

إشراق Ishraqi

Jurnal Penelitian Keislaman

**UNSUR-UNSUR ISLAM DALAM UPACARA
SATU SURO DI KRATON SURAKARTA**

Sumantri

**FENOMENA GANGGUAN JIN,
PENCEGAHAN DAN TERAPINYA**

M. Darajat Ariyanto

**TASAWUF KONTEMPORER DALAM PEMIKIRAN
SYEIKH SA'ID HAWWA**

Ahmad Yasin dan Abdullah Mahmud

**AHLUL BIDA' MENGGUGAT OTORITAS
MUSHAF UTSMANI DAN "TAFSIR QATH'I"**

Ugi Suharto

HAK ASASI MANUSIA DALAM ISLAM

Wardani

Ishraqi

Vol. II

Nomor 2

**Halaman
113 - 216**

**Juli-Desember
2003**

**FAI-UMS
Surakarta**

**ISSN:
1412-5722**

HAK-HAK ASASI MANUSIA DALAM ISLAM (Perspektif Kalâm dan Fiqh)

Oleh: Wardani

Abstrak

This article elaborates the Islamic concept of human rights from theological (*kalâm*) and legal (*fiqh*) perspective. The importance this discussion is that as term "human right" is regarded wrongly as western-mindedness, because of its specific social and intellectual traditions. Owing to this fact, the "universality" human right has been rejected in various ways and any justification in moslem countries because of its local tradition. Viewed from theological perspective, every human being has own equal rights and God created them – irrespectively of their religion, culture, and nation – as single *ummah* (nation; society). Therefore, the division of man, such as apartheid, is both theologically and socially shirk (polytheism). From Islamic legal point of view, *maqâsid ash-sharî'ah* (universal aims of Islamic law) on which legal analogy is based, as introcuded moslem jurists, such as ash-Shâthûbî, admits five principal rights of man, namely *hifz ad-dîn* (freedom of having religion), *hifz an-nafs* (right of life), *hifz al-'aql* (freedom of thinking), and *hifz al-mâl* (property).

Pendahuluan

Sebagai istilah, hak asasi manusia (HAM, *basic/natural rights*)¹ dalam sejarahnya memang lahir dalam tradisi, kultur, dan dasar filosofis Eropa, yaitu sejak lahirnya piagam *Magna Charta* yang diikuti dengan *Bill of Rights* di Inggris pada tahun 1689. Ketika itu, muncullah semboyan "kesetaraan di depan hukum" (*equility before law*). Karakter "Barat" menjadi semakin tampak dalam formulasi *Universal Declaration of Human Rights* oleh PBB pada 1948.², di mana dunia ketika itu didominasi oleh Barat, dan beberapa kesepakatan tentang penerapannya yang diwujudkan oleh negara-negara Eropa, seperti kesepakatan Eropa tentang HAM pada tahun 1969 dengan alasan bahwa formulasi tersebut tidak bersifat *kulli*

(universal yang bisa diterapkan dalam semua budaya), melainkan lahir dari kondisi-kondisi kultural (budaya) tertentu yang sebenarnya bersifat *juz'î* (partikular) yang pada kadar tertentu berbeda dengan budaya lain. Keberatan tersebut memunculkan revisi terhadap rancangan undang-undang HAM dalam Islam, seperti Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dan Kewajiban-kewajibannya dalam Islam (diterbitkan oleh Râbithah al-' – lam al-Islâmî pada 1979), Penjelasan Islami Universal (Majelis Islam Eropa di London, 1980), Penjelasan Universal bagi Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam (Majelis Islam Eropa di London, 1981), Proyek Perjanjian Hak-hak Asasi dalam Islam (Konferensi Puncak Organisasi Konferensi Islam di Thaif, Januari, 1989), dan Proyek

Deklarasi Hak-hak Asasi Manusia dalam Islam (Konferensi ke-5 Hak-hak Asasi Manusia di Teheran, Desember, 1989).³

Menurut Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, hubungan antara konsep HAM dalam kultur Barat dengan ajaran prinsip Islam tentang manusia memuat dua persoalan. Pertama, suatu negara mungkin bisa menggunakan slogan "penegakan HAM" sebagai senjata ideologis untuk menghadapi lawannya, seperti media Barat, Amerika, dan Eropa. Kedua, bisa terjadi penolakan tentang keberlakuan secara umum (*universalitas, kulliyyah*) "Deklarasi Universal HAM" karena alasan perbedaan atau kekhususan (*partikularitas, juz'iyah*) konsep ajaran.⁴ Seminar ini sebenarnya menyentuh isu kedua tentang bagaimana merumuskan konsep HAM dalam Islam. Jika tidak, akan terjadi penolakan terhadap hak-hak asasi manusia yang didasarkan atas pertimbangan agama maupun budaya (sering disebut dengan *culture-based resistance*).

Kesadaran akan hak-hak asasi manusia menjadi penting karena sering hak-hak asasi tersebut "dirampas" dengan berbagai dalih, alasan politis atau ekonomis, atau pendasaran lain, tidak hanya karena ketidakberdayaan yang dirampas secara ekonomis atau politis, melainkan juga ironisnya karena yang bersangkutan yang memiliki hak-hak asasinya sebagai makhluk yang setara di mata Tuhan tidak sadar bahwa ia sedang ditindas. Contoh "klasik" untuk ini dan sering dilontarkan, namun belum juga diselesaikan secara arif dan masih menjadi fenomena umum di beberapa daerah di tanah air, adalah kasus penggusuran tanah rakyat-rakyat kecil miskin perkotaan. Memang tidak

semua kasus serupa itu bisa dimasukkan begitu saja ke dalam isu pelanggaran hak asasi manusia. Namun, jika penggusuran tanah tersebut tidak didasari oleh pertimbangan yang betul-betul menyentuh hajat hidup terbesar orang banyak, penggusuran bukan alternatif "terbaik" di antara alternatif-alternatif buruk lainnya, dan di sisi lain rakyat yang tanah tergusur tidak memperoleh jalan keluar, hal itu sudah menyentuh pelanggaran hak asasi manusia untuk tinggal di tempat mana pun di tanah air ini. Contoh-contoh lain, antara lain, kasus pembantaian etnis tertentu oleh etnis lain yang sangat memilukan dan merobek kemanusiaan, semisal tragedi kemanusiaan Ambon di Indonesia dan beberapa belahan dunia muslim, seperti di Bosnia Herzegovina dan Palestina.

Perspektif Kalâm⁵ tentang Hak-hak Asasi Manusia

Aliran kalâm manapun dalam Islam menyatakan bahwa ide sentral keyakinan kepada Allah adalah *tawhîd*, mengesakan-Nya. Inti dari ide *tawhîd* adalah penafian dan penegasan (*an-nafy wa al-itsbât*, penafian "tuhan" selain Allah dan menegaskan Allah sebagai Tuhan). Keyakinan *tawhîd* berimplikasi pada keyakinan untuk memutlakkan hanya Yang Mutlak, yaitu Tuhan.

Selanjutnya, ide tentang *tawhîd* sebagai pandangan dunia yang komprehensif dalam kehidupan sosio-politik berkembang dalam fase terakhir, terutama sebagai ideologi dan kerangka rujukan yang suci (*sacred frame of reference*) dalam berpikir dan bertindak, seperti konsep "masyarakat *tawhîdî*" dalam muncul

terutama dalam tulisan Ali Syari'ati hingga memunculkan revolusi Iran pada tahun 1979. Selain sebagai penegasan keesaan Tuhan sebagai keyakinan teologis, tawhîd berimplikasi, sebagaimana juga dilihat Farid Esack dalam *Qur'an, Liberation, and Pluralism*,⁶ setidaknya pada dua hal. Pada tingkat eksistensial (keberadaan manusia), tawhîd berarti penolakan ide dualisme konsep tentang keberadaan manusia, yaitu tindakan diskriminatif atau membeda-bedakan, semisal antara muslim non-muslim, apalagi sesama muslim, karena statusnya sebagai manusia, atau dalam bahasa Esack, antara yang sekular dan spiritual, serta antara *sakral* (suci) dan *profan* (tidak suci). Pada tingkat sosiologis dan politis, *tawhîd* dipertentangkan dengan sikap yang "mengkotakkan" masyarakat berdasarkan ras atau etnis (*apartheid*). Dengan demikian, larangan menyekutukan (*syirk*) Tuhan secara teologis (keyakinan) berimplikasi secara sosiologis maupun politis sebagai larangan mendiskriminasi manusia. Farid Esack mengkritik diskriminasi berupa *apartheid* sebagai penolakan "kesatuan manusia" sebagai refleksi *tawhîd* dan mengangkat kemanusiaan ke tingkat ketuhanan sebagai suatu kesyirikan:

"Apartheid was denounced as 'openly reject[ing] the *tawhîd* nature of humankind as told to us in the Qur'an: "mankind is a single nation" (Call of Islam 1985, *Interfering with the Sanctity of Islam*, p. 2). It was viewed as a form of *shirk* because, in terms of social outlook and practice, it consciously divided people along ethnic lines, thereby denying the unity of humankind, which is a reflection of *tawhîd*. It furthermore set up race as an

alternative to divinity and as a form of *shirk*; apartheid was described as 'the path of division, the path of *shirk*' " (Call of Islam 1985, *Muslims Against the Emergency*, p. 1).⁷

(Apartheid digugat sebagai penolakan secara terbuka terhadap hakikat *tawhîd* (kesatuan) manusia sebagaimana diberitahukan kepada kita oleh al-Qur'an: "manusia adalah satu umat" (Call of Islam 1985, *Interfering with the Sanctity of Islam*, h. 2). Apartheid dianggap sebagai suatu bentuk *syirk* karena, dalam istilah sudut pandang sosial dan praktik, apartheid membagi manusia secara sadar dalam garis etnis, yaitu menolak kesatuan manusia yang merupakan refleksi *tawhîd*. Lebih jauh, apartheid digambarkan sebagai alternatif menandingi ketuhanan dan sebagai bentuk *syirk*; apartheid digambarkan sebagai cara membeda-bedakan, cara *syirk* (Call of Islam 1985, *Muslims Against the Emergency*, h. 1).

Pandangan dunia *tawhîd* yang mengakui kesetaraan manusia di hadapan Tuhan bertolak, sebagaimana dikemukakan, dari ide kesatuan manusia sebagai *ummah* yang didasarkan atas ayat al-Qur'an: manusia adalah satu umat, (Qs. Al-Baqarah: 213).⁸ Di samping itu, ide tersebut tampak dalam pernyataan pada Konstitusi Madinah (Shahîfah all-Madînah atau Dustûr al-Madînah) pada tahun 622 M bahwa kaum muslimin dan bangsa Arab non-muslim adalah "satu *ummah*",⁹ suatu pengakuan Nabi akan kesetaraan manusia dalam hak-haknya.¹⁰ Kata "*ummah*" di sini memiliki pengertian yang sama, yaitu membenaran—sebagaimana dikemukakan Abû Sulaymân al-Khaththâbi—oleh Nabi bahwa semua aliran-aliran yang

berkembang dalam Islam masih berada dalam agama Islam dalam hadits firqah (aliran) ketika diungkapkan beliau dengan "ummati" (umatku),¹¹ sama halnya dengan pengakuan Nabi terhadap muslim dan bangsa Arab umumnya sebagai "satu ummah" bahwa mereka memiliki hak-hak yang sama. Oleh karena itu, ide *tawhîd* tidak dapat dipisahkan dari ide *ummah*.¹²

Dengan demikian, *tawhîd* sebagai larangan untuk menyekutukan Tuhan sebenarnya juga merupakan larangan untuk "menyekutukan manusia" dalam pengertian memperlakukan manusia secara diskriminatif (*tawhîd: an undivided God for an undivided humanity*)¹³ dengan menolak pernyataan al-Qur'an, hadits, dan kenyataan sejarah bahwa manusia adalah satu *ummah*.

Universalisme HAM lahir dalam budaya Barat. Namun, dalam kaitannya dengan diskusi kita di atas, ada kesejajaran antara HAM dalam budaya Barat dikaitkan dengan konsep Islam tentang hal itu. Di Barat HAM dibangun di atas "kesamaan antara sistem alam dan sistem akal" sebagai landasan berpikirnya (dasar filosofis). Ajaran al-Qur'an bahwa semua manusia dianggap sebagai suatu *ummah* sealur dengan ajakan al-Qur'an untuk merenungi sistem alam dan menarik kesimpulan dengan akal darinya (bahwa ada penciptanya).¹⁴ Di sini sistem alam disejajarkan dengan sistem akal. Sedangkan, kondisi alamiah hampir sama dengan konsep *fithrah* dalam al-Qur'an,¹⁵ yang berarti bahwa manusia lahir dalam keadaan yang sama menurut *fithrah*, menurut *nature*, kondisi alamiah, atau kodratnya.¹⁶ Dengan demikian, Islam dari tinjauan keyakinan mengakui kesamaan

manusia atas dasar fithrahnya di mana Allah menciptakannya.

Dimensi kemanusiaan (*insâniyyah*) dalam kalâm, begitu juga fiqh, sangat perlu dimunculkan di tengah kemajemukan dan seringnya pelanggaran hak-hak asasi manusia yang acap kali bertolak dari pandangan tertentu, baik budaya maupun agama. Selama ini dimenai kemanusiaan hanya menjadi "mutiara yang tenggelam di dalam kubangan lumpur sejarah" sehingga tidak muncul dalam karya-karya ulama terdahulu, sebagaimana diungkapkan Hasan Hanafi: "*limâdzâ ghâba 'annâ mabhats al-insân fi turâtsinâ al-qadîm?*" (mengapa bahasan tentang manusia hilang dari kita dalam karya warisan lama kita?).

Perspektif Fiqh tentang Hak-hak Asasi Manusia

Fiqh selain bertolak dari nash-nash, juga mendasarkan diri atas *ijtihâd*, sehingga sebagian produk fiqh adalah *ijtihâdî*. Meskipun bukan merupakan pemilahan yang ketat, di samping bersifat *ta'abbudî*, bagian dari fiqh yang merupakan ketundukan murni, fiqh juga bersifat *ta'aqqulî* (rasional), yaitu produk fiqh yang bertolak dari pertimbangan-pertimbangan alasan yang bisa dipahami oleh akal manusia. Hal ini terlihat jelas dari perumusan apa yang disebut sebagai *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*¹⁷ (kaedah-kaedah fiqh, *legal maxims*), yaitu patokan-patokan dasar dan bersifat umum yang dapat diterapkan pada kasus-kasus fiqh (*juz'iyyât*) yang terlingkup dalam patokan tersebut. *Al-qawâ'id al-fiqhiyyah* dirumuskan oleh para fuqaha berdasarkan *ijtihad* dengan meneliti kasus perkasus fiqh (secara *istiqrâ'î*, induktif). Nilai-nilai yang ingin

dicapai dalam perumusannya, menurut Muhammad az-Zarqā', adalah menjaga ruh Islam, nilai-nilai luhur yang menjiwai pelbagai bentuk formal fiqh, semisal hak keadilan, persamaan, memelihara mashlahat, menghindarkan kemadharatan, serta memperhatikan situasi dan kondisi.¹⁸ Ide-ide tersebut ditarik menjadi "kemashlahatan manusia" yang mengantarkan kepada formulasi kalangan *ushūliyyūn* bahwa tujuan fiqh pada dasarnya meliputi tiga hal yang menjadi hak asasi manusia. Tujuan-tujuan tersebut dikenal dengan *maqāshid asy-syarī'ah* yang pertama kali dibahas oleh Imām al-Haramayn al-Juwaynī (419-478 H) dalam *al-Burhān*, dilanjutkan oleh muridnya, al-Ghazālī (w. 1111 M) dalam *al-Mustashfā*, Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (544-606 H) dalam *al-Mahshūl*, Sayf adhī yang pertama kali dibahas oleh Imām al-Haramayn al-Juwaynī (419-478 H) dalam *al-Burhān*, dilanjutkan oleh muridnya, al-Ghazālī (w. 1111 M) dalam *al-Mustashfā*, Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (544-606 H) dalam *al-Mahshūl*, Sayf ad-Dīn al-—midī (w. 631 H) dalam *al-Ihkām*, al-'Izz 'Abd as-Salām (577-660 H) dalam *Qawā'id al-Ahkām fi Mashālih al-Anām* dan *Ikhtishār al-Maqāshid*, muridnya, al-Qarāfī (w. 684 H) semisal dalam *an-Nafū'is*, juga dibahas oleh Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), dan Ibn Sa'īd ath-Thūfī. Asy-Syāthibī adalah tokoh yang paling mendalam membahas *maqāshid asy-syarī'ah* dalam karya terkenalnya, *al-Muwāfaqāt*.¹⁹

Secara teologis, meskipun sebagian ulama tidak sepakat dengan pendapat bahwa perbuatan Tuhan dan *taḳlif*-Nya (perintah) bisa dijelaskan dengan motif-motif, sebagaimana ditegaskan sebagian

Asy'ariyyah dan az-Zāhiriyyah (aliran Dāwūd az-Zāhiri yang memahami nash-nash berdasarkan makna lahiriahnya/literalnya), Abū Ya'lā dan Ibn az-Zagwānī dari Hanābilah dan kalangan Jabariyyah. Namun, sebagian besar ulama mengakui mungkin saja penjelasan secara akal terhadap motif-motif, alasan-alasan, atau hikmah-hikmah yang mendasari hukum-hukum Tuhan (*ta'ālī al-ahkām*), sebagaimana menjadi pendapat kalangan Salaf, dan berdasarkan keterangan Ibn Taymiyyah, juga dianut oleh mayoritas pengikut madzhab empat, mayoritas ahli al-hadits, mufassir, generasi awal para filsuf, dan beberapa ulama belakangan dari mereka, dan berdasarkan keterangan Ibn al-Qayyim, dianut pula oleh kalangan ulama yang melakukan *taḥqīq* (melakukan ijtihad untuk memutuskan pendapat yang mendekati kebenaran di antara perbedaan-pendapat) dari *ushūliyyīn* (ahli *ushūl al-fiqh*), fuqaha, dan mutakallimīn, terutama Mu'tazilah.²⁰ Menurut kelompok terakhir, "motif-motif syarī'ah" bertolak dari kemashlahatan manusia yang bisa diklasifikasikan ketiga hal yang pada substansinya menunjukkan pengakuan Islam akan hak-hak asasi manusia, dan dengan pertimbangan itulah fiqh dibangun. Pertama, *adh-dharūriyyāt* (elementer), yaitu hak-hak dasar dalam pengertian bahwa pelanggaran hak tersebut tidak hanya mengakibatkan kesengsaraan manusia, tapi menghilangkan keberadaannya, seperti hak hidup, hak untuk berpikir karena aktivitas berpikir adalah bagian esensial kemanusiaan manusia, dan hak untuk beragama. Kedua, *al-hājiyyāt* (hal-hal yang menjadi kebutuhan manusia atau bersifat suplementer), yaitu dalam rangka

memperoleh kemudahan dan menghindarkan kesulitan, seperti keringanan (*rukhsah*) untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan bagi musafir dan orang sakit. Dalam konteks hak asasi manusia, *al-hâjiyyât* adalah hak-hak manusia yang jika tidak dipenuhi bisa mengancam hak elementer, seperti sandang dan pangan yang layak. Ketiga, *at-tahsîniyyât* (komplementer), yaitu hak untuk memperoleh kualitas hidup yang lebih baik, berdasarkan kepantasan, kebiasaan, pertimbangan rasional, dan etika.²¹

Hak-hak elementer (*adh-dharûriyyât*) kemudian dijabarkan kepada lima hal yang terkenal dalam *ushûl al-fiqh* sebagai "*adh-dharûriyyât al-khams*" (lima hak dasar), yaitu secara berurutan perlindungan agama (*hifz ad-dîn*), jiwa (*hifz an-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz an-nasl*), dan harta (*hifz al-mâl*).²² Karena nilai moral yang tinggi tersebut yang ingin dicapai fiqh, asy-Syâthibî (w. 790 H) dalam *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, berkesimpulan bahwa meskipun pondasi hukum tidak ditopang secara langsung oleh nash tertentu, tapi sesuai dengan kewenangan-kewenangan (tujuan-tujuan yang ingin dicapai) syara' dan dibenarkan oleh petunjuk umum dalil-dalil syara' lain, dapat dijadikan dasar yang sah yang mendasari pertimbangan hukum, karena tidak setiap kasus fiqh dijelaskan secara satu-persatu oleh nash. Kesimpulan asy-Syâthibî tersebut karena ia melihat kemashlahatan manusia yang diukur dengan pemenuhan hak-hak elementer itu sebagai tujuan permusan hukum. Formulasi asy-Syâthibî adalah sebagai berikut:²³

و يبنى على هذه المقدمة معنى آخر و هو ان كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين و كان ملانما لتصرفات الشرع و مأخوذا من أدلته فهو صحيح يبنى عليه و يرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به , لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم , لأن ذلك كالمعتاد . ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي

pertimbangan fiqh didasarkan atas *adh-dharûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tahsîniyyât*, penulis.) dapat ditarik makna lain, yaitu bahwa setiap pondasi (*ashl*) syara' yang meskipun tidak ditunjukkan dengan nash tertentu, tapi sesuai dengan kewenangan-kewenangan syara' dan disimpulkan dari dalil-dalilnya, adalah tepat untuk dijadikan pijakan dan rujukan apabila pondasi tersebut adalah pasti dengan mempertimbangkan sejumlah dalil-dalilnya, karena tidak mesti dalil-dalil tersebut menunjuk kepada hukum secara pasti satu-persatu, tanpa memuat pengertian yang lain, sebagaimana dikemukakan, karena hal itu dianggap seperti yang tidak bisa dilakukan. Termasuk dalam pengertian ini, penerapan *al-istidlâl al-mursal* [pengambilan keputusan hukum yang didasarkan atas atas mashlahat] yang dipegang oleh Mâlik dan asy-Syâfi'î.)

Menurut asy-Syâthibî, "kemashlahatan manusia" harus dipahami dengan menggeser dari pemahaman tentang hukum yang sekadar bertumpu pada 'illah yang tercantum dalam nash (statis) ke 'illah yang lebih dinamis yang

disebutnya "hikmah. Pemahaman seperti ini menjadi penting karena hukum-hukum Islam sebenarnya disyariatkan untuk kemashlahatan, sehingga harus dilihat, di samping bentuk formal fiqh, adanya nilai-nilai moral (*qimah*) yang mengatasi bentuk-bentuk formal. *Fiqh 'Umani* ('Umar ibn al-Khaththab), karena bertolak dari ideal-moralnya, misalnya, dengan pemahaman tidak kaku tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri di situasi krisis ekonomi yang sangat akut, dengan dasar bahwa hak pemeliharaan jiwa adalah ideal-moral yang mendasari tujuan umum fiqh.²⁴

Meskipun, juga ditunjukkan oleh nash-nash,²⁵ kalangan *ushūliyyūn*, semisal asy-Syāthibi, menyatakan bahwa *maqāshid asy-syarī'ah* dirumuskan karena setiap agama mengakuinya secara *dharūri* (tanpa melalui pertimbangan rasional mendalam).²⁶ Hal itu berarti *ushūl al-fiqh* memberikan hak-hak asasi manusia yang sebenarnya bersifat universal (*kullī*). *Maqāshid asy-Syarī'ah* menjamin pada tingkat yang paling mendasar hak-hak asasi manusia.

Pertama, hak beragama (*hifz ad-dīn*). Al-Qur'an dengan sangat jelas menyatakan hak beragama sebagai kebebasan untuk memilih: "Tidak ada paksaan dalam agama, karena telah jelas kebenaran dari kesesatan" (Qs. al-Baqarah/2: 256).²⁷ Menurut Ibn Katsir, ayat ini *menaskh* (membatalkan) ayat tentang perintah untuk memerangi orang-orang musyrik.²⁸ Abdullah Yusuf Ali, ketika mengomentari ayat tersebut, mengemukakan tiga alasan mengapa Islam menolak pemaksaan beragama: [1] agama tergantung pada iman dan keinginan pemeluknya, sehingga keberaga-

maan menjadi tak memiliki arti jika dibangun di atas pemaksaan, [2] karena batas antara kebenaran dan kekeliruan, menurut Islam, telah jelas, [3] petunjuk dan perlindungan Allah selalu ada yang menunjuk jalan ke kebenaran.²⁹ Menurut Abdul Hamid Abu Sulayman, penjaminan hak kebebasan beragama diungkapkan dalam al-Qur'an as-sunnah dengan "kasih-sayang" (*tawādduhum*), "kebaikan" (*tuhsinu*), "perlakuan yang terbaik" (*allati hiya ahsan*), dan "pemeliharaan" (*dzimmah*). Oleh karena, klarifikasi, sebagaimana dilakukan Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid Ridhā', diperlukan atas beberapa isu tentang hubungan muslim-non-muslim dalam sejarah, semisal hukuman kemurtadan, penerapan pajak (*jizyah*), dan islamisasi. Abu Sulayman mengatakan:³⁰

"Clarification is essential if the Muslim society is to be a truly open one in which civil rights are guaranteed and available to all members of the society in a reciprocal relationship between rights and duties, along pluralistic lines free from religious and sectarian biases. Loyalty and commitment to the welfare of all people and different systems of law is the only guarantee for the sincere exercise of rights and duties of individuals and groups. Freedom of ideology and religion assisted by peaceful and orderly means of practice and expression is necessary for healthy, stable, expanding, and progressive societies." (Klarifikasi adalah sangat perlu jika masyarakat Muslim hendak menjadi sebuah masyarakat yang benar-benar terbuka, di mana hak-hak sipil (HAM) dijamin dan tersedia bagi semua anggota masyarakat di dalam hubungan timbal

balik antara hak dan kewajiban, sepanjang garis kemajemukan yang terbebas dari bias-bias keagamaan dan sektarian. Loyalitas dan komitmen terhadap kesejahteraan bagi semua manusia dan sistem-sistem hukumnya yang berbeda adalah jaminan satu-satunya untuk pelaksanaan secara tulus hak dan kewajiban bagi perorangan dan kelompok. Kebebasan ideology dan agama yang ditopang oleh cara-cara damai dan rapi dari ungkapan dan praktik merupakan keharusan untuk mewujudkan masyarakat yang sehat, stabil, berkembang, dan maju.

Keputusan Nabi untuk berperang dengan sebagian kelompok Yahudi di Madinah adalah sebuah keputusan politik, bukan keputusan agama, dalam pengertian karena mereka mencoba menghancurkan persatuan kaum Muslimin. Sedangkan, penaklukan Baduwi Arab dan pemaksaan mereka untuk menyerah adalah dalam konteks penegakan *human rights* (HAM) demi kepentingan kaum Muslimin dan bangsa Arab secara keseluruhan.³¹

Kedua, hak hidup (*hifz an-nafs*). Hak hidup sangat penting dalam ajaran al-Qur'an, seperti firman-Nya: "Barangsiapa membunuh satu jiwa bukan karena membunuh orang lain atau melakukan kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia membunuh seluruh manusia, dan barangsiapa menghidupkannya, maka seakan-akan ia menghidupkan manusia seluruhnya".³² Mengapa al-Qur'an membuat perbandingan yang begitu jauh, yaitu kematian atau kehidupan satu orang manusia sama dengan kematian atau kehidupan seluruh manusia? *Pertama*, hal itu menunjukkan tingginya nilai hak

hidup yang dimiliki oleh manusia. *Kedua*, pembunuhan satu orang manusia, dalam pandangan al-Qur'an, akan berimplikasi atau berpengaruh luas, karena pembunuhan satu orang manusia bukan hanya berarti menghilangkan hidupnya secara fisik, tapi bagi manusia-manusia lain adalah tindakan yang merendahkan nilai kemanusiaan. Ketiga, menurut Abdullah Yusuf Ali, "to kill or seek to kill an individual, because he represents an ideal, is to kill all who uphold the ideal" (membunuh atau berupaya untuk membunuh seseorang, karena ia mewakili suatu contoh [bagi orang lain], sama dengan membunuh semua orang yang mendukung contoh tersebut [manusia]).³³ Karena tingginya penghormatan Islam terhadap hak hidup, pembunuhan janin yang bergerak dianggap sebagai pembunuhan yang disengaja yang harus dikenai *had*, sebagaimana juga dilarangnya pelaksanaan hukum bunuh terhadap perempuan yang hamil sampai melahirkan. Begitu juga, Islam menetapkan apa yang dapat meringankan hukuman dengan menolak pelaksanaan *hudûd* ketika ditemukan ketidakjelasan (*syubhah*), sebagaimana dinyatakan dalam hadits: "Tolaklah *hudûd* dengan alasan ketidakjelasan".³⁴

Ketiga, hak untuk memperoleh kebebasan berpikir (*hifz al-'aql*). Perlindungan terhadap akal pikiran bertolak dari kenyataan banyaknya ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk menggunakan akalnya.³⁵ Bertolak dari motif syari'ah inilah, Islam misalnya, melarang muslim meminum minuman yang memabukan. Perlindungan terhadap akal pikiran, jika ditarik pesan ideal-moralnya lebih jauh, sebenarnya adalah

perlindungan hak berpikir dan berpendapat, menyampaikan pendapat, dan hak mendapatkan pendidikan yang layak. Hak tersebut memuat pula pengertian hak berkumpul, berserikat, dan mengemukakan pendapat. Selama ini hak-hak asasi tersebut dikooptasi atau diambilalih oleh penguasa, sehingga yang diperlukan sekarang adalah bagaimana melakukan kontrol, distansi (membuat jarak), dan mengkritisi atas apa yang meskipun kita terlibat di dalamnya. Pendasaran dari hadits, antara lain, "Jihad terbesar adalah menyuarkan keadilan di hadapan penguasa yang zalim." Di beberapa negara Islam, penjaminan hak ini diintegrasikan dalam undang-undang dasar, semisal dalam undang-undang dasar Suriah disebutkan "*al-hurriyah haq muqaddas*" (kebebasan adalah hak yang suci [yang harus dihormati])

Keempat, hak keturunan (*hifz an-nasl*). Jaminan atas hak ini, antara lain, terlihat pada larangan zina. Karena menyangkut pula hak atas perlindungan harga diri (*al-'irdh*), Islam, misalnya, memberlakukan proses peradilan yang ketat dalam kasus tuduhan zina (*qadzaf*) dengan menghadirkan empat orang saksi.

Kelima, hak berusaha dan mendapatkan kesejahteraan (*hifz al-mâl*). Hak ini meliputi pula hak untuk memiliki, hak keamanan berusaha, dan hak untuk berkompetisi usaha, meskipun Islam, di sisi lain, menekankan ada dimensi sosial dalam hak-hak individual, seperti larangan *ihtikâr* (menimbun produk untuk agar berpengaruh pada kenaikan harga). Dalam fiqh, perlindungan terhadap hak ini, misalnya, diwujudkan dalam bentuk larangan mencuri dan merampok.

"Kemashlahatan manusia" sebagai titik-tolak yang apa yang disebut "hikmah", bukan sekadar 'illah, dianggap oleh para *ushûliyyûn* terwakili dengan *dharûriyyât* (dengan lima atau enam unsurnya), *hâjiyyât*, *tahsiniyyât*, atau *mukammilât* sebagai prinsip umum dan abadi dalam penetapan apa yang sesungguhnya menjadi hak dan kemashlahatan manusia. Namun, menurut al-Jâbirî, hak dan kemashlahatan manusia dapat bergeser sesuai dengan logika dan tuntutan zamannya. Al-Jâbirî, misalnya, mencontohkan perluasan hak-hak elementer (*dharûriyyât*) dengan: hak kebebasan berpendapat, hak kebebasan afiliasi politik, hak memilih penguasa dan menggantinya, hak mendapatkan kerja, sandang, pangan dan papan, hak pendidikan, hak pengobatan, dan hak-hak lain dalam hubungan warga negara dan penguasa dalam kondisi kekinian.* Oleh karena itu, perlu penanganan lebih mendalam tentang hak-hak asasi manusia berdasarkan fiqh dengan terapan lebih luas.

Mengapa pengakuan akan hak-hak asasi manusia sebagaimana diberi pendasarannya dalam *ushûl al-fiqh* tersebut kemudian tidak dibahas secara mendalam sehingga lekat dalam kesadaran setiap muslim? Padahal, model keislaman di tanah air adalah model keislaman yang selain mendasarkan diri secara kuat pada tasawuf sebagai channel proses islamisasi Nusantara, juga model berpikir fiqh (*fiqh-oriented*) sangat mempengaruhi cara berpikir keislaman kita selama ini. Hal ini tergambar, misalnya, pada penyikapan setiap kasus dari segi fiqh dan dalam sejarah

perkembangan pendidikan Islam di pesantren literatur-literatur fiqh sangat diminikan. Namun kesadaran masyarakat muslim akan hak-hak asasinya belum kokoh. Ini terlihat dari cara melihat setiap kasus yang sebenarnya menyentuh pelanggaran HAM yang benar-benar ada kearifan atau substantivanya dalam fiqh, meski dalam terminologi-terminologi fiqh, dan menjadi alasan (*illah, ratio legis*) bagi fiqh yang diuraikan dalam ushul fiqh. Tapi dengan pelbagai dalih, sebagaimana disebutkan, kasus pelanggaran HAM itu "dibunuh" di bawah dalih-dalih ekonomi dan pembangunan yang dikatakan untuk kesejahteraan, namun bisa sebaliknya. Dengan kata lain, kasus itu tidak direspon secara tuntas oleh masyarakat karena stigma (anggapan keliru di masyarakat muslim) bahwa hal itu tidak diatur dalam fiqh. Pada pengakuan hak-hak asasi manusia dalam Islam memang tidak secara jelas dikemukakan dalam fiqh secara *farul'iyyah*, tapi lebih dari itu, dijadikan sebagai dasar pertimbangan fiqh yang dibahas pada tingkat ushul al-fiqh yang menjadi inti (*hard core*) pelbagai bentuk formal fiqh. Sayangnya, posisi ushul al-fiqh dalam kesadaran pembelajaran masyarakat tidak dianggap menempati posisi yang sama pentingnya dengan fiqh, padahal bagian dari pengetahuan tentang fiqh adalah *ma'rifat al-asybah wa an-nazd'ir* (mengetahui sejumlah kasus fiqh yang serupa dengan melalui patokan umumnya yang disebut *al-qatad'id al-fiqhiyyah*)³⁸ yang sebenarnya bagian dari ushul al-fiqh. Di sisi lain, fiqh

yang dipahami masyarakat umumnya berhenti pada fiqh *ibadah*, bukan fiqh *mu'amalah* dan *judiyah*.

Kemungkinan lain atas pertanyaan di atas adalah bahwa hak-hak dasar yang dikonsepsikan oleh fiqh dipahami sebagai mandat bagi penguasa untuk melaksanakannya. Hak-hak itu dianggap tidak akan tegak terhadap penguasa yang tidak secara konsisten menegakkannya. Sedangkan kekuasaan setelah khalifah keempat dalam Islam yang dikenal sangat represif hampir tidak pernah membicarakan apa yang menjadi hak rakyat, malah hak-hak tersebut diambil menjadi hak penguasa. Oleh karena itu, pembahasan mendalam tentang hak-hak yang memperkokoh posisi rakyat *vis à vis* (berhadapan dengan) kekuasaan tidak memperoleh perhatian yang besar.³⁹

Penutup

Islam, baik secara teologis (keyakinan) maupun fiqh, mengakui dimensi universalitas (diterapkannya secara umum) HAM, meskipun ada perbedaan pendasarannya. Ketika terjadi konflik antar hak individu, dan sebagaimana dikemukakan hak dalam literatur Arab selalu dikaitkan dengan kewajiban (relasional), maka menurut hadits Nabi kearifan diperlukan dalam hal itu. "Ungkapan kearifan" (*al-kalimat al-hikmah*) adalah barang yang hilang dari orang beriman, sehingga di manapun ia temukan, ia adalah orang yang paling berhak (wajib) mengambilnya lagi."⁴⁰

ENDNOTES

1 Hak-hak asasi manusia (HAM) dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *huqûq al-insân*. Namun, kata "haqq" (Inggris: *right*, Prancis: *droit*) bersifat *musytarak* (bermakna ganda), karena bisa berarti "benar" (*true/vrai*) sebagai lawan "salah" (*bâthil, wrong, faux*), atau bisa berarti Allah (*al-haqq*). Kata *haqq* bisa berarti "hak" (*haqqa lahu* atau *haqqun lahu* sama dengan *wajaba* atau *wâjibun lahu*) atau "kewajiban" (*haqqa 'alayhi* atau *haqqun 'alayh* sama dengan *wajaba 'alayhi* atau *wâjibun 'alayhi*). Dengan demikian, *haqq* dalam bahasa Arab menunjukkan hubungan timbal balik; apa yang menjadi hak seseorang terkandung di dalamnya apa yang menjadi kewajibannya. Dalam *Lisân al-'Arab* oleh Ibn Manzûr, disebutkan bahwa jika dikatakan "berhak atas sesuatu" sama dengan "wajib". Lihat Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *ad-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 151-2.

2Tentang Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia, lihat Harry P. Haryono, "Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dan Konvensi-konvensi Tentang Hak Asasi Manusia", *Kapita Selektâ Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Puslitbang Diklat Mahkamah Agung RI., 2001), h. 275-302.

3Ibid., h. 98-9.

4Ibid.

5Kalâm, meski ada perbedaan, dapat disejajarkan dengan *ilm at-tawhîd*, yaitu ilmu yang membahas keyakinan kepada Allah swt dan hal-hal terkait. Jadi, perspektif *kalâm* tentang HAM maksudnya adalah bahwa HAM ditinjau dari aspek keyakinan ketawhidan. Meski mendasarkan nash-nash, uraian juga didasarkan alasan rasional. Fakta ini yang menyebabkan *kalâm* di Barat diterjemahkan dengan teologi dialektis, spekulatif, rasional, filosofis, dan natural. (Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 214.

6Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity Against Oppression* (USA: Oneworld Publications, 1998), h. 92.

7Ibid.

8Ditemukan perbedaan penafsiran terhadap ayat tersebut. Sebagian ulama menafsirkan kesatuan dimaksud dengan kesatuan dalam agama. Sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud kata "manusia" dalam ayat tersebut adalah keturunan Adam ketika ia muncul seorang diri, sehingga mereka, karena berasal dari keturunan yang sama, mengakui kesatuan tersebut. Menurut Mujâhid, yang dimaksud dengan "manusia" dalam ayat tersebut adalah Adam sendiri. Lihat, lebih lanjut, dalam *Tafsîr al-Qurthubî*, dalam CD-ROOM *al-Maktabah al-Alfiyyah li as-Sunnah al-Nabawiyah*.

9Dalam teks Sirah Ibn Hisyâm tercantum: %FGE #E) H' -/) EF /HF 'DF'3("innahum ummah wâhidah min dûni an-nâs"). Dikutip dari Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW.: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 11.

10H.A.R. Gibb dan J.H. Kraemer memberikan komentar terhadap pernyataan ummah dalam piagam Madinah tersebut: *It reveals his great diplomatic gifts, for it allows the ideal which cherished of an umma definitely religions in outlook to sink temporarily into practical considerations..., but the umma included also Jews and pagans, so that the legal forms of the old Arab tribes are substantially preserved*. Ibid, h. 68.

11Lihat hadits riwayat Abû Hurairah dalam Kitab *Sunan al-Bayhaqî al-Kubrâ*. Menurut Abû Sulaymân al-Khaththâbî, ketika menafsirkan hadits "*satastariqu ummati*", tidak sebagaimana dipahami kalangan Asy'ariyyah, justru menunjukkan bahwa tujuh puluh tiga sekte itu masih berada dalam batasan Islam, karena Rasulullah mengungkapkannya dengan "*ummati*" (ummatku) ("*Fîhi dilâlah 'alâ anna hâdzih al-firaq kullahâ gayr khârijîn min ad-dîn*"). Di sini juga dikemukakan *takfir man kaffara muslim[an]*. Lihat *Sunan al-Bayhaqî al-Kubrâ*, Juz 10, h. 208, hadits nomor 20690, dalam CD-ROOM *al-Maktabah al-Âlfiyyah li as-Sunnah an-Nabawiyah, Barâmiy al-Qimmah li at-turâts*, Markaz al-Abhâts al-Hâsib al-Âlî.

12Ismail Raji al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 84-5. *Ummah*, tegas al-Faruqi, menjadi prinsip pengetahuan, etika, kekhalfahan manusia, dan pandangan duania. *Ummah* merupakan tatanan universal yang, bahkan, meliputi mereka yang non-muslim, sebagai tatanan perdamaian, *Pax Islamica*. Al-Faruqi, akhirnya, berkesimpulan bahwa "*There is, hence, no tawhîd without the ummah*" (h. 84) dan "*Tawhîd is, in short, ummatism*" (85).

13Farid Esack, *Qur'an*, h. 90.

14Lihat, misalnya, Qs. al-Baqarah: 164.

16Menurut Roger Garaudy, *fithrah* dalam al-Qur'an sama dengan ide "hukum alam" (kodrat), sebagaimana dikemukakan dalam Kristen oleh St. Thomas. Jadi, hak asasi manusia yang didasarkan atas hubungan manusia dengan Tuhan memiliki dasar keyakinan (teologis) yang sama dengan keadaan alamiah. Lihat "Hak-hak Asasi dan Islam: Ketegangan Visi dan Tradisi", *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993. Artikel tersebut diterjemahkan redaksi dari tulisannya "Human Rights and Islam: Foundation, Tradition, Violation", dalam Hans Küng dan Jürgen Molthmann (eds.), *The Ethics of World Religions and Human Rights*, edisi khusus jurnal *Concilium*, 1990, No. 2, h. 46-60.

17Tentang *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*, lihat 'Alî Ahmad an-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatihâ, Muhimmatihâ, Tathbiqâtihâ* (Damaskus: Dâr al-Qalam, cet. ke-3, 1994); as-Suyûthî, *al-Asybah wa an-Nazâ'ir fi al-Furû'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

18Said Aqil Husin Al-Munawwar, "Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam", *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga, no. 62/XII/1998, h. 97.

19Lihat Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd al-Yawbî, *Maqâshid asy-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat asy-Syar'iyyah* (Mekkah: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H), h. 33-73.

20Ibid., h. 80-1.

21Al-Jābirī, *ad-Dimmuṣṣūthiyyah*, h. 198; Masdar F. Mas'udi, "Hak Asasi Manusia dalam Islam", E. Shobirin Nadj dan Nuring Mardiriah (ed.), *Diseminasi Hak Asasi Manusia* (Jakarta: CESDA-LP3ES, 2000), h. 67-8. Sebagian pakar ushūl al-fiqh, seperti asy-Syāthūbī, al-Āmidī, dan Ibn al-Hājib, menambah dengan *al-mukammūlāt* (pelengkap) sehingga tiga hak tersebut masing-masing memiliki mukammūlāt-*DECED** dengan syarat bahwa *al-mukammūlāt* merupakan kondisi yang memperkukuh terwujudnya "motif-motif utama" syarī'ah, dan lebih mengkondisi tercapainya mashlahat dan menghindari kemudharatan. Lihat Muhammad Sa'd, *Maqāshid*, h. 338-49.

22Abū Ishāq Ibrāhīm al-Lakhmī al-Garnāthī (dikenal dengan asy-Syāthūbī), *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), vol. I, h. 15. Edisi lain karya asy-Syāthūbī adalah suntingan Abdullāh Darrāz dengan judul *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syarī'ah*. Sebagian ulama menambahnya menjadi enam hal dengan hak akan kehormatan diri (*hiḥz al-'irāh*), sebagaimana menjadi pendapat al-Qarāfī, asy-Syāthūbī, az-Zarkasyī, al-Kūrānī, dan Ibn 'Āsyūr. Lihat Muhammad Sa'd, *Maqāshid*, h. 276-82.

23Ibid., h. 16.

24Lihat Muhammad 'Ābed al-Jābirī, *ad-Dīn wa ad-Dawlah wa Tathbiq asy-Syarī'ah*, terj. Muḥibburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 168-75.

25Lihat, misalnya, Qs. al-An'ām: 151-3, al-Isrā: 23-63, al-Mumtahanah: 12, dan al-Furqān: 68; hadits Nabi "

فإن دماءكم وأموالكم قال محمد وأحسبه قال وأعراضكم عليكم حرام
كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وملتقون ربكم
فيمسألكم عن أعمالكم ألا فلا ترجعوا بعدي ضللاً يضرب بعضكم
رقاب بعض ألا ليبلغ الشاهد الغائب فلعن بعض من يبلغه أن يكون
أوعى له من بعض من سمعه فك إن محمد إذا ذكره قال صدق النبي
صلى الله عليه وسلم ثم قال ألا هل بلغت ألا هل بلغت " (حدِيث رِوَاهُ
أَبُو بَكْرَةَ: صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، 6893 رَقْمٌ، مَوْسُوعَةُ
الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ، بِرَامَجِ الْبَيَانِ)

Lihat juga hadits riwayat al-Bukhāri dalam Shahīhnya dalam Kitāb ad-Diyāt, bab "ar-ran an-nafs bi an-nafs", hadits nomor 201/12 (6878) dan hadits riwayat Muslim dalam Shahīhnya, dalam Kitāb al-Qasāmah, bab "Mā yubāhu min dam al-muslim" 1302/3 (25).

26Asy-Syāthūbī, *al-Muwāfaqāt*, vol. I, h. 15.

27Lihat juga Qs. al-Insān: 2-3 dan 29-30 dan Qs. Yūnus: 99. Berdasarkan riwayat Ibn 'Abbās, Qs. al-Baqarah: 256 di atas diturunkan berkenaan dengan seorang pria dari kaum Anshār yang bernama Abū Hashin. Ia seorang muslim, sedangkan dua orang anaknya adalah umat Kristiani. Kemudian, ia bertanya kepada Rasulullah:

"Bolehkah saya memaksa kedua anak itu, karena keduanya enggan kecuali mengikuti Kristen?". Kemudian turunlah ayat ini. (Al-Jâbirî, *ad-Dîmuqrâthiyyah*, h. 157).

28Qs. at-Tawbah/9: 36.

29Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabîyyah li ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1968), h. 103.

30Sebagaimana dikutip A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gema Media, 2002), h. 33-5.

31Ibid.

32Qs. al-Mâ'idah: 35. Lihat juga larangan bunuh diri dan membunuh orang lain, misalnya, dalam Qs. an-Nisâ': 29-30, al-Isrâ': 31 dan 33, dan at-Takwîr: 8-9.

33Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, h. 253.

34Al-Jâbirî, *ad-Dîmuqrâthiyyah*, h. 154. Menurut asy-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât*, sebagaimana dikutip Muhammad Sa'd (*Maqûshid*, h. 211-2), penghormatan fiqh (baca: Islam) terhadap hak hidup manusia diwujudkan dalam bentuk: larangan menganiaya, menutup sarana-sarana (*sadd adz-dzarî'ah*) yang mengarah ke pembunuhan, keharusan mengemukakan bukti dalam peradilan kasus pembunuhan, adanya jaminan (*dhamân*) bagi si pembunuh, penundaan eksekusi bunuh jika berakibat buruk kepada orang lain, pembatalan hukuman bunuh karena ada maaf, dan dibolehkannya melakukan hal-hal yang dilarang ketika darurat. Bandingkan dengan Abdullahi Ahmed An-Naim yang menyoroti *qishâsh* dalam perspektif hukum positif dan penegakan HAM dalam *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (1990) dan *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders* (1993). Keduanya diterjemahkan masing-masing dengan judul Dekonstruksi Syari'ah I dan II oleh LKiS Yogyakarta.

35Lihat, misalnya, Qs. Âli 'Imrân: 118, al-An'âm: 151, an-Nahl: 12, dan Qâf: 37-8.

36Muhammad 'Âbed al-Jâbirî, *ad-Dîn*, h. 180-2.

37Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî menjelaskan bahwa cabang ilmu ini sangat penting, karena merupakan cabang ilmu untuk mengetahui hakikat-hakikat fiqh, sumber-sumber pengambil (pertimbangan-pertimbangan yang mendasari keputusan hukum), dan bisa menyikap kasus-kasus fiqh yang tidak disebutkan dalam nash (as-Suyûthî, *al-Asybah*, h. 5).

38Masdar F. Mas'udi, "Hak Azasi", h. 68.

39Teksnya:

حدثنا محمد بن عمر بن الكندي حدثنا عبد الله بن النمير عن إبراهيم بن
الفضل عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها

Hadits ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzî dalam *Kitâb al-'Ilm*, hadits no. 2611 dalam *Sunannya* dan Ibn Mâjah dalam *Kitâb az-Zuhd* dalam *Sunannya*, hadits no. 4156. At-Tirmidzî sendiri menilai hadits ini dari segi sanadnya sebagai hadits *gharîb* dalam pengertian bahwa hadits tersebut diriwayatkan hanya dari jalur ini. Dari segi kualitas rawi, semua rawi dinilai sebagai rawi yang *tsiqah*, kecuali Ibrâhîm ibn al-Fadhîl al-Madanî al-Makhzûmî diperdebatkan oleh para ulama hadits. Menarik untuk dilihat

DAFTAR PUSTAKA

- . *ad-Dîmuqrâthiyyah wa Huqûq al-Insân*, terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- 'Ali Ahmad an-Nadawî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Maḥûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsat Mu'allafâtihâ, Adillatihâ, Muhimmatihâ, Tathbiqâtihâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam, cet. ke-3, 1994.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Piagam Nabi Muhammad SAW.: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Al-Bayhaqî, *Sunan al-Bayhaqî al-Kubrâ, Juz 10, h. 208, hadits nomor 20690*, dalam CD-ROOM al-Maktabah al-Alfiyyah li as-Sunnah an-Nabawiyyah, Barâmij al-Qimmah li at-turâts,
- al-Faruqî, Ismail Raji dan Lois Lamy al-Faruqî. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbed. *ad-Dîn wa ad-Dawlah wa Tathbiq asy-Syarî'ah*. Terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Munawwar, Said Aqil Husin. "Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam". *al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*. Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga, no. 62/XII/1998, h. 97.
- Al-Qurthubî. *Tafsîr al-Qurthubî*. Dalam CD-ROOM al-Maktabah al-Alfiyyah li as-Sunnah al-Nabawiyyah.
- Al-Yawbî, Muhammad Sa'd ibn Ahmad ibn Mas'ûd. *Maqâshid asy-Syarî'at al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ bi al-Adillat asy-Syar'iyyah*. Mekkah: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. ke-1, 1998 M/ 1418 H.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law (1990) dan Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders (1993)*. Keduanya diterjemahkan masing-masing dengan judul Dekonstruksi Syari'ah I dan II oleh LKIS Yogyakarta.
- As-Suyûthî. *al-Asybah wa an-Nazâ'ir fi al-Furû'*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Asy-Syâthibî, Abû Ishâq Ibrâhîm al-Lakhmî al-Garnâthî. *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th. Vol. I.

- Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gema Media, 2002.
- Farid Esack. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression..* USA: Oneworld Publications, 1998.
- Haryono, Harry P. "Deklamasi Universal Hak Asasi Manusia dan Kontensi-kontensi Tentang Hak Asasi Manusia". *Kapita Selekta Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Puslitbang Diklat Mahkamah Agung RI., 2001.
- Mas'udi, Masdar F. "Hak Asasi Manusia dalam Islam". E. Shobirin Nadj dan Naning Mardiniyah (ed.). *Diseminasi Hak Asasi Manusia*. Jakarta: CESDA-LP3ES, 2000.
- Nurcholish Madjid. *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Roger Garaudy, "Hak-hak Asasi dan Islam: Ketegangan Visi dan Tradisi", *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993. Artikel tersebut diterjemahkan redaksi dari tulisannya "Human Rights and Islam: Foundation, Tradition, Violition", dalam Hans Küng dan Jürgen Molthmann (eds.), *The Ethics of World Religions and Human Rights*, edisi khusus jurnal *Concilium*, 1990, No. 2, h. 46-60.
- Yusuf Ali, Abdullah. *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dār al-'Arabiyyah li ath-Thibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī', 1968.

Penulis adalah peneliti pada Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin dan staf pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Karya-karya yang dipublikasikan, antara lain, Epistemologi Kalam Abad Pertengahan (Yogyakarta: LKiS, 2003), "Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam", Dialog: Jurnal Studi dan Informasi Keagamaan, Badan Litbang Agama, Jakarta, No. 53, Th. XXIV, Januari-Desember, 2001, dan "Pergumulan Kebudayaan Islam dan Yunani-Persia (Mencari Akar Sejarah Filsafat Islam)", Shuhuf, Fak. Agama Islam UM Surakarta, 2003.