

Hak Asasi Manusia Menurut Perspektif Islam

Ismail*

Abstrak: Dalam pada ini, Barat menilai UDHR sebagai kontruksi dari budaya mereka yang egaliter dan toleran sambil memicingkan sebelah mata terhadap penduduk dunia bagian Selatan –yang dihuni oleh negara-negara ketiga dan masyarakat Muslim-- sebagai dunia miskin, picik, tidak toleran dan anarkis. Persepsi inilah yang memunculkan pertentangan atau *clash civilization* antara Barat dan Timur.

Meski terkesan apologis, kelahiran IUDHR dan *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) yang diratifikasi oleh OKI sesungguhnya merupakan upaya penjernihan yang dilakukan oleh negara-negara Muslim atas klaim Barat yang arogan, otoriter dan semena-mena. Respon serupa juga dilakukan oleh beberapa cendekiawan Muslim, semisal An-Naim. Dalam konteks keindonesiaan respon tentang HAM diberikan oleh tokoh-tokoh dan sarjana-sarjana seperti Ali Yafie, Munawir Syazali, Ahmad Basyir dan lain-lain. Mereka berupaya menggali kembali pemahaman yang lebih dinamis, *up to date* dan universal.

Kata kunci: hak asasi manusia, Islam

Pendahuluan

Gagasan tentang hak asasi manusia mengemuka dalam percaturan internasional ketika kediktatoran para raja dan kaum feodal di Perancis melebihi batas-batas yang tidak bisa ditolelir. Ketika itu, mayoritas manusia dari lapisan bawah seperti budak dan buruh diperlakukan sewenang-wenang oleh majikannya. Pada waktu yang bersamaan para raja bertingkah semena-mena terhadap rakyat yang dipekerjakannya. Sebagian manusia tampak sebagai penikmat hak-hak dan berbagai keistimewaan lainnya, sedangkan sebagian lainnya hanya menjadi pemikul tugas dan kewajiban.

Sebagai reaksi terhadap sikap kesewenang-wenangan di atas, kata Fahmi Huwaedi dalam karyanya *al-Islam al-Democratiyya*, memunculkan gerakan pemikiran untuk merealisasikan kemerdekaan dari kekuasaan elit yang memonopoli kekuasaan

* Dosen Hukum Islam pada STAIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.

dan kekayaan. Gerakan ini kemudian memunculkan jargon yang sangat populer; *Liberte*, *Egalite* dan *Fratenite*. Gerakan yang dimotori oleh John Locke (1632-1704) dan Jean Jacques Rousseau (1712-1778) ini membuka pemberontakan terhadap berbagai dominasi kekuasaan dan kesewenangan, yang kemudian melahirkan revolusi Perancis tahun 1789.¹

Sejak saat itu timbul kesadaran baru dalam masyarakat seperti kemerdekaan, persamaan, dan persaudaraan. Manusia menjadi bebas dan bertanggung jawab. Ia melakukan tanggungjawabnya berdasarkan kesadaran yang dimilikinya. Tak ada otoritas di luar dirinya yang harus dipatuhi. Juga tak ada pembatasan terhadap kebebasan berpikirnya. Sehingga para budak dan kaum buruh pun diangkat derajatnya, sejajar dengan bangsawan dan kaum elite lainnya. Inilah *ilham* yang paling bermakna dari kebudayaan Barat sejak masa *renaissance* sampai sekarang.

Jika benar apa yang dikatakan oleh Fahmi di atas, maka bagaimana agama (*baca*: Islam) memandang tujuan ‘mulia’ dari *ilham* yang paling berharga itu? Tulisan ini mencoba mengemukakan pandangan tentang perspektif Islam terhadap Hak Asasi Manusia dengan segenap lingkaran konsentriknya.

Pandangan Islam Terhadap HAM

Pandangan Islam terhadap HAM dapat dilihat paling tidak dari tiga hal. *Pertama*, Islam sebagai ajaran yang mempunyai misi *rahmatan lil ʿĀlamīn*. *Kedua*, Secara kelembagaan, yakni dalam bentuk konvensi IUDHR (*Islamic Universal Declaration of Human Rights*) dan CDHRI (*Cairo Declaration on Human Rights in Islam*). *Ketiga*, Secara personal para ulama dan cendekiawan Muslim.

Rumusan Ajaran Islam tentang HAM

Dalam prakata “Deklarasi Islam Universal Tentang Hak Asasi Manusia”, Saleem Azzam mengatakan bahwa Islam telah memberikan suatu peraturan ideal tentang hak-hak asasi manusia

¹ Fahmi Huwaedi, *Al-Islam wa-l- Demokratiyyah*, (Kairo: Markaz al-Ahram, 1993) p. 195.

kepada umat manusia empat belas abad yang lalu. Hak-hak tersebut dimaksudkan untuk menganugerahi manusia kehormatan dan martabat serta menghapuskan pemerasan, penindasan dan ketidakadilan.² Kata-kata ini menunjukkan bahwa banyak gagasan besar berkenaan dengan demokrasi dan hak asasi manusia selaras dengan pemikiran Islam.

Para ahli sejarah Islam telah membuktikan bahwa kehadiran Muhammad sebagai pembawa ajaran Islam terakhir merupakan pembebasan manusia dari pelbagai bentuk penindasan hak asasi manusia. Tradisi budaya *jahiliyyah* yang melegitimasi perbudakan, diskriminasi rasial, diskriminasi terhadap wanita atas nama keimanan kepada *latta* dan *uzza* dikikis habis oleh Islam. Tak diragukan lagi, Islam menjamin pemenuhan sesuatu yang menjadi hak alami seseorang, seperti hak untuk hidup, hak atas kebebasan, hak atas persamaan serta hak atas keadilan. Dalam bahasa Deklarasi Kemerdekaan Amerika, hak-hak mendasar ini mencakup pemenuhan hak pemberian Tuhan, berupa “*certain unalienable rights, that among these are life, liberty and pursuits of happiness.*”³

Hak atas perlindungan (hak) dari penyalahgunaan kekuasaan telah diatur dalam Islam. Sudah berabad-abad yang lalu, Islam mengakui bahwa setiap keputusan, aturan, dan prosedur, dari penguasa publik di setiap jenjang tidak sah atau tidak mengikat secara legal apabila mereka tidak konsisten dengan hukum (*syariat*). Di dalam yurisfundensi Islam (*fiqh*), kaidah hukum dan prinsip dasar kepemimpinan demokratik dinyatakan sedemikian sentral dan jelas.⁴ Ini, tentu saja berkaitan dengan konsep ‘perlindungan hak’. Sebagaimana dalam setiap masyarakat yang didasarkan atas norma dan prosedur demokratik, hukum Islam menyatakan bahwa “engkau tidak bisa

² Prakata Saleem Azzam pada “*Deklarasi Islam Universal Hak Asasi Manusia*”, dalam *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, ed. Harun Nasution dan Bahtiar Effendi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987) p. 157

³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992) p. 517.

⁴ Lihat, C.G. Weeramantry, *Hak Asasi Manusia Internasional: Beberapa Perspektif Islam*, (Kolombo: Lecture, 1986) p. 23.

mencabut kehidupan, kebebasan, atau kepemilikan seseorang kecuali melalui ‘proses hukum yang sah’.⁵

Hukum Islam juga menganjurkan terselenggaranya proses peradilan (*yudisial*) yang adil dan seimbang. Anjuran ini berakar pada al-Quran, sumber segala sumber pedoman bagi orang Muslim. Al-Quran sangat apresiatif ter-hadap keadilan dan keseimbangan dalam persoalan hubungan antaramanusia. Firman Allah: *“Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri, ibu bapak atau kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran dan jika kamu memutarbalikkan kata-kata atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.”*⁶ Ayat ini dipertegas dengan ayat lain, *“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu mengagakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”*⁷

Pentingnya proses yudisial yang adil dan seimbang ini dipertegas oleh komitmen Rasulullah dan para sahabat serta para ulama Islam. *“Jika Fathimah binti Muhammad mencuri, maka aku akan memotong tangannya.”*⁸ Imam Ali bin Abi Thalib, sempat menasehati para hakim, bahwa, *“ketika kebenaran tiba, mereka harus menyampaikan penilaiannya tanpa rasa takut, tidak memihak atau berprasangka.”*⁹ Sama halnya, ketika Imam Ali menekankan suatu lembaga peradilan yang berada di atas setiap jenis tekanan pengaruh atau campur tangan eksekutif, bebas dari rasa takut dan pamrih, intrik dan penyelewengan.¹⁰ Inilah salah satu deklarasi

⁵ *Ibid*

⁶ QS. An-Nisa: 135

⁷ QS. Al-Maidah: 8

⁸ H.R. Bukhari Muslim.

⁹ Imam Ali ibn Abi Thalib, *Sebuah Kumpulan Terpilih Nahj al-Balaghah*, (Houston: FIL Incorporated, 1979) p. 15.

¹⁰ *Ibid*, p. 15.

tertua dalam sejarah oleh seorang pemimpin negara mengenai pentingnya lembaga peradilan yang bebas.

Ayat di atas (An-Nisa: 135 dan Al-Maidah: 8) adalah konsep Islam yang sangat jelas dalam membumikan nilai-nilai keadilan, kebaikan, dan persamaan pada masyarakat sehingga malmpaui sekat-sekat mazhab, ras dan keagamaan. Konsep itu harus tetap ditegakkan sampai dengan orang yang berbeda pendapat atau berlainan keyakinan sekalipun. Rasyid Ridla menulis: *“Tidak ada alasan bagi seorang mu’min untuk berpaling dari keadilan, bahkan ia mesti menempatkannya di atas pertimbangan jiwa dan dorongan mental, di atas kecintaan dan sebab-sebab lain. Seseorang tidak boleh berprasangka bahwa ia boleh berlaku tidak adil dalam memberikan kesaksian dan keputusan hukum terhadap non-muslim.”*¹¹

Begitu pentingnya prinsip keadilan ini sehingga sejumlah hakim dalam sejarah Muslim lebih bersedia untuk mati, disiksa, atau diintimidasi, ketimbang mengorbankan kemerdekaan diri dan lembaganya.

Islam, sejak awal sekali, juga membatasi kekuasaan dan wewenang para penguasa. Nilai etis ini digariskan oleh Rasulullah Saw.; *“Taatilah pemimpin selama ia tidak menyuruh kepada kemunkaran.”*¹² Hadits ini secara *ifso facto* memberi batasan *politis-etis* dalam kaitannya dengan masalah pembatasan jabatan pemimpin. Artinya, jika sebuah kekuasaan telah membuka, memberi ruang gerak, atau menyuruh kepada kelaliman, maka masyarakat berkewajiban mendongkrak dan menggulingkan kekuasaan tersebut. Dalam al-Quran tipe pemimpin seperti ini digambarkan dengan simbolisasi *thāghūt* (tirani) yang diikuti leh derivasi “*’adum*” (diulang 99 kali), “*thagā*” (diulang 39 kali), “*Firaun*” (diulang 74 kali), “*Baghā*” (diulang 97 kali). Simbolisasi “*thaghūt*” berikut derivasinya, menurut Mohamed Arkoun, mengandung efektivitas nilai etis yang belakangan mampu memberi inspirasi terhadap revolusi Islam di Iran tahun 1979.¹³

¹¹ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manar* (Kairo: Dar al-Manar, 1953) Vol. VI, p. 274.

¹² Lihat Hadits Arbain.

¹³ Mohammed Arkoun, *Al-Fiker al-Islamiy: Qiraah Ilmiyyah*, (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumiyy, 1996).

Pembatasan kekuasaan dan wewenang penguasa ini dinyatakan oleh Chandra Muzaffar sebagai salah satu dari norma demokratis yang ditonjolkan dalam syariah. Sebuah kaidah menyebutkan bahwa “kekuasaan politik harus dijalankan dalam kerangka syariat”¹⁴ (Syariat adalah hukum tertinggi komunitas muslim). Ini berarti, penguasa harus menundukkan dirinya pada hukum, nilai dan prinsip agama.

Pembatasan wewenang negara juga dapat disejajarkan dengan prinsip demokratis lainnya, yaitu prinsip tanggung jawab publik. Para pemimpin harus bertanggung jawab kepada rakyat bukan hanya dalam hal administrasi yang umum saja, tetapi juga dalam hal bagaimana dana publik dikelola. Bahkan seorang khalifah sendiri harus mendapat persetujuan publik sebelum mereka dapat menggunakan uang publik untuk suatu tujuan (keperluan) pribadi.¹⁵

Prinsip tanggung jawab publik (*unaccountability publik*) mendapat dukungan di dalam al-Quran. “...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka.”¹⁶ Ayat ini menunjuk suatu konsep yang jelas tentang musyawarah (dengan rakyat) mengenai soal-soal yang berhubungan dengan kepentingan publik. Ini merupakan dasar hubungan administrative antara pemerintah dan rakyat. Karenanya menurut prinsip tanggung jawab publik ini, rakyat mempunyai hak untuk memilih dan memberhentikan para penguasanya.¹⁷

Selain itu, Islam juga menganut hak ekonomi, sosial, budaya, sipil dan politik sebagaimana terkandung dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, Perjanjian Internasional Hak-hak Sipil dan Politik, serta Konvensi PBB lainnya. Abul A’la al-Maududi, melihat hak ekonomi ditunjukkan dengan hak otomatis bagi orang-orang miskin atas kekayaan komunitas

¹⁴ *Universal Islamic Declaration*, Dewan Islam Eropa, 1980, p. 11

¹⁵ Dikutip oleh Chandra Muzaffar dari Syed Hussein Alatas, “Unsur-unsur Budaya Islam”, *Symposium on the Cultural Heritage of Singapore*, Universitas Nanyang, November 1975.

¹⁶ QS. Asy-Syuura: 38

¹⁷ Lihat Pasal 6 Deklarasi Islam Universal tentang HAM, yakni hak atas perlindungan terhadap penyalahgunaan kekuasaan.

melalui *zakat*.¹⁸ Hal ini dinyatakan dalam al-Quran, “Dan dalam harta mereka ada hak bagi orang miskin yang meminta dan yang tidak meminta.”¹⁹

Lebih jauh lagi, Islam melegitimasi hak ekonomi bagi orang-orang miskin. Orang-orang yang tidak beruntung ini perlu diperhatikan agar mereka mempunyai akses kepada kebutuhan pokok pangan, sandang, papan, pendidikan, perawatan kesehatan dengan tanpa memandang perbedaan apapun. Menurut Muthahhari, memberikan akses dan kesempatan kepada orang-orang yang tidak beruntung untuk memperbaiki dan mencapai tujuan hidupnya yang lebih tinggi adalah perwujudan keadilan dalam pemberian hak kepada yang berhak. Karenanya, menghalangi orang lain dari memenuhi kebutuhan itu atau kualitas itu adalah suatu kelaliman. Muthahhari mengutip penyair Maulawi yang mengatakan:

Apa itu keadilan? Ialah kau menyiramkan air kepada pohon-pohon.

*Apa itu kelaliman? Ialah kau menyiramkan air kepada duri-duri.*²⁰

Dalam konteks ini menarik untuk disimak peringatan Rasulullah kepada umatnya bahwa membiarkan orang lain dalam kelaparan sementara dirinya kenyang adalah bukti dirinya tidak beriman.²¹ Pada saat yang sama, setiap pekerja (buruh) berhak memperoleh imbalan yang memadai bagi pekerjaannya.²² Hak ini dipertegas dengan hak menerima upah atas pekerjaannya sebelum kering keringatnya.

Pada pasal 12, 13 dan 14 dari Deklarasi Islam Universal HAM menyebutkan tentang hak atas kebebasan, kepercayaan,

¹⁸ Abul A'la al-Maududi, *Human Rights in Islam*, (Leicester: Islamic Foundation, 1983), p. 19

¹⁹ QS. Adz-Dzâriyât: 19.

²⁰ Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilahî*, terj. (Arab) Muhammad Abd al-Mun'im al-Khâqânî, (Qum: Mathba'at al-Khayyam, 1981), p. 66

²¹ Bunyi hadits itu adalah sebagai berikut, “*Laitsa al-Mu'min man Sâba Jârahû fi al-Jû'i*.” Lihat Pasal 15 dan 16 Deklarasi Islam Universal tentang HAM.

²² “*T'thâ'u kulli dzî haqqin haqqahû*” (tunaikanlah hak kepada siapa saja yang berhak). Lihat Pasal 17 dan 18 Deklarasi Islam Universal tentang HAM.

menyatakan gagasan dan berbicara dan hak beragama. Dalam Islam hak atas kebebasan berbicara ini dikaitkan secara langsung dengan tanggung jawab dari kebebasan berbicara itu sendiri. Dalam pandangan Islam, kebebasan berbicara *an sich* tanpa tanggung jawab akan mengakibatkan malapetaka yang tidak diharapkan. Kebebasan berbicara di tangan seorang provokator diyakini akan menyulut berbagai kerusuhan dan permusuhan. Karena itu, bebas bicara adalah hak mendasar yang sekaligus juga merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan dengan pemahaman akan keadilan dan komitmen pada kebenaran. Itulah sebabnya mengapa dalam al-Quran kebebasan berekspresi guna menyebarkan kebajikan dan kebenaran bukan hanya sebagai hak tetapi juga sebagai kewajiban.²³

Sementara itu hak berpikir dan beribadah secara tegas diakui keberadaannya. Setiap orang mempunyai hak untuk bebas berpikir dan beribadah sesuai dengan keyakinan agamanya. Tampaknya, pasal dalam deklarasi ini diilhami oleh pernyataan al-Quran bahwa tidak ada paksaan dalam agama.²⁴

Bagian terakhir dari piagam Deklarasi Islam Universal mengatur tentang hak untuk membentuk keluarga, hak kehidupan pribadi, hak bertempat tinggal, hak mem-praktikkan budaya sendiri serta hak beragama. Hak-hak ini sebagai-mana juga diatur dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Dalam al-Quran hak-hak seperti ini mendapat perhatian yang cukup serius. Hak membentuk keluarga dengan segala ornamennya dipacu oleh al-Quran dengan gambaran idealnya, yakni keluarga *sakînah* (tentram dan damai), *mawaddah* (penuh cinta) dan *warahmah* (penuh kasih sayang).²⁵

Lahirnya IUDHR dan CDHRI

Rumusan dasar Islam tentang hak-hak asasi manusia dimunculkan oleh para ahli, sarjana, pemuka agama atau intelektual Muslim ke dalam bentuk riil piagam yang ratifikasi secara kelembagaan. Upaya ini dimulai sejak pertemuan Abu

²³ Abul A'la al-Maududi, *Human Rights in Islam*,... p. 28.

²⁴ QS. Al-Baqarah: 2

²⁵ QS. Al-Rum: 21

Dhabi pada tahun 1977. Dalam pertemuan tersebut dihasilkan suatu rumusan yang disebut dengan “Deklarasi Islam Universal Tentang Hak Asasi Manusia” (*Islamic Universal Declaration of Human Rights*, IUDHR). Deklarasi ini cukup lengkap dan benar-benar sejalan dengan dokumen hak asasi manusia PBB seperti *Universal Declaration of Human Rights*, konvensi tentang hak sipil dan politik, dan sebagainya.

IUDHR, terdiri dari 22 pasal: (1) hak untuk hidup, (2) hak atas kebebasan, (3) hak atas persamaan, (4) hak atas keadilan, (5) hak atas pengadilan yang adil, (6) hak atas perlindungan terhadap penyalahgunaan kekuasaan, (7) hak atas perlindungan terhadap penyiksaan, (8) hak atas perlindungan terhadap kehormatan dan nama baik, (9) hak atas suaka, (10) hak minoritas, (11) hak atas kewajiban untuk ambil bagian dalam pelaksanaan dan pengaturan urusan-urusan umum, (12) hak atas kebebasan, kepercayaan, menyatakan gagasan dan berbicara, (13) hak atas kebebasan berserikat, (14) hak atas kebebasan beragama, (15) tata ekonomi dan pengembangannya, (16) hak atas perlindungan terhadap pendidikan, (17) status dan martabat pekerjaan, (18) hak atas keamanan social, (19) hak untuk berkeluarga dan hal-hal yang berkaitan, (20) hak wanita yang telah menikah, (21) hak atas kebebasan bergerak dan berkedudukan, serta (22) hak memperoleh pendidikan selengkapnyanya.

Selain IUDHR lahir pula *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) yang didukung oleh negara-negara Muslim yang tergabung dalam *Organization of Islamic Conference* (OIC). Formulasi HAM versi Islam ini dideklarasikan tanggal 15 Agustus 1990 di Kairo. Deklarasi ini dapat disetujui oleh anggota-anggota OIC setelah negoisasi panjang selama tiga belas tahun. Deklarasi ini meliputi 25 pasal, yang meliputi hak-hak individual, sosial, ekonomi, dan politik. Seluruh hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam deklarasi ini merupakan subyek syari’ah Islam (pasal 24), yang secara tepat disebutkan sebagai

satu-satunya sumber rujukan untuk mengklarifikasi setiap pasal dalam deklarasi (pasal 25).²⁶

Pandangan Sarjana Muslim terhadap HAM Reformasi Syariah dan HAM Perspektif An-Naim

Terkait dengan arogansi Barat dan sikap apologi para ulama Islam, banyak sarjana Muslim yang mencurahkan perhatian dan pandangannya demi menegaskan kembali pemahaman mereka terhadap HAM. Di antara sarjana yang getol menyuarakan masalah ini adalah Abdullah Ahmad An-Naim. Ia adalah seorang sarjana sekaligus kritikus rezim Sudan yang paling serius.²⁷ Semasa menjadi maha-siswa, An-Naim bergelut dengan tokoh modernis kontroversial, Mahmud Muhammad Thaha yang merupakan dosennya dan juga pendiri *Republican Brotherhood*, salah satu partai Islam yang berkecimpung dalam dinamisasi perpolitikan Islam di Sudan.²⁸

Dalam rangka memecahkan problem-problem HAM, baik yang berkaitan langsung atau tidak dengan prinsip-prinsip syari'ah, maka reformasi hukum Islam (Syari'ah) sangat diperlukan. Metodologi yang tepat bagi reformasi tersebut adalah apresiasi atas pengaruh konteks histories terhadap penafsiran-penafsiran sumber-sumber Islam.

Kerangka metodologi An-Naim didasarkan kepada teori evolusi legislasi Islam yang dikembangkan oleh Mahmud Muhammad Thaha, gurunya, yang berisi ajakan untuk membangun

²⁶ Rincian Konvensi OKI ini secara garis besar dibagi dua kategori. *Pertama*, hak-hak sipil dan politik yang meliputi hak persamaan dan martabat manusia, kewajiban dan tanggung jawab dasar (Pasal 1), hak hidup sebagai pemberian Tuhan (Pasal 2), hak persamaan di depan hukum (Pasal 19), dan tentang hak berpendapat bebas dan tidak bertentangan dengan syariah (Pasal 22). *Kedua*, hak-hak sosial dan ekonomi, yang meliputi hak memperoleh pendidikan (Pasal 9), hak bekerja (Pasal 13), hak memiliki kekayaan (Pasal 15), hak memenuhi kehidupan yang memadai (Pasal 17), hak untuk aman bagi dirinya, agama, tanggungan, kehormatan dan hartanya (Pasal 18), dan lain-lain.

²⁷ Nurul Agustina dan Ihsan A. Fauzi, "*Demi Sudan: Al-Turabi vs. An-Naim*," dalam Jurnal ISLAMIKA, No. VI, 1995, p. 38

²⁸ Mahmud Muhammad Thaha, *Syariah Demokratik*, terj. Nurrahman, (Surabaya: elSAD, 1996), p. 27

prinsip penafsiran baru yang memperbolehkan penerapan ayat-ayat al-Quran dan al-Sunnah, bukan lainnya. Dalam bukunya, *Syari'ah Demok-ratik*, Thaha menulis:

“Dalam teori evolusi ini kami mempertimbangkan alasan di laur suatu teks. Jika ayat tambahan yang digunakan untuk menolak ayat utama pada abad ketujuh telah memfungsikan tujuannya secara sempurna dan menjadi tidak relevan bagi era baru, abad ke dua puluh, maka waktu yang memungkinkan menghapuskannya dan kemudian ayat utama diberlakukan. Dengan cara itu ayat utama kembali sebagai teks yang operatif pada abad kedua puluh dan menjadi basis legislasi yang baru. Inilah yang dimaksud dengan teori evolusi syariah, satu peralihan dari suatu teks lain yang ditunda hingga waktunya tepat. Oleh karena itu, evolusi bukan suatu yang tidak realistis atau prematur, bukan pula menunjukkan suatu pandangan yang naif dan mentah. Ia semata-mata hanyalah problem dari satu teks ke teks yang lain.”²⁹

Pernyataan panjang ini menjelaskan teori evolusionernya sebagai suatu prinsip penafsiran yang tidak melanggar otensitas hukum Islam, sekaligus menunjukkan kriteria yang akan diterapkan untuk mengidentifikasi ayat-ayat yang harus diimplementasikan dalam konteks kemodernan. Karena itu, apabila teori ini diterapkan maka disinyalir akan mampu memecahkan kebuntuan antara tujuan pembaruan, keterbatasan konsep dan tehnik syariah historis.³⁰

Evolusi syari'ah ini merupakan upaya penukaran teks periode Madinah pada teks periode Makkah yang lebih awal. Evolusi ini terjadi dengan interpretasi yang evolusioner melalui pembalikan proses *nasakh*. Yakni, *nasakh al-hukm wa al-tilawah* (penghapusan hukum dan tilawahnya), *nasakh al-hukm dūna al-tilawah* (peng-hapusan hukum tanpa teksnya). Pembalikan proses *nasakh* ini menyebabkan teks-teks yang dihapus tilawahnya dan masih berlaku hukumnya dianggap mungkin untuk diberlakukan

²⁹ *Ibid*, 55-56

³⁰ Husniatus Salamah Zainiati, *Reformasi Syariah dan HAM: Kajian atas Pemikiran Abdullah Ahmad An-Naim*, dalam Jurnal IAIN Sunan Ampel, Edisi XVIII, Oktober-Desember 1999, p. 71

dan pada kondisi mendesak untuk pembaruan hukum Islam, dan karenanya wajib diaplikasikan.³¹

Pemikiran An-Naim mengenai reformasi syariah dan HAM sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-politik yang terjadi di Sudan saat itu. Pada masa itu pemerintahan Ja'far Numeiry menerapkan syariah sebagai hukum negara dengan kurang memperhatikan hak-hak asasi muslim dan kaum perempuan di depan hukum. Akibatnya, negara-negara Barat menuduh Sudan telah melanggar HAM.

Atas kondisi ini, An-Naim mengajukan konsep bahwa syariah merupakan produk pemahaman manusia terhadap sumber-sumber Islam dalam konteks histories sejak abad ketujuh sampai abad ke sembilan. Selama periode tersebut para fuqaha menafsirkan al-quran, al-sunnah dan sumber lainnya dalam rangka mengembangkan system syariah yang komprehensif dan koheren sebagai petunjuk bagi umat Islam. Jika formulasi syariah tersebut diaplikasikan pada masa sekarang, ia akan melanggar hak asasi kaum perempuan dan non-muslim.³²

Untuk membuktikan konsep yang ditawarkan, An-Naim mengajukan analisis- analisis tahapan pembentukan syariah modern yang menghormati HAM. An-Naim kemudian membagi al-Quran ke dalam dua corak pesan yang secara kualitatif berbeda.

Pertama, ayat-ayat Makkiyyah mengandung universalisme Islam dan mempunyai kandungan makna abadi fundamental yang menekankan pada aspek akidah dan moral serta martabat seluruh umat manusia tanpa membedakan gender, keyakinan agama, ras, dan lain-lain. Contoh ayat-ayat yang diangkat oleh An-Naim antara lain surat An-Nahl: 125 yang menyerukan kepada Islam dengan cara hikmah; al-Kahfi : 29 yang mengisyaratkan kebebasan manusia untuk beriman atau kafir; al-

³¹ Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekontruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmed Suedy (Yogyakarta: LkiS, 1994) p. 113.

³² an-Naim dan Mohammed Arkoun, *Dekontruksi Syariah II: Kritik Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, tt).

Isra: 20 dan al-Hujurat : 13 tentang kesejajaran manusia, dan lain-lain.

Kedua, ayat-ayat Madaniyyah mengandung gagasan-gagasan dan sejarah yang mempromosikan konfrontasi, ketidakselarasan, dan pembatasan serius terhadap kebebasan individu. Perhatikan misalnya surat An-Nisa: 34 yang jelas-jelas membedakan status perempuan dan laki-laki. Menurut An-Naim, periode Madinah dianggap sebagai awal dari tahap pembentukan syariah dalam Islam dibanding dengan periode Makkah yang lebih menekankan aspek akidah dan moral. Periode Makkah adalah periode yang bersifat umum yang mencerminkan Islam sebagai agama, sedangkan periode Madinah merupakan periode khusus dimana Islam ditampilkan sebagai negara.³³

Dengan demikian, An-Naim melihat pesan Makkah sebagai pesan abadi dan fundamental yang menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin, ras, golongan, keyakinan agamadan lain-lain. Sedangkan pesan Madinah merupakan pesan kompromi praktis dan realistic ketika tingkat tertinggi dari pesan Makkah tidak dapat diterima oleh masyarakat abad VII M. Oleh karenanya, ayat-ayat Makkiyah merupakan pesan *Universal-Egalitarian-Demokratik* yang sangat menjunjung nilai-nilai Ham. Sementara itu ayat-ayat Madaniyyah mencerminkan pesan *sektarian-eksklusif-deskriminatif*. Pesan yang disebut terakhir ini diyakini oleh An-Naim sebagai kurang populer dengan kondisi kemodernan. Inilah model pembaharuan yang tampaknya dinantikan oleh berbagai kalangan.

Pandangan Beberapa Cendekiawan Muslim Indonesia

Pandangan cendekiawan Muslim yang sekaligus mewakili kalangan ulama Indonesia tentang HAM dapat dilihat dari beberapa pendapat berikut. Ali Yafie, misalnya, mendukung HAM dengan argumen konsep masalah yang diperkenalkan para ulama fiqh klasik. Dalam teori hukum (*ushul fiqh*) ada kaidah yang menyebutkan bahwa “tujuan umum syariah Islam adalah

³³ *Ibid*, p. 104.

mewujudkan kepentingan umum melalui perlindungan dan jaminan kebutuhan-kebutuhan dasar (*al-Darûriyyah*), pemenuhan kepentingan (*al-Hâjîyyah*), dan pemenuhan perhiasan (*tahsinîyah*) mereka”.³⁴

Menurut Yafie, seperti dikutip oleh Masykuri, kebutuhan dasar manusia (*al-Daruriyyah*) meliputi jiwa (*al-Nafs*), akal (*al-`Aql*), keturunan (*al-Nasab*), harta benda (*al-Mal*) dan agama (*al-Din*). Islam melindungi kebutuhan dasar manusia dan melarang bentuk pelanggaran apapun terhadap kebutuhan dasar tersebut. Ditambahkannya lagi, bahwa hak-hak yang ditetapkan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia sebenarnya termasuk di antara *daruriyyah* dan *hajiyyah*.³⁵

Pendapat yang agak kontroversial tentang hak-hak asasi ini diperlihatkan oleh Munawir Syazali. Menurutny, benar bahwa Nabi menyerukan kepada para pemilik budak untuk memperlakukan budak mereka secara lebih manusiawi atau membebaskan mereka sekalian, namun hingga wafatnya Nabi, Islam tidak menghapus perbudakan secara total. Di zaman sekarang ini, kemanusiaan menyetujui untuk menghapus perbudakan dalam semua manifestasinya. Karenanya, jika umat Islam mempertahankan ayat-ayat yang melegitimasi perbudakan dan hal-hal yang tidak terselesaikan oleh Nabi tentang pembebasan budak, maka mereka tidak akan dapat mendiskusikan persoalan ini secara menyeluruh. Itulah sebabnya, Syazali menganjurkan untuk menafsirkan kembali teks-teks al-Quran yang bersifat relatif (*dhanni al-Dilalah*) dan juga teks-teks yang bersifat *absolut* (*qath`I al-Dilâlah*), seperti sejumlah ayat tentang perbudakan.³⁶

Gugatan Munawir Syazali tentang teks-teks al-Quran yang dinilai kurang menghargai HAM, khususnya dalam masalah perbudakan, telah dikonfrontir secara apik oleh Azhar Basyir.

³⁴ Abd. Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), p. 199.

³⁵ Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy* (1966-1993), terj. Wahib Wahab, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), p. 101-102.

³⁶ *Ibid.*

Menurutnya, al-Quran tidak melarang perbudakan karena kondisi sosial saat itu dimana seluruh masyarakat mengakui perbudakan. Tiap orang menjadikan budak dari musuh-musuhnya yang tertawan, termasuk tentara-tentara Muslim yang tertawan di medan perang. Sebagai penyeimbang, kata Basyir, al-Quran juga membolehkan mereka menjadikan musuh yang tertangkap sebagai budak. Seandainya al-Quran secara eksplisit melarang perbudakan, maka tawanan-tawanan Muslim akan menderita sebagai budak-budak orang kafir.³⁷

Penutup

Respon Islam terhadap hak asasi manusia adalah cerminan dari tuntutan global, abadi dan fundamental. Dengan tidak bermaksud untuk berapologi, sesungguhnya Islam telah dulu mengajarkan umat manusia tentang konsep yang egaliter, universal dan demokratis. Konsep yang semikian indah dan komprehensif ini disinyalir diadopsi oleh Barat melalui pemunculan ide-ide universal yang dibakukan dalam konvensi *Universal Declaration of Human Rights*.

Dalam pada ini, Barat menilai UDHR sebagai kontruks dari budaya mereka yang egaliter dan toleran sambil memicingkan sebelah mata terhadap penduduk dunia bagian Selatan –yang dihuni oleh negara-negara ketiga dan masyarakat Muslim-- sebagai dunia miskin, picik, tidak toleran dan anarkis. Persepsi inilah yang memunculkan pertentangan atau *clash civilization* antara Barat dan Timur.

Meski terkesan apologis, kelahiran IUDHR dan *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) yang diratifikasi oleh OKI sesungguhnya merupakan upaya penjernihan yang dilakukan oleh negara-negara Muslim atas klaim Barat yang arogan, otoriter dan semena-mena. Respon serupa juga dilakukan oleh beberapa cendekiawan Muslim, semisal An-Naim. Dalam konteks keindonesiaan respon tentang HAM diberikan oleh tokoh-tokoh dan sarjana-sarjana seperti Ali Yafie, Munawir

³⁷ *Ibid*, p. 106.

Syazali, Ahmad Basyir dan lain-lain. Mereka berupaya menggali kembali pemahaman yang lebih dinamis, *up to date* dan universal.

Tentang tawaran-tawaran An-Naim dan beberapa sarjana lainnya, penulis melihat sebagai sebuah dinamika dan proses dialog yang akan mematangkan konsep HAM itu sendiri. Tentunya, tawaran-tawaran itu secara alami akan diuji validitas dan keakuratannya oleh zaman yang selalu bergulir. Sebagai sebuah pendapat, tawaran-tawaran itu tentunya perlu diposisikan secara adil, jernih dan proporsional.

Daftar Kepustakaan

- Huwaedi, Fahmi, *Al-Islam wa-l- Demokratiyyah*, Kairo: Markaz al-Ahram, 1993.
- Azzam, Saleem, prakata dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendi (ed.), *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Weeramantry, C. G., *Hak Asasi Manusia Internasional: Beberapa Perspektif Islam*, Kolombo: Lecture, 1986.
- Abi Thalib, Imam Ali ibn, *Sebuah Kumpulan Terpilih Nahj al-Balaghah*, Houston: FIL Incorporated, 1979.
- Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Dar al-Manar, 1953.
- Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islamiy: Qiraah Ilmiyyah*, Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1996.
- Dewan Islam Eropa, *Universal Islamic Declaration*, 1980.
- Alatas, Syed Hussein, "Unsur-unsur Budaya Islam", *Symposium on the Cultural Heritige of Singapore*, Universitas Nanyang, November 1975.

- Maududi, Abul A'la al-, *Human Rights in Islam*, Leicester: Islamic Foundation, 1983.
- Muthahhari, Murtadha, *al-`Adl al-Ilahî*, terj. (Arab) Muhammad Abd al-Mun'im al-Khâqânî, Qum: Mathba'at al-Khayyam, 1981.
- Agustina, Nurul, dan Ihsan A. Fauzi, "Demi Sudan: Al-Turabi vs. An-Naim," dalam Jurnal ISLAMIKA, No. VI, 1995.
- Thaha, Mahmud Muhammad, *Syariah Demokratik*, terj. Nurrahman, Surabaya: elSAD, 1996.
- Zainiati, Husniatus Salamah, *Reformasi Syariah dan HAM: Kajian atas Pemikiran Abdullah Ahmad An-Naim*, dalam Jurnal IAIN Sunan Ampel, Edisi XVIII, Oktober-Desember 1999.
- An-Naim, Abdullah Ahmad, *Dekontruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmed Suedy, Yogyakarta: LkiS, 1994.
- An-Naim dan Mohammed Arkoun, *Dekontruksi Syariah II: Kritik Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajdi, Yogyakarta: LkiS, tt.
- Khallaf, Abd. Wahab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Abdillah, Masykuri, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*, terj. Wahib Wahab, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.