

HAM ISLAM DAN DUHAM PBB: Sebuah Ikhtiar Mencari Titik Temu

Izzuddin Washil

IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan by Pass Sunyaragi, Kesambi, Cirebon, Jawa Barat, 45132
e-mail: izzuddinwashil@gmail.com

Ahmad Khoirul Fata

IAIN Sultan Amai Gorontalo
Jl. Gelatik, Heledulaa, Kota Tim., Kota Gorontalo, Gorontalo, 96135
e-mail: cakfata@gmail.com

Abstrak: Meski secara umum memiliki kesamaan dengan Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM) Perserikatan Bangsa-bangsa, konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Deklarasi Kairo memiliki spesifikasi tertentu yang berbeda. DUHAM bersumber dari paradigma Barat, sementara Deklarasi Kairo berbasis syariat. Dilihat dari perspektif DUHAM, ada beberapa hal spesifik dalam HAM versi Dunia Islam yang dinilai melanggar HAM. Dengan melakukan pemaknaan ulang terhadap beberapa konsep Islam, tulisan ini menemukan adanya peluang agar Deklarasi Kairo dengan DUHAM bisa berjalan beriringan.

Abstract: Islamic Human Rights and the United Nations Human Rights Declaration: in Search of Compromise. Although generally in common with the United Nations Human Rights Declaration (DUHAM), the concept of Human Rights in the Cairo Declaration has different specifications. The Universal Declaration of Human Rights comes from the Western paradigm, while the Cairo Declaration is based on the Shari'a. Viewed from the perspective of the Universal Declaration of Human Rights, there are some specific issues in the human rights of the World Islamic version that are considered to violate human rights. Instead of contrasting these two aspects, this paper tries to reconcile them by finding an alternative answer. By re-enacting some Islamic concepts, this paper finds an opportunity for Cairo Declaration with the Universal Declaration to go hand in hand in harmony.

Kata Kunci: hak asasi manusia, PBB, deklarasi Kairo, syariat Islam

Pendahuluan

Secara umum terdapat dua Hak Asasi Manusia (HAM) dalam konsep Islam. *Pertama*, HAM dasar yang diletakkan oleh Islam bagi seseorang sebagai manusia. *Kedua*, HAM yang dianugerahkan oleh Islam kepada kelompok rakyat atau orang tertentu dalam situasi tertentu, status tertentu dan posisi tertentu. Hak-hak khusus bagi non-Muslim, wanita, anak-anak, dan lainnya adalah contoh dari kategori HAM yang kedua ini.¹

Pada kategori pertama, HAM yang berkembang di dunia Islam dan HAM yang berkembang di Barat tidak mempunyai perbedaan yang signifikan. Keduanya mendukung ide penghormatan hak asasi manusia tanpa diskriminasi ras, agama, gender, maupun atribut lain, kapan dan di mana pun manusia berada. Hak asasi ini melekat pada manusia sejak ia lahir sebagai anugerah dari Allah Swt. maupun sebagai hasil dari pemikiran filosofis manusia itu sendiri.

Namun pada kategori kedua, ada kekhususan aturan yang membedakan HAM yang berkembang di dunia Islam dengan HAM yang berkembang di Barat. Aturan khusus ini lahir dari aturan syariah² di dunia Islam. Dari sini muncul permasalahan HAM di dunia Islam. Dalam hal tertentu, HAM di dunia Islam mempunyai aturan yang berbeda dengan HAM di Barat, dan pada taraf tertentu dinilai diskriminatif dan tidak manusiawi.

Kedua HAM ini, dalam hal tertentu, memang berbeda, dan membandingkan keduanya dalam suatu kajian ilmiah menjadi hal yang menarik karena keduanya mempunyai sejarah dan peradaban yang berbeda. Perbedaan keduanya sudah terlihat bahkan sejak draf Deklarasi Universal HAM disusun pada 1947. Delegasi Arab Saudi saat itu mengajukan keberatan

¹Hasan Basri, "Catatan Editor," dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariah Islam* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004), h. iiiii. Ada juga yang mengklasifikasi HAM dalam Islam menjadi dua bagian, yakni HAM yang bersifat pribadi (*private*) dan publik (*public*). Hak-hak pribadi adalah hak-hak individu sebagai anggota masyarakat, dan hak-hak publik adalah hak-hak masyarakat Muslim secara luas. Hak-hak yang kedua disebut juga sebagai hak-hak Allah. Termasuk hak pribadi adalah hak mendapatkan keselamatan personal; memperoleh pemuliaan, persamaan, persaudaraan, dan keadilan. Dan di antara hak publik adalah hak ibadah, hak meminta perlindungan negara dari kriminalitas, hak terlibat dalam kegiatan publik. Lihat Majid Khadduri, "Human Rights in Islam," dalam *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, Vol. 243, Essential Human Rights (Jan., 1946).

²Syariah di sini menunjuk pada semua perintah dan larangan Allah yang berkaitan dengan tingkah laku manusia di dunia ini dan keselamatan kelak di akhirat. Tujuan utamanya adalah untuk memampukan manusia mengabaikan kecenderungan hawa nafsu, membimbing manusia pada jalan kebenaran, dan membuat manusia selalu istikamah dalam menjalankan tugasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Syariah tidak sama dengan fikih. Syariah identik dengan wahyu, dan pengetahuan tentangnya hanya dapat diperoleh dari al-Qur'an dan Sunnah. Fikih secara umum dikembangkan oleh para ahli hukum yang didasarkan pada pemikiran manusia, sementara syariah lebih luas, meliputi semua tingkah laku manusia. Ketetapan syariah ditentukan Allah dan Rasul-Nya, sementara fikih dirumuskan oleh ijtihad manusia. Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), h. 14-16. Untuk mendapatkan gambaran umum wacana hukum Islam kontemporer, lihat secara umum Mhd. Syahnan, *Contemporary Islamic Legal Discourse: A Study of Sayyid Quthb's Fi Zhilal al-Qur'an* (Medan: IAIN Press, 2010).

atas pasal 16 mengenai hak menikah dan pasal 18 mengenai hak kebebasan beragama yang dinilai mereka tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Atas dasar keberatan ini, delegasi Saudi menolak untuk meratifikasi deklarasi tersebut.³

Tulisan ini akan menguraikan sisi perbedaan HAM di dunia Islam dan HAM di Barat ditinjau dari segi pandangan dunia dan sumber materinya, sisi persamaan keduanya, isu HAM dan problematikanya di dunia Islam dalam kaitannya dengan HAM dalam perspektif Barat. Di akhir tulisan, penulis akan mencoba menyetengahkan tawaran beberapa prinsip metodologis dalam mengatasi problematika tersebut untuk mengompromikan perbedaan keduanya.

Sejarah Perkembangan HAM

HAM adalah hak yang diakui secara universal sebagai hak yang melekat pada manusia karena hakikat dan kodrat kelahiran manusia itu sebagai manusia. Dikatakan ‘universal’ karena hak ini dinyatakan sebagai bagian dari kemanusiaan setiap manusia, tak peduli apa pun warna kulit, jenis kelamin, budaya, maupun agamanya; dan dikatakan ‘melekat’ karena hak itu dimiliki siapa pun berkat kodrat kelahirannya sebagai manusia dan bukan karena pemberian lembaga kekuasaan apa pun. Karena ‘melekat’ itu pula hak ini tidak dapat dicabut oleh siapa pun.⁴ Penting ditegaskan di sini bahwa keuniversalan (*universality*) tidak sama dengan keseragaman (*uniformity*). Keuniversalan tidak mengandaikan keseragaman. Menyatakan keuniversalan hak asasi manusia bukan berarti bahwa pandangan mengenai hak asasi manusia melampaui perbedaan agama, budaya, atau filsafat. Keuniversalan di sini dimaksudkan bahwa hak asasi manusia itu secara fundamental tidak bertentangan dengan idealitas dan aspirasi setiap masyarakat, dan hak asasi manusia itu mencerminkan kemanusiaan universal kita.⁵

Walaupun konsep HAM lahir pada abad ke-17 dan ke-18 M. dan dikembangkan di Eropa dan Amerika tetapi secara esensial dapat dilacak hingga tradisi luhur pada zaman dahulu. Jauh sebelum konsep HAM yang sekular-rasionalistik muncul, tradisi keagamaan yang terdapat dalam berbagai peradaban kuno telah memberikan pondasi yang cukup bagi pengembangan HAM. Tradisi keagamaan ini menjadi alternatif potensial bagi penegakan HAM yang lebih baik meskipun belum cukup dijadikan fondasi HAM bagi masyarakat yang plural.

³Lihat Michael Ignatieff, “The Attack on Human Rights,” dalam *Foreign Affairs*, Vol. 80, No. 6 (Nov.-Dec., 2001).

⁴Soetandyo Wignjosoebroto, “Hak Asasi Manusia: Konsep Dasar dan Perkembangan Pengeriannya dari Masa ke Masa,” Seri Bahan Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X (Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, Jakarta, 2005), h. 1.

⁵Lihat penjelasan lebih rinci lihat Shashi Tharoor, “Are Human Right Universal?,” *World Policy Journal*, Vol. 16, No. 4 (Winter 1999/2000).

Inggris memiliki sejarah panjang dalam perjuangan menegakkan HAM di Eropa. Inggris juga banyak melahirkan tokoh pemikir kenegaraan yang membela hak asasi manusia, seperti John Locke yang dikenal sebagai peletak dasar konsep HAM di Barat. Sejarah perjuangan Inggris menegakkan HAM dapat dilihat dari dua catatan sejarah berikut. Pertama, *Magna Charta Libertatum (1215)* yang ditandatangani oleh Raja John Lockland pada tahun 1215. Ketentuan ini sering disebut sebagai asal mulanya HAM. *Magna Charta* berisi kesepakatan antara para bangsawan dan raja untuk membagi kekuasaan. Inti *Magna Charta* adalah pengaturan hak warga negara berdasarkan pertimbangan hukum. Salah satunya adalah larangan penghukuman, penahanan dan perampasan benda dengan sewenang wenang. Kedua, *Bill of Rights (1689)*. Perjanjian ini muncul sebagai reaksi terhadap revolusi Inggris tahun 1688, yang telah meruntuhkan kekuasaan monarki. *Bill of Rights* memberi tekanan yang kuat terhadap hak warga negara dan ketentuan untuk mengganti raja.

Selain Inggris, negara lain yang ikut andil dalam sejarah penegakan hak asasi manusia adalah Amerika Serikat dan Prancis. Ini bisa dilihat dari *Declaration of Independence* tahun 1776, sebuah deklarasi kemerdekaan yang menjadi landasan bagi rakyat Amerika untuk lepas dari kekuasaan Inggris. Isi deklarasi ini diambil dari ajaran John Locke dan para filsuf Prancis seperti Montesquieu dan J.J. Rosseau. Karena inilah, isinya hampir sama dengan rumusan Prancis.

Lalu *Bill of Rights* tahun 1791. Ini merupakan perjanjian resmi pertama yang berisi tentang hak dan kebebasan individu dalam negara yang berisikan kesamaan perlakuan di depan hukum selama proses peradilan, perlindungan dari penahanan dan penangkapan tanpa prosedur, pengakuan prinsip praduga tidak bersalah, peradilan yang jujur dan kebebasan mengemukakan pendapat.

Di Prancis dikenal *Declaration des droits de l'homme et du citoyen (Declaration of the Rights of Man the Citizen)*, yang melandasi Revolusi Perancis dan memuat ketentuan tentang prinsip pemerintahan konstitusional, *rule of law* dan hak dasar warga negara. Lalu, pada tahun 1948 PBB mengeluarkan deklarasi tentang HAM melalui *Universal Declaration of Human Rights* atau Deklarasi Umum Hak Asasi Manusia (DUHAM PBB) terdiri dari 30 pasal.⁶

⁶“HAM: Pengertian, Sejarah, Jenis, Macam dan Penegakannya,” dalam <http://www.learniseasy.com>, diakses 29-12-2016. Pada perkembangannya, deklarasi “hak” ini memunculkan wacana penekanan pada “kewajiban” agar tercipta keseimbangan antara keduanya. Ide bahwa seseorang memiliki hak berarti harus juga mampu melaksanakan kewajiban dikenal sebagai doktrin korelativitas moral. Karena itu, pendapat yang menyatakan bahwa sebuah hak, agar benar-benar menjadi hak, haruslah tanpa syarat, adalah salah besar. Dalam kasus orang yang dipenjara, misalnya, beberapa haknya ditangguhkan karena dia tak mampu memenuhi kewajiban-kewajibannya. Hak dan kewajiban, dengan demikian, adalah satu kesatuan. Doktrin korelativitas moral menghendaki keseimbangan dan kesejajaran keduanya. Karenanya, masyarakat yang benar-benar mempunyai hak adalah masyarakat yang haknya bergantung pada pelaksanaan kewajibannya. Lihat Alison Dundes Renteln, “The Concept of Human Right,” dalam *Anthropos*, Bd. 83, H. 4./6. (1988).

Ada tiga pendekatan dalam kajian tentang HAM.⁷ *Pertama*, pendekatan Klasik. Kajian klasik tentang HAM umumnya membahas evolusi dan status perkembangan HAM pasca perang Dunia Kedua. Hampir semua kajian klasik berangkat dari perspektif liberal yang mendasari pembentukan norma-norma HAM. Telaah tentang HAM, dengan demikian, berisi analisis bagaimana menjelaskan celah antara perspektif liberal dengan perspektif lain terutama realisme. Pembahasan mengenai celah antara standar legal dan norma HAM internasional yang bertabrakan dengan praktik politik yang berjalan telah menjadi tema utama pendekatan ini. Tema lainnya adalah perkembangan dan kemajuan HAM universal pasca Perang Dunia Kedua, seperti dihasilkannya DUHAM beserta perangkat norma hukum internasional yang lain, misalnya konvensi dan protokol, serta pembentukan institusi HAM internasional, seperti Dewan HAM PBB, Komisi Tinggi PBB, DK PBB dan pembentukan pengadilan internasional untuk mengadili kejahatan HAM berat.

Kedua, pendekatan kultural. Titik berangkat pendekatan ini adalah konsepsi *natural rights* yang bersifat normatif tentang hak dasar fundamental yang bersifat individual. Konsep tentang *natural rights* yang bersifat etik filosofis ini telah melahirkan konsep tentang hak positif dan hak negatif. Hak positif adalah hak yang pemenuhannya tidak memerlukan campur tangan pihak lain, misalnya hak hidup dan hak kebebasan. Hak negatif adalah hak yang untuk penikmatannya membutuhkan tanggung jawab pihak lain, misalnya pengejaran hak milik, pencarian keadilan dan kesetaraan. Sementara konsep *rights* sendiri bisa dilacak sejak abad pertengahan. Filosof politik seperti Hugo Gratius, Thomas Hobbes dan John Locke konsisten menggunakan konsep tentang *rights* dan *natural law*, yang kemudian memunculkan terminologi *liberal positions on rights*, berisikan bahwa setiap individu memiliki hak untuk hidup, hak untuk bebas (merdeka) dan memiliki properti; dan fungsi utama pemerintah adalah melindungi hak dasar tersebut.

Ketiga, pendekatan kritis. Analisis kritis selalu melihat bahwa struktur internasional yang tercipta selalu menghasilkan pihak yang diuntungkan dan pihak yang tidak diuntungkan. Pendekatan ini tidak semata melihat kondisi empirik dari individu yang terlanggar haknya, namun juga menyediakan basis pemahaman atas pemaknaan *rights* yang bersifat universal. Cara pandang ini berupaya melihat ulang klaim atas kebenaran, fakta, sikap, nilai dan tindakan yang diambil untuk tujuan mempromosikan HAM.

Dalam beragam aliran semua teori kritis mempunyai persamaan asumsi. Pertama, natur manusia tidaklah tetap atau esensial tetapi merupakan bentukan dari kondisi sosial yang ada pada kurun waktu tertentu. Kedua, individu (subjek) dapat diidentifikasi secara berkelompok menurut kepentingan konkrit mereka.

3. Di samping perbedaan ras, etnis, gender, dan kelas, seluruh manusia memiliki kesamaan kepentingan dan emansipasi. Orientasi emansipasi ini yang menjadikan teori kritis universalis.

⁷Ani W. Soetjipto (ed.), *HAM dan Politik Internasional* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), h. 9-32.

Emansipasi dimaknai sebagai tercapainya dialog di mana pihak yang berkomunikasi saling menghargai satu sama lain dan tidak memaksakan argumen atas dasar status dari pihak mereka yang lebih berkuasa.

4. Jika ilmu-ilmu positivistik merujuk pada pengetahuan yang berorientasi pada pemecahan masalah, maka teori kritis mengacu pada pengetahuan yang membuka jalan pada emansipasi.

HAM Versi Dunia Islam

Dari sudut pemuliaan dan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan secara universal, antara HAM yang berkembang di dunia Barat dan yang berkembang di dunia Islam tidak terdapat perbedaan yang signifikan. Perlu ditegaskan di sini, bahwa yang dimaksud HAM yang berkembang di dunia Barat adalah konsep HAM yang lahir dari pengalaman dan sejarah peradaban bangsa Eropa yang berpuncak pada Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) pada tahun 1948. Deklarasi yang terdiri dari 30 Pasal ini diterima dan diumumkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 10 Desember 1948. Sedangkan HAM yang berkembang di dunia Islam merupakan HAM yang lahir dari pengalaman dan sejarah peradaban Muslim yang berpuncak pada Deklarasi Kairo tentang Hak Asasi Manusia dalam Islam pada tahun 1990. Deklarasi yang terdiri dari 25 Pasal ini disetujui negara-negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan dideklarasikan pada tanggal 15 Agustus 1990.

Keduanya mempunyai prinsip dan semangat yang sama dalam upaya melindungi dan merawat hak-hak asasi universal manusia. Kesamaan ini dapat dilihat dari beberapa pasal yang termaktub dalam deklarasi hak asasi manusia baik dalam DUHAM maupun dalam Deklarasi Kairo. Misalnya, Pasal 1 dan 2 DUHAM dan pasal 1 Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal kesamaan martabat manusia tanpa diskriminasi apa pun. Pasal 3 DUHAM dan pasal 2 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak hidup. Pasal 7 DUHAM dan pasal 19 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal kesamaan derajat di depan hukum. Pasal 4 DUHAM dan pasal 11 (a) dan (b) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak bebas dari perbudakan. Pasal 16 (1) DUHAM dan pasal 5 (a) Deklarasi Kairo sama-sama bicara soal hak menikah.⁸

Keduanya memosisikan manusia sebagai makhluk yang mulia dan terhormat. Karena itu, untuk keberlangsungan kemuliaan dan kehormatan manusia, hak-hak asasi manusia sebagai manusia harus dijaga dan dilindungi.

Namun demikian, meskipun dari sudut substansial (yakni sudut pemuliaan dan penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan secara universal) ini ada titik kesamaan

⁸Lebih lengkapnya mengenai perbandingan antara pasal-pasal yang termaktub dalam DUHAM dan Deklarasi Kairo, lihat Muhammad Ali al-Taskhiri, *Huqûq al-Insân bayn al-Îlâyn al-Islâmiyy wa al-Âlamîyy* (Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-Âlâqah al-Islâmiyyah, 1997), h. 53-60.

di antara keduanya, dari sudut yang lain ada beberapa titik perbedaan. Di antara titik perbedaan itu . *Pertama*, mengenai pandangan dunia yang digunakan. HAM di Barat bertitik-tolak dari pandangan dunia yang bertumpu pada kepentingan manusia itu sendiri (anthro-posentris), sementara HAM di dunia Islam bertolak dari pandangan dunia tauhid (*theosentris*) yang menegaskan bahwa seluruh alam semesta, manusia, hewan, tumbuhan, dan benda tak bernyawa berasal dari dan akan kembali kepada Allah SWT.⁹

Melalui pandangan dunia tauhid ini, HAM di dunia Islam dipandang sepenuhnya berasal dari pemberian Allah SWT., bukan pemberian penguasa atau pemerintah yang sewaktu-waktu dapat dicabut kembali. Tidak ada satu pun negara atau lembaga di dunia ini yang berwenang mengubah atau mengganti hak-hak yang telah Allah berikan itu. Juga tidak seorang pun dapat menghapus atau mencabutnya.¹⁰ Bahkan, dalam perspektif Islam, HAM dipandang sebagai persoalan agama, yakni sebagai persoalan keyakinan seseorang pada Tuhan.¹¹

Kedua, Terkait dengan sumber materi. HAM di Barat lebih banyak bersumber dari pemikiran filsafat humanistik, sementara HAM di dunia Islam bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Perbedaan ini berimplikasi pada perbedaan hal lain. (1) versi Barat tidak mempunyai batasan atau prinsip-prinsip moral yang menuntun orientasinya, sehingga tidak hanya menyebabkan kemajuan saintifik yang luar biasa, namun juga menyebabkan "penemuan" atas doktrin pseudo-saintifik seperti *darwinisme sosial*. Sementara Islam mempunyai batasan-batasan yang ketat yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah seperti sanksi *hadd* yang sama sekali tak bisa diterima oleh norma-norma internasional yang berlaku sekarang. (2) hukum Barat modern cenderung mendorong sikap individualistik, sementara syari'ah tradisional menuntut tanggungjawab hukum kepada entitas yang lebih besar seperti keluarga, klan, suku, dan juga "bangsa agama," apakah dzimmi atau Muslim.¹²

Terkait dengan sumber tersebut, teori *maqâshid al-syar'ah*-nya al-Syâtibî memberikan penjelasan seputar tujuan penetapan syariat Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Menurut Syâtibî, hukum-hukum syariat dibuat oleh *syârî'* untuk kemaslahatan umat manusia baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Kemaslahatan yang akan diwujudkan tersebut terbagi dalam tiga tingkatan, yakni tingkatan *dharûriyyah*, tingkatan *hâjiyyah*, dan tingkatan *taḥsniyyah*.¹³

⁹Lihat Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*, cet. 1 (Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004), h. 94-95.

¹⁰*Ibid.*, h. 98. Lihat juga Ikhwan, *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (Jakarta: Logos, 2004), h. 18-19.

¹¹Lihat Robert Traer, "Human Rights in Islam," dalam *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 2 (Summer 1989).

¹²Lihat Glenn L. Roberts, *Islamic Human Rights and International Law* (AS: Faculty of the University of Houston Law Center, 2003), h. 50-51.

¹³Abu Ishâq al-Syatibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, Jilid I [bagian 2] (Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t.), h. 7.

Tingkatan *dharûriyyah* adalah tingkatan yang mesti dipenuhi untuk mewujudkan kemaslahatan. Jika tingkatan ini tidak terpenuhi, eksistensi kehidupan manusia akan terancam. Tingkatan *dharûriyyah* ini menyangkut pemeliharaan terhadap lima hal pokok, yakni pemeliharaan terhadap agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Tingkatan *hâjiyyah* adalah tingkatan yang bertujuan memberikan kelapangan dan menghilangkan kesusahan bagi manusia. Jika tingkatan ini tidak terpenuhi, eksistensi kehidupan manusia tidak sampai terancam tetapi hanya menyebabkan kesusahan dan kesulitan dalam kehidupan manusia. Tingkatan *tahsniyyah* adalah tingkatan yang berfungsi sebagai pelengkap dalam kehidupan manusia.¹⁴

Dengan demikian, teori *maqâshid al-syar'ah* ini menjadi bingkai dalam perumusan hak-hak asasi manusia dalam Islam yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, seluruh ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia bertujuan memenuhi kemaslahatan hidup umat manusia baik kehidupan di dunia maupun di akhirat yang terdiri dari tiga tingkatan (*dharûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsniyyah*) seperti dijelaskan sebelumnya.

Di antara hak asasi manusia yang disinggung dalam beberapa ayat al-Qur'an adalah hak untuk hidup (Q.S. al-Isrâ'/17: 33; Q.S. al-An'âm/6: 151), hak perlindungan kehormatan (Q.S. al-Hujurât/49: 11-12), hak perlindungan keamanan (Q.S. al-Nûr/24: 27), hak kemerdekaan (Q.S. al-Hujurât/49: 6), hak perlindungan dari kekerasan (Q.S. al-An'âm/6: 164), hak kebebasan berekspresi (Q.S. al-Taubah/9: 71), hak beragama (Q.S. al-Baqarah/2: 256; Q.S. al-Kâfirûn/109: 6), hak kebebasan berserikat (Q.S. Ali 'Imrân/2: 104-105), hak persamaan di depan hukum (Q.S. al-Nisâ'/4: 58), hak mendapat keadilan (Q.S. al-Syûrâ/42: 15), hak mendapat keperluan hidup (Q.S. al-Dzâriyah/51: 19), hak mendapat pendidikan (Q.S. Yûnus/10: 101), hak kesetaraan gender (Q.S. al-Baqarah/2: 228), hak berkeluarga (Q.S. al-Nûr/24: 32; Q.S. al-Mumtahinah/60: 9).

Selain bersumber pada al-Qur'an, HAM dalam Islam juga bersumber pada Sunnah Nabi SAW. Pengalaman Nabi membina kehidupan sosial dan politik yang harmonis dengan keragaman komunitas agama di Madinah menjadi sumber utama HAM dalam Islam. Pada awal-awal di Madinah, setelah selesai membangun masjid sebagai sendi pembentukan sistem yang ingin direalisasikan, Nabi segera membangun komunitas baru sebagai langkah awal bagi perjuangan dakwah selanjutnya. Dengan kecerdasannya, Nabi berhasil menyatukan berbagai elemen masyarakat Madinah—baik masyarakat Muslim sendiri yakni kaum Muhajirin dan Anshar maupun kelompok orang-orang Yahudi—dalam satu piagam yang terkenal dengan “Piagam Madinah.”¹⁵

Setidaknya ada dua hal yang ditegaskan piagam ini: *Pertama*, semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetap merupakan satu komunitas. *Kedua*, hubungan antar anggota komunitas Muslim dan antara anggota komunitas Muslim dengan anggota

¹⁴*Ibid.*, h. 7-9.

¹⁵Ali Syari'ati, *Rasulullah Saw. Sejak Hijrah hingga Wafat Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, terj. Afif Muhammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), h. 30-39.

komunitas-komunitas yang lain didasarkan atas prinsip-prinsip: bertetangga yang baik; saling membantu dalam menghadapi musuh bersama; membela mereka yang teraniaya; saling menasihati; dan menghormati kebebasan beragama.¹⁶

Dengan demikian, piagam ini tidak saja menentukan garis politik dalam dan luar negeri di bawah kendali Muhammad SAW., tapi juga pada saat yang sama, menetapkan hak-hak individual dan masyarakat, dan hak-hak berbagai kelompok dan kaum minoritas. Dengan piagam ini pula, Muhammad SAW. dengan cepat bisa mengubah Madinah menjadi markas sosial, militer, dan keagamaan yang berpengaruh. Nabi membentuk sistem politik yang kokoh di pusat Jazirah Arab dengan berlandaskan Islam agar Jazirah Arab bisa menjadi pusat gerakan politik ke seluruh penjuru dunia, sebagaimana Madinah menjadi pusat kekuatan politik Jazirah Arab.¹⁷

Kira-kira sebelas tahun setelah Piagam Madinah itu (sembilan tahun, red.), Nabi kembali menegaskan persoalan hak dan kehormatan manusia. Sepulang dari haji wadak (haji perpisahan) di lembah Arafah saat matahari tepat di siang hari, di hadapan lebih dari 100.000 orang, laki-laki dan perempuan yang mengelilinginya, Nabi menegaskan persoalan penting ini untuk yang terakhir kalinya. Sepertinya Nabi ingin menyadarkan kaum Muslim yang hadir maupun yang tidak hadir saat itu bahwa persoalan hak dan kehormatan manusia adalah ajaran pokok Islam yang harus selalu dijunjung tinggi dan dihormati.

Melalui salah seorang Sahabat, Rabi'ah bin Umayyah, yang ditugaskan menyampaikan isi pembicaraan beliau kepada orang banyak, beliau memulai khutbahnya, "Katakan kepada mereka bahwa Rasulullah berkata, 'Tahukah kalian, bulan apa ini?' Mereka menjawab, 'Bulan haram!'" Nabi melanjutkan, "Katakan kepada mereka, 'Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan hartamu hingga kamu sekalian menemui Tuhanmu sebagaimana keharaman bulan kalian ini.' Dengan cara yang sama, Nabi melanjutkan, "*Ayyuhâ al-nâs*, tahukah kalian, negeri apa ini?" "Negeri haram!" jawab mereka. "Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan harta kalian hingga kalian menemui Tuhan kalian sebagaimana diharamkannya negeri kalian ini." "*Ayyuhâ al-nâs*, tahukah kalian, hari apa ini?" "Hari haji akbar!" jawab mereka. "Sesungguhnya Allah telah mengharamkan darah dan harta kalian hingga kalian menemui Tuhan kalian sebagaimana keharaman hari kalian ini..." "*Ammâ ba'du, ayyuhâ al-nâs*, sesungguhnya istri-istrimu mempunyai hak atas dirimu, dan kamu mempunyai hak pula atas diri mereka. Hendaknya kamu sekali-kali tidak mencampuri mereka secara paksa, dan hendaknya mereka sekali-kali tidak melakukan perbuatan jahat yang nyata... kamu mengambil mereka (sebagai istri-istrimu) berdasarkan amanat Allah, dan halal bagimu mencampuri mereka berdasarkan kalimat-Nya..." "*Ayyuhâ al-nâs*,

¹⁶Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 2008), h. 15-16; Musdah Mulia, *Islam & Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi* (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), h. 10; Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2015), h. 37-39.

¹⁷Syari'ati, *Rasulullah Saw.*, h. 39 dan 44.

camkanlah ucapanku. Sebab sesungguhnya aku telah menyampaikan itu kepadamu. Perhatikan dan ketahuilah bahwa seorang Muslim itu saudara bagi Muslim lainnya, dan sesungguhnya kaum Muslim itu bersaudara. Tidak dihalalkan bagi seorang Muslim untuk merampas hak saudaranya sesama Muslim, kecuali apa yang diberikan kepadanya secara rela. Karena itu, janganlah kamu menganiaya dirimu sendiri.” Lalu beliau menatap langit, dan bertanya, “Ya Allah, bukankah aku telah menyampai-kannya kepada mereka?” Pertanyaan ini diulang Rabi’ah dengan suara keras dan ditujukan kepada seluruh hadirin. Serempak 100.000 lebih orang yang tercekam keharuan menjawab, “Benar, engkau telah menyampai-kannya.” Kemudian sekali lagi Nabi menatap langit lalu berkata, “Ya Allah, saksikanlah.” Demikianlah akhir khutbah Nabi.¹⁸ Khutbah di atas secara jelas menegaskan bahwa darah, harta dan kehormatan manusia adalah suci yang tak seorang pun boleh menodainya. Inilah deklarasi HAM pertama di dunia Islam yang dideklarasikan seorang Nabi sebagai pesan terakhirnya dalam mengemban tugas suci. Deklarasi yang memuat pesan-pesan abadi dan kelak akan tetap hidup di sepanjang sejarah manusia.

Uraian di atas mengenai sumber hak asasi manusia dalam Islam—yakni al-Qur’an, Piagam Madinah, dan khutbah Nabi pada haji wadak—menunjukkan bahwa walaupun deklarasi HAM di dunia Islam modern (yakni *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*) yang disponsori oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI) baru dideklarasikan pada 15 Agustus 1990, namun sumber dan referensinya telah ada empat belas abad sebelumnya. Deklarasi ini sendiri dapat disetujui oleh anggota-anggota OKI setelah perdebatan dan negosiasi panjang selama tiga belas tahun.

Deklarasi ini terdiri dari 25 pasal, yang meliputi hak individual, sosial, ekonomi, dan politik. Seluruh hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam deklarasi ini merupakan subjek syari’ah Islam. Yang menarik, dalam bidang sosial dan ekonomi, deklarasi ini mencakup berbagai hak fundamental, tetapi dalam bidang politik ia tidak menyebutkan berbagai hak politik yang sebenarnya fundamental, misalnya hak untuk berkumpul. Hal ini mungkin karena sebagian besar negara-negara Muslim yang menandatangani deklarasi ini belum sepenuhnya menjamin hak-hak politik warga negara.¹⁹

HAM Islam vs DUHAM

Seperti telah dijelaskan di awal tulisan ini, dalam Islam dikenal dua jenis HAM. *Pertama*, HAM dasar yang telah diletakkan oleh Islam bagi seseorang sebagai manusia. *Kedua*, HAM yang dianugerahkan oleh Islam kepada kelompok rakyat atau orang tertentu dalam situasi tertentu, status tertentu, posisi tertentu, dan lain-lain yang mereka miliki. Hak-hak khusus

¹⁸*Ibid.*, h. 109-112.

¹⁹Lihat Masykuri Abdillah, *Islam dan Demokrasi: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993* (Jakarta: Kencana, 2015), h. 95.

bagi non-Muslim, wanita, anak-anak, dan lainnya adalah contoh dari kategori HAM yang kedua ini.²⁰

Pada kategori pertama tidak terdapat perbedaan yang signifikan antara konsep HAM Barat dengan HAM Islam. Namun tidak demikian dengan kategori kedua. Ada aturan spesifik yang membedakan HAM Islam dengan Barat. Sebagai misal, kebebasan beragama dalam HAM versi Islam tidak dimaknai sebagai kebebasan yang tanpa batas, yakni bebas memeluk atau keluar masuk suatu agama. Dalam syariat, orang yang keluar dari agama Islam disebut murtad dengan sanksi hukuman mati.²¹ Bagi sebagian kalangan, terutama yang menggunakan perspektif hukum internasional modern, hukuman mati bagi orang murtad ini dinilai melanggar HAM tentang kebebasan beragama.

Abdullahi Ahmed al-Na'im, misalnya, mengajukan beberapa keberatan terkait persoalan *riddah* ini. *Pertama*, walaupun *riddah* dikecam oleh al-Qur'an dengan kata-kata yang sangat keras, al-Qur'an tidak menetapkan hukuman apa pun bagi *riddah*. Justru hukuman mati bagi seorang murtad dinilai melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Qur'an sendiri dalam sejumlah ayatnya.

Kedua, siapa pun yang secara formal diidentifikasi sebagai seorang Muslim, tidak dapat keluar dari Islam baik berpindah ke agama lain atau menjadi kafir. Seseorang dapat dianggap murtad ketika yang berwenang menentukan bersalah karena mempertahankan pandangan dan pendapat yang bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Ini artinya, keimanan pada Islam secara objektif ditentukan oleh mereka yang berwenang bukan secara subjektif ditentukan oleh orang yang bersangkutan.

Ketiga, hukuman mati yang menimpa gurunya, Mahmoud Mohamed Thaha, dengan tuduhan *riddah*, dinilainya cacat hukum karena ketiadaan ketentuan yang jelas mengenai penerapan hukuman mati tersebut dalam Undang-Undang Hukum Pidana Sudan. Pasal 458 (3) Undang-Undang Hukum Pidana Sudan menyatakan bahwa ketiadaan ketentuan yang jelas dalam undang-undang itu tidak menghalangi penjatuhan hukuman *hadd* yang disediakan oleh syariah. Karena *riddah* merupakan satu-satunya *hadd* yang tidak secara jelas disediakan dalam undang-undang tersebut, maka pasal ini tentu mengizinkan penerapan *hadd* ini tanpa menyebut nama tertentu. Karena beberapa keberatan ini, al-Na'im mengusulkan agar aturan syariah klasik tentang sanksi *riddah* ini disesuaikan dengan hukum internasional

²⁰Dikutip dari Hasan Basri, "Catatan Editor," h. Iiii.

²¹Pelakunya disebut murtad, sedangkan perbuatannya disebut *riddah*. *Riddah* secara bahasa adalah kembali dari sesuatu kepada sesuatu yang lain. Sedangkan menurut istilah syara', *riddah* adalah kembali dari Islam ke kufur. *Riddah* ada tiga macam: perkataan, perbuatan, dan keyakinan. Jika seorang murtad tidak bertot, maka ia dibunuh, tidak dimandikan, tidak dishalati, dan tidak dimakamkan di pemakaman kaum Muslim. Lihat Taqi' al-Din Abu Bakr bin Muhammad al-Husaini, *Kifâyat al-Akhyâr fî Hall Ghâyat al-Ikhtishâr*, Juz II (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), h. 200; Mustofa Hasan dan Beni Ahmad Saebani, *Hukum Pidana Islam Fiqh Jinayah* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), h. 445-449; Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2009), h. 162-163; Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, cet. 2 (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 76.

modern yang dicanangkan menjadi hukum publik umat manusia demi keadilan dan perdamaian dunia.²²

Dengan demikian, memberi hukuman mati bagi orang murtad dinilai sebagai melanggar hak asasi kebebasan beragama. Apalagi ditambah fakta bahwa ketika non-Muslim memeluk agama Islam, yang bersangkutan tidak dikenai hukuman yang sama, yakni hukuman mati, malah dianggap sebagai anugerah besar yang kelak akan mengantarkannya masuk surga. Perbedaan inilah yang dinilai mengganggu rasa keadilan dalam soal kebebasan beragama.²³

Mirip dengan persoalan hukuman mati bagi orang murtad adalah persoalan penerapan *qishâsh* bagi seorang pembunuh, yakni hukuman bunuh bagi pembunuh, atau hukuman *rajam* (yakni dilempari batu sampai mati) bagi pezina *muḥshân* (pezina yang sebelumnya sudah beristri/bersuami), atau hukuman potong tangan bagi pencuri. Bila dibaca beberapa pasal dalam DUHAM PBB yang berkaitan dengan persoalan ini, bentuk-bentuk hukuman tersebut bisa dinilai bertentangan dengan pasal-pasal tersebut.

Pasal 3, misalnya, menyebutkan, “*Setiap orang berhak atas kehidupan, kemerdekaan, dan keamanan pribadi.*” Hukuman mati jelas telah melanggar pasal ini, karena orang yang dijatuhi hukuman mati dirampas kehidupannya, kemerdekaannya, dan keamanan pribadinya. Bagaimana pun, hukuman mati adalah hukuman yang melanggar hak untuk hidup bagi manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Bentuk paling ekstrem dari pelanggaran hak untuk hidup ini ialah pembunuhan atau melukai jasmani atau rohani dari seseorang ataupun dari kelompok.²⁴ Ini diperkuat oleh Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik pasal 6 ayat (1): *Pada setiap insan manusia melekat hak untuk hidup. Hak ini harus dilindungi oleh hukum. Tidak seorang pun insan manusia yang secara gegabah boleh dirampas kehidupannya.*²⁵

Hal lain yang dinilai diskriminatif adalah mengenai status kafir *dzimmi*. *Dzimmi* adalah komunitas non-Muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggung jawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim.²⁶

Namun dalam kapasitasnya sebagai non-Muslim, komunitas *dzimmi* tidak mendapatkan perlakuan sebagaimana komunitas Muslim. Mereka tidak boleh menempati posisi

²²Lihat Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin al-Rani, cet. 4 (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 145-220.

²³*Ibid.*, h. 146.

²⁴Ayub Torry Satriyo Kusumo, “Hukuman Mati Ditinjau dari Perspektif Hukum dan Hak Asasi Manusia Internasional,” dalam <http://ayub.staff.hukum.uns.ac.id/artikel-artikel/hukuman-mati-menurut-perspektif-ham-internasional>, diakses pada 15/12/2015.

²⁵*Ibid.*

²⁶Lihat Tim Penulis Paramadina, *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, cet. 7 (Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2005), h. 145-146.

puncak dalam pemerintahan. Karena itu, beberapa kalangan menyebut mereka sebagai warga negara kelas dua.²⁷

Konsep *dzimmi* lahir dalam konteks pemerintahan Islam klasik ketika sebuah negara dibangun berdasarkan keyakinan keagamaan bukan berdasarkan kewilayahan seperti konsep negara modern. Men-*dzimmi*-kan non-Muslim ketika negara tidak lagi berdasarkan keyakinan keagamaan, dan dunia global sudah mengenal HAM dan hukum internasional tentu akan memunculkan masalah karena dinilai diskriminatif.

Pengalaman Pakistan di bawah Zia Ul-Haq ketika melancarkan islamisasi mungkin membantu menjelaskan penilaian diskriminatif ini. Saat itu dakwah agama lain terhadap orang Muslim dilarang. Kelompok penganut agama minoritas didiskriminasi dalam memperoleh jabatan publik dan pendidikan. Izin pendirian gereja diperketat oleh pemerintah, dan ada laporan kerusuhan terhadap umat Kristiani dan Ahmadiyah. Juga ada penculikan, pemukulan, penganiayaan, dan paksaan pindah agama terhadap kelompok Ahmadiyah dan pengikut Hindu.²⁸

Komisi Hak Asasi Manusia Pakistan melaporkan bahwa tahun 1992 adalah “tahun traumatik bagi non-Muslim Pakistan.” John L. Esposito dan John O. Voll melukiskannya sebagai berikut:

... Keprihatinan umum yang dirasakan oleh seluruh golongan minoritas adalah bahwa Pakistan akan kembali pada hukum Islam klasik yang menetapkan orang-orang non-Muslim sebagai ‘dzimmi’ (orang-orang yang dilindungi), suatu kedudukan yang, meskipun terkait erat dengan sejarah masa lampau, dalam kaca mata modern dianggap identik dengan kedudukan warga kelas dua dengan hak dan kewajiban yang lebih terbatas. Kekhawatiran mereka diperkuat dengan adanya fakta bahwa kebanyakan pemimpin Muslim meyakini bahwa negara tidak boleh menerima kaum non-Muslim untuk menduduki jabatan tinggi dalam pemerintahan yang memungkinkan mereka merumuskan kebijakan.²⁹

Diskriminasi atas nama agama seperti pengalaman Pakistan bertentangan dengan prinsip-prinsip utama dalam HAM modern yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan secara universal tanpa membedakan bangsa, agama, suku, adat, keyakinan, jenis kelamin, warna kulit dan sebagainya. Pembedaan atas dasar atribut di atas justru akan menghambat realisasi hak-hak asasi manusia itu sendiri. Hal itu karena salah satu prinsip utama dalam HAM adalah prinsip non-diskriminasi. Prinsip ini sebenarnya integral dengan prinsip persamaan, yang menjelaskan bahwa tiada perlakuan yang membedakan dalam rangka penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak-hak seseorang. Pembedaan, baik berdasarkan bangsa,

²⁷*Ibid.*, h. 146.

²⁸David F. Forte, *Studies in Islamic Law: Classical and Contemporary Application* (Oxford: Austin & Winfield, 1999), h. 158-159.

²⁹Lihat John L. Esposito & John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1999), h. 151.

agama, suku, adat, keyakinan, jenis kelamin, warna kulit dan sebagainya, adalah praktik yang justru menghambat realisasi hak-hak asasi manusia itu sendiri. Hak Asasi Manusia melarang diskriminasi yang merendahkan martabat dan harga diri komunitas tertentu, dan bila dilanggar akan melahirkan pertentangan dan ketidakadilan dalam kehidupan manusia.³⁰

Selanjutnya yang dinilai melanggar hak asasi manusia adalah perbudakan. Meskipun beberapa ayat al-Qur'an menunjukkan komitmen kuat untuk meminimalisir praktik perbudakan, perbudakan masih dipandang sah menurut syariah hingga sekarang. Syariah mengakui perbudakan sebagai institusi namun mengharuskan pembatasan sumber yang menambah perbudakan, memperjuangkan kondisi mereka dan mendorong pembebasan mereka. Tampak ada ambiguitas, menunjukkan keberpihakan pada orangnya, namun tetap mengakui institusinya.³¹

Terakhir, soal kesetaraan gender. Beberapa aturan syariah terkait perempuan dinilai tidak mencerminkan nilai keadilan. Aturan yang dipandang diskriminatif terhadap kaum perempuan adalah aturan seputar pewarisan, perceraian, dan pernikahan karena dalam hal ini perempuan tidak mempunyai hak yang sama dengan laki-laki. Sementara HAM PBB menghendaki hak perempuan dengan hak laki-laki sepenuhnya sama.³²

Dari paparan mengenai aturan syariah yang dinilai diskriminatif tersebut, muncul pertanyaan, apakah syariat Islam tidak kompatibel dengan HAM yang dideklarasikan oleh Majelis Umum PBB? Apakah HAM universal dan HAM di dunia Islam yang bersumber dari syari'at Islam adalah dua entitas yang tidak mungkin dikompromikan mengingat keduanya mempunyai sejarah dan tradisi sendiri? Ataukah keduanya kompatibel dan dapat di-kompromikan? Kalau keduanya bisa dikompromikan, bagaimana cara mengompromikannya?

Mencari Jalan Keluar

Beberapa pertanyaan di atas tidak mudah dijawab karena dua alasan. *Pertama*, jika dijawab kompatibel, bukankah secara harfiah beberapa aturan syariah dinilai diskriminatif. Namun, jika dijawab tidak kompatibel, Islam dinilai tidak *shâlih* *likulli hâl wa zamân*. *Kedua*, jika keduanya dapat dikompromikan, bagaimana cara mengompromikannya tanpa menghilangkan identitas dan kekhasan masing-masing, dan yang satu tidak mengeliminasi yang lain.

³⁰Lihat Muhammad Abdul Malik, "Konstitusionalisme dan Hak Asasi Manusia," dalam <https://imammalik11.wordpress.com/2012/04/25/konstitusionalisme-hak-hak-asasi-manusia/>, diakses pada 14/12/2015. Dalam UUD 1945, prinsip non-diskriminasi ini juga ditegaskan dalam pasal 27 ayat (1) *Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya*. Lihat UUD 1945, Berita Republik Indonesia, Tahun II No. 17, 15 Februari 1946, h. 7.

³¹Lihat Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 285-291.

³²*Ibid.*, h. 292-293.

Penulis berpendapat bahwa keduanya dapat dikompromikan tanpa menghilangkan identitas dan kekhasan masing-masing, dan yang satu tidak mengeliminasi yang lain. Untuk menguji kebenaran pendapat ini, penulis menawarkan beberapa prinsip berikut. *Pertama*, perlu disadari bahwa konteks masyarakat Muslim sekarang sudah jauh berbeda dengan konteks masyarakat Muslim klasik. Masyarakat Muslim klasik hidup di bawah pemerintahan yang berdasarkan agama, sementara masyarakat sekarang hidup dalam sebuah negara-bangsa (*nation-state*). Dalam Islam, pemerintahan yang berdasarkan agama ini disebut juga pemerintahan Allah (*ḥukûmah Allâh*). Di antara ciri khas pemerintahan ini adalah 1) pemerintahan Allah adalah ikhtiar ketuhanan yang wewenangnya diberikan kepada seorang penguasa, yaitu Nabi, dan rakyat tidak memiliki hak apa pun kecuali harus beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. 2) pemerintahan ini berpijak pada arbitrase (*taḥkm*) yang diterima oleh semua pihak dengan sukarela. 3) musyawarah dalam pemerintahan ini merupakan perbuatan yang disukai Nabi tetapi tidak menjadi keharusan baginya karena Nabi memerintah dengan cahaya Tuhan. 4) hak-hak penguasa dalam pemerintahan ini terbatas pada diri Nabi, dan tidak dapat berpindah kepada dan diwarisi oleh orang lain.³³

Sementara konsep negara-bangsa (*nation-state*) berdasar pada kriteria-kriteria etnisitas, kultur dan bahasa, dan wilayah. Konsekuensinya, pemerintahan yang tercakup dalam *nation-states* menjalankan pemerintahannya dengan mengabaikan garis-garis religius. Konsep ini jelas tidak sejalan dengan teori dan kultur politik Islam pra-modern. Pada tingkat institusional, *nation-state* berbenturan dengan “kekhalifahan,” suatu institusi politik yang menegaskan bahwa semua wilayah *dâr al-Islâm* pada dasarnya merupakan suatu *religiously based super-state*—negara yang terbentuk bukan atas dasar etnisitas, kultur dan bahasa atau geografis—melainkan keimanan.³⁴

Salah satu konsekuensi penting dari gagasan negara-bangsa adalah munculnya liberalisasi politik dari kontrol atau pengaruh Islam. Sistem negara kebangsaan modern ini menekankan kesetiaan kebangsaan ketimbang persaudaraan Islam (*ukhuwah Islâmiyah*), egalitarianisme kedaulatan rakyat (*vox populi*) ketimbang kedaulatan Tuhan (*vox Dei*), juga hak-hak wanita dan representasi politik tidak selalu sesuai dengan doktrin syariah.³⁵

Karena konteks masyarakat Muslim sekarang berbeda dengan konteks masyarakat Muslim klasik, maka Sunnah yang berlaku dalam konteks masyarakat klasik tidak mesti bisa diterapkan persis dalam konteks masyarakat sekarang. Dalam konteks masyarakat sekarang, umat Islam mesti mampu menginterpretasikan dan merealisasikan nilai-nilai Sunnah sesuai situasi dan kondisi sekarang. Dalam membangun sunnah baru yang diharapkan mampu menjawab berbagai permasalahan yang ada, al-Qur’an dan Sunnah Nabi tentu

³³Lihat Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari’ah*, terj. Luthfi Thomafi, (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 162-163.

³⁴Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 12.

³⁵*Ibid.*, h. 16.

menjadi sumber utama di samping sumber-sumber lain yang berasal dari sunnah-sunnah masyarakat yang pernah ada atau sedang berlangsung—siapa, kapan, dan di mana pun—sepanjang sejalan dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an.³⁶

Ini perlu disadari agar penerapan HAM di dunia Islam tidak diskriminatif. Dalam kerangka inilah harus dibaca ulang posisi non-Muslim yang hidup di tengah-tengah kaum Muslim dalam negara Muslim. Jika dalam masa awal sejarah Islam kaum Muslim men-dzimmi-kan mereka—dengan segala konsekuensinya—maka saat ini bukan saatnya lagi umat Islam bersikap demikian. Bukan saatnya lagi umat Islam merindukan suatu negara yang dipimpin satu khalifah atau membagi dunia ini hanya kepada dua negara, negara Islam (*dâr al-Islâm*) dan negara non-Islam (*dâr al-ḥarb*).³⁷

Alih-alih selalu menempatkan posisi perang terhadap negara-negara non-Islam, persatuan dan kesatuan yang digalang sesama Muslim, menurut Fazlur Rahman, seperti dikutip Minhaji, bukanlah upaya untuk mengucilkan masyarakat non-Muslim, tetapi justru untuk memikirkan secara bersama-sama upaya yang bisa disumbangkan bagi kepentingan masyarakat dunia, Muslim maupun non-Muslim.³⁸

Kedua, perlu reinterpretasi terhadap ajaran syariat yang dinilai diskriminatif dan tidak manusiawi. Reinterpretasi diperlukan untuk menemukan formulasi penerapan syariah yang tepat, bukan untuk menundukkan *nas* di bawah kepentingan modernitas. Kecenderungan menundukkan *nas* di bawah kepentingan modernitas termasuk kesalahan dalam ijtihad. Sayyid Baqir Shadr menyebutnya sebagai “pembenaran realitas” (*tabri al-wâqi*) di mana seorang pemikir mencoba mencari pembenaran pada praktik-praktik baru dengan menundukkan *nas* pada penafsiran yang sesuai dengan praktik baru tersebut. Jadi, bukannya mengubah realitas supaya tunduk pada *nas*, tetapi mengubah *nas* supaya tunduk pada realitas.³⁹

Di antara tokoh yang getol menyuarakan reinterpretasi ini adalah Abdullahi Ahmed al-Na'im, pemikir Muslim terkemuka asal Sudan. Untuk keperluan reinterpretasi, ia menawarkan metodologi berikut. 1) Kita membagi dua masa penerapan syariah, yakni masa Makkah dan masa Madinah. Masa Makkah mengandung pesan Islam yang abadi dan fundamental dan menekankan martabat yang *inheren* pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras, dan lain-lain. Pesan itu ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh dalam beragama dan keimanan.

Namun, orang-orang Arab Makkah malah menganiaya Nabi dan pengikutnya. Akibatnya, Nabi dan para sahabatnya terpaksa meninggalkan tempat tinggal mereka dan

³⁶Akh. Minhaji, “Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim,” dalam M. Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 339-340.

³⁷*Ibid.*, h. 353.

³⁸*Ibid.*, h. 354.

³⁹Lihat Jalaluddin Rakhmat, “Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu,” dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), h. 177-178.

hijrah ke Madinah. Lalu dengan hijrah itu, isi pesan berubah dari bersifat abadi dan universal menjadi lebih spesifik menunjuk kepada umat Islam sebagai suatu masyarakat yang diberi wewenang untuk menggunakan kekerasan menghadapi gangguan orang-orang kafir Makkah. Selain memberi wewenang menggunakan kekerasan, pesan Madinah memuat ayat-ayat yang mulai membedakan laki-laki dan perempuan, umat Islam dan non-Muslim, dalam status hukum dan hak mereka di depan hukum. 2) Ketika pesan-pesan abadi dan universal masa Makkah ditolak dengan keras, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberikan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan Makkah yang belum siap diterapkan dalam konteks sejarah abad VII ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun, aspek-aspek pesan Makkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa depan. 3) Kita harus mengetahui terlebih dahulu *'illat* hukum yang terdapat dalam ayat-ayat periode Madinah. Dalam konteks kehidupan modern, jika *'illat* itu dinilai sudah tidak ada atau tidak berlaku lagi, maka penerapan ayat-ayat itu ditangguhkan atau ditunda dulu sampai masa yang tak ditentukan dan kita lalu merujuk pada pesan-pesan abadi-universal non-diskriminatif ayat-ayat Makkah yang dinilai lebih sesuai dengan konteks kekinian.⁴⁰

Lalu, kata Na'im selanjutnya, ayat-ayat yang memperkenalkan umat Islam sebagai *awliya'* bagi sesamanya dan bersikap antagonis terhadap non-Muslim tidak mungkin lagi diterapkan sekarang. Demikian juga ayat-ayat lain yang mengandung diskriminasi terhadap perempuan tidak mungkin diterapkan sekarang. Dalam konteks kehidupan modern yang mendambakan kedamaian, umat Islam harus lebih menekankan pesan-pesan abadi solidaritas universal pesan Makkah daripada solidaritas Muslim eksklusif pesan-pesan transisional Madinah.⁴¹

Meski ide reinterpretasi ini menarik, namun pada aspek metodologinya perlu diberikan catatan kritis. Ada dua alasan: 1) Perlu dijawab terlebih dahulu beberapa pertanyaan: "Benarkah pada masa modern kita hanya membutuhkan ayat-ayat Makkiyah dan harus menanggihkan ayat-ayat Madaniyyah?", "Benarkah yang mempunyai pesan abadi dan universal hanya ayat-ayat Makkiyyah sementara ayat-ayat Madaniyyah tidak?", "Apakah peralihan dari ayat-ayat Makkiyyah menuju ayat-ayat Madaniyyah dapat diartikan penanggihan ayat-ayat Makkiyyah?", "Bukankah keduanya sama-sama mempunyai *maqâsid al-syarî'ah*?" Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu penting agar metodologi ini tidak terkesan simplistik dan "menundukkan *nass* di bawah tuntutan modernitas." 2) Metodologi ini mengaburkan kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafdzi la bi khusus al-sabab*, bahwa yang digunakan adalah bunyi lafaz, bukan kejadian/orang yang menjadi sebab turunnya ayat. Jika pada masa sekarang ayat-ayat Madaniyyah ditangguhkan, maka keberlakuan hukum yang terkandung

⁴⁰Lihat al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 88-92.

⁴¹*Ibid.*, h. 92.

dalam ayat-ayat itu juga ditanggihkan. Ini artinya, banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menganggur dan sia-sia.

Namun demikian, semangat reinterpretasi Na'im itu harus dibaca dalam konteks upaya mengompromikan nilai universal Islam dengan tuntutan perkembangan zaman. Dalam semangat reinterpretasi ini pula, terletak ruang mempertahankan identitas dan kekhasan keislaman. Kita lihat contoh berikut mengenai hukuman potong tangan bagi seorang pencuri. Hukuman potong tangan bagi seorang pencuri, yang khas Islam dan dinilai tidak manusiawi, tidak harus dihilangkan karena dinilai tidak sesuai perkembangan zaman, misalnya. Ia tetap dapat diberlakukan namun harus selektif dan aturannya harus dirumuskan secara tepat dan proporsional.

Dalam hal ini, menarik membaca teori batas Syahrur. Ia mengenalkan enam bentuk batasan (penerapan hukum Islam).⁴² Salah satunya adalah batasan maksimal hukuman bagi pencuri, yaitu pemotongan tangan. Batasan maksimal ini ingin menegaskan, selamanya tidak diperkenankan menjatuhkan hukuman kepada pencuri lebih berat daripada hukum potong tangan tetapi sangat dimungkinkan menjatuhkan hukuman yang lebih ringan. Dalam hal ini, para mujtahid berkewajiban untuk menentukan kriteria pencurian yang harus menerima hukuman maksimal, yaitu potong tangan, berdasarkan latar belakang objektif sesuai ruang dan waktu mereka hidup. Dengan demikian teori ini tetap mengakui potong tangan sebagai bagian dari hukum Islam, namun potong tangan ini dikategorikan sebagai hukuman maksimal, yakni dapat diterapkan jika sudah memenuhi persyaratan yang ketat dan sudah melalui tahap pengkajian yang serius.⁴³

Karena itu, jika prasyarat ekonomi, sosial, dan budaya belum disiapkan, hukum potong tangan tidak bisa diterapkan karena hukuman itu hanya akan mendatangkan kekacauan

⁴²Yakni (1) batas minimal. Batas ini terdapat pada ayat-ayat tentang pihak yang haram dinikahi. Dalam ayat-ayat ini, Allah menetapkan batas minimal dalam soal pengharaman perempuan yang haram dinikahi. Dalam kondisi apa pun, tidak seorang pun boleh melanggar ketentuan ini. (2) batas maksimal. Batas ini terdapat pada ayat tentang potong tangan bagi pencuri. Selamanya, tidak diperbolehkan menjatuhkan hukuman kepada pencuri lebih berat daripada potong tangan. (3) batas minimal dan maksimal bersamaan. Batas ini terdapat pada ayat tentang waris. Ayat waris menjelaskan batasan maksimal yang berlaku bagi laki-laki dan batasan minimal yang berlaku bagi perempuan. (4) batas minimal dan maksimal bersamaan pada satu titik. Batas ini hanya terdapat dalam kasus zina saja, yaitu batas hukum maksimal yang sekaligus berposisi sebagai batas minimal berupa seratus kali cambukan. (5) batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa persentuhan. Batas ini terdapat dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan. Hubungan fisik bermula dari batasannya yang paling rendah, berupa tanpa persentuhan sama sekali dan berakhir pada batasan paling tinggi, berupa tindakan yang disebut zina. (6) batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif boleh dilewati. Batas ini berlaku pada hubungan peralihan kekayaan antarmanusia. Dua batas ini terdiri dari batas maksimal yang tidak boleh dilanggar, yaitu riba, dan batas minimal berupa zakat yang dapat dilampaui. Lihat lengkapnya dalam Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* (Kairo: Snâ & al-Ahâliy, 1992), h. 455-464.

⁴³*Ibid.*, h. 455.

sosial. Pengalaman Sudan sangat berharga dalam hal ini. Sudan menerapkan hukum potong tangan di saat rakyatnya menderita secara ekonomi. Akibatnya, penerapan hukum itu tidak efektif dan malah merugikan tidak hanya individu-individunya melainkan bangsanya secara keseluruhan.

Hukum pidana syariah ditetapkan di Sudan pada saat negara itu menderita kesulitan ekonomi. Sebagian besar penduduk negara itu hidup dalam kondisi kemiskinan. Tidak aneh jika pencurian dan perampokan merupakan jalan hidup terakhir bagi banyak orang. Tidak ada upaya serius negara untuk memenuhi kebutuhan ekonomi rakyat. Selain itu, meskipun mayoritas penduduk Sudan adalah Muslim, perilaku keseharian mereka hampir tidak memedulikan ketentuan Islam. Sebelum penjatuhan hukuman pidana itu, tidak ada upaya khusus pemerintah Sudan untuk mendidik dan menolong Muslim Sudan yang sehari-harinya melanggar syariah. Akibatnya, hukuman *hudûd* diberlakukan dalam jumlah yang tinggi.⁴⁴

Demikian juga hukuman *qishâsh* bagi pembunuh. *Qishâsh* tidak bisa serta merta diterapkan pada semua pembunuh dan tanpa melihat sebab pembunuhan. *Qishâsh* baru bisa diterapkan setelah memenuhi persyaratan *syar'iy* dan setelah melalui pengkajian yang mendalam. Untuk dapat memahami *maqâshid al-syar'ah* dari *qishâsh*, ada beberapa hal yang penting diperhatikan: (1) hukuman *qishâsh* bukan pilihan satu-satunya yang wajib dilaksanakan. Jika wali korban memaafkan si pembunuh, ia berhak memperoleh *diyat* sesuai dengan ketentuan Q.S. al-Baqarah/2: 178. Bahkan *diyat* ini pun boleh dibebaskan jika ia menghendaknya, namun penguasa tetap memberi ta'zir kepada si pembunuh; (2) pemberian hak pelaksanaan *qishâsh* kepada wali korban tidak berarti wali korban juga berhak mengadili si pembunuh. Pelaksanaan *qishâsh* harus dilaksanakan di bawah pengawasan negara; (3) pemberian hak *qishâsh* kepada wali korban untuk membatasi emosi agresif masyarakat yang mungkin hendak membalas kejahatan si pembunuh. Dengan pemberian hak *qishâsh* hanya kepada wali korban, Islam ingin membatasi emosi agresif tersebut. (4) hukuman *qishâsh*, yang dinilai sebagai hukuman sangat keras, dapat berfungsi mencegah (preventif) calon pelaku pembunuhan untuk meneruskan niatnya. Dari beberapa argumen inilah, al-Qur'an menyebutkan bahwa *qishâsh* pada hakikatnya adalah jaminan kelangsungan hidup manusia itu sendiri (Q.S. al-Baqarah/2: 179).⁴⁵

Ketiga, Islam tidak selamanya berwajah lembut, toleran, mengalah, dan sabar dalam semua keadaan, tetapi dalam keadaan tertentu juga menampilkan wajah garang dan keras.⁴⁶ Di satu sisi, Islam adalah agama *rahmat li al-'âlamîn*, namun di sisi yang lain, ketika menghadapi ancaman dan hinaan, ia adalah agama yang perkasa. Tidak selamanya ia menebar kasih, namun tidak selamanya pula ia menebar kemarahan. Keduanya akan muncul ke permukaan

⁴⁴Untuk gambaran lebih lengkap, lihat al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, h. 217-218.

⁴⁵Muhammad, *Hak Asasi Manusia*, h. 127-131.

⁴⁶Ketika umat Islam diserang dan dianiaya musuh, misalnya, mereka diizinkan melawan musuh dengan menggunakan kekerasan (perang), seperti termaktub dalam Q.S. al-Baqarah/2: 190; Q.S. al-Tawbah/9: 36; Q.S. Muhammad/47: 35.

sesuai situasi dan kondisi. Dua wajah ini pula yang dimiliki Muhammad, sang Rasul SAW. Pada suatu kesempatan ia nampak bahkan lebih lembut daripada Isa as. Dalam perjalanannya, seorang wanita Yahudi menuangkan kotoran ke badannya dari atap rumah, dan ia tidak berkata apa-apa. Suatu hari seperti biasa, ia lewat rute hariannya dan tak merasakan dijatuhi kotoran. Dengan nada mistik, ia bertanya, “Di mana sahabatku hari ini? Ia tidak menyambut saya.” Ketika dilaporkan bahwa wanita itu sedang sakit, ia menjenguknya.⁴⁷

Pada saat yang lain ia menampakkan wajah Musa as. Ia duduk dekat lubang dalam yang mengerikan yang digali atas perintahnya. Kelompok mayat Yahudi Bani Quraidhah, di hadapan matanya, dilemparkan ke dalam lubang itu, sementara ia melihat kejadian itu dengan kering, dingin, dan tenang. Ia tak berkata apa-apa. Kelopak matanya tak bergerak, seakan ia sedang mengamati permainan dingin yang tidak menarik. Ketika yang terakhir dari orang-orang ini telah dimasukkan ke dalam lubang, ia perintahkan para sahabatnya menimbun lubang tersebut dengan pasir, lalu beranjak untuk mengurus hal lain. Mereka (mayat-mayat Yahudi itu) telah berkhianat kepada masyarakat, dan ketika menghadapi pengkhianatan, ia mengambil wajah Musa as.⁴⁸

Itulah wajah Muhammad. Wajah yang memancarkan kasih luar biasa, dan, di sisi lain, menampakkan ketegasan yang perkasa. Dua wajah ini juga tecermin dalam beberapa ayat al-Qur’an dalam kaitannya dengan pemeluk agama lain. Dalam suatu kesempatan, al-Qur’an memang mengizinkan membunuh mereka (Q.S. al-Tawbah/9: 5), namun pada kesempatan lain, al-Qur’an juga menganjurkan untuk bersikap baik terhadap mereka (Q.S. al-Mumtahanah/60: 8, atau Q.S. al-Ankabut/29: 46). Jadi, pada saat tertentu, al-Qur’an melancarkan kritik dan ancaman terhadap komunitas Yahudi dan Kristen. Namun saat yang lain, al-Qur’an menghormati mereka sebagai *Ahl al-Kitab*. Dalam menyikapi wajah ganda perintah al-Qur’an ini, tentu kita harus mampu memetakan, membedakan, dan merealisasikan keduanya sesuai konteks dan maksud ayat-ayat tersebut.⁴⁹

Karenanya, pertanyaannya adalah kapan (umat) Islam harus menampakkan wajah kasihnya dan kapan harus bersikap keras dan tegas. Di sini, sekali lagi, yang diperlukan adalah kecermatan membaca situasi dan kearifan mengambil sikap, agar tidak salah dalam bertindak. Tidak menampilkan wajah Musa pada saat harus menampilkan wajah Isa, dan tidak menampilkan wajah Isa pada saat harus menampilkan wajah Musa.

Yang ingin ditegaskan di sini adalah jika sudah nyata ada ancaman, (umat) Islam harus segera bertindak melawan, menampakkan wajah Musa. Prinsip ini dapat digunakan untuk menyikapi masalah *riddah*. Jika pelakunya keluar dari Islam murni karena alasan

⁴⁷Ali Syari’ati, *Paradigma Kaum Tertindas*, terj. Saifullah Mahyudin & Husen Hashem, cet. 2 (Jakarta: ICJ-al-Huda, 2001), h. 130.

⁴⁸*Ibid.*, h. 131.

⁴⁹Lihat Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev (Jakarta: Blantika, LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007), h. 40-54.

teologis, mencari kebenaran agama, dan tidak mengganggu ketenangan orang lain, maka tidak ada alasan untuk menghukum mati si pelaku. Namun jika *riddah* itu dibarengi permusuhan dan penyerangan terhadap umat/negara Islam, maka hukuman berat, seperti hukuman mati, layak diberikan kepada si pelaku.⁵⁰

Penutup

Selain mempunyai beberapa titik persamaan, HAM di dunia Islam dan HAM di dunia Barat mempunyai beberapa titik perbedaan. Beberapa aturan HAM di dunia Islam yang banyak bersumber dari syariat Islam dinilai diskriminatif dan tidak manusiawi. Penilaian ini muncul setelah HAM di dunia Islam diperbandingkan dengan HAM di dunia Barat. Menurut penulis, kita mesti arif menyikapi penilaian seperti itu. Penulis menawarkan beberapa prinsip berikut. *Pertama*, harus ada kesadaran kolektif masyarakat Muslim sekarang bahwa konteks sekarang sudah jauh berbeda dengan konteks masyarakat Muslim klasik. Karena itu, Sunnah yang berlaku dalam konteks masyarakat klasik tidak bisa diterapkan persis dalam konteks masyarakat sekarang. Kesadaran ini penting agar penerapan HAM di dunia Islam tidak diskriminatif, terutama dalam menyikapi isu komunitas non-Muslim yang hidup di tengah-tengah kaum Muslim.

Kedua, perlu reinterpretasi terhadap ajaran syariat yang dinilai diskriminatif untuk menemukan formulasi penerapan syariah yang tepat. Di sinilah letak ruang mempertahankan identitas keislaman. Prinsip ini bisa diterapkan dalam kasus potong tangan bagi seorang pencuri. Sanksi potong tangan tersebut tidak harus dihilangkan. Ia tetap dapat diberlakukan namun harus selektif dan aturannya harus dirumuskan secara tepat dan proporsional sesuai *maqâshid al-shari'ah*-nya.

Ketiga, Islam tidak selamanya berwajah toleran, tetapi dalam keadaan tertentu juga menampakkan wajah garang. Di satu sisi, ia adalah agama *rahmat li al-'âlamîn*, namun di sisi yang lain, ia adalah agama yang perkasa. Yang ingin ditegaskan di sini adalah jika sudah nyata ada ancaman, umat Islam harus bertindak menampakkan wajah garangnya. Prinsip ini dapat digunakan untuk menyikapi masalah *riddah*. Jika pelakunya keluar dari Islam karena alasan teologis belaka dan tidak mengancam stabilitas komunitas Muslim, maka tidak ada alasan untuk menghukum mati si pelaku. Namun jika *riddah* itu dibarengi permusuhan dan mengancam stabilitas komunitas Muslim, maka hukuman mati layak diberikan kepada si pelaku.

⁵⁰Bacaan menarik tentang *riddah* yang dapat dihukum mati ini, lihat Ansor, "Islam Awal, Riddah, dan Praksis Kebebasan Beragama, h. 282-286; Makhrus Munajat, *Hukum Pidana Islam di Indonesia*, h. 163-164.

Pustaka Acuan

- Abdillah, Masykuri. *Islam dan Demokrasi: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Al-Asymawi, Muhammad Said. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Al-Husayniy, Taqiyy al-Dn Ab Bakr bin Muhammad. *Kifâyat al-Akhyâr fî Hâl Ghâyat al-Ikhtishâr*, Juz II. Surabaya, al-Hidayah, t.t.
- Ali, Zainuddin. *Hukum Pidana Islam*, cet. 2. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Al-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. terj. Ahmad Suaedy & Amirudin al-Rani, cet. 4. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid I [bagian 2]. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t.
- Al-Taskhiri, Muhammad Ali. *Huqûq al-Insân bayn al-I'lânayn al-Islâmiy wa al-Âlamiy*. Teheran: Râbithah al-Thaqâfah wa al-'Alâqah al-Islâmiyyah, 1997.
- Ansor, Muhammad. "Islam Awal, Riddah, dan Praksis Kebebasan Beragama: Reinterpretasi Hadis *Man Baddala Dnah Faqtulûh*," dalam *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol 5, No 2, Desember 2015.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Basri, Hasan. "Catatan Editor." dalam Rusjdi Ali Muhammad *et al. Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004.
- Esposito, John L., & John O. Voll. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.
- Forte, David F. *Studies in Islamic Law: Classical and Contemporary Application*. Oxford: Austin & Winfield, 1999.
- Hasan, Mustofa, dan Beni Ahmad Saebani. *Hukum Pidana Islam Fiqh Jinayah*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ignatieff, Michael. "The Attack on Human Rights," dalam *Foreign Affairs*, Vol. 80, No. 6 (Nov.-Dec., 2001).
- Ikhwan. *Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Jakarta: Logos, 2004.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Khadduri, Majid. "Human Rights in Islam." dalam *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, Vol. 243, Essential Human Rights (Jan., 1946).
- Kusumo, Ayub Torry Satriyo. "Hukuman Mati Ditinjau dari Perspektif Hukum dan Hak Asasi Manusia Internasional," dalam <http://ayub.staff.hukum.uns.ac.id/artikel-artikel/hukuman-mati-menurut-perspektif-ham-internasional/>, diakses pada 15/12/2015.

- Malik, Muhammad Abdul. "Konstitusionalisme dan Hak Asasi Manusia," dalam <https://imammalik11.wordpress.com/2012/04/25/konstitusionalisme-hak-hak-asasi-manusia/>, diakses pada 14/12/2015.
- Minhaji, Akh. "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim," dalam M. Amin Abdullah (ed.). *Antologi Studi Islam: Teori & Metodologi*, cet. 1. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Muhammad, Rusjdi Ali. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan Mihrab, 2004.
- Mulia, Musdah. *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi*. Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010.
- Munajat, Makhrus. *Hukum Pidana Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Tim Penulis Paramadina. *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, cet. 7. Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2005.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Ijtihad: Sulit Dilakukan, Tetapi Perlu," dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan*. Bandung: Mizan, 1988.
- Renteln, Alison Dundes. "The Concept of Human Right," dalam *Anthropos*, Bd. 83, H. 4./ . (1988)
- Roberts, Glenn L. *Islamic Human Rights and International Law*. AS: Faculty of the University of Houston Law Center, 2003.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev. Jakarta: Blantika, LibForAll Foundation, The Wahid Institute, dan Center for Islamic Pluralism, 2007.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 2008.
- Syahnan, Mhd. Syahnan. *Contemporary Islamic Legal Discourse: A Study of Sayyid Quthb's Fi Zhilal al-Qur'an*. Medan: IAIN Press, 2010.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qir'âh Mu'âshirah*. Kairo: Snâ & al-Ahâliy, 1992.
- Syari'ati, Ali. *Paradigma Kaum Tertindas*, terj. Saifullah Mahyudin & Husen Hashem, cet. 2. Jakarta: ICJ-al-Huda, 2001.
- Syari'ati, Ali. *Rasulullah SAW. Sejak Hijrah hingga Wafat Tinjauan Kritis Sejarah Nabi Periode Madinah*, penerjemah: Afif Muhammad, cet. 2. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- Tharoor, Shashi. "Are Human Right Universal?" dalam *World Policy Journal*, Vol. 16, No. 4 (Winter, 1999/2000).
- Traer, Robert. "Human Rights in Islam," dalam *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 2 (Summer 1989).
- UU 1945, Berita Republik Indonesia, Tahun II No. 17, 15 Februari 1946.