bilateral atau multilateral) yang menyediakan perlindungan agama minoritas dalam wilayah negara dari etnik atau agama mayoritas yang mendominasi kekuasaan;
- (iii) Model hak asasi manusia. Traktat internasional (global atau regional) yang mengkodifikasikan standar internasional dan menyediakan monitoring internasional terhadap HAM universal dari individu dan komunitas agama atau pandangan hidup terhadap kebebasan beragama.<sup>153</sup>

Dengan tiga model ini diharapkan adanya peningkatan perlindungan yang mengikat secara internasional bagi kebebasan beragama, yang tentu saja masih perlu adanya penyesuaian dengan hambatan-hambatan struktural dan dinamika kultural dari masyarakat modern.

---

Ifdhal Kasim, "Konvensi Hak-hak Sipil dan Politik Sebuah Pengantar", Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X Tahun 2005, (Jakarta: ELSAM, 2005), hal. 1.

<sup>152</sup> Tore Lindholm (eds.), *op.cit.*, hal. 23-24.

<sup>153</sup> Lihat Malcolm Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) dalam Tore Lindholm (eds.), *op.cit.*, hal.110-111.

### 2.2.2 Hak Kebebasan Beragama dalam Islam

Dalam ajaran Islam, pengakuan terhadap kebebasan seseorang untuk memilih suatu agama sudah sudah sejak awal dijelaskan. Bahkan, kebebasan merupakan “slogan” yang menjadi hak setiap individu, karena salah satu pilar dasar dalam yang mewujudkan keselamatan individu dan masyarakat. Kebebasan beragama, berpolitik dan berfikir merupakan bentuk penghargaan al-Qur’an yang telah dianugerahkan Allah SWT kepada manusia. Dengan demikian, persoalan kebebasan beragama dalam Islam bukan hal yang baru, akan tetapi sudah berafiliasi dengan pemikiran Islam seiring dinamika zaman.

Kebebasan beragama dalam konteks Islam menyiratkan bahwa non-muslim tidak dipaksa untuk masuk Islam, mereka juga tidak dihalangi untuk menjalankan ritus keagamaannya. Baik muslim dan non-muslim dapat mengembangkan agamanya, di samping melindunginya dari serangan atau fitnah, tak peduli apakah hal ini berasal dari kalangan sendiri atau dari yang lain.<sup>154</sup>

Peristilahan kebebasan dalam pemikiran Islam, tidak hanya menggunakan terminologi *al-hurriyah*, namun istilah *al-ihkitiyar* juga merupakan terminologi yang sangat identik dengan kebebasan. Karena terminologi *al-ikhtiyar* sering diposisikan kontras dengan terminologi *al-jabr*, yang berarti penafikan terhadap kebebasan dalam diri manusia dan masyarakat. Juga, *al-ikhtiyar* didefenisikan sebagai “sikap seseorang, jika berkeinginan maka ia kerjakan, jika tidak, maka ia tidak lakukan”. Tidak hanya itu, persoalan kebebasan beragama bahkan telah dijelaskan dalam kitab suci al-Qur’an, sebagai rujukan final umat Islam. Dalam al-Qur’an tertulis banyak sekali ayat yang secara jelas mengungkapkan tentang kebebasan bergama. Juga, tugas dan fungsi seorang Rasul bukan memaksakan seluruh manusia untuk memeluk Islam, akan tetapi hanya sebatas penyampai risalah Tuhan.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, terjemahan Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri, (Bandung: Penerbit Mizan, 19960, hal. 120.

<sup>155</sup> Lihat Hermanto Harun dalam makalah yang berjudul “Kebebasan Beragama di Indonesia: Mengurai kusut kebebasan beragama” dipresentasikan dalam acara Diskusi Nasional “Islam dan Kebebasan Beragama di Indonesia, Problem dan Solusinya” hari Kamis 8 Mei 2008 di Auditorium IAIN STS Jambi, Kampus Telanai Pura.

Penegasan al-Qur'an terhadap kebebasan beragama merupakan bukti bahwa pemaksaan terhadap seseorang untuk memeluk Islam tidak dibenarkan. Hal ini telah dijelaskan dalam firman Allah SWT, artinya:

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”<sup>156</sup>.

Ketika mengomentari ayat ini, Mohemed Talbi mengungkapkan, bahwa sepengetahuan dia, diantara teks-teks wahyu, hanya al-Qur'an yang menekankan dengan tegas kebebasan beragama. Alasannya adalah bahwa iman, agar berarti dan dipercayai harus merupakan tindakan ikhlas. Keimanan yang ikhlas adalah yang berasal dari kepuasan (*iqtina*) dan keyakinan, bukan hanya sebatas meniru atau keterpaksaan. Faktor keikhlasan dalam menganut agama, justru menjadi sebab kronologis turunnya ayat di atas. Kisahnya berawal dari seorang pria muslim kaum Anshar dari Bani Salim bin Auf yang memiliki dua orang anak yang beragama Nasrani. Kemudian ia mengadu kepada Rasulullah untuk memaksa anaknya memeluk Islam, akan tetapi kedua anaknya enggan menerima Islam dan tetap beragama Nasrani.<sup>157</sup>

Selain ayat di atas, ayat lain yang secara tegas menegaskan tindakan pemaksaan untuk memeluk Islam adalah firman Allah SWT, artinya :

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?”<sup>158</sup>

Persolan kebebasan beragama dalam Islam bahkan tidak sebatas membiarkan seorang manusia memilih terhadap suatu agama, namun lebih dari itu, memberi kebebasan kepada pemeluk setiap agama untuk melaksanakan ritual ajaran agamanya. Hal ini karena ‘tema’ keyakinan merupakan urusan *ukhrawi*

<sup>156</sup> QS:al-Baqarah: 256

<sup>157</sup> Mohemed Talbi, “Kebebasan Beragama”, dalam *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta, Paramadina, 2003), hal. 254.

<sup>158</sup> QS: Yunus: 99.

yang nanti akan diperhitungkan oleh Allah SWT di hari kiamat kelak. Dari itu, tidak seorangpun yang berhak menghukumi tentang pilihan keyakinan, kecuali jika seseorang tersebut dengan sengaja mengproklamirkan kekufurannya. Jika kebebasan memilih agama diberikan kepada setiap orang, maka ada beberapa konsekuensi logis dari pemberian kebebasan tersebut. Diantaranya: 1). kebebasan melaksanakan ibadah, baik secara terang-terangan atau tersembunyi, individual maupun berkelompok. 2).kebebasan memilih mode yang selaras dengan kecenderungan agamanya, atau kebebasan melakukan praktek keagamaan. 3). Kebebasan memakai istilah, tanda dan *syi'ar* yang berbeda. 4). Kebebasan membangun kebutuhan rumah ibadah. 5). Kebebasan melaksanakan acara ritual keagamaan. 6). Menghargai tempat yang mereka anggap suci. 7). Kebebasan bagi seseorang untuk merubah dan berpindah keyakinan. 8). Kebebasan berdakwah untuk memeluk agamanya.<sup>159</sup> Dalam al-Qur'an secara gamblang diungkapkan tentang kebebasan tersebut. Firman Allah SWT yang artinya:

“Katakanlah “hai orang-orang yang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku.”<sup>160</sup>

Ayat ini dengan sangat tegas mengungkapkan akan adanya perbedaan antara Islam dengan agama yang lainnya, bahkan secara global mengungkapkan perbedaan yang tidak akan pernah bertemu, keragaman yang tidak akan pernah serupa, pisah yang tidak akan bersambung dan corak yang tidak akan pernah bercampur. Meskipun demikian, realitas keragaman agama merupakan fakta yang ada dan tidak mungkin untuk dinafikan. Karena, justru keragaman agama merupakan *sunnatullah* yang sengaja diciptakan Allah SWT sebagai ujian untuk manusia. Keragaman manusia dalam memilih jalur ‘komunikasi’ menuju tuhan, juga telah dijelaskan dalam al-Qur'an. Firman Allah SWT, artinya:

---

<sup>159</sup> Jamaluddin Athiah Muhammad, *Nahwa Fiqh Jadid li al-Aqalliyat*, dalam Hermanto Harun, *op.cit.*, hal. 10.

<sup>160</sup> Q.S. al-Kafirun: 1-6.

“..untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya. Kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.<sup>161</sup>

Dalam ayat ini, al-Tabary menginterpretasikan, jika Allah SWT menghendaki, maka Dia akan menjadikan aturan (syariah) itu satu aja, akan tetapi Allah SWT mengetahui perbedaan aturan itu untuk menguji (*ikhtibar*) manusia dan untuk mengetahui siapa ta'at dan merealisasikan ajaran yang telah diturunkan kepada nabi Muhammad dan juga untuk mengetahui siapa yang mengingkarinya.<sup>162</sup>

Dalam konsepsi Islam, perbedaan ‘syariah’ setiap umat, merupakan suatu dimensi yang menyimpan karakteristik dakwah setiap nabi, yang boleh jadi lebih akulturatif dengan kondisi zamannya. Namun, semua perbedaan syariah itu berhulu dari satu kesepakatan yang meng-esa (*tauhid*)-kan Tuhan. Imam al-Syaukani mengungkapkan bahwa semua syariat yang dibawa oleh para rasul dan kitab-kitab suci yang diturunkan kepada para nabi, sepakat menetapkan tauhid.

Namun yang terjadi dalam realitas sejarah, terjadinya penyimpangan, atau kreasi baru terhadap pemahaman keagamaan, merupakan fakta yang perlu untuk dinegosiasikan. Paling tidak, mencari kesepahaman dalam menerjemahkan nilai-nilai universalitas agama, tanpa harus menganggap atau meyakini bahwa semua agama adalah sama. Karena mencari titik temu kesamaan ajaran pokoknya, tidaklah mungkin, mengingat setiap agama memiliki sebuah konsep yang terekam dalam setiap kitab suci, dan dalam kitab suci itulah tersimpan kepribadian agama, karena agama adalah suatu sistem keyakinan yang dilandaskan pada sejumlah ajaran-ajaran yang mutlak yang tidak dapat diubah, atau pada kekuatan konvensi

<sup>161</sup> QS: al-Maidah: 48.

<sup>162</sup> Abi Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabary, *Tafsir al-Tabary* dalam Hermanto Harun, *op.cit.*, hal. 11.

atau otorita-otorita tradisional.<sup>163</sup> Dari sini titik supremasi ajaran agama memasuki wilayah *truth claim*, sehingga tak jarang menjadi ruang persinggungan konfrontatif antara satu agama dengan yang lainnya, dan dari sinilah muncul semboyan perang atas nama Tuhan.<sup>164</sup> Ini kemudian, banyak diantara ilmuwan Barat bahkan cendekiawan muslim sendiri yang berkesimpulan bahwa Islam merupakan bagian dari dogma yang selalu menyerukan perang.

Dalam realitas sejarah<sup>165</sup>, kebebasan dan toleransi menjadi bagian yang tak terpisahkan dari perilaku keislaman nabi Muhammad dan pengikutnya. Toleransi Islam bahkan tampak dalam ruang yang sangat mikro, seperti dalam rumah tangga. Ungkapan al-Qur'an "*wa shahib huma fi al dun-ya ma'rufa*"<sup>166</sup> sangat jelas, bagi seorang anak yang berbeda keyakinan dengan orang tuanya, tetap harus selalu berperilaku baik kepada orang tuanya. Dalam ayat lain, firman Allah SWT, artinya: *Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.*<sup>167</sup>

Ungkapan "*asira*" (yang ditawan) dalam ayat di atas adalah orang-orang musyrik, mengingat ketika ayat ini turun, tidak ada tawanan kecuali orang-orang musyrik. Ayat ini jelas mengungkapkan ajaran humanistik Islam, yang tidak membatasi 'amal' dalam area identitas agama yang sejenis, tapi melintasi identitas agama, suku dan tabir yang lainnya. Tidak hanya itu, toleransi Islam, bahkan memasuki ranah yang sedikit krusial, yaitu membolehkan penganut agama lain melakukan ibadah di tempat ibadah umat Islam. Dalam buku biografi Rasul, Ibn Ishaq menulis, ketika utusan Najran—mereka beragama Nasrani—datang ke

<sup>163</sup> Riza Sihbudi, "Islam, Radikalisme dan Demokrasi". Republika, 23 September, 2004, hal. 5.

<sup>164</sup> Hermanto Harun, *Perdamaian dan Perang Dalam Konsep Islam, Studi Analisis Buku 'Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam'*, (Thesis Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005), hal. 2. Lihat juga karya Karen Armstrong yang berjudul *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, diterjemahkan dari "The Battle for God", (Bandung, Mizan, 2004).

<sup>165</sup> Dari perspektif sejarah, menarik untuk diamati bahwa Rasul SAW memulai dakwah di antara kaum pagan di Makkah, beliau mengajak mereka memasuki keyakinan baru ini walaupun sikap dan tanggapan mereka bermusuhan. Situasi ini mendukung kesimpulan bahwa Islam mengakui kebebasan beragama, karena Islam itu sendiri dimulai dengan kebenaran dan rasionalitasnya. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *op.cit.*, hal. 121.

<sup>166</sup> Q.S Luqman: 15.

<sup>167</sup> Q.S: al-Insan: 8.

Madinah menemui Rasulullah , setelah Asar, mereka masuk masjid dan mengerjakan ibadah sesuai aturan agama mereka. Ketika ada sekelompok orang ingin melarang pekerjaan mereka itu, kemudian Rasulullah mencegahnya dengan bersabda: “biarkan mereka mengerjakan sampai selesai”.<sup>168</sup>

Dinamika kebebasan yang memberi buah toleransi beragama dalam sejarah Islam, tidak hanya dipraktikkan oleh Rasulullah . Namun juga diteruskan oleh para sahabatnya. Dalam sejarah bahkan pernah dicatat, ketika orang-orang Kristen Syam dijajah oleh kekuasaan Romawi, mereka meminta pertolongan tentara muslim. Fakta lain dari toleran Islam dalam sejarah adalah surat yang ditulis oleh Betrikc Isho Yabh kepada uskup Paris, orang Arab yang diberikan Tuhan kekuasaan seperti yang kalian ketahui, mereka tidak menyerang akidah Kristen. Bahkan sebaliknya, berlaku lembut kepada pendeta kita, menghargai agama kita dan menghargai Gereja dan rumah-rumah kita.<sup>169</sup>

Argumentasi normatif dan fakta sejarah yang telah uraikan di atas, merupakan bukti bahwa Islam yang dibawa oleh Muhammad yang dinobatkan sebagai nabi terkahir (*khatam al-nabiyin*) merupakan agama yang selalu berorientasi kemanusiaan. Doktrin Islam secara universal, merupakan agama yang senantiasa mengedepankan maslahat bagi manusia, yang berpijak kepada keadilan, persamaan dan kebebasan. Hubungan Islam dengan pemeluk agama lain sejak awal telah dibangun dengan sebuah kaidah yang tidak perlu diperdebatkan, dan itu telah direalisasikan sepanjang zaman. Kaidah tersebut adalah “*lahum ma lana wa ‘alaihim ma ‘alaina*” (untuk mereka apa yang ada pada kita, dan kewajiban terhadap mereka juga suatu kewajiban bagi kita).<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> Muhammad al-Ghazali, *Fiqh al-Sirah*, dalam Hermanto Harun dalam makalah yang berjudul “Kebebasan Beragama di Indonesia: Mengurai kusut kebebasan beragama”, *op.cit.*, hal. 13.

<sup>169</sup> Mustafa al-Syuk’ah, *Islam Bila Mazahib*, dalam Hermanto Harun, *ibid.*

<sup>170</sup> Muhammad al-Ghazali, *al-Ta’assub wa al-Tasamuh Baina al-Masihiyah wa al-Islam.*, dalam Hermanto Harun, *ibid.*

### BAB 3

## HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM ISLAM DAN PERMASALAHANNYA

### 3.1 Problem Formalisasi Syariah

Diskursus formalisasi syariah Islam yang berkembang pesat pada saat ini telah menimbulkan pro dan kontra. Salah satu pandangan berusaha mementahkan formalisasi syariah Islam. Penolakan formalisasi syariah ini diungkapkan dengan berbagai argumentasi dan dalil. Misalnya, negara dengan masyarakat plural, tidak hanya muslim, maka formalisasi syariah Islam yang berlaku umum tidak dapat diterima.<sup>171</sup> Bahkan bila ingin memformalisasikan syariah, terdapat varian pemahaman umat Islam tentang syariah yang sifatnya beragam dan tidak tunggal. Ada pula yang menyatakan bahwa formalisasi syariah berarti intervensi negara terhadap kehidupan beragama yang seharusnya bersifat privat dan individual, dan yang menolak formalisasi syariah Islam karena beberapa aturan syariah dianggap tidak sesuai dengan modernitas dan kehidupan publik, misalnya Hukum Internasional, Hak-Hak Asasi Manusia, Demokrasi, dan sebagainya.<sup>172</sup>

Sementara di sisi lain, ada kelompok Islam yang menolak formalisasi syariah Islam adalah kelompok yang selama ini menggagas pluralisme, inklusivisme, toleransi, dan kulturalisasi Islam. Kelompok Islam ini secara tegas justru menginginkan deformalisasi syariah Islam. Syariah Islam secara formal

---

<sup>171</sup> Krisis konstitusional juga sering kali timbul karena formalisasi syariah Islam, seperti tampak dari kasus penerapan hudud di Kelantan dan Terengganu, Malaysia dan di negara-negara bagian Nigeria yang menerapkan syariah Islam. Di negara-negara ini, pemerintah federal sudah menyatakan bahwa legislasi di tingkat negara itu bertentangan dengan konstitusi- karena menurut konstitusi hukum kriminal adalah bagian dari yurisdiksi Federal. Di Malaysia, konflik konstitusi mengakibatkan ketentuan-ketentuan hudud di Klantan dan Trengganu tidak dapat berlaku walaupun, selain kasus Kelantan, sudah ditetapkan parlemen bagian negara 10 tahun lalu. Di Nigeria pun demikian. Pemerintah Federal mengatakan hukum hudud negara-negara bagian di utara Nigeria bertentangan dengan hukum Federal. Akan tetapi, berbeda dari Malaysia, pemerintah Federal Nigeria mengambil kebijakan lepas tangan sehingga negara bagian menetapkan hukum hudud, antara lain karena penguasa sedang memerlukan dukungan dari kalangan yang ingin menerapkan hudud. Lihat YUSDANI, "Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia" dalam Jurnal Al-Mawarid Edisi XVI Tahun 2006, Yogyakarta, hal. 205.

<sup>172</sup> Adhian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hal. 155-167.

tidaklah perlu. Dasar argumentasinya adalah keberislaman merupakan komitmen kepada agama secara substansialistik, bukan legalistik-formalistik, termasuk di dalamnya acuan syariah agamanya.<sup>173</sup>

Realisasi formalisasi syariah hingga kini mengalami banyak tantangan, karena belum ada satu negara pun di dunia yang dapat dipakai sebagai acuan dalam pelaksanaan syariah Islam.<sup>174</sup> Di samping itu, persoalan mendasar yang perlu dipertanyakan berkaitan dengan formalisasi syariah ini adalah menyangkut ruang lingkup kehidupan—diberlakukan untuk mengatur kehidupan individu atau masyarakat dalam arti komunitas tertentu.<sup>175</sup>

Persoalan mendasar lainnya yang dihadapi para pendukung formalisasi syariah Islam adalah masalah pengertian atau definisi syariah Islam itu sendiri, karena tanpa proses pendefinisian yang jelas. Tiga aspek hak asasi manusia yang paling banyak berkaitan dengan penerapan dan formalisasi syariah Islam adalah pembatasan terhadap kebebasan beragama, diskriminasi terhadap perempuan, dan diskriminasi terhadap Non-Muslim.<sup>176</sup>

Formalisasi syariah Islam, pada faktanya bukanlah masalah sederhana. Selain implikasinya terhadap hak asasi manusia seperti yang disebutkan di atas, di dalam isu ini terdapat berbagai permasalahan yang hingga kini belum terpecahkan. Di kalangan ulama Islam sendiri, misalnya, masih terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariah dan bagaimana bentuk kongkritnya. Ketiadaan rumusan syariah yang jelas tentunya sangat potensial menimbulkan konflik internal di kalangan umat Islam sendiri.<sup>177</sup>

<sup>173</sup> Yusdani, *op.cit.*, hal. 194.

<sup>174</sup> Azyumardi Azra, “Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syariah Islam”, dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA ( editor), *Syariah Islam Yes Syariah Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amendemen UUD 1945*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), hal.183.

<sup>175</sup> Yusdani, *op.cit.*, hal. 196.

<sup>176</sup> Harun Nasution, “ Pengantar” dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (Penyunting), *Hak Azasi Manusia dalam Islam*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Pustaka Firdaus, 1995), hal.vi-xiv.

<sup>177</sup> Pengalaman Pakistan, dalam hal ini, barangkali dapat dirujuk. Semangat dasar pendirian “republik Islam” ini adalah kehendak komunitas Muslim membentuk negara di mana mereka mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuknya. Akan tetapi, sejak berdirinya Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang berkepanjangan dalam Majelis Konstituante- demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisional dan modernis yang terjelma

Kaum Muslimin sekarang ini, khususnya yang memegang teguh syariah Islam sering menemukan problem ketika berhadapan dengan beberapa hukum buatan manusia (hukum positif). Problem tersebut menjadi semakin sulit jika ada perbedaan antara hukum positif dan hukum syariah. Dalam kasus formalisasi syariah, negara diperlukan untuk melaksanakan syariah sebagai hukum positif yang sifatnya memaksa.<sup>178</sup>

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa formalisasi syariah di alam demokrasi akan menjadi kendala bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang damai, adil, setara dan berkeadaban. Paling tidak yang menjadi karakter dari formalisasi syariah. *Pertama*, anti-pluralisme. Pemaknaan terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Adanya pembagian territorial antara wilayah muslim (*Dar al-Islam*) dan wilayah kafir (*Dar al-harb*), selain kecenderungan memaknai Islam secara eksklusif, dan menghidupkan kembali identitas muslim dan kafir, yang paling benar hanyalah agama yang dianutnya. Dalam banyak hal, pemihakan ditujukan hanya dalam hal-hal yang menyangkut syariah normatif. Formalisasi syariah menjadi hambatan bagi dialog antar agama, disebabkan kecenderungan pada perang dan jihad.<sup>179</sup> *Kedua*, anti hak asasi manusia. Hal ini berkaitan dengan

---

dalam *Objectives Resolution* (1949), konstitusi pertama (1956), konstitusi kedua (1962) ataupun amandemennya yang tidak memuaskan seluruh pihak— dengan jelas merefleksikan hal ini. Ketika sampai kepada hukum Islam (fiqh), kesulitan yang sama juga dihadapi kaum Muslimin Pakistan. Dalam benak para modernis selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman. Sementara kubu tradisional menuntut bahwa fiqh, yang dihasilkan para mujtahid lewat deduksi dan derivasi dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali. Kontroversi sengit tentang riba dan bunga bank, pendayagunaan zakat, program Keluarga Berencana, hukum kekeluargaan Islam, dan lainnya, merupakan cerminan betapa sulitnya kaum Muslimin Pakistan mendefinisikan syariah Islam untuk konteks negeri mereka. Akibat dari kesulitan tersebut adalah kekacauan dan kerancuan dalam definisi “Islam” yang menyertai pengalaman kenegaraan Pakistan. Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun status quo yang hendak dipertahankan kelompok tradisionalis. Ajang kontroversi pun melebar kepada konflik serta aksi-aksi penjarahan, pembakaran, terorisme dan pembunuhan, sampai pada penetapan kaum Ahmadiyah sebagai minoritas non-Muslim di masa Zulfikar Ali Bhutto (1974). Bahkan konstitusi 1973 yang diundangkan Bhutto dan dipandang sebagai konstitusi paling islami dalam sejarah Pakistan, memiliki klausa tentang presiden, perdana menteri dan beberapa pejabat penting lainnya wajib melakukan sumpah jabatan yang secara eksplisit menyatakan bahwa Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir. Lihat Yusdani, *op.cit.*, hal. 198.

<sup>178</sup> Lihat M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kencana, 2010), hal. 377.

<sup>179</sup> Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme, Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*,

hukum-hukum pidana Islam yang berseberangan dengan hak asasi manusia, seperti potong tangan, rajam, hukum gantung dan lain-lain. Formalisasi syariah menganggap bahwa hukum pidana Islam (*al-hudud*) merupakan hukum Tuhan. Karenanya, dalam hukum pidana Islam tidak ada tawar-menawar untuk menafsirkan syariah yang emansipatoris. *Ketiga*, anti-kesetaraan jender. Kalangan formalisasi syariah akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup perempuan. Atas dasar syariah dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Formalisasi syariah akan menjadi batu sandungan bagi terbentuknya nalar antroposentris dan emansipatoris yang menghendaki pembebasan dan menjunjung tinggi harkat manusia. Formalisasi syariah hanya akan mengukuhkan nalar teosentris, karena wataknya yang ingin mencari otentisitas dan orisinalitas yang melandasi pemikirannya pada teks-teks eksklusif. Konsekuensi yang tidak dapat dihindari, yaitu munculnya gerakan-gerakan politik yang ingin memformalisasikan syariah dan aksi-aksi fundamentalistik<sup>180</sup>.

Sebenarnya problem itu sudah muncul sejak pemahaman syariah perlu diformalisasikan, namun hanya menyangkut masalah kesepakatan tertentu antara negara Islam dan non Islam. Sekarang problem yang muncul berkenaan dengan syariah yang dihadapkan pada hukum internasional, yang diadopsi dari hukum positif negara sekuler. Maka negara Islam harus bersikap rasional. Dengan kata lain, keputusan yang diambil jangan bersandar pada Negara yang mayoritas penduduknya Muslim, tapi harus juga memikirkan nasib Muslim minoritas yang tinggal di Negara non Islam.<sup>181</sup> Muslim minoritas sering merasa bingung menghadapi dua hukum yang berbeda. Khususnya hukum keluarga yang hukum positifnya sangat berbeda, bahkan kontradiksi dengan hukum Islam.

---

(Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2006), hal. 204-205.

<sup>180</sup> Yusdani, *op.cit.*, hal. hal. 207.

<sup>181</sup> Hal ini sejalan dengan pandangan S.A. Rahman yang menyatakan bahwa permasalahan Muslim minoritas harus juga diperhatikan bila mereka tinggal di negara non-Islam, karena akan mengundang pembalasan dalam bentuk peraturan perundang-undangan (*realiatory legislation*) sehingga sulit bagi Muslim minoritas untuk beribadah sesuai dengan iman dan akidah yang diyakininya. Lihat S.A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, (New Delhi: Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1996), hal. 3.

Berikut akan dibicarakan problem formulasi dan kodifikasi syariah, problem legitimasi moral syariah, dan problem penerapan syariah.

### 3.1.1 Problem Formulasi dan Kodifikasi Syariah

Kebanyakan umat Islam percaya, bahwa warisan hukum Islam senantiasa bisa menjawab semua persoalan masyarakat Muslim, kapan saja dan di mana saja. Maka mereka ingin menempuh cara yang sama seperti generasi tempo dulu, tanpa ada perbedaan dalam *usul fiqh* dan hukum Islam. Karena itu mereka menolak mentah-mentah formulasi hukum Barat, baik pada ranah nasional maupun internasional, terutama berkenaan dengan dokumen-dokumen Deklarasi Universal HAM.

Seperti diketahui bahwa pendekatan hak asasi manusia dibangun di atas pondasi nilai-nilai universal yang memungkinkan kerjasama antara berbagai komunitas dunia yang plural. Sementara ciri dominan agama (syariah) adalah bersifat eksklusif, di mana para penganutnya cenderung menegaskan tradisi agama (syariah) lain, dengan menganggap tradisi agamanya lebih superior.<sup>182</sup> Pengalaman sejarah menunjukkan bahwa eksklusivitas iman cenderung melemahkan kemungkinan kerja sama damai antara berbagai komunitas iman.<sup>183</sup> Karena itu, di dunia Islam, kesulitan utama merumuskan standar universal hak asasi manusia adalah bagaimana membuat agar eksklusivisme itu dapat lebih apresiatif terhadap perkembangan dan keragaman yang ada, baik secara eksternal maupun internal. Beragamnya corak syariah—di mana syariah tradisional dan modern bertentangan satu sama lain secara doktrinal dan tafsiran—maka bersandar pada syariah secara absolut dalam menetapkan hak asasi manusia akan menimbulkan masalah. Antara lain karena dalam syariah tidak ada panduan yang definitif dan pasti mengenai hak asasi manusia. Sementara hak asasi manusia adalah isu baru, sistematis, terperinci dan aktual.<sup>184</sup>

<sup>182</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, *op.cit.*, hal. 281-285.

<sup>183</sup> Lihat Abdullahi Ahmed An-Naim, "Human Rights, Religion and Secularism: Does it have to be a choice?" Agustus, 2000.

<sup>184</sup> Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights Tradition and Politics*, *op.cit.*, hal. 67.

Inilah yang seringkali menyebabkan ambiguitas di dunia Islam antara klaim dan praktik. Misalnya di satu sisi terdapat klaim bahwa Islam memiliki doktrin hak asasi manusia yang lebih lengkap daripada konsep hak asasi manusia Barat seperti klaim Abu A'la Maududi. Namun, di sisi lain terdapat kontradiksi-kontradiksi implementasi 'Hak Asasi Manusia Islam' di dunia Islam. Kasus pengusiran seorang pembaharu Mesir, Nashr Hamid Abu Zaid, karena pemikirannya berbeda dengan pandangan *mainstream* memperlihatkan hal ini. Kasus serupa juga dialami terlebih dahulu oleh pemikir asal Pakistan Fazlur Rahman, cendekiawan Iran Abdul Karim Soroush, serta Abdullahi Ahmed An-Na'im asal Sudan. Mahmoud Thaha, guru An-Naim, bahkan dihukum gantung oleh rezim berkuasa di Sudan tahun 1985. Dalam derajat yang berbeda, represi semacam ini juga diterima oleh Harun Nasution dan Nurcholish Madjid di Indonesia. Belakangan, represi serupa dilakukan oleh kalangan Islam garis keras terhadap para penulis, pemikir, dan peneliti yang pemikiran dan hasil penelitiannya bertentangan dengan 'kebenaran' Islam.<sup>185</sup>

Karenanya, dalam lokalitas budaya Islam yang perlu dilakukan adalah "membangun teknik penafsiran ulang atas sumber-sumber dasar al-Qur'an dan Sunnah, dengan cara yang memungkinkan kaum Muslim bisa menyingkirkan bentuk-bentuk diskriminasi terhadap hak-hak manusia tertentu."<sup>186</sup> Bassam Tibi juga merekomendasikan keharusan syariah diterapkan pada masa modern dengan prakondisi, yaitu bagaimana membuat syariah lebih fleksibel sehingga dapat menampung apa yang disebutnya sebagai *cultural accomodation of change*, seperti hak asasi manusia universal. Tanpa prakondisi ini, syariah sangat mungkin hanya menjadi residu masa praindustri yang belum mengenal hak asasi manusia universal. Untuk itu perlu dilakukan rekonstruksi terhadap syariah terlebih dahulu.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Yusuf Rahman, *Kebebasan Akademik dalam Tradisi Islam*, (Jakarta: PBB dan KAS, 2003), hal. 1-5.

<sup>186</sup> Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil*, *loc.cit.*

<sup>187</sup> Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terjemahan Imron Rosyidi, dkk. dari *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and New World Disorder*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hal. xv, 203-271, dan Azyumardi Azra, "Syariah Islam dalam Bingkai Nation State", dalam Komarudin Hidayat dan

### 3.1.2 Pobleml Legitimasi Moral Syariah

Salah satu hambatan bagi terealisasinya hak asasi manusia khususnya di dunia Muslim adalah pada persepsi dan pemahaman yang keliru atas tradisi (termasuk agamanya). Dengan lain kata, tradisi agama sering tampil sebagai kesulitan utama untuk membangun suatu standar universal hak asasi manusia yang mampu melakukan penetrasi batasan-batasan tradisi, oleh karena setiap tradisi memiliki *frame of reference* internalnya sendiri. Misalnya, tradisi agama cenderung menegasi tradisi agama yang lain, oleh karena menganggap diri mereka lebih superior.<sup>188</sup>

Dalam konteks ini, syariah Islam yang direkonstruksi secara sosial oleh para pendukung Islamisme adalah syariah Islam yang cenderung dipahami secara *given* dan *taken for granted*. Satu-satunya kebenaran Tuhan, seperti tertuang dalam satu ayat, yaitu *innad dina 'indallahil islam* (Sesungguhnya agama yang diakui di sisi Tuhan adalah Islam), yang mengakibatkan kaum Muslim melihat orang yang di luar agamanya adalah kafir (*infidels*). Dalam satu pemahaman yang mengabaikan konteks sosial historis, maka pemahaman yang akan lahir adalah pemahaman yang bersifat kontradiktif dan mengancam hak asasi manusia. Misalnya, tindakan diskriminatif atas wanita dan hak-hak sipil kaum non-Muslim (minoritas) akan menguat jika aplikasi syariah diterapkan oleh negara. Pertama Perempuan, dalam Q.S. an-Nisaa: 34 dijadikan sebagai suatu dasar umum untuk melegitimasi kepemimpinan (*qawama*) laki-laki atas perempuan. Selanjutnya, tafsiran berikutnya menolak hak perempuan untuk menjadi pemimpin. Meskipun para ahli hukum berbeda pendapat mengenai hal ini, tidak ada di antara mereka yang menyatakan kesetaraan wanita dan laki-laki dalam hal ini. Berdasarkan prinsip umum tersebut, wanita banyak mengalami diskriminasi dalam hukum keluarga, pewarisan dan seterusnya. Masih berdasar pada prinsip *qawama*, berdasar pada berbagai ayat dalam Q.S. an-Nuur: 31 dan Q.S. al-Ahzab: 33, 53 dan 59, Syariah membatasi hak perempuan untuk muncul dan berbicara atau

---

Ahmad Gaus (ed.), *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hal. 48-50.

<sup>188</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil*, *loc.cit.*

berasosiasi dengan laki-laki di wilayah publik. Meskipun, perempuan memiliki hak beragama dan berpendapat yang sama dengan laki-laki, kesempatan mereka untuk melaksanakan hak-hak ini secara kuat dibatasi aksesnya ke wilayah publik.

Kedua, Non-Muslim. Menurut ketentuan syariah Islam yang *rigid*, non-Muslim yang mendiami wilayah Muslim memiliki status khusus sebagai *dhimma*. Status ini menjamin hak mereka untuk hidup dan hak untuk properti, kebebasan beragama dan otonomi komunal menjadi yurisdiksi dari Negara Islam dalam urusan-urusan publik. Karenanya, non-Muslim memiliki kebebasan untuk melaksanakan urusan pribadi dan komunalnya, tetapi tidak berhak untuk menjabat kantor publik di wilayah Islam. Selain itu, konversi dari Islam ke non-Muslim ditentang syariah.<sup>189</sup>

Karenanya, An-Na'im menawarkan satu teknik penafsiran yang disebut evolusi Syariah dengan mengedepankan periode Mekkah. Artinya, yang perlu dilakukan adalah "Membangun teknik penafsiran ulang atas sumber-sumber dasar al-Qur'an dan Sunnah, dengan cara yang memungkinkan kita untuk menyingkirkan bentuk-bentuk diskriminasi terhadap perempuan dan non-Muslim".<sup>190</sup>

### 3.1.3 Problem Penerapan Syariah

Syariah lebih berkaitan dengan hal-hal yang bersifat doktrin-normatif, karena syariah sendiri hadir sebagai produk dialogis antara wahyu dan realitas sosial, maka perubahan dan dinamika pada syariah menjadi keniscayaan. Pada batasan itulah, syariah kemudian berkaitan dengan hal-hal yang berdimensi sosial dan empiris sehingga memerlukan seperangkat konsep sebagai acuan dalam upaya—apa yang biasa disebut dengan—penerapan atau pemberlakuan syariah Islam. Upaya penerapan syariah Islam tentu akan menemui berbagai kendala, mengingat banyak permasalahan yang mungkin muncul, seperti: apakah penerapan syariah Islam memiliki pola atau model yang baku? Dalam konteks apa

<sup>189</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Civil rights in the Islamic Constitutional Tradition", *op.cit.*, hal. 288-289.

<sup>190</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil*, *loc.cit.*

syariah itu harus diterapkan atau diberlakukan? Bagaimana menyikapi persinggungan antara syariah Islam dan penerapan hukum positif yang dibentuk oleh negara? Jika memang syariah Islam diterapkan—terutama dalam lingkup negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam—siapa saja pihak-pihak atau kelompok yang merasa diuntungkan atau dirugikan? Inilah beberapa permasalahan yang sering muncul dalam perdebatan seputar penerapan syariah Islam.<sup>191</sup>

Abdullahi Ahmed an-Na'im, menegaskan bahwa syariah memainkan peran penting dalam membentuk dan mengembangkan norma-norma dan nilai-nilai etika yang dapat direfleksikan dalam perundang-undangan dan kebijakan publik melalui proses politik yang demokratis. Namun, prinsip-prinsip atau aturan-aturan syariah tidak dapat diberlakukan dan diterapkan secara formal oleh negara sebagai hukum dan kebijakan publik. Apabila pemberlakuan syariah itu diterapkan, hal itu merupakan kehendak politik dan bukan hukum Islam.<sup>192</sup>

Apa yang dimaksud an-Na'im dengan tidak dapat diberlakukan dan diterapkan secara formal, bukan berarti bahwa Islam harus dikeluarkan dari perumusan kebijakan publik dan perundang-undangan atau dari kehidupan publik pada umumnya. Negara tidak perlu berusaha menetapkan dan menerapkan syariah secara formal agar umat Islam dapat menjalankan keyakinan Islamnya secara sungguh-sungguh sebagai bagian dari kewajiban beragama bukan karena paksaan negara.<sup>193</sup> Hal ini dapat dicermati dari posisi syariah sendiri yang tidak memberi penegasan secara spesifik dan aplikatif. Sifat tidak aplikatif dan spesifik dari syariah itu memungkinkan untuk diterapkannya sebuah ketetapan yang juga bersifat temporal, berubah-ubah sesuai dengan konteks dan tantangan zaman di mana umat Islam hidup dan berkembang di dalamnya.<sup>194</sup>

Pandangan an-Na'im yang diajukan di atas berangkat dari asumsi bahwa umat Islam di mana pun, baik sebagai mayoritas ataupun minoritas, dituntut untuk menjalankan syariah Islam sebagai kewajiban agamanya. Tuntutan ini akan dapat

<sup>191</sup> Halid Alkaf, *Quo Vadis Liberalisma Islam Indonesia*, *op.cit.*, hal. 227.

<sup>192</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular*, *op.cit.*, hal. 15.

<sup>193</sup> *Ibid.* hal. 16.

<sup>194</sup> Halid Alkaf, *op.cit.*, hal. 229.

diwujudkan dengan sebaik-baiknya manakala negara bersikap netral terhadap semua doktrin keagamaan dan tidak berusaha menerapkan prinsip-prinsip syariah sebagai kebijakan atau perundang-undangan negara. Artinya, masyarakat tidak dapat menjalankan agama sesuai dengan keyakinan dan pemahamannya tentang Islam apabila orang-orang yang menggunakan kekuasaan negara memaksakan pemahaman mereka tentang syariah kepada masyarakat secara keseluruhan, baik Muslim ataupun non-Muslim. Perundang-undangan dan kebijakan publik memang seharusnya mencerminkan keyakinan dan nilai-nilai warga negara, termasuk nilai-nilai agama. Namun, hal tersebut tidak dapat dilakukan atas nama agama tertentu karena sudah pasti akan mendahulukan pandangan-pandangan mereka yang memegang kendali kekuasaan negara dan mengesampingkan agama dan keyakinan warga negara yang lain.<sup>195</sup>

Dilihat dari sifat dan tujuannya, syariah hanya bisa dijalankan dengan sukarela oleh penganutnya. Sebaliknya, prinsip-prinsip syariah akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan oleh negara. Oleh karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat diperlukan agar syariah dapat berperan lebih positif dan mencerahkan kehidupan umat dan masyarakat Islam. Pendapat ini juga dapat disebut "netralitas negara terhadap agama", yang di dalamnya institusi negara tidak memihak kepada doktrin atau prinsip agama mana pun. Wilayah netralitas sasarannya adalah semata-mata kebebasan individu untuk mendukung, berkeberatan, atau memodifikasi setiap pandangan atas doktrin atau prinsip-prinsip agama.<sup>196</sup> Tujuan lain dari pemisahan agama dan negara agar negara lebih independen dan diharapkan dapat memberikan perlindungan organ-

<sup>195</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 17. Masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum Islam –syariah—menjadi wilayah yang tidak dapat dipikirkan (*unthinkable*) dalam pemikiran Islam kontemporer, terutama sejak Revolusi Islam di Iran yang menempuh jalan politik untuk memberlakukan syariah dalam segala "keotentikannya" melalui institusi-institusi modern dengan menggunakan peralatan teknologis yang efisien untuk mengendalikan setiap warga negara secara ideologis. Setelah Negara-Bangsa-Partai memonopoli kendali agama, seperti di Sudan, Aljazair, Iran, dan Pakistan, syariah menjadi isu politik sentral. Mahmoud Thaha dikutip oleh keputusan politik, bukan otoritas keagamaan. Lihat Mohammed Arkoun, "Kritik Konsep Reformasi Islam" dalam Abdullahi Ahmed An-Naim dan Mohammed Arkoun (et.al), *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, (Yogyakarta: LKis, 1993), hal. 10.

<sup>196</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 18.

organ dan institusi-institusi negara terhadap penyalahgunaan kekuasaan oleh pejabat-pejabat negara atas nama agama.<sup>197</sup>

Dari berbagai keragaman pemahaman dan penerapan syariah akan tetap menjadi wilayah kebebasan beragama dalam kehidupan praktis individu maupun kolektif, tapi juga akan tunduk kepada perisai-perisai konstitusional yang mapan. Yang menjadi persoalan adalah prinsip-prinsip syariah tidak dapat diselenggarakan sebagai hukum atau kebijakan negara hanya berdasar sebagai “kebenaran transendental”. Hal ini akan menjadi sulit untuk mengubah penerapannya dalam bentuk praktis. Integritas Islam sebagai agama akan menurun di mata para penganutnya maupun penganut agama lain manakala institusi-institusi dan pejabat negara gagal mewujudkan janji kebebasan individual—hak kebebasan beragama—dan keadilan sosial. Hak ini hanya bisa direalisasikan dalam kerangka kerja pemerintah yang konstitusional dan demokratis sebagai landasan hukum dan politis yang utama dari hak ini.<sup>198</sup>

Dalam konteks kenegaraan, penerapan syariah Islam harus diperjelas dan dipertegas tentang aspek mana yang harus diberlakukan atau diterapkan. Hal ini penting mengingat syariah Islam sendiri tetap dan akan selalu bersinggungan dengan realitas kehidupan sosial-keagamaan dan politik di sebuah negara. Dengan demikian, jika aspek formal syariah Islam bila memang tidak tersedia secara baku karena memang tidak dicontohkan oleh Nabi saw, mestinya harus dicermati dari aspek lainnya, misalnya unsur-unsur universal yang terkandung di dalamnya, seperti konsep musyawarah, keadilan, kesejahteraan, toleransi, dan sebagainya. Konsep-konsep universal tersebut harus ditonjolkan karena merupakan kesepakatan umat manusia di dunia, dan tidak dibatasi oleh sekat-sekat agama, etnis, suku bangsa, dan negara. Dengan demikian, penerimaan terhadap penerapan syariah Islam menjadi tidak parsial, *ad hoc*, dan sektarian. Konsep-konsep itu juga harus bercorak substantif, rasional, dan kontekstual di mana parameter-parameter yang dijadikan ukuran adalah kesepakatan di antara umat manusia. Atau dengan ungkapan lain, penerapan syariah Islam yang dihadirkan harus tidak menafikan

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, hal. 19.

<sup>198</sup> *Ibid.*, hal. 57.

eksistensi umat beragama lainnya. Bahkan, penerapan itu tidak boleh bersifat memaksa dan menindas hak-hak asasi manusia yang memang lebih bercorak personal, juga tidak boleh menindas kewajiban warga negaranya dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara—meskipun dalam lingkup sesama umat Islam.<sup>199</sup>

Kemungkinan adanya perubahan pada syariah Islam itu juga terkait dengan relevansi dan ketahanan terus-menerus (*viable*) yang terkandung di dalamnya. Hal ini mengingatkan bahwa penerapan syariah Islam—sebagaimana hukum positif lainnya—harus tetap diuji oleh adanya perubahan waktu dan kondisi yang ada dan berkembang di masyarakat. Bahkan pada hal-hal tertentu, bisa saja syariah Islam itu sudah tidak mampu lagi dipertahankan dan harus dirombak agar terhindar dari kebijakan yang mungkin kontraproduktif dengan kepentingan umat manusia secara umum.<sup>200</sup>

Belum lagi jika penerapan syariah Islam itu dilakukan tanpa melibatkan aspirasi masyarakat umum, baik mayoritas muslim maupun minoritas non-Muslim. Hal ini juga perlu dicermati lebih kritis, mengingat penerapan syariah Islam tentu akan bersinggungan dengan pandangan dan sikap umat Islam secara keseluruhan, termasuk komunitas non-Muslim. Bahkan, tidak menutup kemungkinan penerapan syariah Islam itu akan melahirkan polarisasi terbuka antara yang pro dan kontra sehingga pada akhirnya, yang timbul justru kecurigaan dan keresahan yang mungkin dirasakan oleh sebagian umat Islam dan juga umat non-Muslim.<sup>201</sup>

### 3.2 Syariah dan Problematika Kebebasan Beragama

Masalah pembatasan terhadap kebebasan beragama dapat timbul dari hukum *riddah* (konversi agama dari Islam). *Riddah* atau murtad dalam hal ini mengacu kepada ketentuan hukum *hudud* masih kontroversial di kalangan para ahli fiqh.

<sup>199</sup> Halid Alkaf, *op.cit.*, hal.232-233.

<sup>200</sup> Luthfi Assyaukani, *Wajah Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: JIL, 2002), hal. 97.

<sup>201</sup> Halid Alkaf, *op.cit.*, hal. 238.

Kontroversi di kalangan *Mazhab Hukum Islam* tentang penerapan sanksi hukum *riddah* /konversi agama, antara dijatuhi hukuman mati dan tidak dijatuhi hukuman mati, karena terdapat perbedaan dalam penafsiran hukum, di mana metode dan pendekatan yang mereka gunakan dalam berijtihad itu berbeda pula, sehingga produk hukumnya saling bertentangan. Mayoritas ulama sepakat (*ijma*) tentang kewajiban membunuh atau menghukum mati bagi pelaku *riddah*,<sup>202</sup> sedangkan ulama lainnya menyatakan *riddah* itu bukan sebagai *jarimah hudud* yang tidak mesti dijatuhi hukuman mati. Dengan terdapatnya silang pendapat ini, akan mengakibatkan kesulitan untuk mengimplementasikannya dalam sebuah negara. Proses unifikasi hukum yang dapat diberlakukan bagi seluruh warga negara yang pluralistik itu menjadi suatu keniscayaan, maka dari itu perlu ada solusi yang dapat memuaskan semua pihak serta negara mampu menegakkan supremasi hukum yang benar-benar rasa keadilan menurut masyarakat dapat diwujudkan.<sup>203</sup>

Mayoritas ulama yang mengkategorikan sikap *riddah* tidak melihat perspektif prinsip kebebasan, melainkan dipandang sebagai tindak kriminal (*jarimah*) yang masuk dalam katagori tindak pidana berat sehingga sanksi hukumnya berupa *hudud* yaitu suatu bentuk hukuman yang pasti dan telah ditetapkan syariah. Hukuman itu tidak lain adalah hukuman mati. Penetapan *hudud* bagi pelaku *riddah* dengan hukuman mati ini berdasarkan kepada hadis Nabi, sehingga secara riil terdapat kontradiksi antara ketentuan Allah dan ketetapan Rasul.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> Thaha Jabir al-Ulwani, *La Ikraha fi ad-Din: Islam Tak Pernah Memaksa*, (Jakarta: Suara Agung, 2010), hal. 29.

<sup>203</sup> Zakaria Syafe'i dalam makalah yang berjudul "Konversi Agama dalam Timbangan" disampaikan dalam Diskusi Dosen di Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN "SMH" Banten Tahun 2011, tanggal, 12 Oktober 2011, hal. 3.

<sup>204</sup> *Ibid.*, hal. 4. Menurut An-Naim, al-Qur'an memang mengutuk kemurtadan tapi tidak menyebutkan dengan spesifik konsekuensi legal perbuatan ini. Malah dengan jelas menyebutkan beberapa situasi yang menyiratkan bahwa murtad dapat terus hidup di tengah-tengah komunitas Muslim. Contohnya, Q.S. an-Nisa: 137 yang terjemahannya sebagai berikut: "Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus." Jika memang benar al-Qur'an menetapkan hukuman mati bagi orang murtad, orang tersebut tidak akan terus hidup di tengah komunitas Muslim untuk mengulangi kejahatan yang sama. Namun, para fuqaha

Oleh sebab itu, bila terjadi bagi seseorang pada awalnya memeluk satu agama kemudian berpindah kepada agama lainnya (*riddah*) baik dari Islam kepada non Islam atau sebaliknya, yang sering disebut sebagai perbuatan *riddah*, maka perlu dicari alasan jika dipandang sebagai tindak kriminal yang harus mendapatkan sanksi hukum, lebih-lebih bila hukuman itu berupa hukuman mati. Bagi mereka yang melakukan *riddah* itu belum memiliki agama tentu saja tidak masalah. Persoalan muncul ketika yang melakukan *riddah* itu adalah orang yang telah memiliki agama.<sup>205</sup> Pada masa klasik dan pertengahan, Islam memandang mereka yang melakukan *riddah* dari kesetiaan terhadap Islam adalah perbuatan dosa tak terampunkan. Mereka dianggap menjauh dari Allah sebagai pemiliknya dan dapat melemahkan negara, karena tindakan tersebut dapat dikategorikan sebagai pemberontakan atau pengacauan. Mereka itu patut dihukum, dipaksa untuk kembali ke Islam dan bertobat. Jika diperlukan proses kembali ke Islam dilakukan dengan kekerasan dan siksaan. Mereka yang tidak memeluk Islam lagi diakhiri hidupnya dengan hukuman mati oleh negara<sup>206</sup>.

Sanksi hukum bagi pelaku *jarimah riddah* di kalangan ulama masih menjadi pertikaian pendapat, bukan saja ulama kontemporer, melainkan para Imam mazhab masih tidak sependapat dalam menetapkan hukum mati bagi pelaku

---

mempergunakan hadis untuk menetapkan hukuman mati bagi orang yang murtad dan konsekuensi-konsekuensi hukum lainnya seperti terhapusnya hak waris dari dan untuk orang yang murtad. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 187.

<sup>205</sup> Dalam kasus Mesir tampak bahwa isu keluar dari agama Islam juga muncul dalam kasus Nasr Hamid Abu Zayd dan Nawal El-Saadawi. Tentu saja, kasus murtad yang lebih keras timbul di Sudan, seperti tampak dalam kasus Mahmoud Muhammad Thaha. Untuk kasus-kasus semacam ini, khazanah fiqh yang lebih relevan adalah *zandaqah* atau *zindiq*, yaitu orang yang dianggap membuat dan menyebarkan penafsiran dan ajaran yang dinilai salah. *Zindiq* juga berlaku bagi orang-orang yang mengabaikan ibadah keagamaan dalam jangka waktu tertentu tanpa bertobat—seperti orang yang tidak sembahyang tiga hari. Para ulama fiqh klasik menganggap bahwa hukuman mati tidak hanya dikenakan kepada orang yang dari pikiran dan perbuatannya terbukti keluar dari agama. Walaupun orang yang ajarannya berbeda dari ajaran dan tafsiran ortodoks dan yang mengabaikan ibadah agama disebut *zandaqah (bid'ah)*, tetapi mereka menganggap bahwa hukumannya sama kerasnya. Lihat Ann Elizabeth Mayer, *op.cit.*, hal.146-147. Bandingkan dengan Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 190. Menurut An-Naim, istilah *zindiq* dan kata turunannya tidak pernah muncul dalam al-Qur'an sama sekali. Istilah ini tampaknya pertama kali digunakan dalam kaitannya dengan eksekusi Ja'd bin Dirham pada 742 M—setelah lebih dari satu abad wafatnya Nabi. Dalam praktiknya, apa yang dipahami oleh kalangan konservatif sebagai *zindiq* adalah orang yang pengakuan Islamnya tidak cukup meyakinkan.

<sup>206</sup>Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP, 2006), hal. 120.

*jarimah riddah* perempuan, meskipun mereka sepaham bahwa hukuman bagi pelaku *riddah* itu sudah terikat oleh ketentuan *nash* yaitu berupa hukuman mati. Semua mazhab besar menetapkan hukuman mati bagi pelaku *riddah*, walaupun mereka berbeda pendapat mengenai bentuk hukuman matinya—dirajam, dibakar, disalib, disembelih, diusir/ekskomunikasi, atau disiksa terlebih dahulu sebelum dibunuh.<sup>207</sup> Pada tataran implementasi dalam penjatuhan hukuman terhadap pelaku *riddah* ini tidak semua ulama mengakui hukuman mati, bahkan dalam menginterpretasikan teks keagamaan atau *nash* tentang sanksi hukum bagi pelaku *riddah* ini ada ulama yang tidak menerima hukuman mati, karena dalam memahami teks keagamaan perlu ada pendekatan metodologi penafsiran hukum, sehingga suatu teks perlu didekati dari berbagai aspeknya, bukan hanya sekedar menerima sesuai pemaknaan literalnya melainkan harus dikaji faktor yang melatarbelakangi lahirnya teks tersebut termasuk kronologis, motif, kondisi sosial, dan tujuannya.<sup>208</sup>

Bentuk-bentuk perbuatan *riddah* melalui ucapan, perbuatan, niat maupun keraguan yang semuanya mengakibatkan seseorang dapat dinyatakan keluar dari Islam dan bukan hanya sebatas orang melakukan pindah agama dari Islam kepada agama non Islam. Secara normatif dengan mengacu kepada hadis “*Barangsiapa yang berpindah agama, maka bunuhlah dia*”, di kalangan ulama klasik sendiri masih mengandung keragaman interpretasi, sehingga tidak menghasilkan kebulatan pendapat yang mewajibkan harus diberlakukannya hukuman mati bagi pelaku *riddah*. Hal ini membuktikan bahwa sumber yang dijadikan landasan penetapan hukuman mati itu bersifat interpretatif yang berdasarkan kepada dalil *zanni*, sehingga karenanya masuk dalam kategori perkara ijtihad.<sup>209</sup>

<sup>207</sup>Yusdani, *op.cit.*, hal. 200-201.

<sup>208</sup> Dalam banyak kasus *riddah*, para ulama klasik tidak jarang memiliki problem dalam membedakan antara hukum dan konteks hukum. Tidak sedikit di antara mereka yang selalu berpandangan bahwa konteks masyarakat kapan pun dan di mana pun adalah sama dengan konteks masa Nabi. Padahal, konteks masyarakat akan selalu berubah seiring dengan perubahan masyarakatnya. Lihat Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama sama dengan Pindah Agama?: Perspektif Hukum Islam dan HAM*, (Salatiga: STAINSALATIGAPRESS, 2008), hal. 46.

<sup>209</sup> Zakaria Syafe'i, *op.cit.*, hal. 8.

Bila dilihat dari segi historis di awal pemerintahan khalifah Abu Bakar telah terjadi peristiwa *riddah* secara besar-besaran yang menggoncangkan stabilitas dan eksistensi Negara Islam yang telah dibangun oleh Rasul saw. Abu Bakar terpaksa memadamkan pembangkangan itu dengan kekerasan yang dalam sejarah Islam, dikenal dengan sebutan perang *riddah*. Peristiwa *riddah* pada masa Abu Bakar inilah yang menjadi pijakan pemberlakuan segala macam konsekuensi hukuman bagi orang-orang *riddah*. Menurut Thaha Jabir al-Ulwani, perang *riddah* tidak ditujukan untuk memaksa orang yang *riddah* kembali kepada Islam tapi untuk mendisiplinkan warga yang meninggalkan kewajiban-kewajiban—sebagai anggota umat atau warga negara—yang kekuatan hukumnya bersumber dari agama. Selain itu mengingatkan mereka terhadap kewajiban utama warga negara atau umat—yang telah ditetapkan agama (sebagai sumber syariah)—untuk menghormati kekuasaan yang sah dan tidak melakukan tindakan apa pun yang mengancam keselamatan, keutuhan, dan kedaulatan umat, dengan memisahkan diri dan mendirikan negara-negara kecil atau kabilah-kabilah.<sup>210</sup>

Walaupun hukuman mati bagi orang yang dianggap keluar dari agama itu masih bertahan hingga sekarang, dan dipercayai oleh mayoritas umat Islam saat ini, tetapi ajaran ini sekarang banyak dikritik keras oleh berbagai kalangan yang memperjuangkan hak-hak asasi manusia. Hukuman mati bagi pelaku *riddah*, menurut mereka, bertentangan dengan hak asasi manusia, sekaligus menabrak doktrin utama Islam sendiri mengenai kebebasan beragama sesuai dengan ayat yang terkenal, *la ikraha fi ad-din*. Menurut aktivis pro-hak asasi itu, jika Islam menganut prinsip kebebasan beragama tetapi memerintahkan bunuh bagi mereka yang ingin keluar dari Islam, maka jelas ini adalah bentuk inkonsistensi. Jika orang bebas masuk Islam, maka orang itu juga harus diberikan kebebasan untuk meninggalkan Islam pula. Prinsip ini berlaku untuk semua agama: Jika seseorang bebas masuk agama di luar Islam, maka ia pun mestinya bebas keluar dari agama itu<sup>211</sup>.

<sup>210</sup> Thaha Jabir al-Ulwani, *op.cit.*, hal. 277-278.

<sup>211</sup> Ruzbihan Hamazani, *Islam, Ekskomunikasi, dan Masalah Penyesatan* Desember 29, 2007 dalam <http://minhaj-al-aqilin.blogspot.com/2007/12/islam-ekskomunikasi-dan-masalah.html>.

Menurut pandangan Maulana Muhammad Ali bahwa hadis yang berbunyi “*Barangsiapa murtad dari agamanya, bunuhlah dia*”, memberikan pengertian bahwa orang yang mengubah agamanya dan bergabung dengan musuh-musuh Islam, dan bertempur melawan kaum muslimin. Hadis lain yang menjelaskan orang Islam boleh dibunuh dalam tiga hal, antara lain disebabkan karena “*Ia meninggalkan agamanya dan meninggalkan masyarakat*” dan menurut versi lain “*orang yang memisahkan diri dari masyarakat*”. Terang sekali bahwa yang dimaksud memisahkan diri atau meninggalkan masyarakat ialah bahwa ia meninggalkan kaum muslimin dan bergabung dengan musuh. Dengan demikian kata-kata hadis itu bertalian dengan waktu perang. Jadi perbuatan *riddah* yang dihukum mati itu bukan disebabkan karena mengubah agamanya, melainkan karena desersi.<sup>212</sup>

Konsep *riddah* sering dijadikan pijakan dalam proses menuduh pihak tertentu menyimpang dari Islam. Misalnya proses pengkafiran terhadap kalangan intelektual Muslim dalam merespon tantangan modernitas, khususnya hak asasi manusia, karena dianggap telah meremehkan syariah. Tidak berhenti hanya di situ, tuduhan *riddah* terhadap intelektual Islam tersebut mengakibatkan terjadinya upaya pembunuhan. Dalam sejarah Islam modern pun, banyak intelektual Muslim yang mengalami hal itu seperti para intelektual Muslim di Mesir. Qasim Amin, misalnya, akibat bukunya *Tahrir al-Mar'ah* (Pembebasan Perempuan) tahun 1898, ia dituduh *riddah* dan *zindiq* (mengacaukan agama dan membahayakan masyarakat Muslim). Tuduhan ini menjadi salah satu sebab kematiannya dalam usia muda. Ali Abd Raziq—akibat pendapatnya dalam *al-Islam wa Ushul al-Hukm* bahwa kekhalifahan bukanlah tuntutan Islam dan bentuk negara diserahkan kepada kaum Muslim—divonis kafir dan dikeluarkan dari keulamaannya. Najib Mahfuz (1911-2006) akibat novelnya *Aulad Haratina* juga dianggap telah menghina Allah dan para Nabi serta ingin mengganti agama dengan ilmu dan sosialisme. Karenanya, ia mengalami percobaan pembunuhan meski gagal. Yang terakhir adalah kasus Nasr Hamid Abu Zaid yang dikafirkan oleh pengadilan

---

<sup>212</sup> Maulana Muhammad Ali, *Islamologi* diterjemah dari “The Religion Of Islam” oleh H.M. Bachrum dan R. Kaelan, (Jakarta: Darul Kutubil Islaiyah. 1993), hal. 487-488.

Mesir akibat kritik tajamnya terhadap Imam Syafi'i dan pendapatnya bahwa teks agama bersifat historis.<sup>213</sup>

Jadi dalam hal ini, konsep *riddah* dalam syariah merupakan faktor sulitnya terlihat kesesuaian Islam dengan kebebasan beragama dan berekspresi, meskipun dalam al-Qur'an sendiri sebenarnya tidak masalah. Karenanya, beberapa pemikir modern seperti Muhammad Hasyim Amali dan Abdullahi Ahmed an-Na'im menolak bentuk hukuman mati bagi pelaku *riddah*. Jika Muhammad Hasyim Kamali mendasarkan pandangannya pada pendapat seperti al-Baji, an-Nakhai, Sufyan Tsauri, dan Ibn Taimiyah, maka Abdullahi Ahmed an-Naim mendasarkan pendapatnya pada Q.S. an-Nisa: 137. Ayat ini menjelaskan perilaku seorang yang *riddah* mengulangi perbuatannya setelah kembali pada Islam dalam komunitas Muslim. Selain itu, menurutnya konsep *riddah* cenderung meniadakan kemungkinan terjadinya proses refleksi hukum dan teologi yang pernah dialamatkan kepada ulama besar seperti Abu Hanifah, Ibn Hanbal, al-Ghazali, Ibn Hazm, dan Ibn Taimiyah.<sup>214</sup> Islam yang dijamin bukan saja kebebasan beragama, tetapi juga ateisme selama tidak mengganggu ketertiban umum berdasarkan Q.S.al-Kahfi: 29.<sup>215</sup>

Dalam konteks negara Islam, pemikiran di atas dapat dijadikan landasan bahwa *riddah* murni pada hakekatnya menjadi bagian dari kebebasan asasi manusia untuk menentukan pilihannya yang dilindungi undang-undang, berbeda dengan *riddah* yang masuk dalam kategori *jinayah al siyasiyah* atau terindikasi *keriddahannya* itu diiringi dengan tindakan makar untuk menggulingkan pemerintahan, pemberontakan atau subversi. Atas dasar hak asasi manusia paling fundamental untuk beragama dan memilih atau merevisi pilihannya dan pindah ke agama lain, maka hukuman mati bagi pelaku *riddah* bertentangan dengan

---

<sup>213</sup> Wa'il Lutfi, "Li al-Khalf Dur", dalam *Rauz al-Yusuf*, No. 25, Desember 1999 dalam Syukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, (Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), hal. 37.

<sup>214</sup> Abdullahi Ahmed an-Naim, *Islam dan Negara Sekuler*, *op.cit.*, hal 191.

<sup>215</sup> Q.S.al-Kahfi: 29 yang artinya "Dan katakanlah: "Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir."

prinsip-prinsip hukum pidana internasional dan kesepakatan-kesepakatan lain yang telah diratifikasi oleh negara-negara anggota PBB. Negara mana pun di dunia Islam, kini memiliki keragaman dari sisi keyakinan keagamaan dan kepercayaan. Banyak dijumpai muslim di negara-negara sekuler, demikian juga banyak dijumpai non-Muslim di wilayah muslim. Perjumpaan agama-agama, pergumulan antar pemeluk agama, antar dakwah agama, semakin terbuka. Konsekuensinya, perpindahan agama dari non-Muslim kepada muslim atau sebaliknya dari muslim kepada non-Muslim merupakan kenyataan yang tak terelakkan. Oleh karena itu, hukuman mati atas orang yang pindah agama sudah tidak relevan lagi dalam konteks kontemporer.<sup>216</sup>

Ketidakjelasan dan ambiguitas prinsip-prinsip syariah terhadap kebebasan beragama memicu lahirnya manipulasi dan pelanggaran terhadapnya demi tujuan-tujuan politik dan polemik. Resiko semacam ini cenderung meniadakan kemungkinan terjadinya proses refleksi hukum dan teologi serta proses perkembangan dalam masyarakat Muslim sendiri atau umat secara umum. Mengemukakan alasan-alasan meyakinkan mengenai pentingnya penghapusan doktrin *riddah* dan konsep-konsep lainnya untuk kepentingan Islam sebagai suatu agama dan masyarakat Muslim secara keseluruhan, tanpa mengambil rujukan kepada norma-norma hak asasi manusia, adalah untuk menunjukkan bahwa Islam sendiri terdapat argument dan pendekatan untuk melindungi kebebasan beragama. Cara ini sangat tepat untuk mempromosikan validitas dan efektivitas prinsip-prinsip hak asasi manusia itu sendiri.<sup>217</sup>

Oleh karena itu, menurut An-Naim, pentingnya peran konstitusionalisme dan hak asasi manusia sebagai kerangka berpikir dan jaring pengaman yang berguna untuk menegosiasikan hubungan antara Islam, negara, dan masyarakat dalam konteks masyarakat Islam saat ini. Kesemuanya itu menuntut adanya otoritas publik yang bisa menjaga tatanan dan hukum, mengatur debat dan refleksi, dan memutus pertikaian sesuai dengan prinsip-prinsip yang adil dan rasional. Keberadaan otoritas ini diimplementasikan dengan kehadiran institusi-

<sup>216</sup> Zakaria Syafe'i, *op.cit.*, hal. 17-18.

<sup>217</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal.191-192.

institusi yang transparan dan akuntabel. Dengan demikian, mengamankan pemerintahan yang konstitusional yang dapat memberikan perlindungan hak asasi manusia—kebebasan beragama—umat Islam dan non-Muslim yang hidup di sebuah negara, tetapi juga untuk ketahanan dan pengembangan Islam itu sendiri.<sup>218</sup>

### 3.3 Syariah dan Hak-Hak Non-Muslim

Menurut Abdullahi Ahmed an-Naim, syariah 'tradisional' memberi peluang bagi diskriminasi yang serius terutama menyangkut relasi antar agama. Karenanya, syariah tradisional yang berkaitan dengan persoalan non-Muslim tak layak lagi dipertahankan.<sup>219</sup> Memang banyak faktor yang mempengaruhi cara pandang ulama fikih dan juga kaum muslimin terhadap persoalan non-muslim. Di antaranya adalah pergulatan sejarah yang kelam antara Muslim dan non-Muslim,<sup>220</sup> terutama saat terjadi pengkhianatan kaum Yahudi terhadap Nabi Muhammad di Madinah; dukungan kaum Nasrani terhadap tentara Salib dalam perang Salib (1097-1291 M); dan belakangan kolonialisme Barat terhadap dunia Islam pada masa modern. Faktor lain yang ikut berpengaruh adalah juga cara kaum Muslim memahami teks-teks al-Qur'an dan Hadis, yang seringkali dilakukan secara parsial. Akibat beberapa faktor di atas, beberapa hukum Islam (syariah) yang berkaitan dengan non-Muslim yang terdokumentasi dalam syariah (fikih) tampaknya sulit diharapkan untuk membantu menjembatani hubungan antara Muslim dan non-Muslim.<sup>221</sup>

Dalam beberapa literatur fikih, baik klasik maupun modern, paradigma seperti yang dijelaskan di atas yang membedakan status Muslim dan non-Muslim sangat tampak. Fikih-fikih tersebut, terutama fikih klasik, tentu saja tidak sepenuhnya dapat dikatakan 'tepat', karena lagi-lagi konteks (situasi zaman) saat

<sup>218</sup> *Ibid.*, hal. 209.

<sup>219</sup> Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Syariah dan Isu-Isu HAM", dalam Syukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM*, *op.cit.*, hal. 69.

<sup>220</sup> Lihat misalnya pada tulisan Karen Armstrong, *Holy War: The Crusade and Their Impact on Today's Worlds*, (New York: Anchor Books, 2001).

<sup>221</sup> Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 142.

hukum-hukum tersebut dibuat memang cukup kondusif bagi terciptanya hukum yang membedakan Muslim dan non-Muslim.<sup>222</sup>

Secara teoretis, tampak sekali bahwa semangat syariah Islam pada awalnya adalah bersifat melindungi dan memberikan hak-hak non-muslim, seperti dalam Piagam Madinah. Namun, dalam praktiknya di beberapa negara Muslim dewasa ini, yang sering terjadi justru berbagai penyimpangan yang mengaburkan makna serta semangat yang dikandung syariah itu sendiri. Dalam kapasitasnya sebagai non-muslim, *ahl dzimmah* seringkali mendapatkan perlakuan yang tidak setara dengan komunitas Muslim. Kendati non-Muslim *dzimmi* diperbolehkan beribadah sesuai dengan keyakinannya dan dibolehkan menerapkan hukum keluarganya, mereka tidak dibolehkan mendakwahkan ajaran agama mereka. Dalam urusan agama, mereka dipimpin oleh masing-masing pemuka agama mereka. Namun, dalam urusan publik, semua jabatan administratif dan politis haruslah dipegang oleh Muslim. Mereka tidak bisa menduduki posisi-posisi strategis dalam pemerintahan. Mereka juga tidak boleh menjadi pemimpin politik dan anggota majelis permusyawaratan. Mereka tidak punya hak suara, bahkan mereka diwajibkan membayar *jizyah*.<sup>223</sup> Atas dasar ini, *ahl dzimmah* seringkali disebut sebagai kelompok kelas dua dan menurut Mohammed Arkoun, model toleransi yang diberikan fikih atau syariah di atas adalah model toleransi tanpa peduli. Alasannya karena konsep *dzimmah* dalam praktik disertai rekayasa untuk mengurangi peran kelompok non-muslim dan menegaskan keunggulan Islam atau yang lain.<sup>224</sup> Namun bagi Arkoun, konsep ini masih lebih baik ketimbang kondisi kaum Muslim dalam masyarakat agama lain.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Syukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM*, *op.cit.*, hal. 70.

<sup>223</sup> Ann Elizabeth Mayer, *Islam & Human Rights*, *op.cit.*, hal. 135-136.

<sup>224</sup> Sebagai realitas sejarah, di Sudan misalnya, bahwa komunitas Sudan Selatan yang kebanyakan warga non-Muslim menderita, karena syariah sebagai satu-satunya sumber hukum yang berlaku di Sudan pada masa rezim Numeiru sejak tahun 1983. Penerapan syariah di Sudan bertentangan dengan kepentingan berbagai komunitas Kristen, hak-hak individu, persamaan di mata hukum, dan usaha-usaha penegakan keadilan masyarakat yang majemuk, dilihat dari sudut ras, etnisitas, dan agama. Dalam bidang hukum, rezim Numeiri menghidupkan kembali hukum pidana Islam yang diterapkan juga kepada non-Muslim. Hal ini mengakibatkan minoritas non-Muslim di Sudan menjadi target diskriminasi, represi, dan degradasi, karena status mereka sebagai non-Muslim. Lihat Syukron Kamil dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM*,

Berdasarkan penjelasan di atas, penafsiran yang membedakan hak-hak publik non-Muslim dengan kaum Muslim merupakan penafsiran yang tidak kontekstual (terpaku oleh penafsiran klasik) dan juga penafsiran yang parsial terhadap ayat-ayat atau hadis yang cenderung membedakannya. Padahal menurut Nurcholish Madjid, prinsip-prinsip (keterbukaan, saling menghargai dan toleransi) yang mendasari berbagai kebijakan politik kebebasan beragama dalam Islam klasik memiliki kesamaan, pada tingkat tertentu, dengan prinsip-prinsip yang ada pada zaman modern ini. Bahkan tak berlebihan jika dikatakan kebebasan beragama di zaman modern adalah pengembangan lebih lanjut yang konsisten dengan yang ada dalam Islam klasik. Contoh kebebasan beragama dalam masyarakat Islam klasik itu tercermin dalam Piagam Madinah dan Dokumen Aelia yang dibuat oleh Umar bin Khaththab dengan penduduk Yerusalem atau Bayt Maqdis, al-Quds (Aelia), setelah kota suci itu dibebaskan oleh tentara Muslim.<sup>226</sup>

Sejarah Islam pada masa Rasulullah dan para sahabatnya adalah pengalaman kesejarahan yang sangat agung (*the great history*). Para sejarawan Islam menyebut bahwa pengalaman Madinah merupakan kondisi dan peristiwa historis yang paling ideal dalam Islam sepanjang masa yang sangat menghargai toleransi dan pluralisme beragama. Mohammed Arkoun berpendapat bahwa pengalaman Madinah tak mungkin bisa ditiru oleh generasi mana pun sesudah Nabi Muhammad. Dalam bidang politik, Robert N. Bellah menyimpulkan bahwa piagam Madinah merupakan prototipe sistem demokrasi modern dalam Islam. Dasar toleransi umat beragama dalam Piagam Madinah memiliki kekuatan hukum yang sangat substansial dan mendasar. Ide Piagam Madinah adalah murni bersifat Islami karena secara derivatif berakar pada nilai al-Qur'an.<sup>227</sup>

---

*op.cit.*, hal. 75-76.

<sup>225</sup> Suadi Putro, *Muhammad Arkoun, Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 88-95.

<sup>226</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, *op.cit.*, hal. 190.

<sup>227</sup> Syafiq Hasyim, "Rumah Ibadah, Toleransi, dan Dialog Antarumat Beragama", dalam Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan dan Keragaman*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), hal. 64-65.

Oleh karena itu, perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif terhadap agama lain. Tidak ada pertentangan antara konsep Islam mengenai *ahl dzimmah* (non-Muslim) dengan konsep kewarganegaraan. Bahkan konsep *ahl dzimmah* sejalan dengan konsep kewarganegaraan, yang mana setiap penganut agama mesti mendapat perlindungan negara, sesuai dengan konstitusi, undang-undang, dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang merupakan fenomena terkini yang tidak bisa dihindarkan.<sup>228</sup>

### 3.4 Islam dan Pluralisme Agama

Keyakinan dan kesadaran dari penganut agama untuk bersikap toleran dan terbuka serta menghargai penganut agama lain inilah, yang biasa dikenal dengan sebutan pluralisme agama. Pluralisme agama lebih mengarah pada sikap yang menghargai keberagaman agama sebagai bagian dari realitas kemanusiaan. Pluralisme agama bisa dimaknai bahwa semua agama menganjurkan kebenaran, keadilan, dan kebajikan di antara sesama manusia. Bahkan, pluralisme agama juga bisa meningkatkan pengertiannya pada pandangan bahwa semua agama adalah baik dan benar.<sup>229</sup> Dikatakan “baik” karena semua agama sama-sama menganjurkan pada nilai-nilai luhur yang diterima oleh seluruh umat manusia. Sama halnya dengan Islam, agama lain di dunia juga mengklaim sebagai yang paling benar dan menjadi satu-satunya yang memberi keselamatan (*salvation*) bagi umat

<sup>228</sup> Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), hal. 286.

<sup>229</sup> Defini pluralisme dan pluralitas agama sering diperdebatkan. Bagi penulis, pluralisme merupakan kesadaran tentang koeksistensi yang absah dari sistem keagamaan, pemikiran, kehidupan sosial dan tindakan-tindakan yang dihakimi tidak kompatibel. Pluralisme keagamaan mengandung pandangan bahwa bentuk-bentuk yang berbeda dan bahkan bertentangan dengan keyakinan maupun perilaku keagamaan, harus dapat hidup berdampingan. Persoalan pluralisme muncul ketika suatu tradisi tertentu mendominasi masyarakat, menafikan legitimasi aliran yang lain dan menganggapnya sebagai fenomena sektarian. Sedangkan, pluralitas agama juga diartikan menerima dan mengakui keberagaman agama. Seorang Muslim mengakui bahwa disekelilingnya ada agama-agama lain selain Islam, tetapi pengakuan tersebut terbatas pada keberagaman agama, bukan kebenaran agama lain. Dalam bahasa yang sederhana, pluralitas agama mengacu pada pengertian bahwa disekitar kita ada pemeluk agama lain selain agama kita. Perdebatan ini, tentu saja, menimbulkan eksekutif pengelompokan pemikiran antara kubu pluralisme dan pluralitas agama. Padahal, bila pendefinisian ini disintesis maka akan menimbulkan kearifan dalam keragaman kehidupan beragama.

pengikutnya.<sup>230</sup> Secara sosiologis, pluralisme agama adalah suatu kenyataan bahwa kita adalah berbeda-beda, beragam dan plural dalam hal beragama. Kenyataan sosial ini merupakan keniscayaan dan tidak dapat dipungkiri lagi. Dalam kenyataan sosial, sebenarnya kita telah memeluk agama yang berbeda-beda. Pengakuan terhadap adanya pluralisme agama secara sosiologis ini merupakan pluralisme yang paling sederhana, karena pengakuan ini tidak berarti mengizinkan pengakuan terhadap kebenaran teologi atau bahkan etika dari agama lain.<sup>231</sup>

Menghadapi dunia yang makin plural, yang dibutuhkan bukan bagaimana menjauhkan diri dari adanya pluralitas, melainkan bagaimana cara atau mekanisme untuk menyikapi pluralitas itu. Dalam hal ini, Islam mengajarkan pentingnya kerukunan dan toleransi, menolak kekerasan dan diskriminasi. Al-Qur'an mengakui adanya keberagaman dalam masyarakat, termasuk soal agama.<sup>232</sup> Dalam Q.S. al-Baqarah: 148, hal tersebut dinyatakan.

*“Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”*<sup>233</sup>

Dari ayat tersebut, dapat dipahami bahwa setiap pemeluk suatu agama perlu mempunyai visi yang tepat mengenai eksistensi agamanya itu bila berhadapan dengan agama-agama lain. Masing-masing hendaknya menyadari tentang adanya sejumlah perbedaan antara agama yang dianutnya dengan agama orang lain. Setiap penganut agama seharusnya mengetahui bahwa dirinya hadir selalu bersama dengan yang lain. Setiap manusia bukan hanya memiliki satu

<sup>230</sup> Halid Alkaf, *op.cit.*, hal. 203-204.

<sup>231</sup> Zainul Abas, “Hubungan Antar Agama di Indonesia: Tantangan dan Harapan” dalam makalah yang tidak diterbitkan (t.t.), hal. 1.

<sup>232</sup> Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009), hal. 3.

<sup>233</sup> Q.S. al-Baqarah: 148 . Lihat juga Q.S. al-Hujuraat: 13 yang artinya *“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.”*

identitas, tetapi multi-identitas. Satu identitas akan bertemu dengan identitas lain. Karenanya, setiap orang perlu toleran terhadap kemajemukan.<sup>234</sup>

Persoalan kebenaran adalah persoalan dalam wilayah masing-masing agama. Ada beberapa pemikiran diajukan orang untuk mencapai kerukunan dalam kehidupan beragama. *Pertama*, sinkretisme, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa semua agama adalah sama. *Kedua*, *reconception*, yaitu menyelami dan meninjau kembali agama sendiri dalam konfrontasi dengan agama-agama lain. *Ketiga*,  *sintesis*, yaitu menciptakan suatu agama baru yang elemen-elemennya diambilkan dari pelbagai agama, supaya dengan demikian tiap-tiap pemeluk agama merasa bahwa sebagian dari ajaran agamanya telah terambil dalam agama sintesis (campuran) itu. *Keempat*, *penggantian*, yaitu mengakui bahwa agamanya sendiri itulah yang benar, sedang agama-agama lain adalah salah; dan berusaha supaya orang-orang yang lain agama masuk dalam agamanya. *Kelima*, *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan), yaitu percaya bahwa agama yang dipeluk itulah agama yang paling baik, dan mempersilahkan orang lain untuk mempercayai bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik. Diyakini bahwa antara satu agama dan agama lainnya, selain terdapat perbedaan, juga terdapat persamaan.<sup>235</sup>

Islam secara tegas memberikan kebebasan sepenuhnya kepada manusia dalam masalah agama dan keberagamaan, dan sama sekali tidak menafikan agama-agama yang ada. Islam mengakui eksistensi agama-agama tersebut dan tidak menolak nilai-nilai ajarannya. Kebebasan beragama dan respek terhadap agama dan kepercayaan orang lain adalah ajaran agama, disamping itu memang merupakan sesuatu yang penting bagi masyarakat majemuk. Dengan demikian, membela kebebasan beragama bagi siapa saja dan menghormati agama dan kepercayaan orang lain dianggap sebagai bagian dari kemusliman. Oleh karena itu, pluralisme adalah realitas yang tidak mungkin diingkari, semacam hukum alam. Untuk bisa membangun hubungan harmonis antaragama perlu dicarikan

<sup>234</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *op.cit.*, hal. 4-5.

<sup>235</sup> A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama, Dialog, Dakwah dan Misi", dalam Burhanuddin Daja dan Herman Leonard Beck (red.), *Ilmu Perbandingan agama di Indonesia dan Belanda*, (Jakarta : INIS, 1992), hal. 227-229.

format teologi (syariah) baru yang bisa menjawab bagaimana sebuah agama seharusnya memandang dirinya dalam hubungan dengan agama-agama lain.<sup>236</sup>

Menjelaskan tentang titik temu agama-agama, ada empat prinsip yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid. *Pertama*, Islam mengajarkan bahwa agama Tuhan adalah universal, karena Tuhan telah mengutus Rasul-Nya kepada setiap umat manusia. *Kedua*, Islam mengajarkan pandangan tentang kesatuan *nubuwwah* (kenabian) dan umat yang percaya kepada Tuhan. *Ketiga*, agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah kelanjutan langsung agama-agama sebelumnya, khususnya yang secara “genealogis” paling dekat ialah agama-agama Semitik-Abrahamik. *Keempat*, umat Islam diperintahkan untuk menjaga hubungan yang baik dengan orang-orang beragama lain, khususnya para penganut kitab suci.<sup>237</sup>

Menurut Nurcholish, pandangan-pandangan inklusivitas amat relevan untuk dikembangkan pada zaman sekarang. Nurcholish menyinggung tentang bagaimana sikap keberagamaan yang benar. Ia menegaskan bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-hanifiyyah al-samhah*, agama yang memiliki semangat kebenaran yang lapang dan terbuka. Ia mengemukakan:

“Sikap mencari Kebenaran secara tulus dan murni (*hanifiyyah*, kehanifan) adalah sikap keagamaan yang benar, yang menjanjikan kebahagiaan sejati, dan yang tidak bersifat *palliative* atau menghibur secara semu dan palsu seperti halnya kultus dan fundamentalisme. Maka Nabi pun menegaskan bahwa sebaik-baik agama di sisi Allah ialah *al-hanifiyyah al-samhah* yaitu semangat mencari kebenaran yang lapang, toleran, tidak sempit, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa.”<sup>238</sup>

Oleh karena itu, umat Islam tidak dilarang untuk berbuat baik dan adil kepada siapapun dari kalangan bukan Muslim yang tidak menunjukkan permusuhan, baik atas nama agama atau lainnya, seperti penjajahan, pengusiran dari tempat tinggal dan bentuk penindasan yang lain.<sup>239</sup>

<sup>236</sup> Budhy Munawar-Rachman, *op.cit.*, hal. 278.

<sup>237</sup> Lihat Nurcholish Madjid, “Hubungan Antar Umat Beragama: Antara Ajaran dan Kenyataan”, dalam W.A.L. Stokhof (red.), *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*, ( Jakarta : INIS, 1990), hal. 108-109.

<sup>238</sup> *Ibid.*, hal. 19.

<sup>239</sup> Q.S. al-Mumtahanah: 8.

Sementara itu, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), pluralisme adalah dalam bertindak dan berpikir. Inilah yang melahirkan toleransi. Gus Dur mengembangkan pandangan anti eksklusivisme agama. Menurutnya, berbagai peristiwa kerusuhan yang berkedok agama di beberapa tempat adalah akibat adanya eksklusivisme agama.<sup>240</sup> Apa yang disampaikan oleh Gus Dur sebenarnya lebih merupakan otokritik bagi umat Islam sendiri, karena adanya politisasi agama dan pendangkalan agama.<sup>241</sup>

Sementara itu, Alwi Shihab menunjukkan dua komitmen penting yang harus dipegang oleh dialog, yaitu sikap toleransi dan sikap pluralisme. Toleransi adalah upaya untuk menahan diri agar potensi konflik dapat ditekan. Adapun yang dimaksud dengan pluralisme adalah tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, namun adanya *keterlibatan aktif* terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan, dalam kebhinnekaan. Pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk pada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Namun, interaksi positif antar penduduk ini, khususnya di bidang agama, sangat minimal, walaupun ada. Konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Karena, konsekuensi dari paham relativisme agama bahwa doktrin agama apapun harus dinyatakan benar. Atau, “semua agama adalah sama”. Oleh karena itu, seorang relativis tidak akan mengenal, apalagi menerima, suatu kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Namun demikian, paham pluralisme terdapat unsur relativisme, yakni unsur tidak mengklaim kebenaran tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Paling tidak, seorang pluralis akan menghindari sikap absolutisme yang menonjolkan keunggulannya terhadap pihak lain. Pluralisme agama

<sup>240</sup> Abdurrahman Wahid, “Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), hal. 52.

<sup>241</sup> Zainul Abas, *op.cit.*, hal. 11.

bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.<sup>242</sup>

Dari berbagai pandangan tentang pluralisme di atas dapat diklasifikasikan tiga model pluralisme. *Pertama*, pandangan pluralisme yang masih menyisakan adanya absolutisme agama. *Kedua*, pandangan pluralisme liberal. *Ketiga*, pandangan pluralisme yang menempati posisi antara absolutisme agama dan pluralisme liberal. Pandangan ini masih memegang adanya hal-hal yang bersifat absolut yang tidak dapat dipertemukan atau disamakan, tetapi juga mengakui bahwa pluralisme itu tidak hanya sekedar ada namun juga harus diwujudkan dalam keterlibatan aktif dalam memahami perbedaan dan persamaan. Ada sikap terbuka, menerima perbedaan, dan menghormati kemajemukan agama, tetapi ada loyalitas komitmen terhadap agama masing-masing.<sup>243</sup>

### 3.5 Hubungan Agama dan Negara dalam Islam

Muhammad Tahir Azhary, sebagaimana mengutip pandangan Bernard Lewis, berpandangan bahwa agama dan negara selalu ada kaitan yang erat. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh beberapa sarjana baik muslim maupun non-muslim, antara lain, H.M. Rasjidi, Marcel A. Boisard, Roger Garaudy, Ibnu Taymiah, Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Asad, Muhammad S. el-Awa, Laura Veccia Vagilieri, dan W. Montgomery Watt.<sup>244</sup>

Muhammad Tahir Azhary berargumen bahwa berdasarkan fakta otentik, baik yang tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah, kehidupan agama (dalam hal ini Islam) dengan kehidupan negara tidak mungkin dipisahkan. Keduanya mempunyai hubungan yang sangat erat. Dasarnya adalah "hubungan manusia

---

<sup>242</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), hal. 41-43.

<sup>243</sup> Zainul Abas, *op.cit.*, hal. 14.

<sup>244</sup> Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Disertasi Fakultas Pasca Sarjana Universitas Indonesia, 1991), hal. 56.

dengan Allah dan hubungan manusia dengan manusia” (Q.S. Ali Imran: 112). Menurut Tahir Azhary, dalam konteks inilah sesungguhnya masalah hubungan agama (Islam) dan negara harus ditempatkan. Pendirian Tahir Azhary, bahwa dalam Islam, agama dan negara mempunyai pertalian yang erat, didukung oleh fakta sejarah selama masa Rasulullah dan Khulafa’ Rasyidin selama periode negara Madinah yang merupakan bukti-bukti yang kuat, bahwa Islam sejak lahirnya selalu berkaitan dengan aspek kenegaraan dan kemasyarakatan.<sup>245</sup>

Selanjutnya, Tahir Azhary melihat penguatan negara dalam bidang hukum tidak terlepas dari wilayah agama. Artinya, ada pengaruh agama terhadap hukum yang dikutipnya dari pendapat Friedrich Julius Stahl bahwa hukum juga memperoleh kekuatan mengikat dari ordonansi ketuhanan yang menjadi sandaran negara. Sekalipun hukum adalah produk manusia, tetapi hukum digunakan untuk membantu mempertahankan tata tertib dunia ketuhanan.<sup>246</sup>

Salah satu argumen yang paling kuat yang mendukung pendapat bahwa dalam Islam hukum dan agama tidak dapat dipisahkan, karena sumber hukum Islam itu sendiri, yaitu al-Qur’an, Sunnah, dan al-rayu (hasil ijtihad manusia). Hukum, dalam hal ini, bukan semata-mata urusan manusia, tetapi juga urusan Allah yang menciptakan manusia itu sendiri. Apabila hukum dilihat dari sudut keadilan, sekalipun telah diatur sebaik-baiknya belumlah merupakan suatu paparan keadilan, tetapi barulah memberikan pegangan-pegangan pokok bagi mencapai keadilan. Ini berarti kemampuan manusia sangat terbatas untuk dapat mempublikasikan keadilan secara ideal.<sup>247</sup> Oleh karena itu, hukum Islam memiliki ciri yang khas. Hukum Islam tidak pernah memisahkan hubungan manusia dengan manusia dan lingkungan hidupnya, terutama dengan Allah. Namun demikian, sebagaimana diungkapkan oleh Roger Garaudy, di dalam hukum Islam tidak ada immobilisme (sifat beku). Sebagai hukum yang bersumber dari wahyu Allah

---

<sup>245</sup> Philip K. Hitti, “Islam: A Way of Life” dalam Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum, op.cit.*, hal. 59.

<sup>246</sup> *Ibid.*, hal. 60.

<sup>247</sup> Hazairin, “Tujuh Serangkai tentang Hukum”, dalam Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum, op.cit.*, hal. 62.

mengandung nilai abadi yang tidak bertentangan dengan vitalitas kreatif dan permanen, bahkan di dalam hukum Islam terkandung sifat itu.<sup>248</sup>

Untuk memperkuat argumen, Muhammad Tahir Azhary memperkenalkan “Teori Lingkaran Konsentris” yang mengandung konsep bahwa dalam Islam tidak dikenal dikotomi, baik antara agama dan negara maupun antara agama dan hukum. Dalam Teori Lingkaran Konsentris ini ada tiga komponen, yaitu agama, hukum dan negara yang apabila disatukan akan membentuk lingkaran konsentris, yang merupakan suatu kesatuan dan berkaitan erat antara satu dengan lainnya. Agama sebagai komponen pertama berada pada lingkaran terdalam, karena merupakan inti dari lingkaran itu. Hukum menempati lingkaran berikutnya. Dalam hal ini pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum dan sekaligus pula, agama merupakan sumber utama dari hukum di samping rasio sebagai sumber komplementer. Negara sebagai komponen ketiga berada dalam lingkaran terakhir. Posisi tersebut memperlihatkan bahwa dalam lingkaran konsentris ini, negara mencakup kedua komponen yang terdahulu yaitu agama dan hukum. Karena agama merupakan inti dari lingkaran konsentris ini, maka pengaruh dan peran agama sangat besar sekali terhadap hukum negara. Dengan gambaran ini memperlihatkan betapa eratnya hubungan antara agama, hukum, dan negara, karena komponen-komponen itu berada dalam satu kesatuan yang tidak mungkin dipisahkan.<sup>249</sup> Karena itu, predikat negara dalam Islam yang paling tepat adalah nomokrasi Islam, yang artinya kekuasaan yang didasarkan kepada hukum-hukum yang berasal dari Allah.<sup>250</sup>

Dengan nomokrasi Islam hak asasi manusia bukan hanya diakui tetapi juga dilindungi sepenuhnya. Karena itu, dalam hubungan ini ada dua prinsip yang sangat penting yaitu prinsip pengakuan hak asasi manusia dan prinsip perlindungan terhadap hak-hak tersebut. Proklamasi al-Qur’an dalam Surah al-Isra: 70 terdapat jaminan perlindungan hak-hak politik dan kewargaan yang

---

<sup>248</sup> Roger Garaudy, “Mencari Agama”, dalam Tahir Azhary, *Negara Hukum, op.cit.*, hal. 63.

<sup>249</sup> *Ibid.*, hal. 67-69.

<sup>250</sup> *Ibid.*, hal. 101.

ditekankan pada persamaan manusia, martabat manusia, dan kebebasan manusia.<sup>251</sup>

Berbeda dengan pandangan Muhammad Tahir Azhary, Abdullahi Ahmed An-Na'im justru menekankan perbedaan institusi agama dan negara. Perspektif An-Na'im yang cenderung melihat institusi agama dan negara sebagai realitas sejarah dan politik. Dalam sejarah masyarakat Islam bahwa pengalaman masa lalu masyarakat Islam tersebut bukan berarti harus menjadi model bagi masyarakat Islam saat ini dan di masa depan. Ide seperti ini tidak mungkin dilaksanakan dan juga tidak diinginkan karena masyarakat muslim saat ini memiliki konteks yang berbeda dengan masyarakat muslim sebelumnya. Sebagaimana An-Na'im mengutip Ira Lapidus bahwa:

Ada perbedaan yang jelas antara institusi negara dan agama dalam masyarakat Islam. Bukti sejarah memperlihatkan bahwa tidak ada satu model institusi agama dan negara yang baku dalam masyarakat Islam; yang ada adalah sejumlah model yang saling bersaing. Bahkan, dalam setiap model terdapat ketidakjelasan mengenai bagaimana distribusi otoritas, fungsi dan hubungan antara institusi-institusi tersebut.<sup>252</sup>

Selanjutnya menurut An-Na'im pengaruh agama pada politik adalah salah satu fenomena yang terjadi di dunia Islam harus didefinisikan sebagai pemisahan kelembagaan antara Islam dan negara. Negara Islam, menurut An-Na'im, bisa menerapkan syariah melalui kekuasaan negara yang koersif.<sup>253</sup>

Masalah hubungan politik antara Islam dan negara seringkali muncul dari pandangan-pandangan tertentu yang dirumuskan dengan cara sedemikian rupa sehingga Islam disejajarkan secara konfrontatif dengan negara. Agama, sebagaimana dinyatakan banyak kalangan, dapat dipandang sebagai instrumen ilahi untuk memahami dunia. Alasan utama dari pandangan ini terletak pada ciri Islam yang menonjol, yaitu sifatnya yang hadir di mana-mana (*omnipresence*).

<sup>251</sup> *Ibid.* hal. 149-150.

<sup>252</sup> Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies," dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 80.

<sup>253</sup> *Ibid.*, hal. 79. Lihat juga Ahmad Vaezi, *Agama Politik Islam*, terjemahan Ali Syihab, (Jakarta: Citra, 2006), hal. 7.

Pandangan ini mendorong pemeluknya untuk percaya bahwa Islam mencakup cara hidup yang total.<sup>254</sup>

Menurut Bachtiar Effendi, secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran politik yang berbeda. Keduanya mempunyai penafsiran yang jauh berbeda atas ajaran-ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan kehidupan modern—karenanya, bagi sebagian, ajaran-ajaran itu harus lebih ditafsirkan kembali melampaui makna tekstualnya—dan aplikasinya dalam kehidupan nyata. Pada sisi lain, beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syariah harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan; dan mengakui prinsip *syura* (musyawarah), aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini.<sup>255</sup> Terminologi agama dan negara adalah agama dan negara dalam wujud sekarang yang sudah melembaga. Agama sebagaimana dipahami dalam pengertian aslinya adalah suatu sistem nilai atau ajaran atau kesadaran moral-spiritual yang diyakini benar oleh penganutnya untuk dijadikan pandangan dan pedoman hidup.<sup>256</sup>

Dalam konteks ini, para teoritis politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Munawir Sjadzali membedakan tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan.<sup>257</sup>

*Aliran pertama* berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama, hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. *Aliran kedua*, berpendirian bahwa Islam adalah agama yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. *Aliran ketiga* tidak sependapat bahwa Islam merupakan suatu agama yang serba lengkap yang di

<sup>254</sup> Lihat Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 6-7.

<sup>255</sup> *Ibid.*, hal. 12.

<sup>256</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal. 23.

<sup>257</sup> Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), hal. 1-2.

dalamnya juga mengatur suatu sistem kenegaraan, tetapi aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.

Masih sejalan dengan pemikiran Munawir Sjadzali, menurut Marzuki Wahid dan Rumadi, terdapat tiga paradigma hubungan negara dan agama. *Pertama*, paradigma integralistik (*unified paradigm*). Dalam paradigma ini, agama dan negara menyatu (*integrated*). Wilayah agama meliputi politik atau negara. Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Oleh karena itu, menurut paradigma ini, kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik sekaligus. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar “Kedaulatan Ilahi” karena pendukung paradigma ini meyakini, bahwa kedaulatan berasal dan berada di tangan Tuhan. Sebagai lembaga politik yang didasarkan pada legitimasi keagamaan dan berfungsi menyelenggarakan “Kedaulatan Tuhan” negara dalam perspektif syariah bersifat teokratis yang mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (syariah). Sebagian kalangan sunni konservatif juga mempunyai pendapat yang sama mengenai hubungan agama dan negara ini.<sup>258</sup>

Paradigma integralistik ini menurut Piscotory, melahirkan paham negara agama, dimana kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islam al-Din wa al-Dawlah* (Islam agama dan sekaligus negara).<sup>259</sup> Oleh Karena itu, sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama. Akibatnya, masyarakat tidak dapat membedakan mana aturan negara dan mana aturan agama karena keduanya menyatu. Dengan demikian, dalam paham ini, rakyat yang menaati segala ketentuan negara berarti

<sup>258</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 24.

<sup>259</sup> Menurut Syafi'i Ma'arif bahwa istilah *dawlah* yang berarti negara tidak dijumpai dalam al-Qur'an. Istilah *dawlah* dalam al-Qur'an (Q.S. al-Hasyr: 7) memang ada, tetapi bukan bermakna negara. Istilah tersebut digunakan secara figuratif untuk melukiskan peredaran atau pergantian tangan dari kekayaan. Dalam perjalanan waktu, makna harfiah ini telah berkembang untuk menyatakan kekuasaan politik karena kekuasaan itu selalu berpindah tangan. Lihat Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 2006), hal. 15.

taat kepada agama. Sebaliknya, memberontak dan melawan negara berarti melawan agama yang berarti juga melawan Tuhan.<sup>260</sup>

Di sinilah penulis Barat, sejauh dikaitkan dengan Islam, sering melihat negara agama tidak *compatible* dengan demokrasi, seperti Samuel P. Huntington. Demokrasi yang berangkat dari pemahaman antroposentris meniscayakan manusia menjadi pusat segala sesuatu, termasuk pusat kedaulatan sehingga kepala negara harus tunduk kepada kehendak dan kontrol rakyat. Sedangkan negara agama yang berangkat dari paham teosentris, menjadikan Tuhan sebagai pusat segala sesuatu.<sup>261</sup>

*Kedua*, paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*). Agama dan Negara, menurut paradigma ini, berhubungan secara simbiotik, yaitu suatu hubungan yang bersifat timbal-balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang, demikian pula sebaliknya. Negara juga memerlukan agama karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual.<sup>262</sup>

Tampaknya di sinilah Al-Mawardi sebagai seorang teoritikus politik Islam terkemuka, bisa disebut sebagai salah satu tokoh pendukung paradigma ini. Al-Mawardi lebih mengutamakan aspek formal negara. Kecenderungan formalistik ini hampir dikatakan pragmatis, apabila dibaca pada bagian pertama kitabnya ketika membicarakan persoalan *imamah*. Ia mengatakan bahwa *imamah* (khalifah) merupakan lembaga penting untuk meneruskan tugas *nubuwwah* dalam rangka memelihara agama dan mengatur persoalan dunia. Tampaknya pernyataan tersebut yang menjadi postulasi pemikirannya. Al-Mawardi ingin meletakkan agama dalam kerangka politik dalam hubungan yang bersifat simbiotik, di mana di antara keduanya terjadi hubungan timbal-balik dan saling melengkapi.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 25.

<sup>261</sup> Nasaruddin, "Pemikiran Islam tentang Hubungan Negara dengan Agama" dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 2, Agustus 2009: 205-218.

<sup>262</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 26.

<sup>263</sup> Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik*, (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hal. 48.

Dalam paradigma simbiotik ini masih tampak adanya kehendak “mengistimewakan” penganut agama yang mayoritas untuk memberlakukan hukum-hukum agamanya di bawah legitimasi negara, atau paling tidak, karena sifatnya yang simbiotik tersebut, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan hukum negara.

*Ketiga*, paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*). Paradigma ini menolak kedua paradigme di atas, yang melahirkan paradigma sekularistik dengan mengajukan pemisahan agama dari negara dan pemisahan negara dari agama. Lebih jauh Glesner, mengatakan bahwa konsep *al-dunya al-akhirah*, *al-din al-dawlah* atau *umur al-dunya*, *umur al-din* didikotomikan secara diamentral. Dalam konteks Islam, paradigma ini menolak determinasi Islam pada bentuk tertentu dari negara.<sup>264</sup>

Salah satu pemrakarsa paradigma sekularistik adalah Ali Abd al-Raziq, seorang cendekiawan muslim Mesir. Abd al-Raziq menyatakan bahwa Islam sekedar agama dan tidak mencakup urusan negara. Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan. Kekhalifahan bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang sifatnya duniawi.<sup>265</sup>

Juga dikatakan bahwa dalam Islam terdapat hukum-hukum syara yang pelaksanaannya memerlukan “Pemegang Perintah”. Tetapi, tidak ada teks yang menentukan jenis pemerintahan yang harus diikuti oleh kaum muslimin, tidak ada pula teks yang melarang untuk mengikuti jenis pemerintahan tertentu.<sup>266</sup> Hal ini sejalan dengan pemikiran Fazlur Rahman yang cenderung berpendapat bahwa Islam tidak memerintahkan dan juga mengajarkan secara jelas mengenai sistem ketatanegaraan tetapi mengakui pendapatnya sejumlah tata nilai dan etika dalam al-Qur’an dalam kehidupan bernegara.<sup>267</sup> Sementara itu, Muhammad Husein Haikal menyatakan bahwa prinsip-prinsip dasar kehidupan kemasyarakatan yang

<sup>264</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 28.

<sup>265</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit.*, hal. 29.

<sup>266</sup> *Ibid.*, hal. 69-70.

<sup>267</sup> M. Hasbi Amirudin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hal. 80

diberikan al-Qur'an dan Sunnah tidak ada yang langsung berkaitan dengan ketatanegaraan dan sistem pemerintahan yang baku. Umat Islam bebas menganut sistem pemerintahan yang bagaimanapun asalkan sistem tersebut menjamin persamaan antara warga negaranya, baik hak maupun kewajiban.<sup>268</sup>

Lebih lanjut lanjut lagi, menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im bahwa hubungan antara Islam, negara dan politik sepanjang sejarah masyarakat Islam jelas merefleksikan ketegangan permanen antara visi ideal penyatuan Islam dan negara dengan kebutuhan pemimpin agama untuk melanggengkan otonominya dari institusi negara. Kerangka dasar yang digunakan untuk memediasi ketegangan itu adalah adanya harapan umat Islam kepada negara untuk memegang teguh prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan kewajibannya sekaligus menjaga wataknya yang sekular dan politis. Harapan yang pertama berdasarkan pada keyakinan umat Islam bahwa Islam menyediakan model yang komprehensif untuk kehidupan individu dan publik dalam ruang publik maupun ruang privat. Namun, negara pada dasarnya memang merupakan institusi yang sekular dan politis karena kekuasaan dan institusinya menuntut bentuk dan tingkat kontinuitas dan prediktabilitas yang tidak bisa disediakan oleh otoritas keagamaan. Fungsi pragmatis itulah yang menuntut negara untuk memiliki kontrol yang efektif terhadap wilayah dan penduduknya, serta memiliki kemampuan untuk menggunakan kekuasaan pemaksa agar penduduknya tunduk dan patuh pada kekuasaannya. Fungsi seperti ini nampaknya lebih mungkin dipenuhi oleh pemimpin politik daripada pemimpin agama. Otoritas keagamaan harus dipisahkan dari kekuasaan politik agar pemimpin agama bisa menjaga penguasa untuk tetap akuntabel pada prinsip-prinsip Islam. Oleh karena itu, perlu diterapkannya model pemisahan utuh antara otoritas agama dan politik.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Munawir Sjadzali, *op.cit.*, hal. 183.

<sup>269</sup> *Ibid.* hal. 88-89.

## BAB 4

### PERLINDUNGAN NEGARA TERHADAP HAK KEBEBASAN BERAGAMA

#### 4.1 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama dalam Islam

##### 4.1.1 Perspektif Piagam Madinah

Perlindungan negara terhadap hak kebebasan dalam Islam dapat mengacu pada konsep politik Islam yang secara historis pernah dipraktikkan pada masa awal pemerintahan Islam di bawah kendali Nabi Muhammad saw. Realitas politik pada masyarakat awal Islam (masa *al-salaf al-shalih*), menurut Nurcholish Madjid, memiliki bangunan kenyataan politik yang demokratis dan partisipatoris yang menghormati dan menghargai ruang publik, seperti kebebasan hak asasi, partisipasi, keadilan sosial, dan lain sebagainya. Wujud historis dari sistem sosial politik yang kemudian dikenal sebagai Piagam Madinah ini merupakan prinsip-prinsip rumusan kesepakatan mengenai kehidupan bersama secara sosial-politik antara sesama kaum Muslim dan antara kaum Muslim dengan kelompok-kelompok lain di kota Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad saw.<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999), hal. 24. Apa yang dilakukan Nabi Muhammad di Madinah ini menginspirasi Umar ibn Khattab untuk membuat traktat serupa di Yerusalem, dikenal dengan “Piagam Aelia”, ketika Islam menguasai wilayah ini. Piagam ini berisi jaminan keselamatan dari penguasa Islam terhadap penduduk Yerusalem, yang beragama non-Islam sekalipun. Salah satu penggalan paragrafnya berbunyi: “Inilah jaminan keamanan yang diberikan Abdullah, Umar, Amirul Mukminin kepada penduduk Aelia: Ia menjamin keamanan mereka untuk jiwa dan harta mereka, dan untuk gereja-gereja dan salib-salib mereka, dalam keadaan sakit maupun sehat, dan untuk agama mereka secara keseluruhan. Gereja-gereja mereka tidak akan diduduki dan tidak pula dirusak, dan tidak akan dikurangi sesuatu apapun dari gereja-gereja itu dan tidak pula dari lingkungannya, serta tidak dari salib mereka, dan tidak sedikitpun dari harta kekayaan mereka (dalam gereja-gereja itu). Mereka tidak akan dipaksa meninggalkan agama mereka, dan tidak seorang pun dari mereka boleh diganggu”. Hal tersebut menjadikan realitas historis yang memberikan gambaran bahwa kemajemukan agama tidak menghalangi untuk hidup bersama, berdampingan secara damai dan aman. Bahkan, kemajemukan agama tidak menghalangi umat beragama untuk membangun suatu negara yang bisa mengayomi dan menghargai keberadaan agama-agama tersebut. Adanya saling pengertian dan pemahaman yang dalam akan keberadaan masing-masing menjadi modal dasar yang sangat menentukan. Peran Nabi Muhammad saw dalam membentuk Piagam Madinah mengandung dimensi moral dan etis. Di antara dimensi moral dan etis agama-agama adalah saling menghormati dan menghargai agama/pemeluk agama lain. Jika masing-masing pemeluk agama memegang moralitas dan etikanya masing-masing, maka kerukunan, perdamaian dan persaudaran bisa terwujud.

Pada periodisasi Madinah tersebut, telah terjalin hubungan yang baik dari beberapa kelompok non-Muslim dengan kelompok Muslim. Pemerintahan Islam yang dipimpin Nabi Muhammad saw menunjukkan toleransi kepada umat-umat beragama lain. Golongan minoritas mendapatkan perlindungan dari pemerintah Islam dan dapat menjalin hubungan dengan masyarakat Muslim dengan baik dalam melaksanakan berbagai aktivitasnya. Eksistensi pluralisme masyarakat Madinah menuntut Nabi membangun tatanan hidup bersama yang mencakup semua golongan yang ada. Mula-mula, Nabi mempersaudarakan antara kaum Muhajirin dan Anshar. Selanjutnya, membangun persaudaraan yang melibatkan semua masyarakat Madinah yang tidak terbatas kepada umat Islam saja.<sup>271</sup>

Dalam Piagam<sup>272</sup> Madinah dirumuskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar tata kehidupan bermasyarakat, kelompok-kelompok sosial Madinah, jaminan hak, dan ketetapan kewajiban. Piagam Madinah itu juga mengandung prinsip kebebasan beragama, hubungan antar kelompok, kewajiban mempertahankan kesatuan hidup, dan sebagainya. Inisiatif dan usaha Nabi Muhammad saw dalam mengorganisir dan mempersatukan pengikutnya dan golongan lain, menjadi suatu masyarakat yang teratur, berdiri sendiri, dan berdaulat yang akhirnya menjadi suatu negara di bawah pimpinan Nabi sendiri merupakan praktek *siyasah*, yakni proses dan tujuan untuk mencapai tujuan. prinsip kenegaraan yang diterapkan pada masyarakat Madinah di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Masyarakat Madinah adalah masyarakat plural yang terdiri dari berbagai suku, golongan, dan agama. Islam datang ke Madinah dengan bangunan konsep ketatanegaraan yang mengikat aneka ragam suku, konflik, dan perpecahan.<sup>273</sup>

<sup>271</sup> Marzuki, "Kerukunan antarumat Beragama dalam Wacana Masyarakat Madani: Analisis Isi Piagam Madinah dan Relevansinya bagi Indonesia", makalah yang tidak diterbitkan (t.t.), hal. 5-9.

<sup>272</sup> W. Montgomery Watt menyebutnya dengan "The Constitution of Medina", R.A. Nicholson "charter", Majid Khadduri "treaty", Philip K. Hitti "agreement", Zainal Abidin Ahmad "piagam". Kata *al-shahifah* adalah nama yang disebut di dalam Piagam Madinah. Lihat Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, *op.cit.*, hal. 2.

<sup>273</sup> *Ibid.*, hal. 5. Para pihak yang mengikatkan diri atau terikat dalam Piagam Madinah yang berisi perjanjian masyarakat Madinah (*social contract*) ini ada tiga belas kelompok komunitas yang secara eksplisit disebut dalam teks Piagam. Ketiga belas komunitas itu adalah (i) kaum Mukminin dan Muslimin Muhajirin dari suku Quraisy Mekkah, (ii) Kaum Mukminin dan Muslimin dari Yatsrib, (iii) Kaum Yahudi dari Banu 'Awf, (iv) Kaum Yahudi dari Banu Sa'idah,

Pada saat sebelum terbentuknya Piagam Madinah, Nabi Muhammad memahami benar bahwa masyarakat yang dihadapi adalah masyarakat majemuk yang masing-masing golongan bersikap bermusuhan terhadap golongan lain. Nabi melihat perlu adanya penataan dan pengendalian sosial untuk mengatur hubungan-hubungan antar golongan dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan agama. Karena itu, Nabi melakukan beberapa langkah. *Pertama*, membangun masjid. Lembaga ini, dari sisi agama berfungsi sebagai tempat ibadah dan dari segi sosial berfungsi sebagai tempat mempererat hubungan dan ikatan di antara anggota jamaah. *Kedua*, menciptakan persaudaraan nyata dan efektif antara orang Islam Mekah dan Madinah. Kedua langkah tersebut masih bersifat internal dan hanya ditujukan untuk konsolidasi umat Islam. Karena itu, langkah ketiga ditujukan kepada seluruh penduduk Madinah. Nabi membuat perjanjian tertulis atau piagam yang menekankan pada persatuan yang erat di kalangan kaum muslimin dan kaum Yahudi, menjamin kebebasan beragama bagi semua golongan, menekankan kerjasama dan persamaan hak dan kewajiban semua golongan dalam kehidupan sosial politik dalam mewujudkan pertahanan dan perdamaian, dan menetapkan wewenang bagi Nabi untuk menengahi dan memutuskan segala perbedaan pendapat dan perselisihan yang timbul di antara mereka.<sup>274</sup>

Terdapat banyak pendapat dan ulasan para pakar terhadap isi piagam Madinah. Mereka menggunakan berbagai retorika dan redaksi yang berbeda. Dari sekian banyak pendapat itu pada dasarnya mempunyai substansi yang sama, yaitu bahwa keberadaan piagam tersebut telah mempersatukan warga Madinah yang heterogen itu menjadi satu kesatuan masyarakat dalam pemenuhan hak dan penunaian kewajiban, saling menghormati, terhadap suku dan agama. Piagam tersebut dianggap merupakan suatu pandangan jauh ke depan dan suatu kebijaksanaan politik yang luar biasa dari Nabi Muhammad dalam mengantisipasi

---

(v) Kaum Yahudi dari Banu al-Hars, (vi) Banu Jusyam, (vii) Kaum Yahudi dari Banu Al-Najjar, (viii) Kaum Yahudi dari Banu 'Amr ibn 'Awf, (ix) Banu al-Nabit, (x) Banu al-'Aws, (xi) Kaum Yahudi dari Banu Sa'labah, (xii) Suku Jafnah dari Banu Sa'labah, dan (xiii) Banu Syuthaybah.

<sup>274</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hal. 64.

masyarakat yang beraneka ragam latar belakangnya, dengan membentuk komunitas baru yang disebut *ummah*.<sup>275</sup>

Dalam Piagam Madinah, kata *ummah*<sup>276</sup> terulang dua kali, yaitu dalam pasal 1 dan pasal 25. Rumusan pengertian *ummah* oleh Syari'ati di atas—yang sejalan dengan langkah Nabi untuk mempersatukan umat Islam—sesuai dengan muatan pasal 1 Piagam Madinah, yang isinya *innahum ummatun wahidah min duni al-nas* (sesungguhnya mereka adalah umat yang satu, tidak termasuk golongan lain). Ketetapan (pasal 1) ini merupakan pernyataan yang mempersatukan orang-orang mukmin dan muslim yang berasal dari dua golongan besar, Muhajirin dan Anshar, dari berbagai suku dan golongan sebagai umat yang satu. Dasar yang mengikat mereka adalah akidah Islam, yang membedakan mereka dari umat lain.

Ketetapan pada pasal 1 itu tidak berarti menunjukkan bahwa konsep *ummah* yang dikehendaki oleh Piagam Madinah adalah umat Islam saja sebab di

---

<sup>275</sup> Berbagai varian pendapat itu antara lain: *Pertama*, A. Guillaume, seorang guru besar bahasa Arab dan penulis *The Life of Muhammad*, menyatakan bahwa Piagam yang telah dibuat Muhammad itu adalah suatu dokumen yang menekankan hidup berdampingan antara orang-orang Muhajirin di satu pihak dan orang-orang Yahudi di pihak lain. *Kedua*, H.R. Gibb dalam komentarnya menyatakan bahwa isi Piagam Madinah pada prinsipnya telah meletakkan dasar-dasar sosial politik bagi masyarakat Madinah yang juga berfungsi sebagai undang-undang, dan merupakan hasil pemikiran serta inisiatif Muhammad sendiri. *Ketiga*, Montgomery Watt lebih tegas lagi menyatakan bahwa Piagam Madinah tidak lain adalah suatu konstitusi yang menggambarkan bahwa warga Madinah saat itu bisa dianggap telah membentuk satu kesatuan politik dan satu persekutuan yang diikat oleh perjanjian yang luhur diantara para warganya. *Keempat*, lebih terperinci lagi disimpulkan oleh Hasan Ibrahim Hasan, bahwa Piagam Madinah secara resmi menandakan berdirinya suatu negara, yang isinya bisa disimpulkan menjadi 4 pokok: (1) mempersatukan segenap kaum muslimin dari berbagai suku menjadi satu ikatan. (2) menghidupkan semangat gotong royong, hidup berdampingan, saling menjamin di antara sesama warga. (3) menetapkan bahwa setiap warga masyarakat mempunyai kewajiban memanggul senjata, mempertahankan keamanan dan melindungi Madinah dari serbuan luar. (4) menjamin persamaan dan kebebasan bagi kaum Yahudi dan pemeluk-pemeluk agama lain dalam mengurus kepentingan mereka. Lihat Muhammad Latif Fauzi, "Konsep Negara dalam Perspektif Piagam Madinah dan Piagam Jakarta", dalam *Jurnal Al-Mawarid* Edisi XIII Tahun 2005, Yogyakarta, hal. 90.

<sup>276</sup> Ali Syari'ati mengartikan kata *ummah* dengan "jalan yang lurus", yakni sekelompok manusia yang bermaksud menuju "jalan" yang tidak lepas dari arti kata akhirnya, *amma*. Kata ini ia artikan menuju dan berniat yang mengandung tiga arti, yaitu gerakan, tujuan, dan ketetapan kesadaran. Oleh karena itu, *amma* pada dasarnya bermakna kemajuan kamajuan (*taqaddum*) maka ia tersusun dari empat arti, yaitu ikhtiar, gerakan, kemajuan, dan tujuan. Atas dasar arti ini, *ummah* bagi Ali Syari'ati adalah masyarakat yang hijrah. Jadi definisi *ummah* menurut Ali Syari'ati adalah kumpulan orang yang semua individunya sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan atas dasar kepemimpinan yang sama. Lihat Ali Syari'ati, *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin, (Jakarta: Penerbit Yapi, 1990), hal. 36-38.

pasal lain kaum Yahudi dan sekutunya disebut sebagai anggota umat. Hal ini dibuktikan dalam pasal 25. Pasal 25 misalnya menyatakan:

“Kaum Yahudi Bani ‘Auf bersama dengan warga yang beriman adalah satu umat. Kedua belah pihak, kaum Yahudi dan kaum Muslimin, bebas memeluk agama masing-masing. Demikian pula halnya dengan sekutu dan diri mereka sendiri. Bila di antara mereka ada yang melakukan aniaya dan dosa dalam hal ini, maka akibatnya akan ditanggung oleh diri dan warganya”

Pasal 25 Piagam Madinah merupakan perwujudan jaminan kebebasan beragama dan beribadat menurut ajaran agama masing-masing. Pada pasal 25 juga dinyatakan bahwa kaum Yahudi adalah satu umat bersama kaum mukminin. Penyebutan demikian, mengandung arti bahwa dilihat dari kesatuan dasar agama orang-orang Yahudi merupakan satu komunitas yang parallel dengan komunitas kaum mukminin. Dalam kehidupan bersama tersebut, komunitas Yahudi bebas dalam melaksanakan agama mereka.<sup>277</sup> Pasal 24 pada Piagam Madinah itu telah memberi jaminan kebebasan beragama bagi orang-orang Yahudi sebagai suatu komunitas dan mewujudkan kerja sama yang erat dengan kaum muslimin dan membuktikan bahwa Islam memiliki sikap toleran terhadap agama lain.

Sementara itu, ketentuan pada pasal 25 sampai pasal 35 itu dapat dikatakan bahwa organisasi umat yang dibentuk Nabi bersifat terbuka. Beliau menghimpun semua golongan penduduk Madinah. Perbedaan keyakinan mereka tidak menjadi alasan untuk tidak bersatu dalam kehidupan bermasyarakat bernegara. Dalam hal ini berlaku konsep *ummah* yang bersifat umum.<sup>278</sup> Dengan demikian, penggunaan istilah *ummah* dapat bersifat khusus, yaitu para penganut agama dan nabi tertentu, dan dapat pula bersifat umum, yaitu setiap generasi manusia adalah umat yang satu tanpa batasan agama.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, *op.cit.*, hal. 125. Di sini terlihat bahwa Nabi Muhammad saw tidak memaksa rakyat Madinah untuk mengubah agama. Nabi hanya mendakwahkan Islam dengan seruan untuk mengesakan Allah. Soal konversi ke agama Islam tergantung pada kesadaran dan keinginan masing-masing tanpa adanya paksaan.

<sup>278</sup> Muhammad Latif Fauzi, “Konsep Negara dalam Perspektif Piagam Madinah dan Piagam Jakarta”, *op.cit.*, hal. 92-93.

<sup>279</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah*, *op.cit.*, hal. 129.

Selain itu, dalam Piagam Madinah, juga ditetapkan masalah perlindungan yang disebutkan secara eksplisit yang ditentukan pada pasal 15. “Jaminan Allah adalah satu,” demikian disebutkan pada pasal 15. Kata *Allah* di sini dimaksudkan untuk menyebut kekuasaan umum atau perlindungan oleh negara, sedang kata *satu* berarti meliputi semua orang yang harus dilindungi. Jadi, perlindungan negara diberikan kepada semua warga atau rakyat tanpa melihat agama yang dianut.<sup>280</sup>

Dengan demikian, proses kelahiran dan perkembangan Islam sejak zaman Piagam Madinah sudah menunjukkan kemungkinan kerja sama dan saling menghormati. Apalagi kalau perspektif yang digunakan tidak memisahkan identitas Islam dari jalinan-eratnya dengan agama-agama lain sekalipun. Perspektif inilah yang tetap relevan untuk sekarang, ketika semua umat beragama sudah hidup di dalam negara bangsa yang menerima asas kewarga negaraan, dengan sistem proteksi berbasis konstitusi yang diberikan kepada semua warganegara tanpa membedakan latar belakangnya. Tak ada lagi Nabi yang menjadi *hakam*, karena *hakam* sudah mengalami transformasi menjadi berbagai mekanisme dan lembaga di dalam negara dan masyarakat, baik dalam rangka proteksi warganegara, penanganan konflik dan penyelesaian sengketa, dan lain-lain. Idealnya, dalam istilah Piagam Madinah, negara adalah *haram*, tempat yang mendorong orang dari berbagai latar belakang berbeda untuk bergaul dan bekerja sama.<sup>281</sup>

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa perlindungan hak asasi manusia dalam Piagam Madinah memuat tentang perlindungan kebebasan beragama dan beribadah, kedudukan yang sama sebagai warga masyarakat, persamaan hak dan kewajiban, dan persamaan di muka hukum. Piagam Madinah memuat nilai-nilai yang sangat penting, terutama dalam hal kesetaraan antarwarga, kebebasan beragama dan jaminan keamanan. Ketiga hal ini menjadi

---

<sup>280</sup> W. Montgomery Watt, “Islamic Political Thought”, dalam Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, *op.cit.*, hal. 69.

<sup>281</sup> Rizal Panggabean, “Kesepakatan Madinah dan Sesudahnya”, dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), hal. 111.

nilai yang sangat penting apalagi nilai-nilai tersebut merupakan keniscayaan dalam konsep demokrasi. Muatan piagam ini menggambarkan hubungan antara Islam dengan agama dan masyarakat yang lain diletakkan dalam bingkai ketatanegaraan dan undang-undang, untuk menata kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.

#### 4.1.2 Perspektif Deklarasi Kairo

Deklarasi Kairo (1990) merupakan instrumen pengaturan hak asasi manusia yang berlandaskan hukum Islam. Pengaturan mengenai hak kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo diatur dalam pasal khusus. Namun untuk memahami pengertian mengenai hak kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo harus melihat bagian-bagian lain dari deklarasi yang akan membantu pemahaman tentang hak kebebasan beragama.

Pembukaan Deklarasi Kairo mengatur sebagai berikut:

*“Wishing to contribute to the efforts of mankind to assert human rights, to protect man from exploitation and persecution, and to affirm his freedom and right to a dignified life in accordance with the Islamic Shari’ah.”<sup>282</sup>*

Prinsip-prinsip Deklarasi Kairo yang dijabarkan dalam 25 pasal menegaskan bahwa hak-hak asasi dan kemerdekaan universal dalam Islam merupakan bagian integral agama Islam dan bahwa tak seorang pun pada dasarnya berhak untuk menggoyahkan baik keseluruhan maupun sebagian atau melanggar atau mengabaikannya karena hak-hak asasi dan kemerdekaan itu merupakan perintah suci mengikat yang termaktub dalam wahyu Allah SWT yang diturunkan melalui nabi-Nya yang terakhir.

Pembukaan Deklarasi Kairo menjelaskan bahwa tujuan dibentuknya Deklarasi Kairo adalah untuk memberikan sumbangan terhadap perlindungan hak asasi manusia yang sesuai dengan syariat Islam. Hal ini dapat dipahami sebab Deklarasi Kairo dikeluarkan oleh OKI (Organisasi Kerjasama Islam), yang

---

<sup>282</sup> Lihat Pembukaan Deklarasi Kairo.

merupakan organisasi internasional antarnegara yang beranggotakan negara Islam atau penduduknya mayoritas beragama Islam.

Deklarasi Kairo terbentuk dikarenakan adanya satu perdebatan yang mendapatkan perhatian terjadi antara blok Islam dan blok lain tentang pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, yaitu tentang kebebasan beragama dan berkeyakinan. Blok Islam pada awalnya menentang pasal tersebut karena terdapat klausul "kebebasan berpindah agama" yang bertentangan dengan doktrin Islam tentang murtad (*apostasy*), meski pada akhirnya hanya Saudi Arabia yang benar-benar menentang pasal itu. Namun pada perkembangannya, Saudi Arabia mampu mempengaruhi opini negara-negara Islam terutama di bawah organisasi OKI (Organisasi Kerjasama Islam) yang berpusat di Jeddah, di mana Saudi Arabia sebagai tuan rumah. Respon terhadap Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia terus mengalami perkembangan di dunia Islam. Pada tahun 1981 muncul *Universal Islamic Declaration of Human Rights* oleh beberapa tokoh pemikir Islam terkemuka dari berbagai negara. Pada tahun 1990 lahir Deklarasi Kairo (*Cairo Declaration of Human Rights in Islam*) oleh negara-negara OKI<sup>283</sup>, yang ditandatangani 54 negara anggota OKI pada 5 Agustus 1990. Inti dari deklarasi tersebut adalah meskipun Islam menerima hak-hak asasi manusia, tetapi memiliki

---

<sup>283</sup> Dari pertemuan Komisi Hak Asasi Manusia Organisasi Kerjasama Islam (IPHRC OIC) 20-24 Februari 2012 di Jakarta diketahui bahwa negara anggota OKI banyak yang belum memiliki standar instrumen dalam konteks hak asasi manusia. Bahkan, beberapa negara tidak memiliki Komisi Nasional Hak Asasi Manusia di negaranya. Pertemuan tersebut memberi rekomendasi kepada dewan Menlu agar negara-negara anggota OKI juga meratifikasi instrumen internasional hak asasi manusia dan bekerja sama menegakkan hak asasi manusia, dan menghasilkan beberapa kesepakatan. Kesepakatan tersebut berisi tugas-tugas yang harus dilakukan oleh negara anggota OKI. "Tugas tersebut yakni membantu negara anggota memenuhi standar hak asasi manusia, membantu negara-negara anggota OKI melaporkan catatan hak asasi manusia, serta meningkatkan kapasitas negara-negara anggota. Selain harus memenuhi standar hak asasi manusia, negara OKI harus melaporkan catatan HAM serta meningkatkan kapasitas negara-negara anggota. Salah satu cara meningkatkan kapasitas adalah dengan meningkatkan jaringan kerja antara komisi dengan pihak lain yang terkait. Salah satu cara meningkatkan kapasitas juga dengan dialog antara masyarakat dan pemerintah di masing-masing negara. Komisi Hak Asasi Manusia Organisasi Kerjasama Islam (IPHRC OIC) dapat secara rutin meninjau komitmen ratifikasi negara-negara OKI terhadap konvensi hak asasi manusia internasional dan instrumennya. Selain itu, Komisi Hak Asasi Manusia Organisasi Kerjasama Islam (IPHRC OIC) ini dapat menjembatani HAM dengan nilai tradisional dan Islam di masing-masing negara. Lihat [Republika.co.id](http://Republika.co.id), "Negara OKI Harus Ratifikasi Aturan HAM", Jumat, 24 Februari 2012 19:12 WIB, diakses Selasa, 4 Jumadil Awwal 1433 / 27 Maret 2012 | 20:27.

batasan dan tafsirnya sendiri dalam hal-hal tertentu, salah satunya adalah tentang kebebasan beragama, khususnya kebebasan berpindah agama.<sup>284</sup>

Hak Asasi Manusia Islam, menurut Deklarasi Kairo, mengakui otoritas dan peran Tuhan, dan karena itu tidak mentolerir anti-agama, ateisme, dan pindah agama (dari Islam). Misalnya, dalam pasal 1 Deklarasi Kairo, dinyatakan:

*“all human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, colour, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status, or other considerations. True faith is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human perfection.”*

Di sini manusia diposisikan sejajar tapi di bawah Tuhan. Sementara itu, pada pasal 10 Deklarasi Kairo (*Islam is the religion of unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of compulsion on man or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism*) juga memberikan pembatasan tentang kebebasan beragama. Pasal ini memisahkan diri dari Deklarasi Universal 1948 khususnya Pasal 18, bahwa setiap orang memiliki hak berpikir, berkeyakinan, dan beragama, hak yang mencakup kebebasan mengganti agama atau keyakinannya, dan kebebasan, sendiri atau dalam masyarakat, publik dan pribadi, untuk melaksanakan agamanya atau kepercayaannya dalam pengajaran, praktek, ibadah, dan pengamalan.<sup>285</sup>

Perlindungan kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo menjadi sangat terbatas bila diimplementasikan di negara-negara “Islam” yang ikut menandatangani, karena adanya konsep syariah yang dimasukkan dalam Deklarasi Kairo, dan banyak diformalisasikan pada negara-negara timur tengah. Lebih jauh lagi, Deklarasi Kairo menegaskan bahwa hak-hak dasar fundamental dan kebebasan universal di Islam adalah bagian integral yang harus dipatuhi dalam agama Islam. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang berhak

<sup>284</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, op.cit., hal. 56.

<sup>285</sup> Muhammad Ali, “Kebebasan Beragama”, dalam dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama*, op.cit., hal. 317-318.

mengingkari atau bahkan menghentikan untuk sementara waktu perintah Tuhan. Hal ini dikarenakan semua ajaran agama di dalam Islam bersifat mengikat seperti termaktub di dalam kitab suci (al-Qur'an) yang telah diwahyukan kepada nabi terakhirNya.<sup>286</sup>

Ada perbedaan mendasar, menurut Al Khanif, di antara ketentuan kebebasan beragama di dalam Deklarasi Kairo dengan instrumen internasional hak asasi manusia. Deklarasi Kairo melarang perpindahan agama untuk melindungi kepentingan agama, bukan melindungi hak kebebasan beragama individu yang meyakininya. Sementara itu, instrumen internasional mengatur bahwa hak tersebut dimaksudkan untuk melindungi seseorang dari kekerasan atas nama agama dan semua tindakan diskriminatif. Artinya, Deklarasi Kairo lebih cenderung melindungi kepentingan agama sedangkan instrumen internasional hak asasi manusia melindungi manusia.<sup>287</sup>

Secara umum bisa dikatakan, Deklarasi Kairo mencerminkan pandangan dunia Islam terhadap Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia. Dengan kata lain, Deklarasi Kairo menolak universalisme Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia yang hendak diterapkan juga bagi negara Islam, dan menekankan adanya partikularisme hak asasi manusia. Hal ini antara lain dapat dilihat dalam pasal 24 Deklarasi Kairo yang menyebutkan, "*all the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari'ah*". Demikian juga pasal 25 menegaskan bahwa "*The Islamic Shari'ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration*". Melalui deklarasi ini, syariah Islam seolah diletakkan di atas hak asasi manusia universal.<sup>288</sup> Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa dua pasal dalam Deklarasi Kairo (pasal 24 dan 25) merupakan indikator penting untuk melindungi sejumlah "doktrin" Islam seperti melarang pindah agama, dan membagi dunia muslim dan non-muslim.<sup>289</sup>

<sup>286</sup> Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, op.cit., hal. 181.

<sup>287</sup> *Ibid.*, hal. 188.

<sup>288</sup> Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, op.cit., hal. 72-73.

<sup>289</sup> *Ibid.*, hal. 74.

Oleh karena itu, masih terlihat perlindungan kebebasan beragama pada sebagian besar negara Islam sulit diwujudkan, seperti Pakistan, Iran, Mesir, Sudan, Saudi Arabia, Yaman, dan Republik Islam Mauritania. Negara-negara Islam tersebut telah memasukkan ke dalam konstitusi yang menjadikan apostasi sebagai tindakan kriminal yang dapat diberikan sanksi hukuman mati.<sup>290</sup> Di negara-negara Islam lainnya, apostasi dianggap ilegal namun tidak sampai dijatuhi hukuman mati, seperti Malaysia, Jordania, Kuwait, Oman, Maldives, dan Qatar.<sup>291</sup>

Di Pakistan, misalnya, seorang yang mengucapkan kata-kata yang merendahkan dan menghina Nabi Muhammad akan dikenakan sanksi pidana mati atau penjara seumur hidup. Ketentuan ini berdasarkan pada Kitab Undang-Undang Pidana Pakistan, Pasal 295C, yang berbunyi:

“Penggunaan kata-kata yang melecehkan, dan seterusnya, berkenaan dengan Nabi: siapapun ia dengan kata-kata, baik itu verbal atau pun tertulis, atau melalui gambar-gambar yang kelihatan, atau melalui pemberian atribut, sindiran, secara langsung atau tidak langsung, melecehkan nama Nabi Muhammad (Semoga Allah memberikan salawat kepadanya), akan dihukum mati, atau dipenjara seumur hidup, dan juga akan dikenakan denda.”

<sup>290</sup> Menyikapi apostasi sebagai tindakan kriminal yang dapat diberikan sanksi hukuman mati, Gamal al-Banna menilai bahwa dalam al-Qur'an tidak ada hukuman duniawi dalam kasus apostasi. Q.S. al-Baqarah: 108, 217, Q.S. Ali Imran: 90, Q.S. an-Nisa: 137, Q.S. al-Maidah: 54, Q.S. at-Taubah: 74, Q.S. an-Nahl: 106, dan Q.S. Muhammad: 25 adalah ayat-ayat yang membahas kasus apostasi namun tidak ada mengandung keterangan tentang ancaman hukuman mati. Ayat-ayat ini bahkan mengindikasikan bahwa keimanan dan kekafiran adalah masalah yang bersifat privat dan bukan masalah publik yang menuntut penanganan dari undang-undang negara. Fakta sejarah juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad saw tidak pernah menghukum mati orang-orang murtad seperti Harits bin Suwayd al-Ansari, Ubaydillah bin Jahsy, dan puluhan orang murtad lainnya. Jika pun Nabi memerintahkan memerangi Qays bin Hababah, Urnayain, Ibn Khatal, dan Ibn Abi Sarah, maka hal itu bukan semata-mata karena kemurtadan mereka namun disebabkan oleh faktor politis di mana mereka memerangi dan menjarah harta kaum Muslimin. Selanjutnya, Gamal al-Banna menyatakan bahwa hukuman bagi apostasi hanyalah “produk fiqih” yang muncul pada akhir periode Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Gagasan itu dirumuskan guna menjaga kewibawaan Islam ketika negara berhadapan dengan kekuatan politik eksternal dan ketika perbedaan antargolongan mengancam persatuan umat Islam, dan *fuqaha* membentengi kewibawaan dengan merumuskan pakem agama yang tidak boleh dilanggar oleh siapa pun. Barang siapa yang melanggarnya dan berani mempersoalkannya akan dituduh kafir dan halal darahnya. Pakem agama tersebut dalam literature fiqih disebut dengan istilah “*ma'lum min al-din bi darurah*” (kebenaran-kebenaran agama yang absolut menurut otoritas resmi). Gamal al-Banna, *al-Islam wa Hurriyah al-Fikr*, dalam Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2011), hal. 78-80.

<sup>291</sup> Mahmood Monshipouri, “Islam and Human Rights in the Age of Globalization”, dalam Ali Mohammadi (ed.), *Islam Encountering Globalization*, (New York: RoutledgeCurzon, 2002), hal. 100.

Bahkan, pada bulan Oktober 1990, Pengadilan Syariat Federal Pakistan menyatakan bahwa “ *hukuman bagi pelecehan terhadap Nabi Muhammad adalah hukuman mati, bukan yang lain.*”<sup>292</sup>

Kemudian di Iran, meskipun undang-undang pidana-nya tidak menegaskan adanya tindakan pidana apostasi, namun disebutkan dalam Undang-Undang Press Iran pasal 26:

“Siapa pun yang meyakini Islam dan tempat-tempat sucinya di media dan jika ini mencakup apostasi, maka akan diputuskan sebagai murtad. Jika tidak termasuk apostasy, maka orang tersebut akan diputuskan oleh pengadilan agama sesuai dengan peraturan perundangan pidana.”

Sangsinya memang tidak ditetapkan dalam Undang-Undang Press Iran ini, namun secara implisit ditegaskan dalam fatwa yang ditulis oleh mending Ayatollah Khomeini: “Seorang yang murtad akan dipaksa untuk bertaubat dan jika menolak akan dieksekusi. Dianjurkan untuk memberikan penundaan tiga hari dan mengeksekusinya pada hari keempat jika ia menolak.” Pengadilan revolusi menggunakan fatwa Khoemeini untuk mengeksekusi mati seorang yang telah konversi dari Islam ke Baha’i.<sup>293</sup>

Selanjutnya di Yaman, yang konstitusinya mendeklarasikan Islam sebagai agama resmi negara dan syariah Islam sebagai sumber bagi semua legislasi, pemerintah memberikan kebebasan bagi umat Islam dan penganut agama lain untuk beribadah menurut agama dan keyakinannya, namun melarang dengan keras apostasi dari agama Islam dan praktik pemurtadan terhadap umat Islam. Pelakunya dapat dikenakan sangsi pidana mati, menurut Kitab Undang-Undang Pidana Yaman pasal 259.

Sementara itu, di Sudan, pidana mati terhadap pelaku apostasi dapat ditemukan dalam Undang-Undang Pidana Sudan 1991, pasal 126 (2) berbunyi:

“Siapa pun yang bersalah karena murtad diajak untuk menyesalinya sampai batas waktu yang ditentukan oleh pengadilan, jika ia tetap

---

<sup>292</sup> Rusli, “Tipologi Respons terhadap Hadd Riddah: Perspektif Sosiologi Hukum Islam”, dalam *Jurnal Bilancia*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2008:227-250, hal. 237.

<sup>293</sup> *Ibid.*, hal. 237-238.

bersikeras dalam kemurtadannya dan tidak kembali kepada Islam, maka ia akan dikenakan hukuman mati.”

Dan di Republik Islam Mauritania, pidana mati terhadap pelaku *riddah* dari Islam dinyatakan dalam Undang-Undang Pidana Mauritania 1984 Pasal 306 yang berbunyi:

“Semua muslim yang bersalah karena murtad, entah diucapkan atau dilakukan, akan diminta untuk menyesali perbuatannya selama rentang waktu tiga hari. Jika tidak menyesalinya selama waktu tersebut, maka ia dijatuhi hukuman mati sebagai seorang murtad, dan harta miliknya akan disita oleh Bendahara Negara.”<sup>294</sup>

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa perlindungan kebebasan beragama dalam Deklarasi Kairo masih menimbulkan problematika dalam mengimplementasikan kebebasan beragama dalam negara-negara Islam. Deklarasi ini mencerminkan bahwa syariah Islam seakan-akan diletakkan di atas hak asasi manusia universal, dan juga Deklarasi Kairo memberikan legitimasi negara-negara Islam untuk tetap dan mempertahankan dan menjalankan doktrin berbasis syariah yang lebih menekankan perlindungan agama daripada perlindungan hak fundamental dalam kebebasan beragama, yaitu manusia.

#### **4.2 Perlindungan Negara terhadap Hak Kebebasan Beragama dalam Hak Asasi Manusia Universal**

Perlindungan dan penegakan hak asasi manusia merupakan kewajiban semua pihak, negara dan warga negaranya. Hak asasi manusia tidak hanya berbicara mengenai hak, tetapi berbicara pula mengenai kewajiban, yaitu kewajiban untuk saling menghormati dan menghargai hak asasi manusia orang lain. Setiap hak asasi manusia seseorang akan menimbulkan kewajiban dasar dan tanggungjawab untuk menghormati hak asasi orang lain secara timbal balik. Sehingga terdapat pembatasan dan larangan dalam pelaksanaan perlindungan hak asasi manusia.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> *Ibid.*, hal. 238.

<sup>295</sup> Knut D. Asplund, Suparman Marzuki, dan Eko Riyadi (eds), *Hukum Hak Asasi Manusia, op.cit.*, , hal. 271

Dalam upaya perlindungan dan penegakan hak asasi manusia, negara mempunyai tugas untuk menghormati, melindungi, menegakkan, dan memajukannya. Upaya yang dilakukan negara di antaranya melakukan langkah implementasi efektif dan konkrit atas berbagai instrumen hukum maupun kebijakan di bidang hak asasi manusia dari segi hukum, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan keamanan serta segi lain yang terkait. Bukan hanya sekedar retorika politik ataupun dekorasi hukum.<sup>296</sup>

Hak kebebasan beragama yang merupakan hak sipil, seperti hak-hak lainnya, sangat erat kaitannya dengan kewajiban dan tanggungjawab negara. Ada beberapa hak sipil yang pada awalnya adalah hak asasi, tetapi kemudian hak tersebut mendapat jaminan dari agen eksternal. Hak beragama misalnya. Pada awalnya, hak model ini dikategorikan sebagai hak dasar (*natural rights*), tetapi pada perkembangannya tidak hanya menjadi hak yang dilindungi secara pribadi, tetapi juga masuk dalam kategori sipil. Ini berarti bahwa peran negara dalam menjamin dan melindungi hak beragama dan berkeyakinan sangatlah urgen.<sup>297</sup>

Perjuangan hak asasi manusia pada abad 18 menghasilkan dua konsep. Pertama adalah hak asasi manusia untuk kebebasan dalam status mereka yang baru sebagai warga negara, dan kedua adalah hak manusia yang juga asasi untuk mengambil bagian dalam setiap proses pengambilan keputusan politik. Itulah dua konsep hak asasi yang sekarang dikenal dengan sebutan hak-hak sipil (*civil rights*) dan hak-hak politik (*political rights*).<sup>298</sup> Dua hal tersebut memiliki keterkaitan dengan negara, karena institusi inilah yang menjadi pelindung bagi terpenuhinya hak tersebut. Fungsi demikian memang telah melekat dalam negara demokratis.<sup>299</sup>

Untuk memenuhi tujuan negara sebagai pelindung hak-hak sipil dan politik, maka negara memiliki kewajiban-kewajiban. Kewajiban yang utama adalah melindungi hak-hak dasar dari warga negara. Terhadap hal itu, maka

---

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> Lihat Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama, op.cit.*, hal. 76.

<sup>298</sup> Soetandyo Wignjosoebroto, *Hak Asasi Manusia: Konsep Dasar dan Perkembangan Pengertiannya dari Masa ke Masa*, (Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, 2005), hal. 6.

<sup>299</sup> Tedi Kholiludin, *loc.cit.*

negara memiliki *core obligation* (kewajiban inti) atas hak warga negara itu. Hal ini harus disepakati sebagai sebuah kesepakatan yang bersifat universal.

Dengan demikian, ada tiga kewajiban negara yang mesti dipenuhi. Pertama, negara mempunyai kewajiban untuk menghormati (*to respect*) hak asasi manusia. Dengan kata lain, negara harus mengakui bahwa setiap orang memiliki hak yang melekat padanya, dan yurisdiksi negara tidak boleh membatasi hak ini. Kedua, negara berkewajiban melindungi (*to protect*) hak asasi manusia. Secara teknis, kewajiban ini dapat dipenuhi misalnya dengan meratifikasi terhadap perjanjian internasional tentang hak asasi manusia menjadi hukum negara. Di sisi lain, negara juga dapat menghapus aturan yang diskriminatif sebagai perwujudan dari perlindungan negara terhadap hak asasi manusia. Ketiga, negara memiliki kewajiban untuk memenuhi (*to fulfill*) hak asasi manusia. Pemenuhan merupakan langkah berikut setelah kehadiran aturan formal. Negara wajib untuk menyelenggarakan pemenuhan ini melalui tanggungjawab yang diembannya.<sup>300</sup>

Selain memiliki kewajiban, negara juga memiliki kaitan yang erat dengan tanggungjawab yang dimilikinya. Secara sederhana, *state responsibility* muncul ketika negara mengingkari kewajibannya, yakni menghargai, melindungi, dan memenuhi hak asasi manusia. Kemungkinan akan terjadinya pelanggaran oleh negara itu sangat besar karena dalam negara terdapat kekuasaan. Mekanisme pelanggaran yang dilakukan oleh negara dapat dilakukan dalam tiga bentuk. Pertama, negara melakukan kekerasan dengan tindakan (*violence by commission*). Kedua, negara membiarkan terjadinya pelanggaran yang terjadi (*violence by omission*). Ketiga, negara melakukan pelanggaran dengan membuat produk yang membatasi bahkan melanggar hak asasi manusia (*violence by judicial*). Terhadap hal tersebut maka mutlak menjadi ranah pertanggungjawaban negara.<sup>301</sup>

Oleh karena itu, implementasi hak asasi manusia internasional sangat bergantung pada kepatuhan hukum suatu negara. Kepatuhan hukum tersebut sangat penting karena peratifikasian suatu instrumen internasional tentang hak asasi manusia yang bersifat mengikat tidak menjamin berkurangnya atau tidak

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, hal. 81-82.

<sup>301</sup> *Ibid.*, hal. 82-83.

adanya pelanggaran hak asasi manusia di wilayah kedaulatan hukumnya. Oleh karena itu harus ada sinergi yang saling melengkapi antara kepatuhan hukum dan moralitas dari suatu negara.<sup>302</sup> Pada kenyataannya, belum pernah selama ini hukum internasional dan hukum konstitusi nasional berinteraksi secara kohesif. Karena, mekanisme penegakan antar pemerintahan yang efektif, perlindungan hak asasi manusia internasional masih harus mengandalkan sistem perlindungan hak asasi manusia nasional yang berfungsi baik. Transformasi standar hak asasi manusia internasional menjadi hukum domestik hampir sepenuhnya diserahkan pada konstitusi masing-masing negara.<sup>303</sup>

Di dalam hukum internasional<sup>304</sup>, sebuah negara yang meratifikasi sebuah instrumen internasional harus menunjukkan kepatuhan hukum terhadap ketentuan instrumen yang telah diratifikasinya. Selain itu, negara juga harus memperhatikan aturan hukum yang diatur oleh deklarasi internasional yang telah menjadi norma-norma absolut<sup>305</sup> yang tidak dapat ditangguhkan dalam keadaan apapun juga. Norma yang menjadi *jus cogens*<sup>306</sup> tersebut harus dijalankan sebagai bagian dari kepatuhan negara terhadap moralitas yang dikandung di dalam hak tersebut. Berkenaan dengan hal tersebut, produk hukum dan institusi keadilan yang

---

<sup>302</sup> Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, *op.cit.*, hal. 210.

<sup>303</sup> Manfred Nowak, *Pengantar pada Rezim HAM Internasional*, terjemahan oleh Sri Sulastini, (Jakarta: Departemen Hukum dan HAM Indonesia, 2003), hal. 37.

<sup>304</sup> Dalam hal ini menunjukkan bahwa masyarakat internasional secara relatif menerima prinsip intervensi kemanusiaan.

<sup>305</sup> Norma-norma yang terkait dengan kebebasan beragama adalah: (1) norma-norma non diskriminasi (lihat Pasal 26 dan Pasal 27 ICCPR); (2) norma-norma yang melarang pengambilan keputusan yang sewenang-wenang (lihat Pasal 18 ayat (3) ICCPR); dan (3) hak atas kompensasi/pemulihan yang efektif (lihat Pasal 2 ayat (3) ICCPR).

<sup>306</sup> Menurut Konvensi Vienna, *jus cogens* merupakan inti sari dari hukum internasional karena diterima dan diakui oleh dunia internasional sebagai norma-norma yang tidak dapat dikurangi atau dibatalkan dengan alasan apapun juga. Hanya norma-norma yang sesuai dan mempunyai karakter yang sama dengan ketentuan yang diatur di dalam *jus cogens* yang dapat mengubah norma tersebut. Oleh karena itu, *jus cogens* bersifat mengikat secara hukum semua negara tanpa ada pengurangan sedikit pun dari norma-norma yang diatur di dalamnya. Sebuah negara tidak perlu meratifikasi sebuah instrumen yang berisi norma-norma *jus cogens* untuk memenuhi ketentuan hukumnya karena secara otomatis norma-norma *jus cogens* mengikat secara hukum semua negara. Hal ini dikarenakan *jus cogens* terbentuk karena adanya konsensus internasional dari negara-negara yang menganggap bahwa norma yang menjadi *jus cogens* tersebut bersifat sangat penting, mutlak, dan absolut di dalam kerangka hak asasi manusia. *Ibid.* hal. 19.

mendukung penegakan hukum dan hak asasi manusia di suatu negara menjadi faktor kunci penerapan hak asasi manusia.<sup>307</sup>

Ratifikasi yang dilakukan oleh suatu negara tidak berarti apa-apa jika negara anggota tidak menerapkan aturan hukum di sistem hukum nasional untuk mendukung implementasi hak-hak yang diatur didalamnya. Penerapan hak asasi manusia dapat efektif ketika negara anggota menetapkan “kebijakan-kebijakan khusus” berdasarkan asas proporsionalitas untuk menerapkan aturan hukum di instrumen yang telah diratifikasinya. Oleh karena itu, sangat penting melihat apakah peraturan perundang-undangan di suatu negara sudah sesuai dengan semangat instrumen internasional.<sup>308</sup> Khusus untuk kebebasan beragama, penting juga untuk dilihat apakah masih ada pengaruh agama terhadap peraturan perundang-undangan yang ada.<sup>309</sup>

Dalam dua Komentar Umum No. 3 Pasal 13 Tahun 1991 dan No. 29 Pasal 3 Tahun 2004 dinyatakan bahwa Negara Pihak (*State Parties*) perlu menempuh

---

<sup>307</sup> Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights*, *op.cit.*, hal.19. Perjanjian-perjanjian hak asasi manusia internasional dipandang sebagai hukum nasional yang setara dengan atau lebih tinggi dari konsitusi suatu negara, berdasarkan atas perintah konstitusional negara tersebut, yang cenderung patuh karena bersandar pada teori monism dengan memberi preferensi pada hukum internasional (misalnya Belanda), dengan syarat bahwa negara telah meratifikasi perjanjian tersebut dan telah dirumuskan dengan tepat. Sedangkan, dengan teori dualisme membedakan antara hukum internasional dan hukum nasional (misalnya Inggris), mungkin tidak mentransformasikan perjanjian-perjanjian hak asasi manusia internasional ke dalam hukum nasional, kecuali atas perintah langsung dari badan pembuat undang-undang nasional.

<sup>308</sup> Berkenaan dengan ratifikasi instrumen hak asasi internasional, Indonesia meratifikasi dua kovenan internasional hak asasi manusia pada tahun 2005. Tepatnya pada tanggal 28 Oktober 2005, secara resmi Indonesia menjadi Negara Pihak (*State Party*) pada dua kovenan hak asasi manusia induk yakni ICCPR dan ICESCR. Dengan demikian dua kovenan ini berlaku efektif atau mengikat secara hukum (*entry into force*) bagi Indonesia. Ratifikasi ini ditetapkan setelah DPR mengesahkan dua kovenan itu menjadi undang-undang, yaitu Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Economic, Social And Cultural Rights* (ICESCR) dan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR). Dengan ratifikasi ini, Indonesia menjadi negara ke-161, yang meratifikasi ICCPR dan negara ke-156 untuk ICESCR, dari total 192 negara anggota PBB. Lihat Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, *op.cit.*, hal. 29.

<sup>309</sup> *Ibid.* Dalam kaitan kebebasan beragama dan berkeyakinan, khususnya dalam Deklarasi Kairo, harus diakui adanya konflik dan ketegangan antara Islam dengan hukum Internasional. Konflik itu pada posisi tertentu bisa dicarikan jalan keluar, tapi pada saat yang lain hampir mustahil kecuali dengan menundukkan satu atas yang lain.

sejumlah cara yang mencerminkan implementasi ratifikasi kovenan.<sup>310</sup> Cara tersebut antara lain:

1. Suatu inkorporasi sepenuhnya atau sebagian
2. Mengubah atau mengkoreksi peraturan perundang-undangan yang ada agar sesuai dan konsisten dengan konvensi.
3. Mengikat semua cabang pemerintahan baik legislatif, yudikatif dan eksekutif dan di semua tingkat pemerintahan, baik peraturan yang terkait dengan sistem peradilan maupun peraturan lain yang terkait dengan masalah kebebasan dasar, perlindungan kelompok minoritas dan rentan dan terutama masalah diskriminasi.
4. Adanya prosedur yang menjamin peradilan yang fair, persamaan di depan hukum, perkawinan, keluarga dan hak-hak politik.
5. Tindakan yang menjamin tidak terjadinya pelanggaran di tingkat horizontal, terkait dengan perbudakan, kebencian ras dan agama.
6. Suatu tindakan yang memberi efek langsung bagi pemenuhan hak-hak tersebut. Hal ini antara lain:
  - a. Pembuatan standar penerapan
  - b. Koreksi atas sistem peradilan baik delik kejahatan maupun prosedur peradilan yang memelihara impunitas.
7. Perlu dikembangkan mekanisme administratif, khususnya yang langsung memberi dampak pada kewajiban untuk menyelidiki pelanggaran secara cepat, efektif dan mendalam melalui lembaga independen. Untuk ini lembaga hak asasi manusia nasional sepatutnya diberi kewenangan yang cukup untuk mendukung implementasi konvensi ini.
8. Perlunya dibuat kebijakan reparasi bagi korban pelanggaran konvensi ini (*effective remedy*). Dan jika perlu, dengan menimbang pasal 9 ayat 5 dan pasal 14 ayat 6, dilakukan tindakan restitusi, rehabilitasi, permintaan maaf, jaminan tidak keberulangan, perubahan hukum dan praktek hukum yang relevan.

---

<sup>310</sup> Lihat Komite Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa Komentar Umum No. 3 Pasal 13 Tahun 1991 dan No. 29 Pasal 3 Tahun 2004.

Termasuk di sini membawa pelaku pelanggaran hak asasi manusia ke pengadilan.

9. Usaha implementasi ini akan tidak berguna tanpa adanya tindakan-tindakan yang mencegah keberulangiannya. Diperlukan tindakan yang melampaui tindakan pemulihan khususnya pada korban yang meminta perubahan hukum dan praktek-praktek kelembagaannya.
10. Adanya kepastian untuk membawa mereka yang bertanggungjawab atas pelanggaran konvensi ke depan pengadilan. Kegagalan menginvestigasi dan menghukum segera menyeret negara ke dalam pelanggaran atas konvensi ini terutama pasal 6 hak hidup, pasal 7 penyiksaan.
11. Perlunya melakukan langkah langsung jika dipandang mendesak untuk menghentikan terus berlangsungnya pelanggaran dan memulihkan sedapat mungkin.
12. Kegagalan untuk membuat pemulihan yang tepat, sekalipun sudah dijamin secara formal dalam sistem hukum, mungkin karena pelaksanaan tidak berfungsi secara efektif. Kendala implementasi pemulihan ini harus dimasukkan dalam laporan periodik.<sup>311</sup>

Oleh karena itu, tanggung jawab negara dalam konteks kewajiban yang tercakup dalam kovenan yang diratifikasi bersifat mutlak dan harus segera dilaksanakan. Singkatnya, hak-hak yang terdapat dalam kovenan ICCPR dan ICESCR bersifat *justiciable*. Inilah yang membedakannya dengan tanggung jawab negara dalam konteks memenuhi kewajiban hak ekonomi, sosial dan budaya (Ekosob) yang tidak harus dijalankan sepenuhnya, tetapi bisa secara bertahap (*progressive realization*) dan karena itu bersifat *nonjusticiable*.<sup>312</sup>

Selanjutnya, perundang-undangan dan praktek negara berkenaan dengan lembaga keagamaan merupakan alat uji (penilaian) yang penting terhadap

---

<sup>311</sup> Agung Putri, "Implementasi Konvensi Hak Sipil Politik dalam Hukum Nasional", Makalah yang disampaikan dalam Seminar Sehari "Perlindungan HAM Melalui Hukum Pidana" di Hotel Nikko Jakarta, 5 Desember 2007.

<sup>312</sup> Ifdhal Kasim, "Konvensi Hak Sipil dan Politik Sebuah Pengantar" dalam Ahmad Suaedy (et.al), *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, op.cit., hal. 35

kebebasan beragama. Kebebasan beragama bukan sesuatu yang dianugerahkan oleh negara atau rezim negara yang sah, namun merupakan sesuatu yang dimiliki oleh individu atau kelompok agama semata-mata karena mereka manusia. Secara faktual, intervensi kebebasan beragama dimulai sejak manusia dilahirkan.

Oleh karena itu, bahwa legitimasi normatif kebebasan beragama sebagai hak asasi tidak tergantung pada bagaimana hak itu secara faktual diatur susunannya oleh negara. Demikian pula, hak atau status kelembagaan tidak tergantung pada kemungkinan diakuinya status kelembagaan tersebut dalam kenyataannya dalam negara. Dalam dunia modern, suatu negara boleh saja membatasi manifestasi agama atau kepercayaan, kalau dianggap berbahaya berdasarkan norma-norma hukum pidana atau bentuk perizinan lainnya. Pembatasan dalam bentuk apa pun hanya dibenarkan sejauh diizinkan berdasarkan ketentuan-ketentuan yang mengatur pembatasan seperti Pasal 18 ayat (3) ICCPR, Pasal 9 ayat (2) ECHR dan Pasal 12 ayat (3) ACHR.<sup>313</sup>

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas dapat disimpulkan bahwa perlindungan negara terhadap kebebasan beragama masuk dalam dimensi kewajiban dan tanggungjawab negara. Kebebasan untuk memmanifestasikan agama baik secara eksternal maupun internal merupakan tatanan yang tidak dapat diintervensi oleh negara kecuali karena berbagai tujuan: kepentingan umum yang sah, perlindungan kebebasan beragama dan hak asasi lainnya dari intervensi orang lain, dan juga untuk perlindungan kepentingan lainnya yang kurang sah, termasuk mempertahankan hak atau kedudukan istimewa negara dan agama mayoritas, diskriminasi agama minoritas atau bahkan pemicuan kebencian dan kekerasan agama.

---

<sup>313</sup>W. Cole Durham, Jr., "Memfasilitasi Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan melalui Perundang-Undangan Asosiasi Keagamaan" dalam Tore Lindholm (eds.), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan*, *op.cit.*, hal. 339-340.

### 4.3 Konstruksi Konsep Perlindungan Negara terhadap Kebebasan Beragama

#### 4.3.1 Melembagakan Konstitusi Demokratis

Konstitusi yang demokratis tidaklah menghalangi ekspresi dari sebuah pemahaman keagamaan. Oleh karena itu, konstitusi tersebut harus dapat diterima oleh setiap kelompok keagamaan. Jika dalam sebuah konstitusi tidak mengandung prinsip kebebasan dan kesetaraan, maka konstitusi itu belumlah dinamakan sebagai *democratic constitution*. Konstitusi adalah wilayah publik, maka bahasa yang digunakan adalah bahasa keagamaan yang universal, dan warga negara dapat menempatkan ranah keagamaan secara universal, bukan partikular.<sup>314</sup> Konstitusionalisme dan hak asasi manusia adalah alat yang penting untuk melindungi status dan hak warga negara, tetapi fungsi tersebut dapat efektif justru karena peran warga negara sendiri. Karena itulah, proses klarifikasi terhadap dasar dan implikasi konsep kewarganegaraan menjadi penting. Konsep-konsep tersebut dan institusi yang menyertainya tergantung satu sama lain dan harus saling berinteraksi jika ingin merealisasikan tujuannya masing-masing.<sup>315</sup>

<sup>314</sup> Tedi Kholiludin, *Kuasa Negara atas Agama, op.cit.*, hal. 113. Bandingkan dengan pemikiran Muhammad Tahir Azhary yang memperlihatkan ciri pembeda bila kebebasan beragama diterapkan di Indonesia. Indonesia, menurut Azhary, memiliki konsep tersendiri yang dibangun berdasarkan demokrasi Pancasila yang bercirikan sebagai berikut: (1) ada hubungan yang erat antara agama dan negara; (2) bertumpu pada Ketuhanan Yang Maha Esa; (3) kebebasan beragama dalam arti positif; (4) ateisme tidak dibenarkan dan komunisme dilarang; serta (5) asas kekeluargaan dan kerukunan. Azhary melihat ada perbedaan dengan cara pandang liberal yang melihat negara sebagai suatu status tertentu yang dihasilkan oleh suatu perjanjian bermasyarakat dari individu-individu yang bebas atau dari status “naturalis” ke status “civis” dengan perlindungan terhadap *civil rights*. Tetapi dalam negara hukum Pancasila terdapat anggapan bahwa manusia dilahirkan dalam hubungannya atau keberadaannya dengan Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu negara tidak terbentuk karena perjanjian atau “*vertrag* yang dualistis” melainkan “atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorong oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas...”. Jadi posisi Tuhan dalam negara hukum Pancasila menjadi satu elemen utama. Lihat Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum, op.cit.*, hal.107-117. Bandingkan pula dengan gagasan Hazairin yang menyatakan bahwa Negara wajib mengayomi setiap orang untuk bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Selain itu, negara juga wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek mu’amalahnya, yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya. Lihat Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: Tintamas, 1973) hal. 18-20.

<sup>315</sup> Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 145-146. Dengan demikian, menurut Abdullahi Ahmed An-Na’im, tata pemerintahan konstitusional mengharuskan adanya penghormatan dan perlindungan terhadap hak-hak individu dan masyarakat karena makna dan implementasi kedua hak ini berkaitan satu sama lain. Contohnya, menghormati kebebasan individu untuk mengutarakan pendapat, keyakinan dan berorganisasi adalah satu-satunya cara untuk melindungi hak kebebasan kelompok etnik dan agama tertentu. Tapi, kebebasan

Dengan kata lain, adalah penting untuk terus menjaga netralitas negara terhadap agama secara tepat karena manusia cenderung mengikuti pandangan pribadinya, termasuk agama. Tujuan pemisahan ini tidak bisa dicapai melalui usaha menempatkan agama dalam ruang privat, karena usaha seperti ini tidak penting, pun tidak perlu. Malah, upaya pemisahan agama dan negara harus dilakukan dengan tetap mengakui fungsi publik agama dan pengaruhnya dalam pembuatan kebijakan publik dan undang-undang. Ketegangan seperti ini harus terus diselesaikan melalui upaya pemunculan “*public reason*” dalam kerangka konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarganegaraan. Perlunya mengklarifikasi perbedaan antara negara dan politik dan hubungannya dengan keharusan adanya “*public reason*”.<sup>316</sup>

Hadirnya agama di ruang publik sering dianggap ancaman bagi demokrasi itu sendiri. Agama pada umumnya, dalam kenyataannya bukanlah peninggalan sejarah pra-modern yang eksistensinya hanya terbatas di ruang-ruang privat, melainkan sebuah kenyataan modern yang cenderung untuk mereartikulasi diri seiring dengan globalisasi. Para pembela artikulasi agama di ruang publik menentang pengabaian peran publik agama, karena hal itu justru berlawanan dengan nilai-nilai demokrasi itu sendiri. Lebih dari itu, bagi mereka, ruang publik memerlukan agama, karena tanpa agama ia akan “telanjang” (*the naked public square*) dari moralitas dan makna hidup. Bahkan menurut Jose Casanova, di banyak tempat, kebangkitan agama di ruang publik sudah sesuai dengan demokrasi dan politik kewargaan.<sup>317</sup>

Namun persoalannya tidak terletak pada apakah agama diizinkan atau dilarang masuk ke ruang publik, karena hak asasi manusia dan konstitusi telah menjaminkannya. Akan tetapi, masalahnya bagaimana agama seharusnya

---

individual itu akan bermakna dan bisa dijalankan secara efektif dalam konteks kelompok yang relevan. Selain itu, karena hak merupakan alat untuk merealisasikan tujuan keadilan sosial, stabilitas politik dan perkembangan ekonomi untuk seluruh lapisan masyarakat, hak harus difahami sebagai sebuah proses dinamis daripada aturan-aturan hukum yang abstrak. *Ibid.*, hal. 164.

<sup>316</sup> *Ibid.*, hal. 146-147.

<sup>317</sup> Amelia Fauzia (et.al.), *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*, ( Jakarta: CSRC, 2011), hal. 22.

menggunakan ruang publik, agar kehadirannya tidak mengancam pluralisme kewargaan dalam masyarakat. Sampai di sini, kehadiran agama di ruang publik dapat ditangkap sebagai dilema bagi demokrasi. Pasalnya, tumbuhnya pluralisme intra dan inter agama dengan kontestasi yang tajam di ruang publik sering menyulut konflik keagamaan. Dapatkah agama hadir di ruang publik tanpa mengancam pluralisme, demokrasi dan perdamaian? Inilah pertanyaan yang masih terus menggelayuti publik sebuah negara demokratis.<sup>318</sup>

Hubungan antara kehadiran agama di ruang publik dengan demokrasi juga bisa dijelaskan melalui konstruksi agama di ruang publik yang dinyatakan oleh Habermas. Berbeda dengan kalangan sekuler yang menyingkirkan sama sekali agama dan semua alasan religious dari ruang publik, Habermas mengusulkan model ruang publik pluralistik yang menerima berbagai aspirasi, termasuk aspirasi religious, tanpa harus diblokir. Ia pun tidak menolak agama di ruang publik. *Pertama*, aspirasi-aspirasi religious, terutama jika hendak dijadikan kebijakan publik, harus dijelaskan secara rasional dan diperlakukan sebagai wilayah rasional, sehingga memiliki status epistemis yang dapat diterima oleh warga yang sekuler atau berkeyakinan berbeda. Status epistemis memunculkan pemahaman meniadakan doktrin religious eksklusif melainkan mengambil bentuk rasional inklusif. Sikap ini, menurut Habermas, memahami para anggota masyarakat sebagai warga negara bila hendak hidup bersama secara politis di dunia ini.<sup>319</sup>

Habermas menggunakan logika hukum *common law* yang mengisyaratkan bahwa sebuah kebijakan publik yang berlaku setelah melewati proses yang membuatnya disepakati berbagai pihak. Kebijakan publik keagamaan dalam hal ini harus terbukti memenuhi prinsip resiprokalitas, diterima menurut nalar publik. Kalangan pengusung agama yang hendak melakukan formalisasi agama harus melakukan persuasi, bukan koersi atau memaksa. Uji publik terhadap aturan formal yang bersumber dari nilai agama harus melalui nalar, tidak cukup hanya karena suara mayoritas publik menghendaknya. Aturan formal publik yang

---

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*, hal. 113. Lihat juga F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009), hal. 158-159.

bersumber dari agama harus memenuhi prinsip inklusi, yang tidak meminggirkan atau melanggar hak minoritas, dan harus mengandung prinsip keadilan sosial bagi semua pihak (memenuhi prinsip pluralitas dan hak asasi manusia). Ini berarti, tidak boleh ada kebijakan apa pun, meski berdasarkan suara mayoritas, jika mengancam dan meminggirkan minoritas.<sup>320</sup>

*Kedua*, kepada warga sekuler atau yang warga yang beragama lain, menurut Habermas, perlu membuka diskursus isi kebenaran normatif religius yang kerap remang-remang agar mencapai kompromi dalam kontestasi agama di ruang publik. Komponen nilai-nilai harus disetarakan dan dikomunikasikan untuk mencapai pemahaman secara intersubjektif antar kelompok agama dan keyakinan.<sup>321</sup> Sebagai aturan utama, negaranya biasanya berwatak sekular dengan memisahkan dirinya dari ruang-ruang spiritual penganut atau organisasi agama. Meskipun negara dan institusinya berbeda dengan masyarakat sipil dan organisasinya, bahkan relatif otonom satu sama lain, namun keduanya tetap saling memberikan dukungan.<sup>322</sup>

*Ketiga*, sikap negara harus netral. Netralitas, dalam hal ini, bukan berarti pemihakan atau diidentikkan dengan sekularisme. Menurut Habermas, netralitas kekuasaan negara terhadap pandangan hidup yang menjamin kebebasan etis yang sama bagi setiap warga negara tidak dapat disamakan dengan universalisasi politis sebuah pandangan dunia sekular. Tugas negara adalah melancarkan deliberasi publik dan mendorong terjadinya diskursus rasional, dan menjaga tatanan hukum. Tema-tema diskursus tidak dibatasi, sehingga tidak menindas pluralitas, termasuk dalam keyakinan dan pemikiran keagamaan.<sup>323</sup> Pengaturan negara dalam hal kehidupan beragama semata-mata dalam rangka memberikan perlindungan kepada warga negara, bukan bentuk intervensi terhadap kebebasan berpikir dan berkeyakinan.<sup>324</sup> Dengan demikian, intervensi negara atau pihak luar lain dalam

---

<sup>320</sup> *Ibid.*, hal. 114.

<sup>321</sup> *Ibid.*, hal. 115-116. Lihat juga F. Budi Hardiman, *op.cit.*, hal. 159-160.

<sup>322</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 150.

<sup>323</sup> Amelia Fauzia (et.al.), *loc.cit.* Lihat juga F. Budi Hardiman, *loc.cit.*

<sup>324</sup> Lihat Moh. Mahfud MD dalam makalah yang berjudul "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Konstitusi", *op.cit.*, hal. 14.

kebebasan beragama dapat dikategorikan melanggar prinsip kedaulatan wilayah yang dimiliki negara. Otoritas sentral negara berarti bahwa ia otonom. Hanya negara yang memiliki otoritas untuk membuat aturan yang mengatur cara kerjanya dan menjadi sumber bagi seluruh otoritas politik lain. Meskipun fungsi terakhir ini mungkin diserahkan pada organisasi atau pihak lain. Sentralitas negara juga berarti bahwa negara harus mengkoordinasikan fungsi dan aktifitas organ dan institusinya, karena merekalah yang memapankan kekuasaan negara.<sup>325</sup>

*Keempat*, kelompok mayoritas agama, menurut Habermas, dalam demokrasi tidak boleh meniadakan potensi kebenaran argumentasi yang berasal dari kelompok minoritas, karena prosedur demokrasi memiliki kekuatan legitimasinya bukan hanya melalui inklusivitasnya, melainkan juga melalui ciri deliberatifnya. Keterbukaan terhadap revisi dari pihak minoritas lewat deliberasi publik akan menjamin rasionalitas suatu keputusan.<sup>326</sup>

Selanjutnya, Abdullahi Ahmed An-Na'im menyatakan bahwa otonomi negara akan hilang atau berkurang bila negara hanya mengizinkan satu kelompok (mayoritas) untuk mempengaruhi dan memaksakan kepentingan pada salah satu institusinya atau bahkan negara secara keseluruhan. Dengan kata lain, menurut An-Na'im, pelaksanaan kombinasi legitimasi dan otonomi ini sangat tergantung pada dua persyaratan.

*Pertama*, aktor non negara membutuhkan ruang yang aman untuk bersaing secara bebas dan sehat untuk mempengaruhi proses pengambilan kebijakan melalui peran negara. *Kedua*, ruang yang tersedia tersebut harus dapat menjamin terbukanya kesempatan bagi sebanyak-banyaknya kelompok untuk berkompetisi. Semakin banyak dan beragam kelompok yang dapat bersaing secara bebas dan sehat untuk mengamankan kepentingan dan urusannya dalam sebuah kebijakan, semakin kecil pula kemungkinan mereka untuk mengontrol negara atau institusinya.<sup>327</sup>

Oleh karena itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im memberikan penekanan pada beberapa hal yang berkaitan dengan "*public reason*" sebagai berikut:

<sup>325</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular*, loc.cit.

<sup>326</sup> Amelia Fauzia (et.al.), *op.cit.*, hal. 117. Lihat juga F. Budi Hardiman, *op.cit.*, hal. 161.

<sup>327</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular*, *op.cit.*, hal. 155.

*Pertama*, ruang bagi *public reason*<sup>328</sup> harus tetap aman sehingga proses argumentasi terbangun dalam suasana yang mudah untuk dikendalikan oleh pemerintahan atau rezim tertentu atau dikontrol oleh satu kelompok sosial tertentu.; *Kedua*, ruang bagi “*public reason*” harus diamankan melalui prinsip-prinsip konstitusionalisme, sekularisme yang menjamin netralitas negara terhadap agama, hak asasi manusia dan kewarganegaraan; *Ketiga*, negara tidak boleh mempengaruhi wacana *public reason* dengan membatasi jumlah pihak yang boleh terlibat dalam ruang *public reason* dengan mendiskriminasi kelompok agama, komunitas atau kelompok minoritas tertentu, dan; *Keempat*, meskipun negara harus mempersiapkan aturan dan pedoman dasar *public reason*, namun domain *public reason* tetap harus berada di wilayah *civil society*.<sup>329</sup>

Selanjutnya, Abdullahi Ahmed An-Na'im mengajukan sebuah pandangan mengenai *public reason* yang berakar pada tradisi *civil society* dan ditandai dengan adanya persaingan sehat antara berbagai aktor sosial untuk mempengaruhi kebijakan publik melalui peran negara. Pelaksanaan *public reason* di ruang non-negara justru akan semakin melebarkan legitimasi dan otonomi negara. Ruang *public reason* menyediakan tempat bagi warga negara sebuah forum dan mekanisme untuk menuntut hak-hak mereka atas negara. Keberadaan sebuah forum yang egaliter dan inklusif, tempat dimana warga negara memiliki hak untuk berpartisipasi, menguatkan fakta bahwa negara bukan merupakan bagian dari satu kelompok atau beberapa kelompok tertentu. Meskipun ruang *public reason* harus dilindungi dan diatur berdasarkan prinsip-prinsip konstitusionalisme, hak asasi manusia dan kewarganegaraan, ketiga prinsip itu pun harus mendapatkan legitimasi dari proses *public reason*.<sup>330</sup>

Karena itulah, mengapa Abdullahi Ahmed An-Na'im menekankan pentingnya peran konstitusionalisme dan hak asasi manusia sebagai kerangka fikir

---

<sup>328</sup> John Rawls berpendapat bahwa *public reason* adalah ciri utama relasi negara dan rakyat dalam tatanan negara yang demokratis dan konstitusional. Menurutnya, ide tentang *public reason* menetapkan bagian terdalam landasan moral dan nilai-nilai politik yang menentukan relasi antara pemerintahan yang demokratis dan konstitusional dengan rakyatnya. Dengan demikian, bagi Rawls ruang *public reason* menyinggung masalah esensi undang-undang dasar dan masalah keadilan dasar yaitu hak-hak dan kebebasan fundamental yang mungkin termasuk dalam undang-undang dasar. Lihat John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 2003), hal. 212-254, hal. 435-490.

<sup>329</sup> *Ibid.*, hal. 156-157.

<sup>330</sup> *Ibid.*, hal. 161-162.

dan jaring pengaman yang berguna untuk menegosiasikan hubungan antara agama (Islam), negara, dan masyarakat dalam konteks masyarakat Islam saat ini. Dengan demikian, mengamankan pemerintahan yang konstitusional dan perlindungan hak asasi manusia tidak saja penting bagi kebebasan beragama umat Islam dan non-muslim yang hidup di sebuah negara.<sup>331</sup>

#### 4.3.2 Memanifestasikan Hak Kewargaan dalam Kebebasan Beragama

Salah satu prasyarat terwujudnya masyarakat modern yang demokratis adalah terwujudnya masyarakat yang menghargai kemajemukan (pluralitas) masyarakat dan bangsa serta meujudkannya sebagai suatu keniscayaan.<sup>332</sup> Perkembangan praktik demokrasi di beberapa negara menunjukkan bahwa kehidupan bersama dalam masyarakat majemuk bisa berdiri jika ditopang oleh beberapa pilar. Pilar pertama adalah konstitusi. Konstitusi yang demokratis yang memberikan pengakuan akan hak-hak seluruh warga negara yang akan berimplikasi pada hak pengakuan politik, hak sipil, hak minoritas, hak kebebasan beragama (keyakinan), hak mendapatkan kesejahteraan, hak mendapatkan tempat tinggal dan perumahan, hak mendapatkan pendidikan dan hak mendapatkan perlindungan secara maksimal dari negara.<sup>333</sup>

Prinsip lainnya adalah kultur kewargaan yang dihidupi warga negara. Pilar ini dilihat dari perspektif khusus, karena dalam banyak kasus, proses demokratisasi tidak dapat berjalan berkelanjutan ketika tidak ditopang oleh kultur kewargaan. Oleh karena itu, keragaman dalam masyarakat sesungguhnya merupakan syarat utama demokrasi, yang ingin menghargai otentisitas dan otoritas warga negara yang beragam.<sup>334</sup>

Sementara itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im menggunakan istilah kewargaan untuk menunjukkan kepemilikan afirmatif dan proaktif atas sebuah komunitas politik pluralis dan inklusif yang mempertegas dan mengatur

<sup>331</sup> *Ibid.*, hal. 209-210.

<sup>332</sup> Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*, *op.cit.*, hal. 11.

<sup>333</sup> Zainal Abidin Bagir (et.al.), *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2011), hal. 39.

<sup>334</sup> *Ibid.*, hal. 39-41.

kemungkinan-kemungkinan berbagai bentuk ‘perbedaan’ di antara orang-orang dan komunitas-komunitas untuk menjamin kesamaan hak bagi semua, tanpa membedakan latar belakang seperti agama, jenis kelamin, kesukuan atau pandangan politik. Istilah ini dimaksudkan untuk menandai pemahaman kultural bersama atas martabat manusia yang setara dan partisipasi politik yang efektif bagi semua. Dengan kata lain, definisi kewargaan di sini disesuaikan dengan prinsip universalitas hak-hak asasi manusia sebagai ‘standar pencapaian umum untuk semua masyarakat dan bangsa’, sesuai dengan Mukadimah Deklarasi Universal Hak-hak asasi manusia PBB tahun 1948.<sup>335</sup> Pemahaman tentang konsep kewargaan ini juga didukung oleh prinsip timbal balik (*mu’awada*), yang juga dikenal dengan Kaidah Utama (*Golden Rule*), dalam Islam, dan ditegaskan oleh hukum serta realitas politik penentuan nasib sendiri (*self-determination*). Orang-orang dan komunitas-komunitas harus menegaskan konsep kewargaan ini agar dapat mengklaimnya untuk diri mereka sendiri di bawah hukum internasional dan hukum yang berlaku di negaranya. Dengan demikian, dukungan atas pemahaman kewargaan ini merupakan prasyarat bagi asas moral, legal, dan politik untuk dapat menikmatinya.<sup>336</sup>

Prinsip hak-hak asasi manusia ini juga mendasari definisi kewargaan yang diusulkan dalam politik-politik domestik dan hubungan-hubungan internasional, apakah diekspresikan dalam bentuk hak-hak fundamental dalam undang-undang dasar atau hak-hak asasi manusia universal. Warga negara yang bertindak secara politik dan berpartisipasi dalam pelaksanaan Deklarasi Hak Asasi Manusia Universal, pada gilirannya, memberikan kontribusi untuk penentuan dan perlindungan hak-hak asasi warga negara pada tingkat domestik. Oleh karena itu, hubungan antara kewarganegaraan dan hak-hak asasi manusia inheren pada kedua paradigma yang saling mendukung ini.<sup>337</sup>

Di sisi lain, Will Kymlicka meyakini bahwa masyarakat modern semakin sering diperhadapkan dengan kelompok minoritas yang menuntut pengakuan atas

---

<sup>335</sup> Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam dan Negara Sekular, op.cit.*, hal. 69.

<sup>336</sup> *Ibid.*, hal. 69-70.

<sup>337</sup> *Ibid.*

identitas mereka dan diterimanya perbedaan budaya mereka. Ada berbagai cara di mana minoritas menyatu dengan komunitas politik, mulai dari penaklukan dan penjajahan masyarakat yang sebelumnya memerintah sendiri sampai pada imigrasi sukarela perorangan dan keluarga. Perbedaan-perbedaan dalam cara penggabungan ini mempengaruhi sifat dari kelompok minoritas dan bentuk hubungan yang mereka kehendaki dengan masyarakat yang lebih luas.<sup>338</sup>

Perlunya adanya ketentuan untuk mengakui keragaman fenomena agama yang begitu besar yang dimiliki warga negara, yang harus diperhitungkan dalam melindungi kebebasan beragama. Perundang-undangan asosiasi keagamaan perlu disusun dengan mempertimbangkan realitas pluralisme, yang juga berlaku bagi kelompok minoritas<sup>339</sup> dan tidak terbatas pada perlindungan “agama resmi” yang disukai negara, tetapi semua kelompok agama.<sup>340</sup> Hal ini disebabkan, kelompok agama mayoritas seringkali melanggar kebebasan beragama karena mereka mempunyai akses ke pemerintahan yang besar. Status agama resmi pemerintah

<sup>338</sup> Will Kymlicka, *Kewargaan Multikultural*, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2002), hal. 13.

<sup>339</sup> Menurut Theodorson dan Theodorson, kelompok minoritas (*minority groups*) adalah kelompok-kelompok yang diakui berdasarkan perbedaan ras, agama, atau sukubangsa, yang mengalami kerugian sebagai akibat prasangka (*prejudice*) atau diskriminasi. Istilah ini pada umumnya dipergunakan bukanlah sebuah istilah teknis, dan malahan, ia sering dipergunakan untuk menunjukan pada kategori perorangan, dari pada kelompok-kelompok, dan seringkali juga kepada kelompok mayoritas daripada kelompok minoritas. Sebagai contoh, meskipun kaum wanita bukan tergolong suatu kelompok (lebih tepat kategori masyarakat), atau pun suatu minoritas, yang oleh beberapa penulis sering digolongkan sebagai kelompok minoritas, karena biasanya dalam masyarakat, yang berorientasi pada *male chauvinism*. Sebaliknya, sekelompok orang, yang termasuk telah memperoleh hak-hak istimewa (*privileged*) atau tidak didiskriminasi, tetapi tergolong minoritas secara kuantitatif, tidak dapat digolongkan ke dalam kelompok minoritas. Oleh karenanya istilah minoritas tidak termasuk semua kelompok, yang berjumlah kecil, namun dominan dalam politik. Akibatnya istilah kelompok minoritas hanya ditujukan kepada mereka, yang oleh sebagian besar penduduk masyarakat dapat di jadikan obyek prasangka atau diskriminasi. Diskriminasi adalah perlakuan yang tidak seimbang terhadap perorangan, atau kelompok, berdasarkan sesuatu, biasanya bersifat kategorikal, atau atribut-atribut khas, seperti berdasarkan ras, kesukubangsaan, agama, atau keanggotaan kelas-kelas sosial. Istilah tersebut biasanya akan untuk melukiskan, suatu tindakan dari pihak mayoritas yang dominan dalam hubungannya dengan minoritas yang lemah, sehingga dapat dikatakan bahwa perilaku mereka itu bersifat tidak bermoral dan tidak demokrasi. Dalam arti tersebut, diskriminasi adalah bersifat aktif atau aspek yang dapat terlihat (*overt*) dari prasangka yang bersifat negatif (*negative prejudice*) terhadap seorang individu atau suatu kelompok Lihat George A. Theodorson, and Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, (New York, Hagerstown, San Francisco, London: Barnes & Noble Books, 1979), hal. 115-116 dan 258-259.

<sup>340</sup> W. Cole Durham Jr., “Memfasilitasi Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan melalui Perundang-Undanguan Asosiasi Keagamaan” dalam Tore Lindholm (eds.), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan op.cit.*, hal. 341.

mengakibatkan kelompok mayoritas mempunyai alasan pembenar untuk menolak agama lainnya yang tidak resmi secara hukum. Keadaan ini menempatkan kelompok agama minoritas ke dalam kelompok yang mengalami diskriminasi.<sup>341</sup>

Oleh karena itu, konstitusi demokratis dan praktik negara merupakan instrumen penilaian yang penting terhadap kemampuan negara tersebut dalam memfasilitasi kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam ruang lingkup kewargaan. Negara berkewajiban untuk melindungi kebebasan beragama yang merupakan unsur pokok sistem demokrasi. Perlindungan atas hak kebebasan tersebut merupakan kepentingan umum yang utama dan bukan semata-mata kepentingan individu dan kelompok. Intoleransi berorientasi agama, di mana struktur legal dan konstitusional negara yang dirancang agar sesuai dengan perintah sebuah agama akan menjauhkan negara dari praktik demokrasi dan tidak bisa dikatakan sebagai solusi yang memadai untuk menjamin kebebasan beragama.<sup>342</sup>

Dalam menjamin dan melindungi hak kebebasan beragama bagi warga negara, perlu adanya validasi publik yang mengambil bentuk justifikasi majemuk. Adanya norma-norma dasar dalam kebebasan beragama yang dapat diperdebatkan yang selalu diasumsikan sebagai bentuk yang diapresiasi sebagai kepercayaan publik. Implementasi politik dan hukum bagi norma-norma tersebut akan dipahami atau dipandang telah memperoleh legitimasi normatif yang memiliki dasar kuat, tidak dipaksakan dan diterima berbagai kelompok.<sup>343</sup>

Konsepsi kewargaan selalu berkaitan dengan keseimbangan hak dan kewajiban masyarakat. Hal ini menjelaskan fakta bahwa dimana pun konsep kewargaan personal mendahului perkembangan konsep wilayah. Jika konsep kewargaan personal didasarkan pada beberapa atribut atau kualitas personal, seperti agama atau etnik, maka konsep kewargaan kewilayahan memberi manfaat dan beban kewargaan pada semua yang lahir dan menetap di dalam suatu wilayah negara. Hak seluruh warga negara untuk secara terus menerus dan signifikan

---

<sup>341</sup> Al Khanif, *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*, *op.cit.*, hal. 196.

<sup>342</sup> Tore Lindholm (eds.), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan*, *op.cit.*, hal. 285-291.

<sup>343</sup> *Ibid.*, hal. 99.

mempengaruhi formulasi dan penetapan kebijaksanaan publik serta pengundangan hukum-hukum publik. Hak tersebut adalah pembenaran moral dan pragmatis bagi kedaulatan negara.<sup>344</sup>

Agaknya logis untuk mengikuti premis bahwa mayoritas dan minoritas tidaklah didasarkan pada faktor-faktor insidental yang permanen, seperti ras atau jenis kelamin, yang tidak dapat diubah oleh individu. Seseorang tidak dapat dipaksa meninggalkan atribut esensial bagi kebebasan dan martabat kemanusiaannya seperti kebebasan beragama dan berkeyakinan, hanya karena ia bukan bagian dari mayoritas. Oleh karena itu, kebijakan dan hukum harus selalu dibangun secara rasional, yang diakomodasi oleh seluruh warga negara, tanpa memandang ras, jenis kelamin, atau agama dan kepercayaannya<sup>345</sup>

Oleh karena itu, demokrasi dan pluralisme (kemajemukan) yang dibangun dalam *civil society* menjadikan masyarakat memiliki hak dan kemampuan untuk menyuarakan kebebasannya dalam beragama, sehingga masyarakat tidak didominasi oleh negara atau tidak didominasi oleh agama tertentu. Bila negara didominasi oleh agama tertentu akan berimplikasi pada ketidakbebasan beragama dan hilangnya hak kewargaan secara demokratis.

---

<sup>344</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, op.cit.*, hal.142.

<sup>345</sup> *Ibid.*, hal. 143.

## **BAB 5**

### **PENUTUP**

#### **5.1 Simpulan**

Implementasi hak kebebasan beragama dalam Islam masih memiliki permasalahan yang belum tuntas. Dikarenakan, masih adanya perdebatan yang mendasar seputar konsepsi hak kebebasan beragama dalam Islam dan hubungannya dengan konsepsi hak asasi manusia universal serta bentuk perlindungan negara dalam melindungi hak kebebasan beragama.

Islam, berdasarkan realitas sejarah, tampak sekali melindungi hak kebebasan beragama dan memberikan hak-hak non-muslim, seperti dalam Piagam Madinah. Periodisasi Madinah merupakan bukti yang kuat, bahwa Islam sejak lahirnya selalu berkaitan dengan aspek kenegaraan dan kemasyarakatan. Periodisasi Madinah ini juga memperhatikan hubungan pengakuan hak asasi manusia dan prinsip-prinsip perlindungan terhadap hak asasi manusia, hak-hak politik, kewargaan yang ditekankan pada persamaan manusia, martabat manusia, dan kebebasan manusia. Namun, dalam praktiknya di beberapa negara mayoritas muslim dewasa ini, yang sering terjadi justru berbagai penyimpangan yang mengaburkan makna serta semangat yang dikandung dalam Piagam Madinah itu sendiri. Dikarenakan, negara-negara tersebut memformalisasi penerapan syariah dan merumuskannya dalam kebijakan publik dan peraturan perundang-undangan atau dari kehidupan publik. Negara menjadi tidak bersikap netral terhadap semua doktrin keagamaan. Hal ini juga tercermin dalam Deklarasi Kairo sehingga masih menimbulkan problematika dalam mengimplementasikan kebebasan beragama dalam negara-negara Islam. Deklarasi Kairo memberikan legitimasi kepada negara-negara mayoritas muslim Islam untuk tetap mempertahankan dan menjalankan doktrin berbasis syariah yang lebih menekankan perlindungan agama daripada memberikan perlindungan hak fundamental dalam kebebasan beragama.

Perlunya doktrin pemisahan agama dan negara yang bertujuan agar negara lebih independen dan diharapkan dapat memberikan perlindungan organ-organ dan institusi-institusi negara terhadap penyalahgunaan kekuasaan atas nama agama. Hak kebebasan beragama hanya bisa direalisasikan dalam kerangka kerja negara yang konstitusional dan demokratis sebagai landasan hukum dan politis yang utama dari hak kebebasan beragama pada saat ini yang didasarkan oleh semangat yang dianut hak asasi manusia universal. Setiap negara diharapkan meratifikasi instrumen internasional hak asasi manusia dan bekerja sama menegakkan hak asasi manusia, khususnya dalam kebebasan beragama.

## 5.2 Saran

Mencermati permasalahan konsepsi dasar hak kebebasan beragama dalam Islam dan pertemuannya dengan konsepsi hak asasi manusia universal serta tinjauannya dengan konsepsi perlindungan negara, maka diperlukan penyelarasan konsepsi-konsepsi tersebut.

*Pertama*, dengan adanya perbedaan konsepsi antara hak kebebasan beragama dalam Islam dan hak asasi manusia universal perlu dicari bentuk pengelolaan perbedaan-perbedaan tersebut untuk mencari harmonisasi konstruktif norma-norma hak kebebasan beragama dalam Islam dengan hak asasi manusia universal. *Kedua*, hak kebebasan beragama dalam Islam dapat secara positif dapat ditingkatkan di negara-negara mayoritas muslim dengan memberikan hak kewargaan dan hak-hak minoritas secara sama, dan menjamin tidak adanya kriminalisasi kebebasan beragama atau berkeyakinan. *Ketiga*, negara-negara mayoritas muslim harus tetap berupaya untuk mewujudkan perlindungan hak kebebasan beragama bagi warga negaranya dengan menghargai setiap agama. *Keempat*, periodisasi Madinah pada masa Rasulullah dapat dijadikan rujukan dalam memberikan perlindungan kebebasan beragama.

## DAFTAR PUSTAKA

### A. Buku

- Achmad, Nur. *Pluralitas Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
- Al Khanif. *Hukum dan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: LaksBang Grafika, 2010.
- al-Banna, Gamal. *Relasi Agama dan Negara*. Jakarta: MataAir Publishing, 2006.
- Ali, Maulana Muhammad. *Islamologi* diterjemah dari "The Religion Of Islam" oleh H.M. Bachrum dan R. Kaelan. Jakarta: Darul Kutubil Islaiyah. 1993.
- Alim, Muhammad. *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam: Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*. Yogyakarta: LKis, 2010.
- Alkaf, Halid. *Quo Vadis Liberalisma Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011.
- al-Ulwani, Thaha Jabir. *La Ikraha fi ad-Din: Islam Tak Pernah Memaksa*. Jakarta: Suara Agung, 2010.
- Amirudin M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Amstrong, Karen. *Holy War: The Crussade and Their Impact on Today's Worlds*. New York: Anchor Books, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, diterjemahkan dari "The Battle for God". Bandung, Mizan, 2004.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKis, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Penerbit Mizan, 2007.
- \_\_\_\_\_, dan Mohammed Arkoun (et.al), *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Yogyakarta: LKis, 1993.
- Arinanto, Satya. *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia,

2008.

- Ash Shiddieqy, T. Muhammad Hasbi. *Islam dan Hak Asasi Manusia*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999.
- Asplund, Knut D., Suparman Marzuki, dan Eko Riyadi (eds). *Hukum Hak Asasi Manusia*, Cet. Kedua. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2010.
- Assyaukani, Luthfi. *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: JIL, 2002.
- Aziz, Abdul. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet bekerjasama dengan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), 2011.
- Azra, Azyumardi. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Baderin, Mashood A. *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam* terjemahan oleh Musa Kazhim dan Edwin Arifin. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2007.
- Bagir, Zainal Abidin (et.al.). *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2011.
- Baidhawi, Zakiyuddin. *Kredo Kebebasan Beragama*. Jakarta: PSAP, 2006.
- Budiardjo, Miriam. *Menggapai Kedaulatan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Budiman, Hikmat. *Pembunuhan yang selalu Gagal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Dahlan, Abdul Azis (et.al.). *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.
- Daja, Burhanuddin dan Herman Leonard Beck (red.). *Ilmu Perbandingan agama di Indonesia dan Belanda*. Jakarta : INIS, 1992.
- Davies, Peter. *Hak Asasi Manusia: Sebuah Bunga Rampai*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca and London: Cornell University, 2003.
- Effendi, Bachtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.

- El-Muntaj, Majda. *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia: Dari UUD 1945 sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Esposito, John L. *Islam dan Politik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Evans, Malcolm D. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Fauzia, Amelia (et.al.). *Islam di Ruang Publik: Politik Identitas dan Masa Depan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: CSRC, 2011.
- Fenwick, Helen. *Civil Liberties and Human Rights*. Chambers: Cavendish Publishing Limited, the Glass House, Wharton Street, 2002.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*. Depok: KataKita, 2009.
- HA, Saripudin (Penyunting). *Negara Sekular Sebuah Polemik*. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.
- Hakim, M. Luqman (ed). *Deklarasi Islam tentang HAM*. Surabaya: Risalah Gusti, 1993.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011.
- Hasan, M. Iqbal. *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.
- Hazairin. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Tintamas, 1973.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Islam, Negara, dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Hidayati, Tri Wahyu. *Apakah Kebebasan Beragama sama dengan Pindah Agama?: Perspektif Hukum Islam dan HAM*. Salatiga: STAINSALATIGAPRESS, 2008.

- Howard, Rhoda E. *HAM: Penjelajahan Dalih Relativisme Budaya*, terjemahan Nugraha Katjasungkana. Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 2000.
- Husaini, Adhian dan Nuim Hidayat. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- ICCE (Indonesian Center for Civic Education) UIN Syarif Hidayatullah. *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN Jakarta, 2003.
- Irianto, Sulistyowati dan Shidarta (eds.). *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*, terjemahan Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Kamil, Sukron dan Chaider S. Bamualim (eds.) *Syariah Islam dan HAM, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*. Jakarta: CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Kasim, Ifdhal (ed.). *Hak Sipil dan Politik: Esai-Esai Pilihan*. Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), 2001.
- Kasim, Ifdhal. "Konvensi Hak-hak Sipil dan Politik Sebuah Pengantar", Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X Tahun 2005. Jakarta: ELSAM, 2005.
- Kholiludin, Tedi. *Kuasa Negara atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus "Agama Resmi" dan Diskriminasi Hak Sipil*. Semarang: RaSAIL Media Group, 2009.
- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multikultural*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2002.
- Lindholm, Tore (eds.). *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh?, Sebuah Referensi tentang Prinsip-Prinsip dan Praktek*, terjemahan Rafael Edy Bosko dan M. Rifa'i Abduh. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2010.
- Lubis, Todung Mulya. *In Search of Human Rights, Legal-Political Dilemmas of Indonesia's New Order, 1966-1990*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Ma'arif, Syafi'i. *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 2006.

- Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. vi. Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2008.
- Monshipouri, Mahmood. "Islam and Human Rights in the Age of Globalization", dalam Ali Mohammadi (ed.), *Islam Encountering Globalization*. New York: RoutledgeCurzon, 2002.
- Manan, Bagir (ed.). *Kedudukan Rakyat, Hak Asasi Manusia dan Negara Hukum*, Kumpulan Essay Guna Menghormati Ulang Tahun Prof. Dr. Sri Soemantri Martosoewigjo, S.H. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996.
- Masduqi, Irwan. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Penerbit Mizan, 2011.
- Maududi, Maulana Abul A'la. *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terjemahan Bambang Iriana Djajaatmadja. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008.
- Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and Human Rights Tradition and Politics*. Colorado: Westview Press, 1999.
- Monib, Mohammad dan Islah Bahrawi. *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Mulia, Musdah. *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Munawar-Rachman Budhy. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011.
- Nasution, Adnan Buyung dan A. Patra M. Zen (penyunting). *Instrumen Internasional Pokok Hak-Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Nasution, Harun dan Bahtiar Effendy (Penyunting). *Hak Azasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Pustaka Firdaus, 1995.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn & Bacon, 2000.
- Nowak, Manfred. *Pengantar pada Rezim HAM Internasional*, terjemahan oleh Sri Sulastini. Jakarta: Departemen Hukum dan HAM Indonesia, 2003

- Pamuntjak, Laksmi (eds). *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid dan Mohamad Roem* Jakarta: Djambatan, 2004.
- Panggabean, Rizal. ‘Kesepakatan Madinah dan Sesudahnya”, dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur’an*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Putra, Dalizar. *Hak Asasi Manusia menurut Al-Qur’an*. Jakarta: PT Al-Husna Zikra, 1995.
- Putro, Suadi. *Muhammad Arkoun, Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Rahardjo, M. Dawam. *Merayakan Kemajemukan Kebebasan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Rahman Yusuf. *Kebebasan Akademik dalam Tradisi Islam*. Jakarta: PBB dan KAS, 2003.
- Rahman, S.A. *Punishment of Apostasy in Islam*. New Delhi: Nusrat Ali Nasri for Kitab Bhavan, 1996.
- Rahmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme, Akhlak Qur’an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2006.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Shapiro, Ian. *Evolusi Hak dalam Teori Liberal* terjemahan Masri Maris. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Sirry Mun’im A. (ed.). *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.

- Smith, Rhona K.M. (et.al). *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008.
- Soekanto, Soerjono dan Sri Mamudji. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Stokhof, W.A.L. (red.). *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia (Beberapa Permasalahan)*. Jakarta : INIS, 1990.
- Suaedy, Ahmad (et.al). *Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Problematika Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Sudiarti, Achie (ed.). *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan: UUNo. 87 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Sudjana Eggi. *HAM dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Nuansa Madani, 2002.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI Press), 1995.
- Sunggono, Bambang. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo, 1997.
- Syari'ati, Ali. *Ummah wa al-Umamah*, terj. M. Faishol Hasanuddin. Jakarta: Penerbit Yapi, 1990.
- Talbi, Mohemed. "Kebebasan Beragama", dalam *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Jakarta, Paramadina, 2003.
- Thesing, Josef (ed.). *The Rule of Law*. Bornheim: Konrad Adenauer Stiftung, 1997.
- Theodorson, George A., and Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*. New York, Hagerstown, San Francisco, London: Barnes & Noble Books, 1979.
- Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme, Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terjemahan Imron Rosyidi, dkk. dari *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and New World Disorder*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Tim Indonesian Center for Civic Education (ICCE) UIN Syarif Hidayatullah,

*Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Educatio)*. Jakarta: ICCE Syarif Hidayatullah, 2006.

Tobroni dan Syamsul Arifin. *Islam Pluralisme Budaya dan Politik*. Yogyakarta: SIPRESS, 1994.

Turam, Berna. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Vaezi, Ahmad. *Agama Politik Islam*, terjemahan Ali Syihab. Jakarta: Citra, 2006.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wignjosebroto, Soetandyo. *Hak Asasi Manusia: Konsep Dasar dan Perkembangan Pengertiannya dari Masa ke Masa*. Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, 2005.

Zein, Kurniawan dan Sarifuddin HA ( editor). *Syariah Islam Yes Syariah Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.

## **B. Artikel/Makalah**

Abas, Zainul, “Hubungan Antar Agama di Indonesia: Tantangan dan Harapan”. Makalah yang tidak diterbitkan (t.t.)

Abdullah, Amin. “Kebebasan Beragama Atau Berkeyakinan Dalam Perspektif Kemanusiaan Universal, Agama-Agama Dan Keindonesiaan”. Makalah disampaikan dalam forum Pelatihan Lanjut Hak Asasi Manusia bagi Dosen Pengajar Hukum dan HAM oleh Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia (PUSHAM UII) Yogyakarta bekerjasama dengan Norwegian Centre for Human Rights (NCHR) University of Oslo Norway, Jogjakarta Plaza Hotel, tanggal 10 Juni 2011.

Arifin, Syamsul. “Diskursus Hak Asasi Manusia Di Indonesia: Perspektif Kebebasan Beragama/Berkeyakinan”. Makalah disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke-10, Banjarmasin, tanggal 1-4 November 2010.

- Harun, Hermanto. *Perdamaian dan Perang Dalam Konsep Islam, Studi Analisis Buku 'Nizam al-Silm wa al-Harb fi al-Islam'*, Thesis Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Kebebasan Beragama di Indonesia: Mengurai kusut kebebasan beragama". Makalah dipresentasikan dalam acara Diskusi Nasional "Islam dan Kebebasan Beragama di Indonesia, Problem dan Solusinya" hari Kamis 8 Mei 2008 di Auditorium IAIN STS Jambi, Kampus Telanai Pura.
- Mahfud MD, Moh. "Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Konstitusi". Makalah disampaikan dalam *Konferensi Tokoh Agama ICRP: Meneguhkan Kebebasan Beragama di Indonesia, Menuntut Komitmen Presiden dan Wakil Presiden Terpilih*, yang diselenggarakan oleh *Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP)* pada Senin, 5 Oktober 2009 di Ruang Vanda II Wisma Serbaguna, Jakarta.
- Marzuki. "Kerukunan antarumat Beragama dalam Wacana Masyarakat Madani: Analisis Isi Piagam Madinah dan Relevansinya bagi Indonesia". Makalah yang tidak diterbitkan (t.t.)
- Melander, Goran, "International Human Rights Standarts with Focus on the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)", dalam *South East Asia Programme on Human Rights 2003*, (Bangkok, 2003).
- Putri, Agung, "Implementasi Konvensi Hak Sipil Politik dalam Hukum Nasional", makalah yang disampaikan dalam Seminar Sehari "Perlindungan HAM Melalui Hukum Pidana" di Hotel Nikko Jakarta, 5 Desember 2007.
- Sulistiyono, Adi. "Kebebasan Beragama Dalam Bingkai Hukum". Makalah disampaikan dalam rangka Seminar Hukum Islam "Kebebasan Berpendapat vs Keyakinan Beragama ditinjau dari Sudut Pandang Sosial, Agama, dan Hukum". Penyelenggara FOSMI Fakultas Hukum UNS, tanggal 8 Mei 2008.
- Syafe'i, Zakaria. "Konversi Agama dalam Timbangan". Makalah disampaikan dalam Diskusi Dosen di Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN "SMH" Banten Tahun 2011, tanggal, 12 Oktober 2011.
- Wahid, Marzuki dan Abd Moqsith Ghazali. "Relasi Agama Dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama". Makalah disampaikan dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) Ke - 10 Banjarmasin, tanggal 1 – 4 November 2010.

### C. Majalah Ilmiah

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Civil rights in the Islamic Constitutional Tradition: Shared Ideal and Divergent Regimes", dalam *The John Marshall Law Review*, volume 2, Winter 1992, Number 2.

\_\_\_\_\_. "Human Rights, Religion and Secularism: Does it have to be a choice?" Agustus, 2000.

Fauzi, Muhammad Latif, "Konsep Negara dalam Perspektif Piagam Madinah dan Piagam Jakarta", dalam *Jurnal Al-Mawarid* Edisi XIII Tahun 2005, Yogyakarta.

Nasaruddin, "Pemikiran Islam tentang Hubungan Negara dengan Agama" dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6, No. 2, Agustus 2009: 205-218.

Rusli. "Tipologi Respons terhadap Hadd Riddah: Perspektif Sosiologi Hukum Islam", dalam *Jurnal Bilancia*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2008:227-250.

Yusdani, "Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia" dalam *Jurnal Al-Mawarid* Edisi XVI Tahun 2006, Yogyakarta, hal. 205.

### D. Disertasi

Tahir Azhary, Muhammad, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Disertasi Fakultas Pasca Sarjana Universitas Indonesia, 1991.

### E. Surat Kabar

Sihbudi, Riza, "Islam, Radikalisme dan Demokrasi". *Republika*, 23 September, 2004, hal. 5.

### F. Peraturan Dasar dan Peraturan Perundang-undangan

Deklarasi Kairo Tahun 1990

Komite Hak Asasi Manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa Komentar Umum No. 22, Pasal 9, Tahun 1993.

\_\_\_\_\_. Komentor Umum No. 3 Pasal 13 Tahun 1991 dan No. 29 Pasal 3 Tahun 2004.

Mukadimah Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia.

### **G. Internet**

Republika co.id, “Negara OKI Harus Ratifikasi Aturan HAM”, Jumat, 24 Pebruari 2012 19:12 WIB, diakses Selasa, 4 Jumadil Awwal 1433 / 27 Maret 2012 | 20:27.

Ruzbihan Hamazani, *Islam, Ekskomunikasi, dan Masalah Penyesatan*, Desember 29, 2007 dalam <http://minhaj-al-aqilin.blogspot.com/2007/12/islam-ekskomunikasi-dan-masalah.html>.

