**HAM DALAM KONSTITUSI NEGARA:**

**CERMIN PENERAPAN NILAI-NILAI AGAMA**

**(PERSPEKTIF ISLAM)**

**Oleh : HAQQUL YAQIN**

**Pendahuluan**

Penerapan konsep demokrasi dalam hubungan *nation-state* berkaitan dengan hubungan antara penguasa dan rakyat dalam hal sejauh mana peran serta rakyat dalam menetapkan kekuasaan pemerintah dalam suatu negara di satu sisi, dan di sisi lain bagaimana kekuasaan itu dijalankan dan dipertanggungjawabkan kepada rakyat. Dengan kata lain, demokrasi berisi pola komunikasi *power sharing* antara yang diperintah dengan yang memerintah yang tercermin dalam sistem perundang-undangan di dalam sebuah negara. Wacana hak asasi manusia lahir dari adanya suasana tidak normal dan kebuntuan komunikasi yang terjadi dalam hubungan *nation-state* sehingga berdampak pada kebijakan yang dianggap tidak mencerminkan rasa kemanusiaan dan keadilan.

Konsep dasar Hak Asasi Manusia: *recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.* Diktum ini memuat pandangan kesemestaan bagi eksistensi dan proteksi kehidupan dan martabat manusia. Dan wacana ini akan terus berkembang seiring dengan intensitas kesadaran manusia atas hak dan kewajiban yang dimilikinya, bersamaan dengan seringnya dilecehkan keadilan dalam sejarah manusia sejak awal hingga kurun waktu kini. Desakan ini akan terus menggema bahkan menembus batas-batas teritorial sebuah negara.[[1]](#footnote-1)

Pengaruh dan daya desak HAM yang kuat tidak memungkinkan sebuah negara melakukan pelanggaran atau bahkan mengabaikan HAM warga negaranya. Sudah terdapat kesepakatan dan kesepahaman tentang apa yang disebut persamaan hak, hak hidup, hak kebebasan, dan hak mendapatkan kebahagiaan. Dan pelanggaran terhadap penerapan HAM akan mendapatkan reaksi, respon atau bahkan represi dari anggota masyarakat dunia lain, terutama dari Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB). Kecaman keras dan pemberian sanksi berupa embargo ekonomi dan politik, atau bahkan serangan militer adalah hukuman yang lazim diberikan kepada negara-negara yang diidentifikasi melanggar HAM. Perjuangan menegakkan HAM merupakan perjuangan meletakkan sendi-sendi kehidupan manusia yang berharkat dan bermartabat.

**Landasan Teori**

Manfred Nowak mengatakan bahwa arah (pembahasan) tentang HAM tertuju pada harkat dan martabat manusia.[[2]](#footnote-2) Todung M. Lubis menyebutkan empat teori HAM: *pertama,* hak-hak alami (*natural rights*) berpandangan bahwa HAM adalah hak yang dimiliki oleh seluruh manusia pada segala waktu dan tempat berdasarkan takdirnya sebagai manusia. *Kedua* teori positif yang berpandangan bahwa hak harus tertuang dalam hukum yang riil sehingga harus tertuang dalam bentuk jaminan konstitusi. *Ketiga* teori relativis kultural. Teori ini merupakan antitesis teori hak-hak alami (*natural rights*) yang berpandangan bahwa menganggap hak itu bersifat universal merupakan pelanggaran terhadap dimensi kebudayaan yang lain, yang sering disebut juga dengan imperialisme kebudayaan. Yang menjadi penekanan teori ini adalah bahwa manusia merupakan hasil interaksi sosial dan kultural yang mencerminkan perbedaan tradisi budaya dan peradaban sekaligus mengandung unsur perbedaan cara pandang kemanusiaan. *Keempat* doktrin Marxis. Teori ini menolak teori hak-hak alami karena negara atau kolektivitas adalah sumber galian seluruh hak. Hak-hak mendapat pengakuan sebagai hak individual apabila telah mendapat pengakuan dari negara maupun kolektivitas.[[3]](#footnote-3)

Secara historis upaya-upaya mencari solusi terhadap persoalan manusia telah dirintis sejak lama. Hampir seluruh pemikiran yang terus berkembang menguatkan pendirian akan pentingnya citra diri manusia, yaitu kemerdekaan dan kebebasannya. Selain itu upaya tersebut dilakukan mengingat bahwa HAM sesungguhnya merupakan bagian dari kemanusiaan yang paling intrinsik. Dari sinilah akan tampak bahwa sejarah perkembangan konsep-konsep dan perjuangan penegakan HAM menyatu dengan sejarah peradaban manusia itu sendiri, bahkan melampaui zaman purba. Analisi ini searah dengan pemikiran Ishay yang menyatakan bahwa *human rights are thus seen here as the result of a cummulative historical process that take on a life of its own, sui generic, beyond the apechees and writings of progressive thinkers, beyond the document and main events that compose a particular epoch.[[4]](#footnote-4)*

Momentum penegakan HAM yang diakui secara yuridis-formal dimulai sejak munculnya Perjanjian Agung (*Magna Charia*) di Inggris pada 15 Juni 1215 sebagai bagian dari meletusnya pemberontakan baron terhadap Raja John. Isi pokok dokumen tersebut antara lain bahwa raja tidak boleh melakukan pelanggaran hak milik dan kebebasan pribadi rakyat. Selain itu, *petition of rights* di Inggris tahun 1628 yang juga dikenal sebagai *the great charter of the liberties of England* yang berisi penegasan tentang pembatasan kekuasaan raja sekaligus dihilangkannya hak raja untuk melaksanakan kekuasaan terhadap siapapun, atau untuk memenjarakan, menyiksa dan mengirim tentara kepada siapapun, tanpa dasar hukum. Kemudian deklarasi kemerdekaan Amerika pada 6 Juli 1776 menyatakan penegasan bahwa setiap orang dilahirkan dalam persamaan dan kebebasan dengan hak untuk memperoleh kehidupan yang layak dan kebahagiaan, serta keharusan mengganti pemerintahan yang tidak mengindahkan ketentuan-ketentuan dasar tersebut.[[5]](#footnote-5)

Moment yang lain adalah Deklarasi Hak-hak Manusia dan Warga Negara (*Declaration of the Rights of Man and the Citizen*) di Perancis tahun 1789. Di dalamnya terdapat lima macam hak: hak kepemilikan harta (*propiete*), hak kebebasan (*liberte*), hak persamaan (*egalite*), hak keamanan (*securite*), dan hak perlawanan terhadap penindasan (*resistence of oppession*). Kemudian deklarasi yang selalu dijadikan adalah Deklarasi Universal tentang Hak-hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Rights*) pada tanggal 10 Desember 1948, atau yang lebih dikenal dengan Konvensi Jenewa. Di dalamnya memuat pokok-pokok tentang kebebasan, persamaan, pemilikan harta, hak-hak dalam perkawinan, pendidikan, hak kerja dan kebebasan beragama.

Berdasarkan perspektif sejarah di atas dapat kita lihat perbedaan orientasi, nilai maupun dasar filosofinya. Di Inggris lebih ditekankan pada pembatasan otoritas raja, di Amerika Serikat mengutamakan kebebasan individu, di Perancis memprioritaskan egalitarianisme, persamaan kedudukan di depan hukum (*equality before the law*), sementara di Rusia tidak diperbolehkan adanya hak individu tapi hanya mengakui hak sosial dan kolektif. Selain itu penggunaan kata *human rights* hanya ditemukan di UDHR (*Universal Declaration of Human Rights*). Sebelumnya istilah yang digunakan adalah *the rights of man.* Istilah ini dianggap bias gender dan belum mencakup kepentingan hak perempuan, karena itu maka ditetapkanlah istilah yang lebih baku, yaitu *human being* atau *human rights.*

Secara etimologi “hak” dapat diartikan sebagai sesuatu yang benar, nyata, pasti, tetap, dan dapat juga berarti wajib.[[6]](#footnote-6) Dalam kamus Bahasa Inggris “hak” diartikan *right* dengan berbagai makna: *the right solution, a right time,* dan *the right for right job.*[[7]](#footnote-7) Dari pemaknaan ini dapat diartikan bahwa hak adalah kewenangan atau kewajiban untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Dengan menghormati hak-hak tersebut orang menempatkan diri dalam kebenaran, melihat realitas yang benar dan mendapatkan keuntungan dari hak-hak yang ditimbulkan. Sementara lafal “asasi” mempunyai makna pokok sesuatu yang tetap, dan sesuatu yang kekal. Dengan demikian asasi dapat dipahami sebagai sesuatu yang bersifat dasar, prinsip dan fundamental yang selalu melekat pada objeknya.[[8]](#footnote-8)

Sementara itu para pemikir Islam menyikapi teorisasi HAM dengan perspektif yang beragam. Sebagian mereka memiliki kecenderungan munculnya ketegangan teologis jika harus dikaitkan dengan demokrasi di mana persoalan HAM tidak bisa lepas dari konsep demokrasi. Kelompok ini meyakini bahwa Islam adalah agama wahyu yang berasal dari Tuhan, sudah sempurna, dan bersifat absolut. Sementara demokrasi dianggap sebagai produk manusia, bersifat relatif, dan bersumber dari Barat. Berdasar sumber yang tidak berimbang itu sebetulnya sudah dapat disimpulkan bahwa Islam dengan sendirinya telah melampaui konsep demokrasi. Islam itu *ya’lu wala yu’la ‘alaih.*

Landasan normatif yang sering dijadikan pijakan teori kelompok di atas adalah ajaran-ajaran Islam seperti *syuro* (musyawarah), *al-‘adalah* (keadilan), *mas’uliyah* (pertanggungjawaban), *amanah* (konsistensi) merupakan nilai-nilai yang sudah masuk dalam konsep demokrasi. Tidak disangsikan bahwa al-Qur’an memuat ayat-ayat yang menjadi landasan etik dan moral dalam membangun sistem sosial-politik yang sebetulnya sangat sesuai dengan cita-cita ideal humanisme universal. Nurcholish Madjid merupakan salah satu pemikir Islam yang meyakini kenyataan tekstual ini. Dia mencoba memfomulasikan konsep keadilan – al-Qur’an mengistilahkannya dengan *‘adl* dan *qisth* – serta mengaitkannya dengan konsep *ihsan* dalam Islam, yaitu hasrat untuk selalu berbuat baik terhadap sesama manusia secara murni, tulus, dan ikhlas. Karena didasarkan pada kesadaran transendental bahwa keMaha-Adilan Tuhan pada saatnya nanti akan meminta persaksian manusia di hadapanNya dan setiap perbuatan, tingkah laku, dan gerak hati nurani tidak dapat disembunyikan dari penglihatan Tuhan.[[9]](#footnote-9)

Paham teologis di atas selanjutnya ditransformasikan ke dalam pengertian idiom-idiom politik dengan satu anggapan bahwa pengertian adil (*‘adl*) dalam al-Qur’an berkait erat dengan sikap seimbang dan menengahi dalam semangat moderasi dan toleransi, dilafalkan dengan istilah *wasath* (tengah-tengah), sebagai sikap seimbang antara dua kutub ekstrem serta realistis dalam memahami karakter dan kemungkinan manusia: misalnya menolak pola hidup *luxury* dan asketisme yang berlebih, menolak sistem sosial yang tiran dan fasis. Semangat keadilan ini selanjutnya dalam aksi sosialnya berarti sebagai bentuk pengakuan atas adanya persamaan manusia dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini sekaligus sebagai pengakuan akan adanya kebebasan asasi untuk menyatakan pendapat yang berimplikasi pada tuntutan adanya kebebasan berkumpul dan berserikat. Dan ternyata al-Qur’an telah merekam naluri manusia ini, yaitu sebagai makhluk sosial, bahkan diabadikan dalam nama salah satu *surah* al-Qur’an: *Syura* atau Musyawarah. Karena musyawarah akan terlaksana jika terdapat pandangan yang menjunjung tinggi persamaan manusia atau egalitarianisme yang kuat.[[10]](#footnote-10)

Selain kata *‘adl* yang terdapat dalam al-Quran, juga terdapat kata atau ayat lain yang dijadikan acuan dan landasan etis penegakan sistem sosial politik Islam, di antaranya konsep saling mengenal (*ta’âruf*), kerja sama (*ta’âwun*), menguntungkan umat (*mashlahah*), dan perubahan (*tahgyîr*). Menurut Kuntowijoyo, konsep *ta’âruf* dalam al-Qur’an[[11]](#footnote-11) memunculkan dua pemahaman: *teosentrisme* dan *objektivisme teosentris.* Teosentrisme artinya keyakinan bahwa manusia pada awal mulanya hanyalah satu, kemudian Tuhan menjadikannya berkembang, berbangsa dan bersuku-suku, namun tetap Tuhanlah yang mengukur kemuliaan suatu bangsa. Dengan demikian ada lingkaran yang berawal dan berakhir pada Tuhan. Sedangkan objektivisme teosentris adalah kesadaran akan kondisi objektif-ontologis manusia sebagai makhluk sosial. Makhluk berkelompok yang dalam kenyataan sosialnya bisa bersifat agama, kelas, budaya, partai, atau ekonomi. Dari kondisi ini Islam mengajarkan untuk berpikir dan berperilaku objektif.[[12]](#footnote-12)

*Ta’âruf* dalam praktiknya mensyaratkan adanya persamaan (*equality*) dan kemerdekaan (*liberty*). Persamaan berarti keinginan untuk melintasi batas-batas kehidupan sosial – agama, suku, ras, ekonomi, politik, budaya – serta memposisikan manusia dalam batas-batas yang *equal*. Artinya, adanya perbedaan etnis, partai politik, ekonomi, dan agama bukan landasan preskriptif untuk melakukan tindak kekerasan, intimidatif, dan represif. Kenyataan ini menunjukkan bahwa *ta’âruf* sekaligus sebagai langkah liberatif yang berusaha membebaskan kehidupan sosial dari segala rupa-rupa kekerasan yang merugikan, baik fisik maupun mental: seperti represi militer dan milisi, ataupun ideologi semisal oligarki, feodalisme, patriarkal, kapitalisme, dan kolonialisme.

Dengan demikian *ta’âruf* dalam pelaksanaannya harus ditopang dengan sikap *ta’âwun*, tolong-menolong dan bahu-membahu dalam mengatasi kompleksitas persoalan sosial. *Ta’âwun* dalam pengertian ini semacam kaidah persekutuan dalam maknanya yang positif.[[13]](#footnote-13) Dalam kerangka demokrasi, *ta’âwun* semacam kerja sama antar warga untuk meraih kemerdekaan kolektif dengan tidak melakukan pemihakan yang individualistik seperti halnya kapitalisme atau sistem sosial yang sentralistik dan sarat dengan intervensi negara semacam sosialisme. *Ta’âwun* adalah prinsip Islam yang menjunjung sepenuhnya konsep *mashalahat al-ummah* (kebaikan bersama) dimana Islam telah memberikan satu mekanisme yang disebut *syura.* Mekanisme *syura* akan mengeksplorasi segala persoalan sosial dan mencari urgensinya untuk selanjutnya dapat diputuskan secara *‘adl.*

Nilai-nilai ideal sistem politik Islam sebagaimana diuraikan di atas sudah pernah teraplikasikan dalam realitas sejarah Islam, yaitu ketika Nabi Muhammad mendapatkan otoritasnya sebagai seorang pemimpin di kalangan masyarakat Yatsrib (Madinah). Amanat suci al-Qur’an menemukan formatnya dan substansinya dalam realitas masyarakat Madinah di bawah bimbingan dan petunjuk Muhammad. Pasca peristiwa hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad melakukan konsilidasi kekuatan politik dan membangun sebuah negara berdasarkan petunjuk-petunjuk kenabiannya. Hal ini berarti bahwa dalam komunitasnya yang baru (*ummah*) Nabi Muhammad menampilkan diri sebagai seorang pemimpin agama sekaligus politik, dan di bawah bimbingannya Islam di Madinah mengkristal sebagai sistem kepercayaan dan sosio-politik yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.[[14]](#footnote-14)

**Perkembangan Pemikiran HAM di Kalangan Pemikir Islam**

Pandangan teosentris dunia Islam tentang HAM secara fundamental bertentangan dengan konsep sekuler yang berkembang di tempat lain. Di dalam dunia Islam berkembang anggapan bahwa hak Tuhan (hak Allah) melampaui hak-hak manusia (hak Adam), sehingga dari pandangan ini kemudian memunculkan ketegangan teologis ketika mencoba mencari-cari hubungan antara HAM dan demokrasi. Islam diyakini sebagai agama wahyu yang berasal dari Tuhan, merupakan agama yang sempurna (*kaffah*), absolut, dan mutlak. Sedangkan demokrasi sebagai produk manusia yang bersifat relatif; tidak sempurna. Dan keyakinan ini semakin menguatkan anggapan bahwa Islam melampaui demokrasi.[[15]](#footnote-15)

Wacana demokrasi dalam Islam merupakan pembicaraan yang hingga saat ini belum menemukan formula yang dapat dianggap tepat. Diskursus demokrasi dalam Islam mencerminkan upaya pembentukan pemikiran politik Islam yang selalu mengarah pada alur-alur buntu dan tidak mampu disatukan dalam *style* yang kemudian dapat diidentifikasi sebagai *genuine* bangunan politik Islam. Karena itu diskursus politik Islam selalu mengacu pada dua polarisasi dan kecenderungan umum; yaitu antara penyatuan agama (Islam) dengan negara (Islam politik) dan usaha menjadikan Islam sebagai kekuatan moral dalam berbangsa dan bernegara (Islam kultural). Dua hal inilah yang selama ini menjadi *mainstream* dan mewarnai banyak negara Muslim.

Menurut Abdelwahab el-Affendi, ada faktor kesejarahan yang menjadi sumber munculnya gagasan yang bermacam-macam sehubungan dengan pendelegasian otoritas dalam sistem politik dalam Islam. Kenyataan ini berkembang secara berangsur-angsur yang bermula dari eksplorasi dan renungan atas praktik politik Islam masa awal yang selanjutnya mengalami kristalisasi dan membentuk berbagai teori tentang sistem politik Islam. Salah satu teori itu menegaskan bahwa pembentukan kekhalifahan merupakan mandat yang dirujukkan sepenuhnya pada masa-masa awal Islam, di samping al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Kepemimpinan itu tidak bersifat kolektif tapi atas otoritas suatu badan yang disebut *ahl al-hall wa al-‘aqd.* Laki-laki muslim yang saleh, punya kompetensi, dan memiliki garis keturunan Quraisy. Harus menegakkan hukum Islam (*syari’ah*) tapi tidak bisa dikudeta sekalipun melanggar perjanjian mandat.[[16]](#footnote-16)

Kenyataan ini membuat perkara pemikiran (politik) Islam semakin kabur dan buram berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi sejak kelahiran al-Qur’an. Sementara kita dituntut menguak esensi persoalan ini dengan cara mengipas-ngipaskan kabut kekaburan yang meliputi sejarah itu. Telah terjadi pertarungan ideologis yang begitu banyak di kalangan umat Islam. Pertarungan itu pada gilirannya dibalut dengan tabir teologis agar memperoleh pengesahan dan legitimasi. Dalam berbagai komunitas dimana Islam tumbuh, muncul berbagai macam kebutuhan dan tuntutan yang biasanya diatasi dengan cara merujuk pada al-Qur’an: menafsirkan untuk merumuskan suatu hukum (*istinbath*). Dari sini akhirnya, melahirkan suatu adukan yang rumit dan campur aduk antara tuntutan historis, tafsir-tafsir Islam, buku-buku sejarah, dan dokumen-dokumen (keagamaan atau bukan).[[17]](#footnote-17)

Sebagian kelompok Islam beranggapan bahwa inti demokrasi itu adalah kedaulatan ada di tangan rakyat. Kedaulatan itu akan terwujud melalui apa yang disebut kegiatan legislasi. Artinya kalau kedaulatan ada di tangan rakyat maka hak membuat undang-undang dan peraturan ada di tangan rakyat. Kelompok militan kemudian menolak pendapat ini karena didasarkan pada asumsi bahwa demokrasi bukan di tangan rakyat tetapi ada di tangan *syari’at.* Hak untuk menetapkan hukum berada di tangan Allah, dan manusia sebagai hamba Allah berkewajiban melaksanakan syari’ahNya. Manusia tidak mempunyai hak untuk menyusun hukumnya sendiri, karena itu prinsip *syura* tidak sama dengan demokrasi. Walaupun seorang pemimpin harus bernusyawarah dalam dengan rakyat dalam mengambil kebijakan, namun mereka tidak dapat menciptakan hukumnya sendiri selain menjalankan syari’at.[[18]](#footnote-18)

Secara teoritis pemahaman di atas sinergis dengan kondisi politik Islam Abad Pertengahan yang sebetulnya juga tidak berbeda dengan teori politik yang berkembang pada abad klasik, yaitu teori yang tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara. Penyatuan agama dan negara merupakan *mainstream* pemikiran politik Abad Pertengahan. Sehingga para pengkaji Barat dalam setiap perdebatan Negara Islam menyebutnya sebagai teori politik *medieval;* teori yang pokok perhatian utamanya adalah hubungan agama dan negara, yang di dalamnya agama memiliki peran pokok dalam mengatur jalannya negara.[[19]](#footnote-19) Berbeda dengan para pemikir Islam kontemporer yang telah secara tepat mengaitkan keberadaan negara dengan kepentingan publik (*al-maslaha al-‘amma*), pemikiran Islam Abad Pertengahan beranggapan bahwa negara dibangun atas dasar keimanan yang dalam praktiknya dikenal dengan *syari’ah.[[20]](#footnote-20)*

Negara – dengan demikian – merupakan ruang institusi yang harus dipimpin oleh seorang “imam” yang sekaligus filosof. Dengan keimamannya seorang pemimpin diharapkan mampu memahami realitas dengan visi-visi dan naluri keagamaannya, yang pada gilirannya mampu menegakkan pemerintahan yang dapat memelihara kebutuhan spiritual rakyatnya. Dan dengan potensi nalar filosofisnya, sang pemimpin harus membentuk pemerintahan yang sempurna secara rasional. Jadi, pemimpin itu harus memainkan peran ganda; laksana nabi-nabi ketika menjelaskan kebenaran agama dan rasional-imajinatif bagi khalayak luas. Di sini negara diarahkan untuk memenuhi aspek-aspek material dan spiritual kehidupan rakyat banyak. Ruang gerak individu sangat dibatasi. Membangun oposisi dapat dianggap sebagai perilaku yang menyimpang. Karena kecenderungan semacam ini dianggap dapat merusak harmoni negara atau mengahalangi rakyat banyak dari “kebenaran”.

Melihat ciri-ciri di atas maka kehadiran negara akan lebih bersifat organis.[[21]](#footnote-21) Negara hadir sebagai institusi yang diarahkan untuk **mengurusi** kebutuhan material dan spiritual kehidupan masyarakat. Negara bertindak *paternalistik* (kebapakan, yang berarti “melindungi” dan “mengayomi”) untuk mengarahakan masyarakat pada apa yang sebaiknya mereka perbuat berdasarkan *mindset* negara. Negara semakin terasa menjadi pemeran sifat kemahakuasaan Tuhan sebagai *al-mukhîth,* yang maha meliput. Tidak ada satu celah kehidupanpun yang tidak bisa diacak-acak oleh yang namanya negara. Ia memiliki wewenang, kekuatan dan klaim yang hampir tidak terbatas. Dalam otoritas negara yang seperti ini, ia kemudian dipandang sebagai penjaga agama. Agama dan politik ibarat saudara kembar yang saling membutuhkan dan bergantung satu sama lain. Politik dibutuhkan untuk menjamin kestabilan roda dunia. Dunia yang stabil merupakan syarat untuk tertibnya pelaksanaan agama, dan ketertiban pelaksanaan agama merupakan keharusan untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat.[[22]](#footnote-22)

Ibnu Taimiyah beranggapan bahwa menegakkan pemerintahan adalah kewajiban agama. Ia mendasarkan berdirinya negara pada kewajiban mutlak agama. Agama dan negara dalam kapasitasnya yang integral.[[23]](#footnote-23) Ketika agama dan negara dalam realitasnya menjelma sebagai satu kekuatan *najdat* (kekuasaan nyata) maka negara tersebut boleh membangun kekuatan-kekuatan pertahanan seperti militer dan kepolisian, untuk memberantas para “pembangkang dan pemberontak”.[[24]](#footnote-24) Negara dalam dirinya memiliki wewenang “mengamankan” setiap bentuk kekuatan yang selalu mencoba menghalangi dan mengawasi ruang gerak negara. Karena dalam diri negara ada agama, maka kebenaran inhern dalam agama. *Kekuasaan adalah kebenaran,* demikian ungkap Ibnu Khaldun. Maka usaha menentang kekuasaan dengan mengatasnamakan kebenaran akan sia-sia. Kebenaran pada dirinya tidak bisa menciptakan dan melahirkan kekuasaan tandingan.[[25]](#footnote-25) Inilah pemikiran kompromistis luar biasa yang tidak hanya menggambarkan bagaimana kekuasaan memperoleh rasionalisasi sotereologisnya, tapi juga kenyataan bahwa agama bertindak sebagai negara itu sendiri (agama-negara).

Menurut Mohammed Arkoun, Islam sejak 1400 tahun yang lalu telah memberikan kode-kode HAM yang ideal kepada umat manusia yang tujuannya adalah memberikan kehormatan dan harga diri kepada manusia dan menghapuskan eksploitasi, penindasan, dan ketidakadilan. HAM dalam Islam dirujukkan kepada otoritas Tuhan, dan hanya Tuhan semata Pembuat hukum dan sumber HAM. Mengingat sumber ilahiyah ini, maka tidak ada pemimpin, pemerintah, majelis, atau otoritas lain manapun yang boleh membatasi atau melanggarnya.[[26]](#footnote-26)

WALLAHU A’LAM BI AL-SHAWAB

**DAFTAR PUSTAKA**

Anis, Ibrahim, *al-Mu’jam al-Wasith,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt)

Arief Budiman,*Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi,* (Jakarta: Gramedia, 1997)

Abdul Rojak, Jeje., MA., *Politik Kenegaraan: Pemikiran-pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah,* (Surabaya: Bina Ilmu & Yayasan Adikarya & The Ford Foundation, 1999)

Abdelwahab el-Affendi, *Masyarakat tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam,* terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LKiS, 1994)

al-Bahi, Munir, *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary,* (Beirut: Dar al-Ilmi, 1979)

Nowak, Manfred, *Introduction to the International Human Right Regime* (Leiden: Martinus Nijjhoff Publishers, 2003)

Lubis, Todung M., *In Search of Human Rights: Legal Political Dilema of Indonesia’s New Order 1966-1990,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993)

Ishay,Micheline R., *The History of Human Rights from Ancient Time to the Globalization Era,* (Los Angles: University of California Press, 2004)

Madjid, Nurcholish, “Hak Asasi Manusia dalam Tinjauan Semangat Keagamaan”, dalam *Jurnal Islamika*, no. 6, 1995. Lih. juga Theo Hujbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah,* (Yogyakarta: Kanisius, 1982), h. 301

Madjid,------------, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1991)

Madjid, ------------, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi,* (Jakarta: Paramadina, 1999)

Salim, Abd. Muin, *Hak Asasi Manusia dalam al-Quran, Islam dan Perdamaian,* (Yogyakarta: Madyan Press, 2002)

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* (Bandung: Mizan, 1997)

Esposito, John L., *Islam and Politics,* (New York: Syracuse, 1984)

Tibi,Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru,* terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000)

1. Lih. Manfred Nowak, *Introduction to the International Human Right Regime* (Leiden: Martinus Nijjhoff Publishers, 2003), p. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid,* p. 1 [↑](#footnote-ref-2)
3. Todung M. Lubis, *In Search of Human Rights: Legal Political Dilema of Indonesia’s New Order 1966-1990,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), p. 14-25. [↑](#footnote-ref-3)
4. Lih. Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights from Ancient Time to the Globalization Era,* (Los Angles: University of California Press, 2004), p.2 [↑](#footnote-ref-4)
5. Nurcholish Madjid, “Hak Asasi Manusia dalam Tinjauan Semangat Keagamaan”, dalam *Jurnal Islamika*, no. 6, 1995. Lih. juga Theo Hujbers, *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah,* (Yogyakarta: Kanisius, 1982), h. 301 [↑](#footnote-ref-5)
6. Lih. Ibrahim Anis, *al-Mu’jam al-Wasith,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 1815 [↑](#footnote-ref-6)
7. Munir al-Bahi, *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary,* (Beirut: Dar al-Ilmi, 1979), h. 21 [↑](#footnote-ref-7)
8. Abd. Muin Salim, *Hak Asasi Manusia dalam al-Quran, Islam dan Perdamaian,* (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), h. 19 [↑](#footnote-ref-8)
9. Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1991), hlm. 112-115 [↑](#footnote-ref-9)
10. Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik……,* hlm. 192-194. [↑](#footnote-ref-10)
11. Lih. Q.S. al-Hujurat/49:13 [↑](#footnote-ref-11)
12. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 92 [↑](#footnote-ref-12)
13. Lih. Q.S. al-Maidah/5:2 [↑](#footnote-ref-13)
14. John L. Esposito, *Islam and Politics,* (New York: Syracuse, 1984), hlm. 5-6 [↑](#footnote-ref-14)
15. Lih. Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru,* terj. Imron Rosyidi, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000) [↑](#footnote-ref-15)
16. Dr. Abdelwahab el-Affendi, *Masyarakat tak Bernegara, Kritik Teori Politik Islam,* terj. Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm.30-31 [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid,* hlm. 158-159 [↑](#footnote-ref-17)
18. Lih. S. Yunanto, et. al, *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara,* (Jakarta: Kerjasama Friedrich Ebert Stiftung (FES) dengan The Rider Institute Jakarta, 2006). [↑](#footnote-ref-18)
19. Oliver Leaman, *A Brief Intoduction to Islamic Philosophy,* (Cambridge: Polity Press, 1999), p. 127 [↑](#footnote-ref-19)
20. Ilmu politik Islam tidak dikembangkan sebagai satu disiplin akademik yang independen, tapi ia berkembang sebagai bagian dari yurisprudensi Islam dengan determinasi dominasi negara sebagai landasan konsistensi pelaksanaan ajaran *syari’ah.* Karena itu, ketika pintu ijitihad ditutup pada abad ke-13 – bersamaan dengan kajatuhan Dinasti Abbasiyah – para pemikir politik Islam tidak dapat mengembangkan teori-teori baru sehubungan dengan persoalan-persoalan politik Islam. Lih. Prof. Masudul Hasan, *Reconstruction of Political Thought in Islam,* (Pakistan: Islamic Publication (Pvt.) Ltd., 1988), p. 15 [↑](#footnote-ref-20)
21. Teori negara organis tampak sangat dipengaruhi oleh pemikiran Plato dan Aristoteles yang menjelaskan tentang pentingnya negara menumbuhkan moralitas baru dalam masyarakat. Dalam konsep agama organis, negara merupakan sebuah lembaga yang memiliki kemauan sendiri yang mandiri. Negara memiliki misinya sendiri untuk mewujudkan masyarakat yang lebih baik. Atas dasar ini, negara tidak lagi pasif, sebagai lembaga yang melayani kepentingan-kepentingan masyarakat. Tapi negara secara aktif mencampuri urusan masyarakat untuk membangun kehidupan yang lebih baik. Teori negara organis ini banyak berkembang di kawasan Amerika Latin yang didominasi oleh agama Kaholik dimana kekuasaan negara dikaitkan dengan kekuasaan gereja. Lih. Arief Budiman, *Teori Negara....,* hlm. 17-18 [↑](#footnote-ref-21)
22. Drs. Jeje Abdul Rojak, MA., *Politik Kenegaraan: Pemikiran-pemikiran al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah,* (Surabaya: Bina Ilmu & Yayasan Adikarya & The Ford Foundation, 1999), hlm. 67 [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid,* hlm. 171 [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid,* hlm. 173 [↑](#footnote-ref-24)
25. Abdelwahab el-Affendi, *Masyarakat tak Bernegara.....,* hlm. 10 [↑](#footnote-ref-25)
26. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam,* terj LPMI, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 182 [↑](#footnote-ref-26)