

Pengantar Hak Asasi Manusia Moden dan Hujah Sangkalan Ia Bertentangan Dengan Islam

Introduction to Modern Human Rights and Rebutting Argument That It Is Contrary to Islam

MOHD FAIZAL MUSA

ABSTRAK

Gagasan Hak Asasi Moden seperti yang terkandung dalam 'The Universal Declaration of Human Rights 1948' (UDHR 1948) sering dijadikan tebusan oleh relativis budaya dengan dua alasan. Pertama, UDHR 1948 tidak menepati selera dan syariat Islam. Kedua, UDHR 1948 adalah gejala atau produk Barat dan tidak sesuai dilaksanakan sepenuhnya di Timur. Makalah ini akan cuba menjawab salah satu hujah relativis budaya tersebut iaitu UDHR 1948 tersebut bertentangan dengan Islam. Inti pati makalah akan menjelaskan bagaimana ajaran Islam sejajar dengan gagasan Hak Asasi Moden seperti terserlah dalam UDHR 1948. Untuk mencapai tujuan itu, dengan menggunakan kerangka eklektik antara 'verstehen und verständigung' dan kesatuan dalam kerencaman (unity in plurality), pengalaman sukar dan kegemilangan sejarah lalu yang dihadapi oleh tamadun Islam di Timur dan peradaban Barat disorot secara mendalam. Di hujungnya satu kefahaman dan komunikasi yang jelas antara kedua-dua kutub pemikiran dapat disepadukan.

Kata kunci: Hak asasi manusia; maqasid syariah; relativisme budaya; The Universal Declaration of Human Rights 1948, dialog peradaban; Najib Razak

ABSTRACT

The idea of modern human rights as espoused in 'The Universal Declaration of Human Rights 1948' (UDHR 1948) are often held hostage by cultural relativists for two reasons. Firstly, UDHR 1948 is not concurrent with the Sharia. Secondly, UDHR 1948 is a Western product and not suitable to be fully implemented in the East. This paper will attempt to answer one of the cultural relativists argument that the UDHR 1948 is contrary to Islam. The essence of the paper explain how the teachings of Islam in line with the concept of Modern Human Rights as reflected in the UDHR 1948. For this purpose, using eclectic approach between 'verstehen und verständigung' and unity in plurality framework, hostile experiences and glorious episode from Islamic civilization in the East and Western civilizations are highlighted in depth. At the end, understanding and clear communication between the two poles of thought can be integrated.

Keywords: Human rights; Maqasid Syariah; cultural relativism; The Universal Declaration of Human Rights 1948; dialogue of civilizations; Najib Razak

PENDAHULUAN

Mutakhir ini terdapat banyak tanggapan buruk dan melulu terhadap gagasan hak asasi manusia moden. Antara momokan yang sering kedengaran adalah ia adalah sebuah agama baharu (Ong Han Sean 2014), atau merupakan gaya hidup Barat (Hasbullah Awang Chik 2013); kedua, terdapat juga tuduhan bahawa gagasan hak asasi manusia bertentangan dengan Islam (Joseph Sipalan 2014) atau merupakan satu alat yang digunakan oleh 'musuh Islam' untuk mencabar ketuanan Melayu (Jeswan Kaur 2014). Najib Razak, Perdana Menteri Malaysia keenam sebagai contoh mengatakan hak asasi manusia perlu digandingkan dengan konteks Islam dan syariat meskipun jika ia bertentangan dengan konsep universal atau sejagat seperti mana yang dipegang

di peringkat antarabangsa (Hasbullah Awang Chik 2015). Saya telah menulis sekurang-kurangnya dua makalah akademik yang menunjukkan bagaimana nilai dan adat Timur sama sekali tidak bertentangan dengan gagasan hak asasi manusia moden (Mohd Faizal Bin Musa 2015 & 2016). Dalam makalah ini bagaimanapun saya cuba menghujahkan bagaimana hak asasi manusia moden adalah sejagat sifatnya dan tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Hak asasi manusia secara mudahnya diberi makna sebagai, hak yang dimiliki oleh seseorang kerana dia adalah seorang manusia, '*the rights one has because one is human*' (Jack Donnelly 2003). Hasrat paling besar dalam gagasan hak asasi manusia moden yang terpancar menerusi *The Universal Declaration of Human Rights 1948* (selepas ini UDHR 1948) adalah untuk memperbaiki

taraf dan keadaan hidup manusia biasa, *'the idea of human rights ultimately is about improving the lives of real, ordinary human beings'* (Debra L. Delaet 2006). UDHR 1948 adalah monumen hak asasi manusia moden yang mana ia melihat terdapatnya hak-hak manusia secara individu dalam masyarakat yang mereka diami. Hak-hak asasi tersebut sering terdedah kepada penafian atau ancaman pencabulan (Rex Martin 2013).

Di Barat, gagasan hak asasi manusia moden ini diperjuangkan sebagai satu piawai moral. Gagasan hak asasi manusia moden, seperti terpancar pada UDHR 1948 mendapat bentuknya hasil persenyawaan pelbagai konsep keagamaan dan penerokaan terhadap falsafah tradisional.

Tidak dinafikan, sumbangan lebih besar dan bersejarah untuk gerakan hak asasi manusia diperoleh dari Barat. Sebagai contoh beberapa kejadian yang menimpa Barat telah membantu perkembangan gagasan hak asasi manusia. Antara lain adalah peristiwa Magna Carta pada tahun 1215; konsep hukum alam (*natural law*) yang disarankan oleh Thomas Hobbes dan John Locke; Revolusi Perancis yang berlaku antara 1789-1799; Deklarasi Kemerdekaan dan Perlembagaan Amerika Syarikat; industrialisasi dan bantahan terhadap eksploitasi buruh yang digerakkan oleh kelompok Sosialis dan Komunis; yang kemudian diikuti oleh kemusnahan dunia ekoran Perang Dunia Pertama dan Kedua; penubuhan Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu (United Nations) pada tahun 1945 dan seterusnya, penggubalan UDHR 1948 (Elisabeth Reichert 2006).

Rene Cassin, salah seorang penggubal utama UDHR 1948 mengenal pasti empat tunjang atau rukun UDHR; iaitu maruah kehormatan (*dignity*), kebebasan dan kemerdekaan (*liberty*), kesetaraan dan keugaharian (*equality*) dan persaudaraan (*brotherhood*). Empat rukun yang disebutkan di atas dibahagi kepada 27 Artikel dalam Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat atau UDHR.

Jika UDHR 1948 dilihat sebagai satu binaan, bumbung kepada bangunan ini adalah Artikel 28 ke 30; iaitu hak-hak perseorangan dapat ditemukan dan terjamin dalam masyarakat dan negara. Rukun pertama dapat dilihat pada Artikel 1 dan 2; di mana maruah kehormatan manusia dikongsi oleh semua tanpa mengira jantina, bangsa, status keturunan dan agama kepercayaan. Rukun kedua pula terselerak antara Artikel 3 sehingga 19; ia merangkumi hak-hak sivil, hak asasi liberal yang diperjuangkan ketika Zaman Pencerahan di Eropah dan dinamakan

sebagai 'generasi pertama hak asasi manusia'. Seterusnya adalah rukun ketiga yang tersenarai di bawah Artikel 20 sehingga 26; yang menekankan kesetaraan daripada aspek politik, sosial dan ekonomi, iaitu hak-hak yang diperjuangkan ketika Revolusi Industri. Sarjana dan aktivis hak asasi manusia menamakannya sebagai 'generasi kedua hak asasi manusia'. Sementara yang terakhir adalah rukun keempat seperti terbangun pada Artikel 27 dan 28; iaitu hak-hak yang terkait dengan masyarakat dan juga kesetiakawanan nasional seperti yang dikemukakan sepanjang kurun ke-19 dan 20 serta sepanjang era pasca kolonial. Ia juga dikenali sebagai 'generasi ketiga hak asasi manusia' (Micheline R. Ishay 2004).

Karel Vasak, salah seorang penyumbang utama kepada penggubalan UDHR 1948 bertanggungjawab membuat pembahagian generasi yang dinyatakan di atas ini (Karel Vasak 1977). 'Generasi pertama hak asasi manusia' secara ringkasnya adalah mengenai hak-hak kebebasan seseorang individu (*individual liberties*) dan penyertaannya dalam hidup berpolitik (*the subjects' participation in political life*). Hak-hak ini adalah alamiah, *'fundamentally civil and political in nature'*, dan berperanan sebagai satu alat sivik untuk melindungi individu daripada tekanan, gangguan dan campur tangan oleh negara atau pemerintah (Virginia B. Dandan 2011). 'Generasi pertama hak asasi manusia' antara lain adalah, kemerdekaan memilih agama, kebebasan bersuara, hak untuk mendapatkan percabangan atau kehakiman yang adil, dan hak-hak mengundi. Semua yang disebutkan itu diiktiraf secara internasional menerusi UDHR 1948. Semua hak-hak ini terkhusus antara Artikel 3 sehingga 21 UDHR 1948 dan kemudian dikanunkan sebagai satu kovenan khusus pada 16 Disember 1966 iaitu International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) atau, Kovenan Antarabangsa Hak-hak Sivil dan Politik.

Tanpa 'Generasi pertama hak asasi manusia', 'Generasi kedua hak asasi manusia' tidak dapat dilaksanakan. 'Generasi kedua hak asasi manusia' adalah bersangkutan paut dengan kesetaraan dan diterima oleh banyak negara setelah berakhir Perang Dunia Pertama. Ia berkait rapat dengan aspek sosial, ekonomi dan kebudayaan manusia. Secara mudahnya, 'Generasi kedua hak asasi manusia' menjamin setiap warga negara beroleh keadaan dan layanan yang setara. Antara hak-hak di bawah kategori ini adalah hak untuk mendapatkan kediaman dan khidmat kesihatan, atau perlindungan dan keselamatan sosial dan juga jaminan manfaat ketika

ketiadaan atau kehilangan pekerjaan (*unemployment benefits*). Hak-hak ini juga disertakan dalam UDHR 1948 dan terpancar menerusi Artikel 22 sehingga 27, ia kemudian diangkat menjadi satu kovenan khusus, juga pada 16 Disember 1966, iaitu the International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights (ICESCR) atau, Kovenan Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Kebudayaan.

Terakhir sekali adalah ‘Generasi ketiga hak asasi manusia’ yang merupakan kategori yang masih belum dibangunkan sepenuhnya, dan kebanyakannya kekal sebagai sesuatu yang tidak rasmi. Ia melibatkan hak-hak yang melampaui hak sivil dan sosial yang melibatkan hak bersangkutan kumpulan tertentu dan hak-hak secara kolektif.

Terdapat juga satu lagi sudut pandang untuk melihat generasi hak asasi manusia yang disinggung di atas, ia disorot menerusi set-set berlainan, iaitu (Elisabeth Reichert 2011):

1. ‘Hak asasi manusia negatif’ (*the negative human rights*) yang berteraskan tradisi perundangan *Anglo-American* yang menekankan negara atau pemerintah tidak wajar mencampuri kehidupan peribadi manusia seperti kemerdekaan beragama, pilihan seksual dan menolak perhambaan.
2. ‘Hak asasi manusia positif’ (*the positive human rights*) yang berteraskan tradisi perundangan *Rousseauian* di benua Eropah (*Rousseauian Continental European*) yang menekankan negara atau pemerintah mestilah melindungi dan membekalkan manusia atau warga hak-hak asas mereka seperti akses dan jaminan pendidikan atau kebebasan bersuara.
3. ‘Hak asasi manusia kolektif’ atau hak kumpulan, yang mana merupakan kategori paling kurang diwacana. Set ini memerlukan kerjasama pelbagai negara dan usaha bersama-sama dalam melawan bencana hak asasi manusia yang lebih besar seperti hak yang melibatkan populasi HIV-AIDS, pemanasan global, masalah rasuah dan terorisme.

Berdasarkan perbincangan di atas, adalah jelas yang ‘hak asasi manusia negatif’ menegah negara atau pemerintah daripada mengambil tindakan terhadap warga dalam beberapa wilayah peribadi yang khusus. Manakala ‘hak asasi manusia positif’ membenarkan negara atau pemerintah untuk bertanggungjawab dalam melindungi warga. Kedua-dua jenis hak ini terkandung dan dikodifikasi dalam UDHR 1948 serta perlembagaan banyak negara di dunia ini.

Sekiranya kita mengkaji kategori atau generasi hak asasi manusia di atas, adalah nyata hak asasi manusia adalah hak dan kebebasan yang dipunyai oleh setiap manusia. Makanya wajar untuk dikatakan hak asasi manusia adalah ekspresi nilai-nilai sivik yang bersumberkan prinsip-prinsip keagamaan, falsafah dan juga perundangan. Ia mungkin kelihatan seperti berorientasikan individu. Namun demikian, hak asasi manusia turut menekankan tugas dan tanggungjawab manusia secara bersama-sama. Tambahan pula sebahagian besar dunia masih berhempas pulas mendepani masalah penafian terhadap ‘Generasi pertama hak asasi manusia’.

KERANGKA TEORI

Untuk menolak hujah relativis budaya bahawa kononnya gagasan hak asasi manusia moden bertentangan dengan Islam, makalah menggunakan pendekatan eklektik yang menekankan keperluan ‘*verstehen und verständigung*’ atau kefahaman dan berkomunikasi inter-budaya. Pemahaman dan komunikasi praktikal antara budaya ini akan disepadukan dengan kerangka kesatuan dalam kerencaman (*unity in plurality*) seperti yang diperkenalkan oleh Marek Hrubec, seorang profesor falsafah dari Republik Czech. Kerangka kesatuan dalam kerencaman ini digubal dengan hasrat untuk mencari potensi konsensus antara peradaban dengan pendekatan dialog. Ia membina formula hak asasi manusia berasaskan nilai-nilai budaya individu yang boleh dikemukakan dialog atau dijabatkan. Tuntutan kerangka ini adalah untuk i) mengenal pasti konflik palsu yang wujud antara budaya; ii) kemudian mengenal pasti norma-norma sosial semasa menerusi diskusi kritis dan mencipta norma sosial yang baharu yang boleh dikongsi oleh individu dengan cara yang sejagat; iii) mengambil kira sesebuah peradaban itu bukanlah sesuatu yang primitif dan telah serta sedang mengalami proses perkembangan dan pembinaan budaya yang berterusan; iv) dalam pada itu kerangka akan menyaring sebarang imperialisme budaya yang dikhuatiri oleh relativis budaya tetapi dalam masa yang sama turut menghindar partikularisme dalam budaya (*cultural particularism*); v) mengangkat dan menjelmakan bahagian dari trans-budaya yang boleh dikongsi oleh pelbagai peradaban dan seluruh kemanusiaan (Marek Hrubec 2010).

RELATIVISME BUDAYA

Satu aspek yang penting dan tidak dapat dinafikan adalah berdasarkan rentetan sejarah dan kategori yang disebutkan, UDHR 1948 adalah berasal dari Barat, atau Eropah dan kelihatan tidak mendapat apa-apa sumbangan dari dunia sebelah Timur atau tradisi non-Kristian. Jika UDHR 1948 menekan dan menjelaskan keperluan individu, dan menuntut supaya hak-hak ini dilaksanakan di seluruh dunia, pemikiran hak asasi manusia yang bukan Barat pula menekan dan menjelaskan keperluan menurut konteks di mana masyarakat menjadi lebih utama. Ini adalah antara punca mengapa hak asasi manusia seperti yang terkandung dalam UDHR 1948 kurang mendapat perhatian. Ia malah ditanggapi sebagai satu urusan asing atau *foreign business*.

Adalah penting untuk dinyatakan di sini, dan mesti kita fahami bahawa relativisme budaya bukanlah jawapan untuk segala penindasan, ketidakadilan dan ketidaksetaraan yang wujud di dunia ini. Gejala hak asasi manusia moden mendapat manfaat daripada semua jalur pemikiran besar, '*benefited from every major trend of thought*', dan jalur atau '*trends*' ini termasuklah dari Asia, yang terkandung di dalamnya alam Melayu.

Menurut Micheline R. Ishay dalam makalahnya '*What Are Human Rights? Six Historical Controversies*', relativisme budaya bukanlah alternatif untuk satu sikap sejagat terhadap ketidakadilan (*universal stand on injustice*) (Micheline R. Ishay 2004). Bahkan, relativisme budaya hendaklah dilayani sebagai kegagalan untuk mempromosi wacana hak asasi manusia secara sejagat agar ia dapat dilaksanakan di seluruh dunia. Dalam pertembungan antara para universalis dan relativis budaya kita akan melihat sekurang-kurangnya tiga argumen dikemukakan:

1. Adalah amat malang konsep agama dan tradisi purba dijadikan hujah oleh segelintir pihak untuk merasionalkan layanan tidak setara atau tidak adil terhadap kumpulan yang lemah atau yang rendah statusnya. Elizabeth M. Zechenter dalam esainya, '*In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual*' menjelaskan bahawa penggagasan relativisme budaya adalah tidak bertanggungjawab secara intelektualnya, '*intellectually irresponsible*', kerana menerima dan bertolak ansur terhadap amalan yang dilaksanakan oleh sesetengah orang mungkin sahaja sangat bermasalah (Elizabeth M Zechenter 1997). Sebagai contoh, sekiranya

kita menghujahkan relativisme budaya itu benar, bagaimanakah kita akan mengatakan kepada Malala Yousafzai, aktivis Pakistan yang cuba dibunuh teroris kerana aktif mempromosi pendidikan untuk wanita? Adakah kita boleh mewajarkan apa yang terjadi kepadanya pada 9 Oktober 2012, apabila seorang lelaki asing cuba membunuhnya ketika dia pulang dari sekolah? Adakah kita akan menerima dan bertolak ansur dengan cubaan membunuh Malala oleh pendokong Taliban, atau adakah kita boleh menjustifikasi penculikan remaja perempuan yang belajar di sekolah moden 'sekular' seperti yang dilakukan oleh kumpulan Boko Haram di Nigeria?

2. Zaman Pencerahan Eropah dikatakan gagal memenuhi janji-janji hak asasi manusia yang universal. Sebagai contoh perhambaan, penjajahan, kemerosotan hak wanita dan kanak-kanak adalah kegagalan yang tidak boleh ditutup dan disembunyikan. Namun begitu, sudah tentu, tiada sesiapa, hatta orang Barat atau Eropah dapat mendabik dada yang piawai moral dewasa ini secara tunggalnya terbina dan berasal daripada sejarah Eropah. Bahkan, etika moden yang diterjemahkan menerusi UDHR 1948 banyak terhutang kepada tradisi sekular mahupun agama. Micheline R. Ishay dalam '*What Are Human Rights? Six Historical Controversies*' menekankan rukun-rukun gagasan hak asasi manusia moden telah meminjam daripada banyak agama dan tradisi lampau. Sebagai contoh, dalam hal pertahanan terhadap ekosistem, konsep yang diperkenalkan oleh Hindu dan Buddha telah diambil, manakala Konfusionisme mempromosi pendidikan yang menyeluruh dan meluas, sementara orang Greek dan Roman menerima hukum alam (*natural laws*) dan kapasiti setiap individu mencapai kebenaran yang diperoleh dengan penggunaan atau penaakulan akal, di pihak Kristian dan Islam galakan terhadap persaudaraan dan kasih sayang telah diambil oleh gagasan hak asasi manusia moden (Micheline R. Ishay 2004). Setiap daripada kita, seisi kemanusiaan, adalah terbeban dengan janji-janji mungkir yang tidak dipenuhi oleh gagasan hak asasi manusia. Tiada sesiapa antara kita dapat dipersalahkan untuk kegagalan memenuhi janji tersebut. Ia adalah tugas semua kita, manusia.
3. Sumbangan Sosialis dan Komunis digerhanai oleh kezaliman demi kezaliman yang dilakukan oleh rejim mereka, dan malangnya dilakukan

atas nama hak asasi manusia. Sudah tentu, apa yang berlaku sama sekali tidak kita terima atau akur. Kita perlu sedar, hak asasi manusia tetap berkembang dan kekal bergerak meskipun terdapat banyak ambiguiti. Perlu kita fahami, walaupun terdapat banyak pertentangan, UDHR 1948 telah berhasil dan berjaya secara signifikannya menjadi satu gaya hidup dan piawai etika di banyak negara. Hak buruh dan kesetaraan ekonomi yang dijuarai oleh kaum Sosialis dan Komunis sejak dari Revolusi Industri telah diperjuangkan dengan bersungguh-sungguh oleh pengamal dan aktivis gerakan hak asasi manusia. Di sesetengah rantau, perkembangan yang besar oleh sumbangan tersebut sedang di kecapai. Para senior kita tekad memperjuangkan hak asasi manusia walaupun ketika UDHR 1948 sedang digubah dan didrafkan itu Soviet Union memiliki Gulag atau kem buruh untuk mereka yang membantah dan melawan pihak berkuasa, Amerika Syarikat pula bergelumang dengan masalah perkauman dan keganasan sosial, malah pada masa yang sama kuasa Eropah sedang menakluk separuh dunia termasuk Malaysia (Elisabeth Reichert 2006). Mereka, pengamal, aktivis, pelindung dan pencinta hak asasi manusia tidak terkalahkan dengan semua di atas. Mereka kekal berjuang dan yakin hasil yang baik akan diperoleh pada masa hadapan. Mereka tidak kecewa dan putus asa. Inilah juga yang akan kita lakukan di era ini.

Setiap dari kita mesti ingat bahawa idea-idea hak asasi manusia tidak hanya lahir ketika era Pencerahan Eropah. Secara bijaknya kita mesti mengakui bahawa konsep kemanusiaan yang bersumber agama (*religious humanism*), tradisi purba (*ancient traditions*), adat resam (*traditional customs*) dan konsepnya telah mempengaruhi setiap dari kita. Di Asia, pendekatan terbaik adalah untuk melakukan '*verstehen und verständigung*' (kefahaman dan komunikasi) antara gagasan hak asasi manusia moden dan tradisional.

Kefahaman dan komunikasi yang baik interbudaya sebagai contoh dapat dilakukan menerusi pandangan Khalifah Keempat ketika zaman Khulafa' Ar Rasyidin, Ali bin Abi Talib. Pandangan beliau itu dapat digali menerusi khutbah, warkah dan juga kata hikmat atau lidah pendeta (*aphorisms*). Kata-kata bernilai Ali bin Abi Talib ini di himpun dan disusun oleh Sayyid Radi (sekitar kurun ke-11 Masihi) di bawah judul *Nahj al Balaghah*

(Puncak Kefasihan). Sebagai contoh, Khalifah Ali menekankan kesetaraan dalam kemanusiaan dan ini dapat dilihat dengan mudah sekali dalam warkah beliau kepada Gabenor Mesir pada waktu itu iaitu Malik al-Ashtar. Tatkala mengingatkan al-Ashtar mengenai rakyat, Khalifah Ali menyebut; 'Manusia itu hanya dua macam; pertama adalah saudara mu seagama atau kedua, saudara mu sesama manusia'. Ali turut menggariskan satu metrik yang sangat penting untuk orang Islam ketika berdepan dengan pencabulan hak asasi manusia. Dalam sebuah warkah kepada anaknya, Sayidina Ali menyarankan kepada anak-anaknya, antara lain, 'menyatakan sikap di hadapan penindas dan menawarkan bantuan kepada yang tertindas'. Ali Paya dalam membincangkan gagasan Khalifah Ali mengenai keadilan menyatakan wasiat beliau itu sangat penting dan menjadi satu tanggungjawab moral yang perlu dipenuhi; '*the tone of the Imam's advice in the context of his letter makes it clear that, in his view, religion, race, and other cultural, historical, and genetic affiliations cannot and should not act as pretexts for disregarding this important moral obligation*' (Ali Paya 2013) Jelaslah pada nasihat Sayidina Ali tersebut, agama, bangsa, kelainan budaya, pengalaman sejarah dan keturunan tidak dapat mengatasi tanggungjawab moral ini.

Sebuah lagi pendekatan '*verstehen und verständigung*' dapat ditemukan jika kita rajin meneliti peradaban Islam di luar alam Melayu. Dunia Islam sebelah rantau Timur pernah menawarkan penerokaan hak asasi manusia yang sangat bermakna. Kemerdekaan beragama sebagai contoh pernah diperkenalkan dan dilaksanakan di India ketika era Moghul, yang mana Maharaja Akbar telah membuat satu dekri diraja yang penting mengenainya. Amartya Sen ketika mempertahankan gagasan hak asasi manusia dan nilai-nilai Asia menyatakan bagaimana dasar kemerdekaan beragama ini dilaksanakan, dan bagaimana pesatnya atau awalnya Asia berbanding Barat dalam hal ini:

Among the powerful expositors and practitioners of tolerance of diversity in India must be counted the great Moghul emperor Akbar, who reigned between 1556 and 1605. Again, we are not dealing with a democrat, but with a powerful king who emphasized the acceptability of diverse forms of social and religious behavior, and who accepted human rights of various kinds, including freedom of worship and religious practice. Such rights would not have been easily tolerated in parts of Europe in Akbar's time.

For example, as the year 1000 in the Muslim Hejira calendar was reached in 1591-92, there was excitement about it in Delhi and Agra (not unlike what is happening right now as the year

2000 in the Christian calendar approaches). Akbar issued various enactments at this juncture of history, and some of these focused on religious tolerance, including the following:

No man should be interfered with on account of religion, and anyone [is] to be allowed to go over to a religion he pleased. If a Hindu, when a child or otherwise, had been made a Muslim against his will, he is to be allowed, if he pleased, to go back to the religion of his fathers.

Again, the domain of tolerance, while religion-neutral, was not universal in other respects, including gender equality or equality between younger and older people. The enactment went on to argue for the forcible repatriation of a young Hindu woman to her father's family if she had abandoned it in pursuit of a Muslim lover. In the choice between supporting the young lovers and the young woman's Hindu father, old Akbar's sympathies are entirely with the father. Tolerance and equality at one level are combined with intolerance and inequality at another level, but the extent of general tolerance on matters of belief and practice is quite remarkable. It is interesting to note, especially in light of the hard sell of "Western liberalism," that while Akbar was making these pronouncements on religious tolerance, the Inquisition was in high gear in Europe (Amartya Sen 1997)

Kutipan panjang di atas menjelaskan ketika tahun-tahun 1591 dan 1592, bukan sahaja keizinan untuk penganut agama selain Islam diberikan peluang beribadat secara setara, sebuah enakmen tentangnya juga digubal. Malahan penukaran agama kanak-kanak khusus ketika berlaku perceraian antara ibu-bapa adalah dilarang, dan kanak-kanak dibenarkan untuk memilih. Meskipun Akbar dalam banyak hal memihak kepada generasi tua berbanding generasi muda dalam hal memilih teman hidup, toleransi yang terpancar dalam enakmen atau dekri diraja Akbar adalah luar biasa memandangkan ketika itu Eropah sedang bergelumbang dengan kepayahan untuk meraih dan mengecap hak asasi manusia. Argumen dan poin luar biasa oleh Sen ini dibentangkan ketika satu acara syarahan iaitu 'Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy' yang keenam belas.

Berdasarkan dua hujah di atas adalah jelas poin-poin yang mengaitkan gagasan hak asasi manusia dengan Barat semata-mata adalah tidak bijak sama sekali. Kerangka kesatuan dalam kerencaman membolehkan kita melihat bagaimana dua peradaban diadu domba dengan konflik palsu. Hak asasi manusia datang bukan untuk mengalih atau menggantikan agama. Idea salah ini mungkin timbul kerana terdapatnya kekeliruan dari sarjana kita apabila menghujahkan persaingan antara Kristianiti dan sekularisme:

Christianity played an important ethical role in the West in the development of natural rights. However, with the decline of Christianity and the rise of secularism, the West needed an

alternative ethical system to fill the spiritual vacuum. Western human rights (secularized natural rights) were elevated to fill this role and became the standards by which all ethics and values are measured. In the West, human rights now fulfill all the ethical roles primarily reserved for religions (Abdulmumini A. Oba 2013).

Pengalaman Kristian di Barat tidak boleh dijadikan sandaran kerana agama tersebut sedang mengalami kemerosotan ekoran sistem etika yang lebih sekular mengambil tempat. Dalam kalangan orang Melayu, adat resam ketimuran dan agama Islam masih membenarkan gagasan hak asasi manusia berkembang dan tumbuh jika dibaja dengan betul. Meskipun terdapat masalah atau cabaran melaksanakan gagasan hak asasi manusia yang timbul dari adat resam dan amalan beragama orang Melayu tersebut, tetapi masih ada ruang untuk menjayakannya jika digunakan sepenuhnya kekuatan yang ada. Gagasan hak asasi manusia dan agama adalah saling bertindanan dan satu. Apa yang kurang ialah usaha untuk kefahaman dan berkomunikasi '*verstehen und verständigung*' antara peradaban, perspektif, dan tradisi. Di sebalik kekeliruan dan halangan yang menganjalkan perkembangan gagasan hak asasi manusia ini, kita perlu terus bergerak. Pada saya, agenda utama adalah dengan menghubungkan pengalaman kemanusiaan, dan menyediakan ruang dialog. Adalah penting untuk tidak menghubungkan hak asasi manusia dengan proses pembaratan, *Westernization*, kerana ia separuh benar.

HAK ASASI DAN MODENISASI

Gagasan hak asasi adalah satu tanda aras kepada kemodenan dan demokrasi. Modenisasi adalah proses evolusi yang melibatkan ekonomi dan politik. Untuk itu, modenisasi memerlukan perkembangan sihat dalam pemikiran. Dalam masa yang sama pula, demokrasi membekalkan ruang sihat untuk modenisasi menjadi kenyataan. Ia menggandakan atau mempercepatkan proses modenisasi. Poin saya ini sejajar dengan hujah Christian Welzel dan Ronald Inglehart, kedua-duanya menjelaskan kedua-dua aspek tersebut:

Modernization refers to naturally evolving processes in economic structure and political culture. Typically, these processes are continuous, incremental, and path dependent, producing persistent developmental differences between nations. Democratization, on the other hand, is a process that occurs rapidly, in distinct waves that sweep across many nations. While it takes decades for nations to move from low to

high levels of modernization, they can leap literally overnight from autocracy to democracy (Christian Welzel dan Ronald Inglehart 2001).

Kutipan di atas menunjukkan demokrasi melengkapkan modenisasi, yang mana demokrasi memberikan ruang yang cukup untuk hak asasi manusia mekar tumbuh dan berkembang. Antara sasaran demokrasi adalah kebebasan dan kesetaraan untuk warga negara:

Democracy, then, is to be preferred as a form of government not because of its instrumental value in promoting prosperity, for at times it may not do so, but because it promotes the different but equally valuable end of liberty (Deepak Lal 2000).

Salah satu kisah kombinasi modenisasi dan hak asasi manusia yang berjaya dapat ditemukan dalam peradaban Islam. Salah satu pencapaian penting Daulah Uthmaniyyah, atau dalam bahasa Inggeris Ottoman, terdapat pada reformasi undang-undangnya yang dikenali sebagai ‘tanzimat’, atau dalam bahasa Turki, ‘*Gülhane Hatt-ı Hümayunu*’. ‘Tanzimat’ diisytiharkan pada 3 November 1839. Meskipun komponen hak asasi manusia mengambil masa yang sangat lama untuk muncul sebagai bahagian penting, iaitu setelah segala keistimewaan para Sultan dihadkan, hak asasi manusia akhirnya menjelma sebagai aspek paling ketara dalam ‘tanzimat’. Uthmaniyyah yang diberi jolokan empayar terakhir Islam adalah tidak dinafikan merupakan kebanggaan dan kemegahan segelintir Islamis. Perkembangan hak asasi manusia dalam ‘tanzimat’ adalah jasa dan usaha besar Sultan Selim II dan Sultan Mahmut II (di hujung abad ke-18) dan dilaksanakan oleh negarawan Uthmaniyyah yang antara lain adalah Mustafa Reshid Pasha, Ali Pasha, Fuat Pasha dan ramai lagi (Mehmet Semih Gemalmaz 1993). ‘Tanzimat’ menyediakan tapak reformasi dan modenisasi dalam konteks bidang ekonomi dan kehakiman. Perubahan ini diperlukan untuk melancarkan dan memperbaiki hubungan dagang antara negeri-negeri naungan Uthmaniyyah dan negara Barat yang sedang pesat dengan industrialisasi, ‘*improve the economic relationship between Ottoman state and industrialized Western world*’ (Mehmet Semih Gemalmaz 1993).

Mehmet Semih Gemalmaz, seorang profesor yang tersohor di Turki dalam bidang undang-undang awam dan hak asasi manusia dari Universiti Istanbul menjelaskan bagaimana hak asasi manusia mengalami pembaharuan dan dimodenkan oleh Uthmaniyyah ketika era ‘tanzimat’. Proses ini dapat ditemukan dalam dua fasa panjang; pertama

pada Piagam 1839 dan 1856, kedua dan merupakan fasa terakhir, ketika pengembalian kebebasan dalam perlembagaan tahun 1908 dan 1909. Ketika fasa pertama beberapa kebebasan fundamental diberikan seperti kemerdekaan beragama, larangan penyeksaan dan semua jenis layanan kejam, serta larangan terhadap kerja tidak berbayar atau pemberian gaji (Mehmet Semih Gemalmaz 1993). Dalam tahun 1908, deklarasi kebebasan dan pengembalian perlembagaan 1876 membawa kepada perubahan-perubahan yang penting iaitu pada 21 Ogos 1909. Kuasa Sultan dihadkan, lebih kuasa diberi kepada parlimen (rakyat) dan senarai hak asasi manusia yang dijamin telah dipanjangkan, ‘*list of human rights was widened providing effective guarantees of these liberties*’ (Mehmet Semih Gemalmaz 1993).

Apakah hak asasi manusia lain yang diadaptasi, diambil dan diberi nafas pembaharuan ketika ‘tanzimat’? Saya rasa penting untuk dinyatakan di sini yang ‘tanzimat’ berjaya menanggukkan hukuman mati terhadap mereka yang keluar daripada Islam dan hukuman mati terhadap orang murtad dihentikan sama sekali selepas 1844, ‘*ceased to be practiced after 1844*’. Ini merupakan satu ajaran Islam yang penting dikembalikan semula memandangkan tidak ada hujah utuh Islam membenarkan hukuman mati kepada mereka yang murtad (Muhammad Sa’id ‘Umar 1930 ; Mohammad Hashim Kamali 1997 & 1998 ; Chandra Muzaffar 2006). Salah satu lagi kejayaan atau *milestone* ‘tanzimat’ adalah pencegahan perhambaan pada tahun 1857, iaitu apabila Sultan Abdul Hamid mengarahkan penamatan perdagangan hamba. Titah beliau ini dikenali sebagai ‘*Esareti zenciyenin. Men’i ile Tüccar ve Mütecasirler’In Cezalandırılması Hakkında Ferman*’. Ekoran dari itu perdagangan hamba secara penuh ditamatkan pada tahun 1909 dengan satu dekri diraja (Mehmet Semih Gemalmaz 1993).

Modenisasi undang-undang dan ekonomi Uthmaniyyah ketika ‘tanzimat’ adalah proses yang panjang dan tidak dapat dilakukan sekelip mata. Untuk melaksanakan reformasi ekonomi dan amalan politik, negarawan yang terlibat berjuang berhabis-habisan. Mereka berdepan dengan penentangan yang ganas dan penuh kontroversi. Mereka bergelut untuk merubah set minda atau cara berfikir orang awam. Ada dalam kalangan mereka dibuang negara dan dibunuh. Namun demikian, gerakan dan proses demokratisasi yang melanda Rusia dalam tahun 1905, di Iran antara 1905 dan 1906, dan di Jepun;

menjadi faktor eksternal yang kuat dan ampuh untuk perubahan dan perkembangan yang signifikan ini apatah lagi dengan terbukanya hubungan diplomatik antara Uthmaniyyah dengan kuasa Eropah, iaitu khususnya Perancis (Mehmet Semih Gemalmaz 1993). Apa yang ditunjukkan di sini adalah hak asasi manusia telah dikemukakan oleh Uthmaniyyah dan dilakukan dengan niat baik iaitu objektifnya yang fundamental, yakni kesejahteraan rakyat dan modenisasi. Komunikasi antara peradaban iaitu antara kerajaan Uthmaniyyah dan dunia Barat menunjukkan bahawa adanya pertimbangan bahawa Uthmaniyyah itu ada sebuah peradaban yang mengalami proses perkembangan dan pembinaan budaya yang berterusan. Dalam erti kata lain, modenisasi Uthmaniyyah yang disediakan oleh era ‘tanzimat’ memperlihatkan bagaimana gagasan hak asasi manusia moden boleh beroperasi malah telah pun beroperasi jauh sebelum tahun 1948.

Mengetepikan persepsi yang gagasan hak asasi manusia adalah agenda Barat, atau ia menepati atau tidak menepati Islam, Heiner Bielefeldt, Pelapor Khas Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu Untuk Kemerdekaan Beragama membincangkan banyak sisi debat mengenai hak asasi manusia dan kekeliruan mengenainya. Setelah dengan panjang lebar menunjukkan sejarah perbahasan hak asasi manusia menurut aliran-aliran politik, beliau merumuskan hak asasi manusia mesti disokong, diiktiraf dan dilaksanakan untuk objektifnya yang fundamental itu:

Both in Western and in Islamic countries, human rights have become a matter of debate and controversy. The multiplicity of positions voiced in this debate range from liberalism to conservatism, from libertarianism to socialism, and from theocratic claims to outspoken secular ideas. Hence there is no such thing as the Western or the Islamic conception of human rights. Historic analysis indeed shows that human rights always have been a political issue, not the natural result of any “organic” development based on the genes of a particular culture. Therefore any cultural essentialist occupation, such as an “Occidentalization” or an “Islamization” of human rights, should be rejected.

The rejection of cultural essentialism, however, does not imply that cultural aspects become altogether meaningless. On the contrary, culture and religion can be, and indeed often are, powerful motives of practical commitment on behalf of human rights, motives that deserve to be recognized historically and to be cherished politically (Heiner Bielefeldt 2000).

Menurut Bielefeldt, penangguhan, atau sikap teragak-agak terhadap hak asasi manusia adalah semata-mata kerana alasan politik. Pertembungan idea-idea politik dan kebimbangan terhakis

kuasa mengakibatkan hak asasi manusia terjejas. Mereka yang bergayut pada kuasa politik ini akan menggunakan pelbagai hujah untuk menidakkan hak asasi manusia. Dalam hal ini agama dan budaya sering dijadikan tebusan. Justeru, bukannya alasan budaya atau agama patut diketengahkan dalam hal ini. Bahkan budaya dan agama adalah alasan terkuat untuk melaksanakan hak asasi manusia, dan sama sekali bukan alasan untuk menghalangnya.

Sebarang hujah yang menidakkan kesejagatan hak asasi manusia sebagai wacana balas di peringkat serantau atau satu-satu blok negara hanya bertujuan untuk menafikan legitimasi UDHR 1948 bagi membolehkan penyelewengan kuasa dan politik rejim tertentu dilindungi dan diteruskan. Hal ini misalnya pernah diamati oleh sarjana Reza Afshari, yang menulis makalah akademik berjudul ‘An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights’. Menurut Afshari, isu-isu tradisi lokal termasuk keagamaan bukanlah hal utama yang perlu diperbesarkan. Persoalannya tambah beliau, di negara-negara Islam yang membantah UDHR 1948 ini; hak-hak asasi warganya terus dicabuli oleh rejim negara terbabit, yang tanpa segan silu menodai hak-hak asasi manusia secara terang-terangan (Reza Afshari. 1994).

ADAKAH IA BERTENTANGAN DENGAN ISLAM?

Persoalan keadilan yang ditekankan dalam gagasan hak asasi manusia moden tidak bertentangan dengan al-Quran sebagai rujukan umat Islam. Malahan seluruh aspek hak asasi manusia moden dapat digali dan ditemukan dalam kitab suci al-Quran yang menjadi panduan penganut Islam (Abu Bakar Hamzah 1960). Malahan al-Quran di banyak tempat telah menegaskan persoalan keadilan, salah satunya adalah firman Allah pada surah An-Nisaa’ ayat 135 (Tafsir Pimpinan ar-Rahman 1). Menurut Saari Sungib, sumber hak asasi manusia di dalam Islam adalah Piagam Madinah, kedua; Khutbah al-Wada’ atau khutbah terakhir Rasulullah SAW dan seterusnya *Maqasid asy-Syariah* yang bersumber daripada al-Quran dan as Sunah (Saari Sungib 2011).

Pandangan Saari di atas turut diakui oleh sarjana besar Indonesia, Nurcholish Madjid yang menyatakan asas-asas kemanusiaan dalam Islam telah diambil oleh Giovanni Pico della Mirandola untuk khutbah beliau yang terkenal berjudul *De hominis dignitate* (Kehormatan Manusia) pada tahun

1486 (Nurcholish Madjid 2001). Pada pembukaan khutbah tersohor tersebut, Pico menyebut rujukan beliau adalah Abdullah Qutaibah: *'Most esteemed Fathers, I have read in the ancient writings of the Arabians that Abdala the Saracen on being asked what, on this stage, so to say, of the world, seemed to him most evocative of wonder, replied that there was nothing to be seen more marvelous than man. And that celebrated exclamation of Hermes Trismegistus, "What a great miracle is man, Asclepius" confirms this opinion'* (Giovanni Pico della Mirandola 2014). Bermula dari era pencerahan tersebut, pandangan kemanusiaan Islam menjadi gagasan yang kukuh di Barat.

Menurut cara pandang Islam, gagasan hak asasi manusia terserlah pada doktrin *'al-dhoruriyat al-khomsah'* atau boleh dirujuk juga sebagai *'al-huquq al-insaniyah fi al-Islam'* (hak-hak asasi manusia dalam Islam). Konsep ini mengandungi lima pokok yang harus dijaga oleh setiap individu iaitu pertama; *Hifdzu al-nafs wa al-ird* atau Hak Untuk Hidup (surah al-An'am ayat 151); kedua, *Hifdzu al-aql* atau Hak Persamaan Darjat (surah al-Hujurat ayat 13); ketiga, *Hifdzu al-nasl* atau Hak Memperoleh keadilan (surah al-Maidah ayat 2); keempat, *Hifdzu al-mal* atau Hak Perlindungan harta atau pemilikan (surah al-Baqarah ayat 188); dan kelima, *Hifdzu al-din* atau Hak Kebebasan Beragama (surah al-Baqarah ayat 256, dan surah Yunus ayat 99).

Gus Dur atau Kyai Haji Abdul Rahman Wahid, salah seorang figur besar organisasi Nahdhatul Ulama di Indonesia, dan merupakan bekas Presiden Indonesia melihat lima komponen di atas sebagai sesuatu yang melampaui tujuan syariat Islam. Gus Dur memandang kelima poin di atas sebagai bukti Islam sebagai sebuah agama yang dasarnya mempertahankan hak asasi manusia (A. Muhaimin Iskandar 2010). Abdul Muhaimin Iskandar, atau Cak Imin, salah seorang pemimpin muda Nahdhatul Ulama dan pelajar Gus Dur menyatakan Gus Dur menggunakan sepenuhnya komponen *maqashid as-syari'ah* untuk menjadikan Islam sebagai sebuah agama yang efektif dalam masyarakat. Malahan, Islam dilihat dan berfungsi sebagai etika sosial. Sebagai satu etika masyarakat, hukum agama malahan menjadi lebih berkesan kerana mendapat dukungan rakyat atau massa. Justeru, Islam yang disarankan bersumber *maqashid as-syari'ah* itu hendaklah menjadi 'kenderaan masyarakat' dan bukan wewenang negara. Pendek kata, tujuan syariah atau *maqashid as-syari'ah* ikut melindungi hak manusia, *'the rights one has because one is human'*

serta menjamin taraf dan keadaan hidup manusia, *'the idea of human rights ultimately is about improving the lives of real, ordinary human beings'*. Kesejajaran matlamat antara hak asasi manusia moden dan *maqashid as-syari'ah* ini membolehkan satu kesepaduan digerakkan untuk membolehkan keduanya saling beroperasi. Dalam hal ini, strategi Gus Dur untuk menggembelng *maqashid as-syari'ah* menjadi satu etika sosial atau etika masyarakat, berbanding hukum-hakam semata adalah amat bijaksana. Penekanan kepada tujuan syariah, atau *maqashid as-syari'ah* ini penting memandangkan syariah itu sendiri sebagai satu tatanan atau set undang-undang boleh ketinggalan zaman kerana syariah yang tersedia dalam sejarah perkembangan undang-undang Islam adalah berasaskan kefahaman dan amalan setiap generasi khususnya generasi sebelum. Justeru, satu kefahaman dan amalan yang terpakai untuk generasi manusia sekarang mesti digerakkan. Ini merupakan satu poin penting yang ditegaskan oleh sarjana Islam kontemporari yang terkenal, Abdullahi A. An-Naim dalam satu tulisan beliau, yang dipetik:

The Shari'ah, as a body of positive law, was developed by Muslim jurists in the second and third century of Islam. The raw material out of which Shari'ah was constructed was not, therefore, the pure Qur'an and Sunnah, but rather the Qur'an and Sunnah as already understood and practiced by generations of Muslims. Muslims are now agreed that the sources of Shari'ah are not only the Qur'an and Sunnah, but also include ijma', consensus, and qias, analogy. The ijthad, independent juristic reasoning, of the leading companions of the Prophet and the early jurists, has thus become a formative force in the construction of Shari'ah. To note these facts is not to imply that Shari'ah, as perceived in its own historical context, was distorted or misrepresented by the early jurists. On the contrary, it is my firm conviction that Shar'iah has developed in the only way it should, and could possibly, have developed in that historical context. Shar'iah is the law of Islam for the Muslims community and must, therefore, be stated and interpreted by the Muslim themselves. The early jurists, in my view, did an excellent job and succeeded in serving the needs and aspirations of their community for centuries. By the same token, however, it should be open to modern Muslim jurists to state and interpret the law for their contemporaries even if such statement and interpretation were to be, in some respects, different from the inherited wisdom (Abdullahi A. An-Naim 1987).

Selain bersumber al-Quran, persoalan hak asasi manusia turut terjelma dalam hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi bernombor 2083 Rasulullah SAW menganjurkan supaya umat Islam, khususnya kelompok penguasa atau pentadbir lebih berhati-hati dan tidak menganiaya atau menindas orang:

Abu Kuraib menceritakan kepada kami, Waki' memberitahukan kepada kami dari Zakaria bin Ishaq dari Yahya bin Abdillah bin Shaifi dari Ma'bad dari Ibnu Abbas: Bahawa Rasulullah SAW mengutus Mu'adz ke negeri Yaman lalu bersabda: Takutlah kepada do'a orang yang teraniaya, kerana sesungguhnya tidak ada penghalang antara dia dan Allah (Mohammad Isa Surah at-Tirmidzi 1993).

Keadilan, serta kasih sayang dan persaudaraan merupakan tunjang gagasan hak asasi manusia moden yang kebetulan digagaskan di Barat. Selain ayat suci al-Quran dan sumber sunnah yang disebutkan di atas, model pemerintahan Khulafa ar Rasyidin khususnya pimpinan Sayidina Ali menunjukkan keadilan adalah satu prinsip yang tidak boleh dikorbankan dalam sebuah masyarakat, dan keadilan itu terpakai buat semua, tanpa mengira bangsa, dan warna kulit. Seperti yang telah disentuh lebih awal tatacara pemerintahan Sayidina Ali itu terserlah pada surat perintah kerja beliau untuk Malik Al-Ashtar, yang merupakan gabenor Mesir lantikan Khalifah keempat tersebut. Hamid Reza Salehi seorang profesor undang-undang dari Universiti Tehran menegaskan surat perintah kerja daripada Sayidina Ali itu adalah sebuah rangka etika untuk sesebuah pentadbiran:

Imam Ali (PBUH) viewed equality as a principle. Having a glance at his governing writ to Malik al-Ashtar, we will notice that all his commands included in the writ are directed toward every individual who lives in the Islamic society and no difference in nationality, race, color etc is made between people. Such equality is observable in thirty sentences of his writ. The quotes came from Imam Ali's directive to Malik al-Ashtar, his appointed governor of Egypt. The words of the Imam provide a comprehensive framework of ethical governance (1285) (Hamid Reza Salehi 2013).

Hamid Reza Salehi seterusnya merujuk kepada laporan United Nations Development Programme (UNDP) untuk negara rantau Arab pada tahun 2002 yang bertajuk 'The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations'. Laporan itu menyatakan terdapat lima kebebasan yang mesti dijamin oleh pemerintah untuk menjadi pra-syarat sebagai sebuah negara yang maju dan membangun. Lima prasyarat ini mesti diterjemah dan dilaksanakan dalam polisi kerajaan dan saling lengkap-melengkapi. Prasyarat yang dimaksudkan merangkumi kebebasan berpolitik, prasarana ekonomi, peluang sosial yang cukup, jaminan ketelusan dan perlindungan keselamatan (United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States 2002). Apa yang mustahak difahami adalah pada tahun 2002 Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu sebagai sebuah badan

internasional yang berwibawa dan menjadi rujukan dalam semua urusan dunia, antara lain melibatkan pembangunan, hak asasi manusia dan keamanan menjadikan Sayidina Ali sebagai rujukan kebijaksanaan.

Meskipun gagasan hak asasi manusia telah tersedia dalam Islam, namun demikian amalan pincang pemerintah dan agamawan Islam telah menyebabkan gagasan keadilan, kesetaraan dan kebebasan yang dibincangkan di atas menjadi larut malahan pudar. Antara sebab yang paling jelas adalah perpindahan kuasa politik daripada era Khulafa' ar Rasyidin kepada bani Umaiyyah dan kemudiannya kepada dinasti Abassiyah. Sebagai misalan, Mohammad Muchlis Solichin dalam membincangkan kesetaraan gender menyalahkan sikap dan pengaruh luar Islam yang merosakkan gagasan kesetaraan yang telah dikemukakan oleh Islam dari awalnya:

Ketika Nabi wafat, semangat kesetaraan gender yang diintrodusir Rasulullah berangsur-angsur hilang dan tidak dilanjutkan oleh para penguasa Islam berikutnya. Buktinya, setelah Abu Sufyan—pendiri daulah Umayyah—mengambil alih kekuasaan dan memindahkan pusat kekuasaan politik Islam ke Damaskus—kota ini terkenal sebagai basis Yahudi dan Kristen dengan segala bias gendernya—banyak mengintrodusir norma-norma lokal kota bekas jajahan Romawi-Bizantium. Demikian pula setelah rezim Bani Abbasiyah merebut kekuasaan dan memindahkan ibukota ke Baghdad yang bertetangga dengan pusat kekuasaan Persia, dengan tradisi misoginis Sasanid Persia, mengintrodusir pandangan stereotype terhadap perempuan seperti yang banyak terlihat dalam banyak kitab fiqh yang disusun di kota tersebut. Dengan kultur kekuasaan yang mentoleransi budaya setempat itulah, pada akhirnya membangkitkan kembali "alam bawah sadar" epistemologi maskulin yang sudah berlangsung lama di kawasan Timur Tengah sehingga terjadi pandangan bias gender, yang pada gilirannya (Mohammad Muchlis Solichin 2006).

Hujah ini jika digandingkan dengan era Khulafa' ar Rasyidin khusus ketika pemerintahan Sayidina Ali seperti yang diungkapkan lebih awal menunjukkan terdapatnya kemerosotan gejala hak asasi manusia sehingga menghakis keadilan sosial yang telah dijuarai Islam sebelumnya. Pandangan Mohammad Muchlis Solichin di atas turut diungkapkan oleh Azizah al-Hibri yang menyatakan dinasti Umaiyyah bertanggungjawab menukar ruang demokrasi dalam Islam sehingga autoritarianisme berleluasa. Keadaan ini menjadi lebih malang apabila jentera kerajaan digunakan untuk menekan rakyat. Ini mengakibatkan kedudukan dan status perempuan yang sebelumnya telah diberi tempat yang setara dan penuh maruah dalam Islam kembali terkebelakang dan terperosok ke dalam:

The roots of the human rights crisis in the Muslim world are ancient. They are also directly related to the issue of democracy and political legitimacy. Political legitimacy in the Muslim state was lost soon after the death of Prophet Muhammad and the four rightly-guided khalifahs (caliphs). At that historical moment, the Umayyad Dynasty rose to power not through free bay'ah (the form of voting practiced then) but by the combined use of sheer force and deceit. Soon thereafter, they further marginalized the will of the people by establishing a hereditary monarchy. Muslim scholars who argued throughout the ages that such a system was antithetical to basic Islamic principles suffered severe retribution. Ultimately, most scholars, weary of the oppressive state machinery and committed to the stability of the Muslim society, opted to abandon the sphere of politics and turn their attention to other matters. With the decline of Islamic democracy based on the twin principles of bay'ah and shura (consultation), authoritarianism became increasingly entrenched and patriarchal thinking flourished. Women, who had played a major role in the early Muslim society, gradually were distanced, then excluded, from the centers of power. For example, 'Aisha, the learned wife of the Prophet, intervened in a battle that divided Muslims after the Prophet's death. Her intervention failed, formally marking the decline in her political power. Zainab, the courageous granddaughter of the Prophet, watched her family being massacred by the Umayyads. Despite her difficult circumstances, Zainab managed to condemn the Umayyad caliph in a face-to-face, heart-wrenching public speech in his palace. Other examples, though less salient, abound. While many women became distinguished scholars, as evidenced by major male scholars who studied under them, their numbers dwindled over time and their voices eventually were muffled (Azizah Y. al-Hibri 1998).

Dapatlah diujahkan, hak asasi manusia bukanlah sesuatu yang asing untuk penganut Islam. Bahkan dapat juga diujahkan hak asasi manusia yang dianjurkan Islam itu adalah bersifat sejagat dan tidak terikat oleh zaman, atau tempat seperti yang diyakini segelintir pihak. Jelas sekali berdasarkan perbincangan di atas hak asasi manusia adalah hak yang asas dan dasar, serta dimiliki oleh setiap individu sejak ia dilahirkan. Hak ini merupakan pemberian Tuhan Yang Maha Esa. Oleh kerana sifatnya yang demikian ia tidak boleh dinafikan atau direbut oleh sesiapa pun. Pemahaman norma-norma sosial semasa menerusi diskusi kritis di atas membolehkan norma sosial yang baharu dicipta dan boleh pula dikongsi oleh individu dengan cara yang sejagat. Hal ini hanya dapat berlaku dengan penggunaan kerangka teori kesatuan dalam kerencaman yang ditawarkan oleh Marek Hrubec.

Menurut Abed al-Jabiri, istilah *al 'Alamiyyah* atau sejagat menunjukkan hak manusia yang ditegaskan Islam itu terpakai kepada setiap manusia tanpa perbezaan gender, bangsa, kepercayaan atau status. Hak asasi manusia dengan itu tidak dapat dikurangi kerana alasan kebudayaan atau tamadun (*la*

yuatstsir fiha ikhtilaf al-Tsaqafat wa al-Hadharat), serta melampaui ruang dan waktu (*ta'lu 'ala al-zaman wa al-tarikh*). Kesimpulannya, hak asasi manusia adalah hak setiap manusia kerana ia datang secara pakej dengan diri manusia itu sendiri (*'ala al-Insan ayyan kana wa anna kana*) (Mohammad Abed al-Jabiri 1997).

Oleh kerana itu kemunculan prinsip-prinsip hak asasi manusia iaitu kebebasan, kehormatan, kesetaraan dan persaudaraan seperti terungkap dalam hak asasi manusia moden pada tahun 1948 tidaklah wajar dimusuhi atau dimomokkan sebagai agama baharu.

HAK ASASI MANUSIA ADALAH RUPA ISLAM SEDERHANA

Seperti yang telah dimaklumi, kerangka hak asasi manusia moden yang digubal oleh United Nations pada tahun 1948 ingin mempertahankan nasib dan kedudukan “semua” manusia. Justeru, kerangka ini menjadikan taraf manusia itu di kedudukan pertama. Sementara perihal agama, warna kulit, gender, atau kecenderungan seksual sebagai hal kedua. Seseorang manusia itu dinilai sebagai manusia (*person*), yang memiliki hak-hak asas. Manusia sebagai pelaku (dengan *behaviour*) akan dinilai berdasarkan tingkah laku mereka. Kerangka hak asasi manusia moden juga bukanlah untuk mempromosi persamaan. Bahkan hak asasi manusia bertujuan untuk mengiktiraf dan melindungi tiap perbezaan antara kita semua. Oleh kerana itu hak asasi manusia adalah kesetaraan dalam bentuk layanan atau status, *'uniformity in treatment or status'* oleh mereka yang berada dalam satu kedudukan yang boleh mempengaruhi atau memberi kesan kepada mereka yang lain.

Namun demikian, seperti yang diyakini Najib Razak, terdapat dakwaan pincang kononnya hak asasi manusia adalah agama baharu dan merupakan fenomena yang dipinjam dari Barat. Malahan hak asasi manusia dikaitkan secara negatif dengan komponen Islam Liberal. Sebagai contoh Khalif Muammar dalam bukunya 'Atas Nama Kebenaran: Tanggapan Kritis Terhadap Wacana Islam Liberal' telah membakulkan secara umumnya wacana hak asasi manusia moden sebagai sesuatu yang sepenuhnya bersumberkan Barat dan faham liberalisme. Oleh kerana, menurut beliau, Islam mempunyai batas kebebasan yang tersendiri makanya hak asasi manusia yang dipegang Barat dapat dikira bertentangan dengan Islam:

Islam liberal mengambil semangat dan nilai-nilai liberalisme berupa kebebasan bersuara, hak asasi manusia, penolakan atas autoriti agama, kesetaraan gender dan sebagainya. Golongan ini lupa bahawa masyarakat Barat menghasilkan falsafah ini dalam konteks tamadun Barat yang mempunyai ciri dan perkembangan sejarah yang tersendiri (Khalif Muammar 2006).

Hujah beliau di atas adalah sangat umum, *misleading*, menyeleweng daripada fakta yang mana, seperti yang telah dibincangkan secara panjang lebar sebelumnya, telah dijelaskan bahawa hak asasi manusia moden yang tumbuh di Barat sebetulnya tidak bertentangan dengan Islam. Malahan perkembangan sejarah Islam, seperti yang disinggung dalam bab sebelum, dan awal bab ini turut merai dan menumbuhkan hak asasi manusia. Malah terdapat bahagian daripada wacana hak asasi manusia moden yang lahir di Barat telah secara langsung mengambil atau memanfaatkan ajaran Islam sebagai sumbernya.

Meskipun memperjuangkan hak asasi manusia dianggap sebagai sebahagian dari komponen Islam Liberal seperti yang dinukilkan oleh Charles Kurzman dalam prakata buku susunannya *Liberal Islam: A Source Book* (Charles Kurzman 1998), tetapi seperti yang sudah dibahaskan, hak asasi manusia bukanlah sesuatu yang asing atau datang daripada luar Islam, malah merupakan anjuran penting Islam. Ia bagaimanapun terhakis dan dipandang serong ekoran faktor sejarah yang antara lain berlaku kerana perubahan konsep dan pusat politik Islam, iaitu dari mendukung demokrasi kepada sistem berteras monarki-autoritarian.

Terlepas daripada kontroversi mengenai hak asasi manusia sebagai belahan daripada Islam Liberal, dapat diujahkan betapa perjuangan untuk memulihkan hak asasi manusia adalah satu bahagian daripada Islam yang sederhana wajahnya. Malahan keadilan yang ditekankan dalam hak asasi manusia moden dapat diujahkan sebagai penonjolan daripada kesederhanaan Islam. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi bernombor 4039 Rasulullah SAW menjelaskan *wasathan* sebagai adil:

Ahmad bin Manie menceritakan kepada kami, Abu Muawiyah memberitahukan kepada kami, Al A'masy memberitahukan kepada kami dari Abu Shaleh dari Abu Sa'id dari Nabi SAW di dalam firman Allah: (Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan), Nabi bersabda: 'Adlan' (erti lafadz *Wasathan*) iaitu adil. Hadis ini shahih (Mohammad Isa Surah at-Tirmidzi 1993).

Hadis ini merupakan penjelasan kepada kata '*wasathan*' yang muncul dalam ayat 143 surah

al Baqarah (Tafsir Pimpinan ar-Rahman 2). Majid Khadduri, Profesor Emeritus di School of Advanced International Studies Universiti John Hopkins menyatakan keadilan dalam Islam adalah kombinasi nilai moral, dan sosial yang mengacu kepada maksud kesaksamaan, keseimbangan, kesederhanaan atau pertengahan dan ketelusan (Majid Khadduri 2001). Umat Islam menurut Khadduri lagi adalah dituntut untuk bersederhana dan telus selain menjauhi ekstremisme. Tuntutan ini jatuh pada setiap penganut Islam secara individu dan secara kolektif:

The notions of 'adl as equality or equalizing is used in the sense of equating one thing to another. This meaning may be expressed either in qualitative or quantitative terms. The first refers to the abstract principle of equality which means equality before the law or of having equal rights as implied in the Quranic dictum that "the believers are indeed brothers" (Q. XLIX, 10). The second, stressing the principle of distributive justice, is perhaps best expressed in such terms as nasib and qist (share), qistas and mizan (scale), and taqwim (straightening). Finally, the notions of balance, temperance and moderation may be said to be implied in the words ta'dil, qasd and wasat. The first, which literally means to amend or to adjust, expresses the notion of balance; the second and the third, which literally mean the "middle" or a place equidistant (or midway) between two extremes, may be taken to imply moderation and temperance. These notions of justice are perhaps more finely expressed in the principle of the golden mean. The believers are not only individually urged to act in accordance with this principle, but also collectively called upon to be "a nation in the middle" (Q.II, 137; XIII, 11) (Majid Khadduri 2001).

Harus dinyatakan di sini, sisi pandang Khadduri ini penting ditimbulkan di sini memandangkan sebelum berhijrah ke Amerika Syarikat pada tahun 1947, beliau bertugas bersama kerajaan Iraq, sebagai antara lain, salah seorang anggota delegasi Iraq yang menyertai 'San Francisco Conference', yang mana bertanggungjawab menyediakan United Nations Charter atau Piagam Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu. Bertitik tolak daripada hujah-hujah di atas, gagasan hak asasi manusia adalah sesuatu yang signifikan dan merupakan teras kepada ajaran Islam. Tanggapan bahawa gagasan hak asasi manusia moden 1948 sebagai satu lagi bentuk penjajahan atau imperialisme budaya ternyata meleset. Bahkan ia tidak boleh digantikan dengan saranan partikularisme dalam budaya (*cultural particularism*) yang mana diujahkan muncul atau terdapat dalam Islam.

ARGUMEN UDHR 1948 BERTERAS KRISTIAN

Satu fakta yang dilupakan atau digelapkan adalah Kristianiti hanya mulai meladeni UDHR 1948 Perang Dunia Pertama dan Kedua. Kelompok Kristian yang melihat kehancuran dunia ekoran perang memilih bekerjasama untuk mendukung hak asasi manusia dan menolak keganasan:

Protestant and Roman Catholic Christians contributed enormously to the events that led up to the 1948 Universal Declaration of Human Rights. As early as the 1930s, ecumenical movements such as the World Alliance for the Promotion of International Friendship through the Churches provided networks of international allies in the fight against totalitarian ideology and were among the first to respond to condemn the violence against Jews (Eshter D. Reed 2014).

Harus diingatkan, dan penting diingatkan, Kristianiti mendapat kredit dalam pengubalan gagasan hak asasi manusia moden iaitu UDHR 1948, bukan kerana tradisi non-Kristian gagal menyumbang. Untuk keadilan, sebahagian besar negara Asia pada waktu itu sedang dijajah oleh kuasa Barat. Satu lagi sebab yang besar adalah tradisi budaya Asia jauh lebih unik dan kompleks berbanding tradisi Barat. Ini kerana belahan Timur dunia memiliki akar peradaban yang rencam. Berbanding Barat, akar peradaban dan budaya Judeo-Kristian sangat dominan. Sebelum mengiktiraf hak asasi manusia moden pada tahun 1948, gereja keberatan untuk menerima konsep hak asasi manusia. Penentangan dihadapi daripada para paderi, dan bersama kumpulan anti liberal, mereka menolak untuk menerima gagasan hak asasi manusia. Hujah yang diberikan kebiasaannya adalah berpaksikan agama. Heiner Bielefeldt, sarjana besar dari Jerman dalam bidang teologi Kristian menoleh kembali ke belakang dan merenung era mundur tersebut. Beliau menghujahkan hak asasi manusia di Barat turut mengalami fasa penolakan, penentangan dan kegenteran daripada awam serupa dengan apa yang dialami oleh umat Islam dan rantau sebelah Timur sekarang:

Conservative criticism of human rights used to be a widespread attitude among the Christian churches in Western and Central Europe. Traumatized by anti-clerical radicalism in the Jacobine phase of the French Revolution, the Catholic Church played, for more than a century, the role of the most influential opponent to human rights in general and to religious liberty in particular. Starting with the letter of protest from Pope Pius VI against the Civil Constitution of the French clergy in 1791, a number of anti-liberal Papal documents were published, climaxing with the "Syllabus Errorum" in 1864. In this document, Pope Pius

IX harshly condemned religious liberty and freedom of the press as examples of the grave errors of the modern era. After a period of a careful rapprochement that started at the end of the nineteenth century, the Catholic Church finally endorsed human rights and religious liberty during the Second Vatican Council, that is, as late as the 1960s. The fact that the Catholic Church, as well as other Christian churches, rejected human rights over a considerable period of time indicates that human rights cannot appropriately be described as an "organic" result of the Occidental history and culture as a whole. Human rights did not develop as a "natural unfolding" of humanitarian ideas deeply rooted in the cultural and religious traditions of Europe. On the contrary, people in the West, too, had (and still have) to fight to have their rights respected. In fighting for their human rights, they faced resistance not only from traditionally privileged groups such as the aristocracy and from advocates of an authoritarian state. Anti-liberal currents also were strong among representatives of the churches who feared that the emancipatory spirit of human rights would undermine the moral fabric of Christian society and the hierarchical structure of the clergy (Heiner Bielefeldt 2000).

Seterusnya, Heiner Bielefeldt menyatakan yang pergelutan dihadapi tamadun Barat untuk mentakhtakan, memberi dan mengiktiraf gagasan hak asasi manusia bukanlah mudah. Hari ini, kesukaran dan kesulitan tersebut masih dihadapi, justeru budaya atau peradaban non Barat dan Kristian hendaklah melihat Barat bukan sebagai pihak tunggal yang mempunyai kata muktamad, *the final say*, dalam menjadikan gagasan hak asasi manusia sebagai piawai universal di seluruh dunia (Heiner Bielefeldt 2000).

Namun demikian, hujah Heiner Bielefeldt ini kurang difahami ramai. Malahan, Alfred Fernandez menggambarkan bagaimana negara Islam dan Timur terus-terusan mempertikai, menyoal dan menyelar posisi UDHR 1948 sebagai 'agama baharu', dan bagaimana sukarnya untuk mereka menghadapi apatah lagi menelan gagasan tersebut: Pandangan Alfred Fernandez di atas adalah refleksi daripada apa yang berlaku di Vienna, dalam tahun 1993 iaitu ketika berlangsungnya 'United Nation Conference on Human Rights'. Ketika persidangan yang dianjurkan oleh United Nations itu sedang berlangsung, negara Asia dan Islam telah menggembleng tenaga mengkritik United Nations dan blok Barat sebagai memaksakan model hak asasi manusia Barat ke atas mereka tanpa menimbangkan faktor tempatan. Ketika itu juga negara umat Islam telah menyerahkan 'Deklarasi Kaaherah Mengenai Hak Asasi Manusia Dalam Islam' atau 'Cairo Declaration on Human Rights in Islam' (Conference, The Organization of the Islamic 1993). Deklarasi saingan UDHR 1948 ini

dibincangkan di Kaherah ketika persidangan ke 19 menteri luar negara anggota OIC pada tahun 1990. Menurut Cairo Declaration, hak asasi adalah bersumberkan Allah Yang Maha Berkuasa, dan setiap tafsiran hak tidak boleh bertentangan dengan undang-undang syariah. Poin ini terkandung jelas dalam Artikel 24 dan 25 Cairo Declaration:

All Rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shariah (Article 24). The Islamic Shariah is the only source of reference for the explanation or clarification of any articles of the Declaration (Article 25) (Conference, The Organization of the Islamic 1993).

Tafsiran Syariah yang dikemukakan di atas sayangnya tidak dijelaskan dengan terperinci. Ini penting memandangkan tafsiran dalam Syariah sering bertentangan. Ini berlaku kerana, meminjam, Fred Halliday (Halliday, Fred 1999), Syariah bukan semata-mata 'perennial tradition' (wahyu) akan tetapi juga set wacana dan tafsiran yang dilakukan oleh pasukan kontemporari untuk keperluan semasa', dalam ayat beliau, "*a set of discourses and interpretations that are created by contemporary forces and for contemporary needs.*"

KESIMPULAN

Di dalam hak asasi manusia moden, maruah dan kehormatan adalah satu status yang mesti dihargai. Christopher McCrudden, profesor Undang-undang di Universiti Oxford menyatakan ketika era Rom, maruah dan kehormatan sering dikaitkan dengan jawatan tertentu dan ini merupakan satu *dignitas* (Christopher McCrudden 2008). Akan tetapi, McCrudden menambah lanjut, maruah adalah satu nilai dalaman yang dimiliki oleh semua manusia dan dihargai oleh sesebuah entiti negara sebagai satu kepunyaan individu. Oleh kerana itu setiap manusia berhak mendapat layanan yang bernilai dan setara dan ini memberi implikasi bahawa negara atau kerajaan mesti memenuhi hak dari segi kehormatan ini (Christopher McCrudden 2008). Gagasan maruah dan kemuliaan dalam hak asasi manusia moden yang disebutkan McCrudden ini tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam. Kehormatan atau kemuliaan dinyatakan secara jelas di dalam al-Quran pada surah al-Israa' ayat 70 yang bermaksud:

Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas

banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan (Tafsir Pimpinan ar-Rahman 3).

Mahmoud Abbasi dan Hamidreza Salehi dari Universiti Shahid Beheshti dan Universiti Kashan, Iran menyatakan kutipan di atas menjelaskan manusia memiliki kemuliaan yang setara dalam apa juga keadaan dan ini termasuklah buat mereka yang bukan Islam. Ini adalah kerana, al-Quran merujuk kepada seluruh 'bani Adam':

Commentators of Mosahhaf al-Sharif such as Allameh Tabatabaei (Ra) reiterated that Bani Adam in this verse is meant human gender, regardless of particular dignities and mental and spiritual greatness, which has bestowed and devoted to some human. So, this verse includes all pagans and infidels. Each of the two words of detail and reverence observes a pack of divine blessings that has been granted to the human. The Almighty God has bestowed wisdom and intellect to the human and such intellect has not been granted to any other creature, based on which, human can distinguish good from evil and also beneficial from harmful (Mahmoud Abbasi dan Hamidreza Salehi 2012).

Justeru, kemuliaan untuk semua anak Adam yang dimaksudkan di atas mengatasi apa juga perbezaan termasuklah agama kepercayaan, bangsa, gender dan juga warga negara. Kehormatan manusia ini juga merupakan satu tanda penting yang menunjukkan darjat atau kedudukan menjadi sesuatu yang kedua dalam senarai. Inilah juga asas yang dirujuk oleh Sayidina Ali ketika menasihati gabenor Mesir seperti yang telah dinyatakan secara berulang dalam makalah ini. Di awal makalah ini, dinyatakan Najib Razak, menghujahkan hak asasi manusia Islam bertentangan dengan konsep universal pada gagasan hak asasi manusia moden yang dipegang di peringkat antarabangsa. Makalah telah secara panjang lebar menghujahkan kesalahan atau kekeliruan tersebut. Pendekatan kesatuan dalam kerencaman yang dijadikan langkah operasi oleh makalah ini berhasil mengangkat dan menjelmakan bahagian daripada trans-budaya yang boleh dikongsi oleh pelbagai peradaban dan seluruh kemanusiaan. Dalam hal ini Islam, tidak menolak sama sekali kesejagatan yang ada pada UDHR 1948. Malahan, harus difahami dalam Islam, 'hak' adalah satu pemberian atau jaminan yang dianugerahkan oleh Allah kepada individu atau mana-mana entiti secara kolektif. Justeru, setiap insan atau entiti menjadi subjek kepada hak asasi. 'Hak' ini diangkat sebagai *masalah* atau kepentingan yang dilindungi oleh undang-undang (Fathi 'Uthman 1978). Dalam erti kata lain, hak-hak yang berkaitan kebebasan, maruah dan persaudaraan sesama manusia memang wujud dan dipelihara

dalam Islam. Tambahan pula persoalan keadilan yang ditekankan dalam gagasan hak asasi manusia moden tidak bertentangan dengan al-Quran sebagai rujukan umat Islam. Malahan seluruh aspek hak asasi manusia moden dapat digali dan ditemukan dalam kitab suci al-Quran yang menjadi panduan penganut Islam (Abu Bakar Hamzah 1960). Jelas sekali gagasan hak asasi manusia dan agama adalah saling melengkapi. Satu penggemblengan tenaga masih dan terus diperlukan untuk melancarkan usaha kefahaman dan berkomunikasi ‘*verstehen und verständigung*’ antara peradaban, perspektif, dan tradisi. Meskipun terdapat kecuaiian, salah faham, kekeliruan dan pelbagai halangan untuk melaksanakan gagasan hak asasi manusia moden, seperti yang terlihat sepanjang sejarah Islam, dan Barat, tumpuan sepenuh tenaga dan sikap tidak putus asa sangat diperlukan. Dalam hal ini peranan sarjana dan cendekiawan, pengamal dan aktivis, individu, institusi dan badan dalam bidang hak asasi manusia diperlukan untuk membangun ‘generasi ketiga hak asasi’ yang masih mentah. Juga sepenuh tumpuan diperlukan untuk melawan hujah relativisme budaya seperti yang dilakukan oleh makalah ini, yakni dalam membetulkan kefahaman dan kekeliruan bahawa kononnya Islam menolak kesejagatan yang ada pada UDHR 1948. Islam adalah agama yang universal dan progresif dan akan terus bergerak seiring dengan kemodenan.

RUJUKAN

- A. Muhaimin Iskandar. 2010. *Melanjutkan Pemikiran dan Perjuangan Gus Dur*. LKiS: Jogjakarta.
- Abdullahi A. An-Naim. 1987. Religious minorities under Islamic law and the limits of cultural relativism. *Human Rights Quarterly* 9(1): 1-18.
- Abdulmumini A. Oba. 2013. New muslim perspectives in the human rights debate. Dlm. *Islam and International Law: Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, edited by Marie Luisa Frick and Andreas Th Muller, 217-243. Netherland: Martinus Nijhoff.
- Abu Bakar Hamzah. 1960. *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Ali bin Abi Taleb. 1985. *Nahj Al-Balagha: Interpreted by Imam Muhammad Abdu*. Vol. 1. Beirut: Dar-Al-Balagha.
- Ali Paya. 2013. Imam Ali's theory of justice revisited. *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6(1): 5-30.
- Amartya Sen. 1997. *Human Rights and Asian Values*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs.
- Azizah Y. al-Hibri. 1998. Legal reform: Reviving human rights in the Muslim world. *20 Harvard International Review* 50:1-4.
- Bielefeldt, H. 2000. "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Political Theory* 28(1): 90-121.
- Chandra Muzaffar. 2006. From Fiqh to Qur'an: Resolving apostasy. *Just International*. Disember. http://www.irfi.org/articles/articles_1251_1300/from_fiqh_to_quran_resolving_apostasy.htm.
- Conference, The Organization of the Islamic. 1993. *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*. Geneva: United Nations.
- Donnelly, J. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press: Ithaca & London.
- Deepak Lal. 2000. Does modernization require westernization? *The Independent Review* 5(1): 5-24.
- Delaet, D. L. 2006. *The Global Struggle for Human Rights*. Stamford: Cengage Learning.
- Fathi 'Uthman. 1978. *Taqirir huquq al-insan bayna al-Shari'a al-Islamiyya wa al-fikr al-qanuni al-gharbi (The Affirmation of Human Rights in Islamic and Western Law)*. Riyadh: Wazarat al-ta lim al-ali Imam Mohamed Ibn Saud Islamic University.
- Gemalmaz, M. S. 1993. To understand Turkish democracy: Modernization process towards human rights in late ottoman state. *Turkish Yearbook of Human Rights* 15(1): 31-49.
- Halliday, F. 1999. *Islam and the Myth of Confrontation*. New York: I. B. Tauris.
- Hamid Reza Salehi. 2013. Equality before the law from Imam Ali's viewpoint. *International Journal of Advanced Studies in Humanities and Social Science* 1(9): 1283-1292.
- Hasbullah Awang Chik. 2013. Muslims will be confused if "Allah" allowed in Bible, says Jakim in sermon. *The Malaysian Insider*, 11 October. <http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/muslims-will-be-confused-if-allah-allowed-in-bible-says-jakim-in-sermon#sthash.Jh9BWnFo.dpuf>
- Hasbullah Awang Chik. 2015. Pertahan hak asasi manusia berteraskan Islam, kata Najib. *The Malaysian Insider*, 18 August. <http://www.themalaysianinsider.com/bahasa/article/pertahan-hak-asasi-manusia-berteraskan-islam-kata-najib>
- Hrubec, M. 2010. Preconditions of an intercultural dialogue on human rights. *Veritas* 55(1): 183-205.
- Ishay, M. R. 2004. What are human rights? Six historical controversies. *Journal of Human Rights* 3(3): 359-371.
- Jeswan Kaur. 2014. No Tolerance for Human Rights. *The Heat Online*, 12 October. <http://theheatonline.asia/POLITICS/No-tolerance-for-human-rights/>
- Joseph Sipalan. 2014. Human rights has its place in Islam, says Muhyiddin. *Malay Mail Online*, 28 May. <http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/human-rights-has-its-place-in-islam-says-muhyiddin#sthash.rbd1uteP.dpuf>
- Khalif Muammar. 2006. *Atas Nama Kebenaran: Tanggapan Kritis Terhadap Wacana Islam Liberal*. Sungai Ramal Dalam: Akademi Kajian Ketamadunan.
- Kurzman, C. 1998. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press.
- Mahmoud Abbasi dan Hamidreza Salehi. 2012. Human dignity: The final word on the religious ideas and moral thinking. *Iranian Journal of Medical Ethics* 1(1): 16-36.

- Majid Khadduri. 2001. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore dan London: John Hopkins University Press.
- Martin, R. 2013. Are Human Rights Universal. Dlm. *Human Rights: The Hard Questions*, edited by Cindy Holder dan David Reidy, 59-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrudden, C. 2008. Human dignity and judicial interpretation of human rights. *The European Journal of International Law* 19(4): 655-724.
- della Mirandola, G. P. 2014. *De hominis dignitate (Oration on the Dignity of Man)*. The University of Adelaide Library. South Australia. https://ebooks.adelaide.edu.au/p/pico_della_mirandola/giovanni/dignity/.
- Mohammad Abed al-Jabiri. 1997. *al-Dimuqrathiyah wa Huquq al-Insan*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Mohammad Hashim Kamali. 1997. *Freedom of Expression in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Text Society.
- Mohammad Hashim Kamali. 1998. Punishment in Islamic Law: A critique of the hudud bill of Kelantan, Malaysia. *Arab Law Quarterly* 13(3): 203-234
- Mohammad Isa Surah at-Tirmidzi. 1993. Bab Dari Surah al Baqarah: Hadis Nombor 4039. (terj. Moh. Zuhri). *Tarjamah Sunan at-Tirmidzi Jilid 4*. Kuala Lumpur: Victory Agencie.
- Mohammad Isa Surah at-Tirmidzi. 1993. Bab Tentang Menyayangi Manusia: Hadis Nombor 2083. *Tarjamah Sunan at-Tirmidzi Jilid 3*. Terj. Moh. Zuhri. Kuala Lumpur: Victory Agencie.
- Mohammad Muchlis Solichin. 2006. Pendidikan agama Islam berbasis kesetaraan gender. *Tadrīs* 54(1): 51-60.
- Mohd Faizal Musa. 2015. Hak asasi manusia dalam pepatah minang yang terpilih. *Jurnal Melayu* 14(1): 48-63.
- Muhammad Sa'id 'Umar. 1930. *Tafsir Nūr al-Ihsān I*. Pulau Pinang: Muhamad Ali Bin Muhamad ar Rawi.
- Nurcholish Madjid. 2001. Potential Islamic doctrinal resources for the establishment and appreciation of the modern concept of civil society. Dlm. *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, disunting oleh Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique, Omar Farouk Bajunid. 149-163. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- Nurcholish Madjid. 2004. *Indonesia Kita*. Jakarta: Universitas Paramadina.
- Ong Han Sean. 2014. Najib: Human rights-ism goes against Muslim values. *The Star Online*, 13 May. <http://www.thestar.com.my/News/Nation/2014/05/13/Najib-human-rightsism-against-muslim-values/>
- Reed, E. D. 2014. Christianity and human rights. Dlm. *Handbook of Human Rights*, edited by Thomas Cushman, 231-243. New York: Routledge.
- Reichert, E. 2006. Human Rights: Challenges and Promises. *The Third Carolyn Freeze Baynes Lecture in Social Justice*. http://ehs.siu.edu/socialwork/_common/documents/articles/reichert-articles/article10.pdf.
- Reichert, E. 2011. *Social Work and Human Rights: A Foundation for Policy and Practice*. Columbia: Columbia University Press.
- Reza Afshari. 1994. An Essay on Islamic cultural relativism in the discourse of human rights. *Human Rights Quarterly* 16(4): 235-276.
- Saari Sungib. 2011. *Islam Demokrasi dan Hak Asasi Manusia*. Sungai Buloh: Kemilau Publika.
- Tafsir Pimpinan ar-Rahman 1. Terjemahan Sheikh Abdullah Basmeih. <http://www.alquran-melayu.com/4-an-nisaa/>
- Tafsir Pimpinan ar-Rahman 2. Terjemahan Sheikh Abdullah Basmeih. <http://www.alquran-melayu.com/2-al-baqarah/>
- Tafsir Pimpinan ar-Rahman 3. Terjemahan Sheikh Abdullah Basmeih. <http://www.alquran-melayu.com/17-al-israa/>
- United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States. 2002. The Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations. New York: United Nations.
- Virginia B. D. 2011. International Solidarity, the Right to Development and the Millennium Development Goals. 18th Regular Session of the Human Rights Council. 14th of September. International Solidarity and Right to Development: Keys for Achieving MDGs Through Global Partnership (MDG8). <http://en.apg23.org/en/TheCommunity/UnitedNations/IntSolidaritySideEvent2?action=AttachFile&do=get&target=Viginia+DandanSpeech.pdf>.
- Vasak, K. 1977. 'Human rights: A thirty-year struggle: The sustained efforts to give force of law to the universal declaration of human rights'. UNESCO Courier 30 November. Paris: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization.
- Welzel, C. and Inglehart, R. 2001. Human Development and the "Explosion" of Democracy: Variations of Regime Change Across 60 Societies. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB).
- Zechenter, E. M. 1997. In the Name of Culture: Cultural relativism and the abuse of the individual. *Journal of Anthropological Research* 53(3): 319-347.