

STUDI PEMIKIRAN ABDULLAH AHMED AN-NAIM TENTANG HUKUM PIDANA ISLAM DAN HAM

M. Sulthon | UIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani 117
sulthonproling@gmail.com | Surabaya, Indonesia

Abstract: The preliminary finding of this research according An-Naim is the contradiction between Islamic law and human rights caused by philosophy and tendency of law. Islamic law is based on revelation, meanwhile the human rights on human experience. Islamic law emphasizes to the collective protection aspect, but the human rights concern to oneself interest. Islamic Criminal Law is not only to protrude its sanction aspect, but also to see the positive's that's social benefit..The above research found to respond the main problem of law Islamic criminal according An-Naim to the perspective of human rights. Sanction of dead punishment has been applied in Indonesia law sanction, while punishment sanction of hand cutting and beating is not yet applied. On the other hand, the movement of human rights becomes stronger to refuse the implementation of islamic law sanction which is supposed not relevance with the standard of human rights.This research position towards the others to strengthen the previous research, especially to strengthen the writing found 'Topo Santoso' that shows the priority of Islamic criminal law sanction.This research makes up normative and sociology's. The analysis technique performed as descriptive analysis with the method : doctrine-comparative, analytic-deductive normative and analytic-inductive normative. Hence, the summary of this result study is withdrawn as deductive and inductive based on the data.

Keywords: Law sanction, Islamic Criminal Law, Human Rights, Dead Punishment

Abstrak: Temuan utama dari penelitian ini adalah menurut An-Naim terdapat kontradiksi antara hukum Islam dan hak asasi manusia yang disebabkan oleh pijakan filosofis dan kecenderungan keberpihakan hukum. Hukum Islam didasarkan atas wahyu, sedangkan hak asasi manusia didasarkan atas pemberian Tuhan dan negara. Hukum Islam menekankan pada aspek perlindungan kolektif, sedangkan hak asasi manusia lebih memperhatikan kepentingan individu. Temuan penelitian di atas menjawab pokok masalah

pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im tentang hukum pidana Islam menurut perspektif hak asasi manusia. Sanksi hukuman mati telah diterapkan dalam hukum pidana Indonesia, sementara sanksi hukuman potong tangan dan dera (cambuk) belum diterapkan. Di sisi lain, gerakan hak asasi manusia semakin menguat untuk menolak penerapan sanksi hukum pidana Islam yang dianggap tidak sesuai dengan standar hak asasi manusia. Posisi penelitian ini terhadap penelitian lainnya adalah memperkuat penelitian sebelumnya, terutama memperkuat temuan tulisan Topo Santoso yang menunjukkan keunggulan sanksi hukum pidana Islam. Penelitian ini merupakan penelitian normatif dan psikologis. Teknik analisis dilakukan secara diskriptif analisis dengan metode doktrinal-komparatif, analitik-deduktif normatif dan analitik-induktif normatif. Dengan demikian, kesimpulan hasil studi ditarik secara deduktif dan induktif berdasarkan data.

Kata Kunci: Sanksi Hukum, Hukum Pidana Islam, Hak Asasi Manusia, Hukuman mati

Pendahuluan

Sanksi pidana dalam Hukum Islam yang mencakup *ḥadd*, *qisās*, dan *diyah* penerapannya dianggap tidak sesuai dengan prinsip penologis dan Hak Asasi Manusia. Menurut mereka yang menolak pemberlakuan pidana Islam, disebabkan karena adanya watak dasar dari sanksi dalam pidana Islam yang terkesan sadis dan tidak mencerminkan prikemusiaan, di samping adanya watak diskriminatif dalam aturan-aturan prosedural tertentu.¹

Anggapan di atas menunjukkan betapa pemahaman akan makna sanksi hukum pidana Islam, terutama hukuman mati, masih di anggap sebagai tradisi barbar yang sudah tidak sesuai dengan tata kehidupan modern yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan. Bahkan, konsep hukum pidana Islam, yang di dalamnya terdapat *qisās* dan *diyah*, oleh sebagian kalangan Barat dan Indonesia di anggap sebagi hukum yang mencerminkan keterbelakangan akan nilai-nilai kemanusiaan.

Karenanya, banyak ahli hukum dan HAM menolak adanya

¹ Tore dan Kari Vogt, ed., "Ambiguitas An-Naim dan hukuman pidana Islam," dalam *Dekonstruksi Syariah (II)* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 41.

hukuman mati sebagai hukuman pokok dalam sistem hukum positif modern. Penolakan ini didasarkan pada beberapa pertimbangan, antara lain:

1. Hukuman mati merupakan hukuman yang kejam dan sadis, sebuah hukum yang mencerminkan hukum rimba.
2. Hukuman mati tidak mampu memberantas tindak pidana atau tidak akan menghalang-halangi seseorang untuk melakukan pembunuhan.
3. Hukuman mati tersebut final dan bersifat abadi, dalam artian bahwa apabila telah dilaksanakan tidak bisa diubah lagi jika ternyata dikemudian hari keputusan tersebut salah karena tidak memiliki dasar yang kuat.
4. Hukuman mati berlawanan dengan kebebasan individu, karena hidup manusia merupakan hak individunya yang sangat esensial dan tidak dapat diganggu pihak lain.

Pendapat an-Naim tentang Hukum Pidana Islam dan HAM

Deklarasi tentang hak-hak publik yang dilaksanakan oleh Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada Tahun 1948 adalah perjanjian paling fundamental tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Hak Asasi merupakan hak yang melekat pada setiap individu manusia sebagai anugerah dari Tuhan. Hak tersebut diberikan kepada setiap manusia sejak lahir dan tidak dapat diganggu gugat dan harus dihormati dan dijunjung tinggi oleh siapapun.

Pasal 2 Deklarasi tersebut menyatakan, setiap individu mempunyai kebebasan dan hak tanpa dibatasi oleh apapun. Misalnya, perbedaan suku bangsa, ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, asal usul kebangsaan atau kemasyarakatan, politik, milik ataupun kedudukan lain. Sementara dalam pasal 4 deklarasi tersebut juga disebutkan, tidak ada seorang pun yang boleh diperbudak, sehingga segala bentuk perbudakan maupun perdagangan budak dalam bentuk apa pun dilarang.² Jika pasal-pasal seperti ini dihadapkan dengan syariah, akan timbul problem

² Peter Bachr, *Instrumen Internasional Pokok-pokok Hak Asasi Manusia* (Jakarta: Obor Indonesia, 2001), 279.

cukup serius. Problem itu antara lain adalah adanya aturan syariah yang diskriminatif terhadap perempuan dan non-muslim dalam hampir setiap bidang kehidupan, seperti bidang muamalah dan siyasah, munakahat, jinayat, dan waris.³

Berkaitan dengan adanya problem di atas, Ahmed An-Na'im menawarkan solusi dengan cara mereformasi syariah tetapi dengan tetap memakai sudut pandang Islam, tidak dengan cara memakai sistem diluar Islam.⁴ Namun di kalangan pemuka muslim terdapat anggapan tentang kebenaran syariah secara mutlak, sehingga perdebatannya adalah mungkin tidaknya melakukan pembaharuan teradap syariah. Bagi yang mempunyai pandangan seluruh syariah bersifat sakral dan mutlak benar, maka syariah bersifat abadi dan tidak mungkin melakukan pembaharuan terhadap, sehingga syariah dipandang sebagai konsep yang sudah final dan harus dilaksanakan bagaimanapun keadaannya. Sebaliknya, bagi muslin yang berpandangan bawa syaria adala produk ijtihad, walaupun tidak semuanya, maka syariah dinilai sebagai hal yang bersifat nisbi atau relatif, dan karenanya menjadi mungkin memberikan penafsiran terhadapnya supaya sesuai dengan perkembangan zaman yang ada.

Ahmed An-Na'im berpendapat syariah adalah produk sejarah. Karenanya ia bersifat relatif dan tidak seluruhnya datang dari Allah. Sehingga sangat mungkin adanya pembaharuan dalam syariah, bahkan menjadi keniscayaan, kalau syariah ingin tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer. Reformasi teradap syariah adalah sesuatu yang mesti dilakukan, karena apabila tidak, maka umat Islam hanya mempunyai dua pilihan: yaitu tetap menerapkan syariah meskipun tidak memadai; atau meninggalkannya kemudian beralih kepada hukum lain selain

³ Salah satu contohnya adalah dalam masalah perkawinan, waris, dan persaksian yang berbeda haknya antara muslim di satu pihak dengan perempuan, muslim dan non muslim, di pihak lain. Secara lebih rinci dapat dilihat pada kajian tentang hukum perdata Islam.

⁴ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward and Islamic Reformation : Civils Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Siracuse University Press, 1990), 10.

syariah.⁵

Dalam pandangan An-Na'im, kedua pilihan ini bukanlah pilihan yang memuaskan. Pilihan pertama secara moral tidak dapat diterima karena syariah mengandung ajaran yang merendahkan derajat wanita dan non muslim, secara politik karena kelompok non muslim tidak dapat menerima dan memahami keharusan melaksanakan hukum syariah tersebut. Sedangkan pilihan kedua, secara prinsip tidak dapat disetujui karena melanggar kewajiban fundamental agama yang menuntut untuk menjalankan syariah dalam segenap aspek kehidupan.⁶

Pilihan yang memungkinkan adalah memperbaharui aspek-aspek tertentu dari syariah yang sesuai dengan kehidupan kontemporer. Tetapi, masalahnya syariah sendiri disamping mempunyai ajaran yang absolut, juga mempunyai ajaran yang bersifat relatif yang dapat diperbaharui. Persoalan kemudian adalah bagaimana membedakan aspek syariah yang absolut dan tidak dapat diperbaharui dengan aspek lainnya yang relatif dan dapat diperbaharui. Dalam pandangan Harun Nasution, ajaran dasar yang bersifat absolut dan tidak dapat berubah adalah ajaran yang terdapat di dalam Al-Quran dan sunnah, sementara ajaran yang bersifat relatif atau nisbi dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan perubahan tempat, adalah hasil ijtihad atau pemikiran ulama atas ajaran dasar tersebut. Hasil ijtihad ini dapat ditemukan dalam buku-buku tafsir, hadis, fikih atau hukum Islam, ilmu tauhid atau teologi Islam, ilmu tasawuf atau mistisisme Islam dan lain sebagainya.⁷

Tokoh-tokoh pembaharu, seperti Muhammad Abduh, Qasim Amin dan Taha Husein (kedua nama terakhir merupakan murid dari Muammad Abduh) berpendapat bahwa yang sakral dan kekal adalah ajaran dasar yang dibangun oleh nas yang *qath'i*,

⁵ An-Na'im, 10.

⁶ Ach. Fajruddin Fatwa, "Dekonstruksi Pemikiran Hak-hak Minoritas Non Muslim Abdullah Ahmed An-Naim," *Penelitian* 13, no. 3 (2011): 75–93.

⁷ Harun Nasution, *Hukum Islam dan Signifikansinya ddalam Kehidupan Masyarakat Modern* (Medan: IAIN Sumatera Utara, 1995), 122.

sedangkan yang nisbi atau tidak sakral dan dapat diperbaharui adalah ajaran bukan dasar, yaitu ajaran yang berasal dari *nash* yang bersifat *zhanni*. Sementara Rasyid Ridla, murid Abduh lainnya, berpendapat lain bahwa semua ajaran yang berasal dari firman Allah bersifat sakral dan absolut, tidak dapat diperbaharui.

Sementara An-Na'im mempunyai pendapat yang berbeda dengan mereka, ia mengatakan bahwa yang perlu diperhatikan, selain yang berkenaan dengan ibadah ritual, adalah nilai yang terkandung di dalam *nash* itu, seperti nilai keadilan, persamaan, dan kemerdekaan. Sedangkan yang harus tetap abadi adalah komitmen dalam memegang sumber-sumber Islam. Oleh karena itu, menurut An-Na'im, selama masih dalam kerangka Islam atau masih berada dalam bingkai Al-Quran dan sunnah, pembaharuan syariah selalu dimungkinkan. Begitupun sebaliknya, pembaharuan yang tidak berangkat dari sumber-sumber Islam, sebagaimana diajukan kaum muslim sekuler, tidak dapat diterima, dan oleh An-Na'im dianggap bukan jawaban Islam.⁸

Dalam pandangan An-Na'im, pembaharuan syariah sebaiknya tetap berpijak pada sumber-sumber Islam, tetapi dengan interpretasi yang sesuai dengan isi dan misinya. Atas dasar itu, An-Na'im merujuk pendapat gurunya, Mahmud Thaha, bahwa pembaharuan dan perkembangan syariah dapat dilakukan dengan melakukan perpindahan dari satu *nash* ke *nash* lain (*al-intiqal min nashsh ila nashsh*), dari satu ayat/ hadis ke ayat/hadis lain, atau perpindahan dari satu *nash* yang cocok untuk masa lalu pada *nash* lain yang cocok untuk masa kini dan mendatang, demikian sebaliknya.⁹ Bagi mereka, kesempurnaan syariah bukan terletak pada bentuknya yang final, melainkan pada kemungkinannya untuk terus menerima perubahan dan perkembangan. Konsekuensinya, sangat dimungkinkan adanya *nash* Al-Quran dan sunnah yang tidak dipakai.

⁸ An-Na'im, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 9–10.

⁹ Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam* (New York: Syracuse University Press, 1987), 9.

Selanjutnya pada masa tertentu karena dianggap tidak relevan dengan kebutuhan zaman, *nash* yang tidak dipakai itu boleh jadi berupa ayat-ayat dan atau hadis-hadis yang selama ini dinilai *qath'I al wurud dalalah-nya*. Dengan demikian, menurut An-Na'im, pembaharuan syariah tidak hanya mungkin dilakukan, tetapi harus, yaitu apabila formula syariah yang ada dirasakan sudah tidak lagi memadai. Pembaharuan itu sendiri tidak terbatas pada masalah yang belum ada *nashnya*, tetapi bisa juga terhadap masalah yang sudah ditunjuk oleh ayat-ayat Alquran, bahkan yang bernilai *qath'i*, sepanjang hasilnya sesuai dengan esensi tujuan atau maqashid al-syariah.¹⁰

Keberadaan syariah sampai pada bentuknya yang sekarang ini memang berkembang karena adanya problem yang mengitarinya. Adalah para ulama dalam sepanjang sejarahnya selalu berupaya merespons berbagai problem itu sekaligus mencari jawabannya di dalam Alquran dan sunnah, dengan melakukan interpretasi atau reinterpretasi terhadapnya.¹¹ Semakin serius problem yang muncul, semakin radikal interpretasi yang harus dilakukan. Sekali syariah tidak dapat memberi jawaban terhadap problem yang muncul akan berarti peluang bagi perkembangan hukum sekuler untuk menggantikannya. Karena itu, menurut An-Na'im yang harus dilakukan adalah melakukan revisi fundamental terhadap asumsi dasar dan orientasi syariah historis, kemudian merumuskannya kembali berdasarkan pada kriteria objektif dan adil, tanpa ada diskriminasi gender maupun agama.¹²

Pandangan An--Na'im tersebut tidak sama dengan kecenderungan pemikir Islam lain, yang berpendapat bahwa norma-norma hukum modern yang harus direvisi, bukan syariah-nya. Sebaliknya An-Na'im menyarankan justru *syariah*-nya yang harus direvisi, dari sudut pandang Islam, untuk memelihara HAM

¹⁰ An-Na'im, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 28–29.

¹¹ M. Dahlan Bisri, "Keadilan Sosial Dalam Perspektif Islam," *Paramedia* 5, no. 1 (2004): 14–26.

¹² An-Na'im, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 123.

universal. Inilah bagian dari pemikiran kontroversial An-Na'im. Untuk lebih memperjelas posisi An-Na'im dan gagasan yang diajukannya, berikut ini akan dikaji bagaimana respons muslim mengenai problem *syariah* dalam kaitannya dengan berbagai persoalan modernitas, termasuk di dalamnya tentang HAM.

Tanggapan Intelektual Muslim Kontemporer

Tanggapan intelektual muslim terhadap pemikiran Abdullah Ahmad al-Na'im dapat diklasifikasikan menjadi tiga. Pertama, tetap berpegang teguh pada aturan-aturan yang ada dalam tradisi *syariah*, dan menolak dengan tegas terhadap otoritas hukum yang berlawanan dengannya¹³; Kedua, berpegang pada prinsip-prinsip hukum modern, meninggalkan aturan *syariah*¹⁴; Ketiga, berusaha mencari jalan untuk mengompromikannya¹⁵.

Dari ketiga tanggapan intelektual muslim tersebut, yang realistik dan lebih simpatik adalah tanggapan ketiga, karena berusaha mencari kompromi antara *syariah* dan hukum internasional, konstitusionalisme, hukum publik, maupun HAM; mengingat komunitas Islam tidak dapat apriori atau mengasingkan diri dari pergaulan masyarakat internasional, dan pada saat yang sama mereka pun tidak dapat mengabaikan begitu saja terhadap ketentuan *syariah*. Dalam mempertemukan *syariah* dengan hukum internasional terdapat beberapa alternatif pemikiran. Marchel A. Boisard menawarkan pemikiran agar umat Islam dapat menerima hukum internasional dengan meyakinkan umat Islam -meskipun

¹³ Dengan alasan bahwa *syariah* merupakan aturan Tuhan yang harus diikuti dan dilaksanakan, penolakan dan penyimpangan terhadap *syariah* merupakan pembangkangan terhadap Tuhan. Mereka dikategorikan sebagai *kafirun*, *dhalimun*, dan *munafiqun*. Ini merupakan tuntutan ideologis sebagai seorang muslim.

¹⁴ Dengan alasan bahwa *syariah* tidak memberikan persamaan konstitusional dan hukum kepada warga negara nonmuslim dan perempuan, sebagaimana yang diberikan kepada warganya yang muslim dan kepada laki-laki. Status dan hak nonmuslim dan perempuan di bawah hukum publik sekuler lebih tinggi daripada di bawah *syariah*. Sistem ini lebih realistik dengan tuntutan global.

¹⁵ Artinya, mencari solusi dengan melakukan interpretasi terhadap *syariah* yang kondusif dengan hukum modern, tanpa harus melanggar sumber dan esensi *syariah* itu sendiri. Inilah yang ingin dilakukan oleh An-Na'im.

tidak didukung oleh data historis yang kuat- bahwa hukum internasional sebenarnya merupakan hasil dari pengaruh Islam. Ada lagi yang menyatakan bahwa antara keduanya saling melengkapi. Di samping itu, ada juga yang mengatakan bahwa hukum internasional merupakan bagian dari khazanah kemanusiaan yang tidak memerlukan justifikasi Islam terhadapnya.

Walaupun ketiga pemikiran tersebut telah berusaha mengkompromikan keduanya, dengan menyadarkan agar satu sama lain saling menerima dan saling memberi hak untuk hidup dan berkembang, tetapi ketiganya tidak memberikan perspektif yang jelas mengenai solusi yang dimaksudkan, ketika syariah dan hukum internasional berlawanan satu sama lain. Dalam kaitan ini, An-Na'im sendiri berpendapat bahwa ia dapat menghormati konsistensi para pendukung syariah, tetapi ia tidak setuju terhadap sikap mereka yang bersikeras untuk menerapkan syariah dengan mengabaikan problem-problem yang mungkin muncul dari perkembangan hukum modern. Sebagai bagian dari masyarakat dunia, negara-negara yang mendasarkan diri pada syariah, juga dituntut untuk menaati berbagai konsensus internasional dalam kerangka menjalin hubungan dan kerja sama bilateral maupun multilateral.

Menurut kajian John I. Voll, terdapat tiga tema pembaharuan pemikiran (*tajdid-ishlah*) yang muncul pada masa-masa utama dalam sejarah Islam, baik pada masa pra-modern maupun masa modern, yaitu (1) kembali kepada Alquran dan sunah, dengan menerapkannya secara ketat dan sempurna, (2) penegasan hak untuk lebih menggunakan ijtihad (pemikiran hukum secara mandiri) daripada taqlid (mengikuti pandangan dan ketentuan-ketentuan para imam terdahulu), dan (3) penegasan kembali ke keaslian (otensitas) dan keunikan-keunikan pengamalan Alquran.¹⁶

Kembali kepada Alquran dan sunah merupakan respons para pembaharu terhadap berbagai krisis dan problem yang

¹⁶ John O. Voll, "Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Ishlah," dalam *Dinamika Kebangkitan Islam*, ed. oleh John L. Esposito, trans. oleh Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 21–42.

dihadapi. Gaung seruan ini sudah terdengar sejak abad kesembilan Masehi, meskipun fokus dan penekanan gerakannya berbeda-beda, bergantung situasi yang dihadapinya. Mereka mengatakan bahwa kaum muslim, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari komunitas, harus berpegang erat dan relatif tekstual pada Alquran dan Sunah Nabi. Segala sesuatu yang berfungsi berlawanan atau mengurangi ketaatan terhadapnya, harus ditepis oleh proses tajdid dan islah melalui kerja ijtihad.

Kaum pembaharu umumnya menyatakan berhak mengkaji dan melakukan pertimbangan langsung terhadap Alquran dan sunnah. Oleh karena itu, sejalan dengan seruan kembali kepada kedua sumber pokok Islam itu, diserukan pula agar membuka pintu ijtihad.¹⁷ Menurut mereka, keharusan ijtihad merupakan konsekuensi dari kehendak menerapkan Alquran dan sunnah; karena pembumian kedua-nya menuntut dilakukannya kerja pikir ini. Ijtihad diyakini sebagai bagian penting dari proses tajdid dan islah. Bagi mereka, ijtihad bukan hanya kegiatan intelektual, melainkan sekaligus sebagai upaya pembaharuan terhadap berbagai kondisi dan institusi-institusi yang berlaku dalam masyarakat Islam, yang dianggap sudah tidak relevan. Oleh karena itu, tema kembali kepada Alquran dan Sunnah serta keharusan ijtihad merupakan dasar bagi revolusi pemikiran atau gerakan yang secara bersamaan tetap berakar pada khazanah dan cakrawala Islam.

Penegasan akan keniscayaan kembali dan berpegang pada keaslian dan keunikan pesan Alquran merupakan kerangka dasar bagi tradisi ijtihad dan islah yang secara operasional mendorong dilakukannya ijtihad. Alquran dan sunnah dipertahankan sebagai tuntunan Tuhan yang asli, lengkap dan universal yang dapat diterapkan kepada manusia sepanjang zaman. Maka, ijtihad diperlukan dalam rangka menerapkan secara tepat amanat Alquran agar tidak sampai meminjam tradisi-tradisi bukan Islam dalam mengamalkan dan mengembangkan prinsip-prinsip Islam.¹⁸

¹⁷ N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 80–81.

¹⁸ Al-Shāṭhiby, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 285.

Pada dasarnya, An-Na'im setuju terhadap tiga tema pembaharuan yang dilukiskan oleh John O. Voll tersebut, yakni penerapan Alquran dan sunnah secara sempurna, penggunaan ijtihad, dan penegasan kembali otentisitas Islam. Akan tetapi, An-Na'im melihat ada masalah pokok ketika kriteria ini diterapkan dalam konteks modern, yakni penerapan Alquran dan sunnah selalu melibatkan interpretasi manusia. Karena itu, diperlukan adanya ketentuan bagi interpretasi dan upaya penerapan Alquran dan sunnah, dalam kaitannya dengan realitas kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kaum muslimin sekarang ini. Penegasan otentisitas Islam juga merupakan interpretasi, sehingga diperlukan definisi mengenai apa yang dimaksud dengan Islami dan tidak Islami. Ketika ditetapkan bahwa kriteria Islami adalah sesuai dengan totalitas Alquran dan sunnah, kata An-Na'im masih terdapat masalah karena ayat-ayat Alquran dan sunnah tertentu tidak sesuai satu sama lainnya. Masalah inilah yang dijawab dan diselesaikan oleh An-Na'im dengan metode *nasakh*.

Di beberapa negeri muslim, pembaharuan hukum resmi telah dilakukan sejak pertengahan abad ke-19. Pembaharuan tersebut dapat dikelompokkan ke dalam dua model sebagai berikut. Pertama, mengganti syariah dengan hukum sekuler dalam bidang hukum perdagangan, sipil, konstitusi dan hukum pidana. Sebagian besar dunia Islam hanya melaksanakan hukum syariah dalam hukum keluarga dan waris.¹⁹ Kedua, memperbaharui hukum keluarga dan hukum waris syariah, melalui cara-cara berikut:

1. *Takhshish al-qadla'*, yaitu memberikan hak progresif kepada penguasa untuk memutuskan dan mengukuhkan keputusan pengadilan, dalam membatasi penerapan syariah pada persoalan perdata bagi umat Islam, dengan tidak mengubah substansi aturan syariah yang relevan, seperti hukum Mesir tahun 1931 yang mensyaratkan usia 18 tahun untuk pria dan 16 tahun untuk wanita untuk kebolehan pernikahan. Upaya ini dimaksudkan untuk menghalangi perkawinan anak-anak.

¹⁹ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 103.

Upaya yang sama dilakukan di Indonesia melalui Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.

2. *Takhayyur*, yaitu kebolehan menyeleksi dan mengamalkan berbagai pendapat mazhab fikih tertentu, yang dalam literatur fikih disebut dengan *talfiq*. Contohnya, di Sudan yang mengizinkan pengadilan menyimpang dari aturan mazhab Hanafi, atau di Indonesia dengan ditetapkannya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991.
3. Penafsiran kembali terhadap hukum syariah. Hal ini untuk membatasi pria melakukan perceraian dan poligami. Contohnya hukum perkawinan di Tunisia 1956 yang menyatakan bahwa perceraian baru sah dengan keputusan pengadilan. Hal yang sama dilakukan di Indonesia melalui UU No.1/1974 dan KHI Tahun 1991.
4. *Siyasah syar'iyah*, yaitu pembaharuan melalui kebijakan penguasa untuk menerapkan aturan-aturan administratif yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syariah. Misalnya kebijakan untuk memaksakan prinsip umum syariah yang mengharuskan istri taat suami, pencatatan perkawinan, dan perizinan bagi suami untuk memaksa istri menaatinya.
5. Pembaharuan dilakukan dengan berbagai keputusan pengadilan melalui cara-cara yang digunakan dalam tradisi hukum adat. Dalam kaitan ini, pengadilan berhak menggunakan atau menolak pandangan para ahli hukum yang sudah ada, tetapi bukan hak untuk menolak aturan syariah yang berdasarkan Alquran dan sunnah yang jelas dan pasti. Ini dilakukan di India dan bekas koloni Inggris lainnya.²⁰

Dalam pandangan An-Na'im, berbagai upaya pembaharuan syariah tersebut hanya sebagai modifikasi syariah yang tidak memberikan perspektif apa pun dalam menyelesaikan konflik syariah dengan hukum modern dan implikasi penerapannya pada negara-negara modern saat ini. Bahkan, metode ijtihad dan teknik-tekniknya dinilai sudah tidak memadai untuk menyelesaikan

²⁰ An-Na'im, *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, 44-47.

masalah-masalah tersebut.²¹

Padahal, kunci dan respons intelektual muslim yang dibutuhkan dalam menghadapi berbagai persoalan aktual itu, selain tetap konsisten terhadap keaslian dan keunikan pesan Alquran adalah dengan membuka pintu ijtihad. Inilah yang diyakini oleh kalangan pembaharu sampai saat ini. Bahkan lebih dari itu, An-Na'im melihat bahwa ijtihad itu sendiri perlu direformasi karena tidak memadai lagi bagi pemecahan persoalan syariah kontemporer. Menurut An-Na'im problem syariah saat ini sangat serius, dan tidak dapat dipecahkan hanya dengan ijtihad²².

Meskipun di dalam sejarah perkembangan hukum Islam ijtihad telah menunjukkan perannya secara nyata, khususnya selama abad VIII dan XIX Masehi, tetapi dalam perkembangan selanjutnya peran itu tampak semakin mengecil dan cenderung punah, yaitu ketika syariah dirasa sudah mapan sebagai suatu sistem perundang-undangan dan pengembangan prinsip-prinsipnya dipandang sudah cukup. Fenomena ini disebut di dalam sejarah hukum Islam sebagai periode taqlid, atau periode kemunduran ijtihad.

Sejak abad ke-10 hingga sekarang, kebanyakan kaum muslim meyakini bahwa pintu ijtihad sudah tertutup. Namun sejalan dengan itu, banyak ulama kontemporer yang berusaha membukanya kembali. Adalah Ibnu Taimiyah, termasuk salah seorang pemuka Islam yang paling vokal dalam menentang *taqlid* (mengikuti secara buta pendapat para imam mazhab), dan menyuarakan semangat untuk menegakkan kembali hak melakukan ijtihad. Bersamaan dengan itu ia pun menyeru kaum muslim agar kembali ke pangkal syariah Islam, yaitu Alquran dan sunnah, dan menuntut penerapan syariah secara total dalam kehidupan publik

²¹ An-Na'im, 46.

²² Secara harfiah ijtihad berasal dari *al-jahdu* atau *al-juhdu* yang berarti *al-masyaqah* (kesulitan) dan *al-thaqah* (kekuatan), atau istilah lain yang searti dengan itu. Secara teknis diartikan sebagai upaya pencurahan segenap kemampuan pikir seseorang dalam mengeluarkan hukum-hukum *syariah* yang bersifat *furu'* dari dalil-dalilnya. Dalam arti ini, ijtihad berfungsi untuk memberikan jawaban terhadap permasalahan aktual, ketika Alquran dan sunnah tidak menjelaskannya.

maupun pribadi²³. Ibnu Taimiyah, juga tokoh-tokoh yang muncul sesudahnya, meyakini bahwa ijtihad merupakan konsep ampuh yang dapat menyelesaikan problem kaum muslim berkaitan dengan penerapan syariah pada era modern.

Kemudian salah satu masalah yang sangat penting dan banyak mendapat perhatian dalam hukum pidana Islam adalah soal hukuman. Hal ini dikarenakan adanya pro kontra tentang kaitan hukuman tersebut dengan hak asasi manusia. Di satu pihak berpendapat bahwa sanksi hukum pidana Islam dianggap kejam dan melanggar hak asasi manusia. Namun dipihak lain berpendapat sebaliknya, sanksi hukum Pidana Islam tidak melanggar hak asasi manusia.

Kelompok pertama, dalam hal ini kebanyakan para orientalis mengatakan bahwa dengan menggunakan standar-standar manusia, hukuman-hukuman dalam Hukum pidana Islam adalah tidak manusiawi. Dibawah syariah, kejujuran, kewajaran, keadilan, kebenaran dan seterusnya hanya memainkan peran yang rendah. Ide tentang kesalahan pidana sangat tidak memadai. Prosedur hukum dibawah Islam sangat sulit untuk disebut tidak berpihak atau adil terutama muncul dalam pembuktian.²⁴

Hak asasi manusia menurut mereka tidak ditemui dalam syariah (yang hanya memberikan kewajiban asasi), tetapi hanya dijumpai dari akal manusia, argumen-argumen rasional dan pemikiran yang kritis. Dan ide-ide tersebut dibangun didalam peradaban Barat, khususnya dari para filosof.

Ketentuan agama juga dianggap sebagai halangan bagi

²³ Semangat dan langkah ini dilanjutkan dan dikembangkan oleh generasi berikutnya, Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) di Arabia dan Syah Waliyullah (17-3-1762) di India. Setelah itu, semangat pembaharuan di dunia Islam terus menggelinding dari waktu ke waktu, dan memperoleh momentumnya pada permulaan dan sepanjang abad ke-20, dengan hadimya para pemikir dan pembaharu Islam, seperti Jamaluddin al-Afghani (dari Afganistan), Tahtawi, Muhammad Abduh, Rasyid Ridia, Hasan al-Banna dan Sayid Qutub (dari Mesir), Muhammad Iqbal dan Maulana Sayid Abdul A'la al-Maududi (Indo-Pakistan), Malik bin Nabi' dan Syeikh Ibrahim Aljazairi (Aljazair), termasuk yang datang belakangan seperti Fazlur Rahman (Pakistan).

²⁴ Topo Santoso, *Menggagass Hukum Pidana Islam* (Bandung: As-Syamir Press, 2000), 96.

manusia untuk bebas. Dalam lapangan seksualitas misalnya, ketentuan yang tegas dalam Islam melarang perzinaan, dipandang terlampau jauh masuk urusan pribadi orang lain.

Muhammad Iqbal Shiddiqi, mewakili kelompok kedua, melihat bahwa kritik-kritik Barat yang dilancarkan terhadap hukuman perzinaan bukan semata karena mereka tidak suka terhadap ide hukuman fisik, tapi lebih karena perasaan moral (*moral sense*) mereka yang belum terbangun seutuhnya. Pertama, karena mereka memandang perzinaan (*fornication*) sebagai sesuatu yang *indicent*; mereka melihat sebagai sesuatu yang menyenangkan, sebagai sesuatu yang biasa yang menyenangkan kedua pelakunya sesaat saja. Oleh karena itu mereka ingin agar hukuman toleransi perbuatan tersebut dan tidak memandangnya sebagai perbuatan yang serius kecuali jika dilakukan dengan paksaan.

Konsekuensi dari pandangan diatas adalah pandangan bahwa hukuman bagi pelakunya yang diancamkan oleh hukum Pidana Islam dianggap sangat kejam. Namun kata Shiddiqi, jika perasaan moral dan sosial telah terbangun, merka akan menyadari bahwa perzinaan baik dilakukan dengan paksaan atau sukarela, baik oleh orang yang terikat perkawinan atau tidak, merupakan suatu kejahatan sosial yang akan mempengaruhi masyarakat secara keseluruhan.²⁵

Kedua, kritik terhadap hukuman dalam Islam bisa juga disebabkan karena tidak disadarinya alasan spiritual dari hukuman itu. Hukuman bukanlah dijatuhkan secara kejam oleh seorang kepada orang lain, melainkan suatu pelaksanaan dari ketentuan Allah terhadap hamba-hamba-Nya. Ketaatan kepada hukum Allah adalah karakter dasar bagi masyarakat muslim yang benar.

Aspek Perlindungan HAM Dalam Hukum Pidana Islam

Agama dengan ketiga rukunnya, yakni iman, Islam, dan ihsan atau akidah, syariat, dan akhlak adalah murni diperuntukkan kepada umat manusia. Tidak ada sedikitpun kepentingan Tuhan

²⁵ Muhammad Iqbal Siddiqi, *The Penal Law of Islam* (Lahore: Kazi Publicatioan, 1985), 31.

yang menurunkannya, karena Allah SWT memang tidak punya kepentingan sekecil apapun. Karena itu, setiap ketentuan agama, termasuk hukum pidananya akan bertumpu pada pemenuhan serta perlindungan hak dan kepentingan manusia. Di kalangan para ulama dikenal apa yang disebut *maqashid al-syariah*, yaitu tujuan hukum Islam yang mencakup perlindungan terhadap lima hal yang menjadi tonggak keberadaan manusia, yakni agama (akidah), nyawa, akal, nasab atau harga diri, dan harta benda.

Dengan demikian, sebenarnya pertanyaan sejauh manakah hukum pidana Islam dapat melindungi hak-hak asasi manusia tidak perlu muncul di tengah umat yang meyakini kebenaran agama tersebut.

Namun akhirnya, pertanyaan tersebut menemukan relevansinya karena didukung oleh berbagai faktor, di antaranya yang terpenting ialah (1) perbedaan pandangan antara agama dan pandangan umum yang berkembang dalam melihat HAM serta dasar filosofinya; dan (2) perhatian terhadap Islam yang menitikberatkan pada hukum pidananya. Kedua faktor ini bukan saja melahirkan tanda tanya bagi sementara orang tentang kaitan hukum pidana Islam dengan HAM, bahkan telah melahirkan sikap apriori dari sebagian umat Islam sendiri terhadap hukum Islam secara keseluruhan.

Bahwa Islam menyatakan secara eksplisit sangat menghormati harkat manusia adalah jelas. Namun, dalam melihat manusia, al-Quran telah menggabungkan dua sisi yang bertolak belakang dari mahluk ini. Manusia dianggap sebagai mahluk yang sangat mulia, tetapi pada saat yang sama ia juga dianggap sebagai mahluk yang sangat hina.²⁶

Bila kita mendengarkan kisah al-Quran tentang Malaikat yang bersujud di hadapan Adam a.s., maka kita tahu betapa mulianya mahluk ini. Tetapi bila kita mendengarkan al-Quran berkali-kali mengingatkan kita akan asal usul manusia, maka kita tahu betapa tidak berharganya makhluk ini karena berasal dari air

²⁶ Wiwik Setiyani, "Hak Asasi Manusia (HAM) Dalam Wacana Keislaman di Indonesia," *Islamedia* 11, no. 1 (2011): 157–72.

yang memancar dari tulang rusuk.

Kedua sisi yang bertolak belakang ini diperintahkan agar dipelihara secara seimbang. Manusia bisa menjadi besar dan sombong kalau tidak melihat sisi kehinaannya dan sebaliknya, bisa kerdil dan tidak berdaya kalau tidak ingat akan sisi kemuliannya. Karena itu, al-Quran tidak hanya mengutuk Fir'aun yang sombong, tetapi juga mengutuk kaumnya yang lemah dan tidak punya keberanian untuk melawannya.

Kedua sisi manusia yang bertolak belakang itu juga diterjemahkan oleh agama melalui tatanan hukumnya. Ketika seorang manusia tidak bersalah, maka hak dan martabatnya dianggap suci dan harus dilindungi secara penuh. Sebaliknya, ketika kesalahan seseorang sampai pada kejahatan qisās atau hudud, maka satu persatu dari sendi-sendi kemuliannya itu runtuh, kemudian diperlakukan oleh hukum berdasarkan sisi kehinaannya.

Ia tidak lagi dipandang sebagai anggota masyarakat yang berguna, tetapi sebaliknya, ia ibarat anggota tubuh yang terpaksa harus diamputasi demi keselamatan tubuh itu sendiri. Karena itu, al-Quran melarang kita menaruh rasa iba kepada pezina yang dijatuhi hukuman cambuk karena ia memang tidak lagi berhak mendapatkan rasa iba.²⁷

Dengan demikian, keluarlah anggapan bahwa sanksi hukum pidana Islam (hukuman mati, potong tangan, cambuk) kejam atau tidak manusiawi. Hal ini dikarenakan tidak adanya keyakinan akan sisi kehinaan manusia, sehingga ia dipandang sebagai makhluk yang mulia selamanya dalam keadaan apa saja.

Dengan menggabungkan dua sisi manusia yang bertolak belakang itu, maka sanksi hukum pidana Islam boleh saja dikatakan keras dan berat, tetapi kekerasan itu dijatuhkan kepada orang yang

²⁷ Lihat Q.S.an-Nur ayat 2 yang artinya "Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman.

telah dilucuti martabat kemanusiaanya.²⁸ Maka, penerapannya tidak dapat dikatakan bertentangan dengan perlindungan HAM, tetapi justru di situlah terdapat salah satu bentuk penegakan HAM.

Uraian di atas boleh jadi akan mengandung pertanyaan, yakni dengan ukuran apa pelaku tindak pidana *qisas* atau *hudud* dianggap telah runtuh martabat kemanusiaanya. Disinilah dapat dilihat adanya tolok ukur yang berbeda antara hukum Islam dan hukum yang lain. Hukum Islam menetapkan beberapa parameter untuk mengukur sempurna tidaknya martabat seseorang, diantaranya ialah parameter akidah dan harga diri. Dua hal ini, dalam pandangan di luar Islam, tidak termasuk kebutuhan vital bagi manusia di mana seseorang boleh berakidah (percaya kepada Tuhan) atau tidak boleh mempermainkannya dengan menyatakan keluar dari akidah yang benar; dan boleh juga mempertahankan harga dirinya atau tidak, bahkan menjualnya sekalipun.

Pidana Mati dalam Perspektif Hak Asasi Manusia

Akar Kontroversi

Sebagaimana wacana yang mengemuka, orang menampilkan perspektif yang beragam tentang praktik hukuman mati. Kontroversi pun ditampilkan oleh masing-masing orang. Dari banyak aspek yang dijadikan instrumen peneropong praktik hukuman mati, aspek hak asasi manusia merupakan aspek yang paling banyak kontroversi. Dari data lapangan, dapat tergambar bahwa pemicu kontroversi ini disebabkan oleh tidak samanya perspektif yang dimiliki oleh orang tentang hak asasi manusia itu sendiri.

Secara sederhana dapat disimpulkan, karena perbedaan pemahaman tentang hak asasi manusia, ketika hak asasi manusia dijadikan variabel penimbang sebuah peristiwa, maka hampir dipastikan produk penilaiannya pun berbeda.

Secara sederhana dapat dipetakan, kecenderungan pendapat masyarakat mengerucut pada dua pengertian: (1) bahwa manusia

²⁸ Muhammad. Abdul Malik, *Kejahatan Terhadap Jiwa Dalam Perspektif Hukum Pidana Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 87.

betul memiliki HAM, tapi manusia juga memiliki kewajiban asasi manusia (KAM). Karena itu bagi siapa saja yang melanggar kewajiban asasi, maka hak asasinya pun sah untuk dicabut; (2) bahwa manusia secara *given* memiliki hak yang tidak bisa dicabut dalam kondisi apapun, dan oleh siapapun.

Akar kontroversi inilah yang kemudian meragami banyak pendapat, yang akan disajikan dalam tulisan ini. Meskipun demikian, menurut sebagian orang, sebenarnya tidak ada kontroversi atas hukuman mati itu sendiri. Yang menjadi persoalan adalah ada tidaknya ruang untuk mempersoalkan hukuman mati melalui perundang-undangan.²⁹

Namun, perlu juga diperhatikan apa yang disampaikan oleh Abdur Rahman I. Doi terkait pidana mati dalam hukum Islam, bahwa: Tidak ada agama di dunia ini yang menganggap hidup manusia sedemikian kudusnya, sehingga membunuh satu orang telah dianggap membunuh semua orang, dan siapa pun yang menyelamatkan hidup seseorang seolah-olah telah menyelamatkan hidup umat manusia.³⁰

Universalitas versus Partikularitas HAM

Perdebatan universalitas HAM hingga kini belum selesai. Negara-negara barat menganggap bahwa HAM berlaku secara universal, sementara negara dunia ketiga dan negara-negara muslim mengakui universalitas HAM, namun pada saat bersamaan harus menghargai partikularitas suatu negara akan budaya, agama, dan tradisi yang berkembang di masyarakat.³¹

Pandangan ini mendasarkan pada teori relativisme budaya yang berpandangan bahwa nilai-nilai moral HAM bersifat lokal dan spesifik, sehingga berlaku khusus bagi suatu negara. Teori relativisme budaya penting, karena ia mengakui pluralitas yang jika

²⁹ Tim Penyusun, *Vonis Hukuman Mati Ditinjau Dari Sudut Pandang HAM* (Jakarta: Puskom-HAM UIN Jakarta, 2005), 87.

³⁰ Sebagaimana dikutip oleh Nafi' Mubarak. Lihat: Nafi' Mubarak, "Korban Pembunuhan dalam Prespektif Viktimologi dan Fikih Jinayat" 12, no. 2 (Desember 2009): 482.

³¹ Nur Wahidah, "Eksekusi Hukuman Mati," *Syariah* 14, no. 1 (Juni 2014): 11–23.

tidak dikelola dengan baik akan mengganggu HAM. Namun teori ini harus senantiasa dikritisi karena dapat disalahgunakan dan untuk pembenaran pelanggaran HAM.³²

Teori realitas memandang bahwa sifat manusia menekankan pada kepentingan pribadi dan egoisme. Dalam suasana benturan kepentingan pribadi yang berakibat *chaos*, negara dapat bertindak berdasarkan prinsip *power* dan *security* guna menjaga kepentingan nasional dan keharmonisan sosial. Tindakan demikian tidak dikatakan melanggar HAM.³³

Teori lain adalah radikal universal yang menganggap HAM bersifat universal dapat diterapkan di negara manapun dan waktu kapanpun. Pemahaman universalitas HAM ini mendapat kejelasan hukumnya setelah deklarasi Vienna yang menyebutkan:

*All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of state, regardless of their political, economic, and cultural system, to promote and protect human rights and fundamental freedom.*³⁴

Negara-negara Islam secara umum berada di belakang teori relativisme budaya. Indonesia misalnya, berada dalam barisan ini. Seperti dinyatakan pada konstitusi UUD 1945 pasal 28J ayat (2): Untuk menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu

³² Sakirman, "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im tentang Hak Asasi Manusia," *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam* 4, no. 2 (Desember 2018): 326.

³³ Tim ICCE UIN Jakarta, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Prenada Media, 2000), 217–18.

³⁴ Manfred Nowak, *Introduction to The International Human Rights Regime* (Leiden: Koninklijke Brill, 2003), 26.

masyarakat demokratis.

Di Barat, seperti diungkapkan oleh Muladi, mengenal teori *margin of appreciation doctrine*. Teori ini memberi peluang adanya tafsir lokal terhadap HAM yang berlaku universal tersebut.³⁵

Dalam konteks ini, terkait pidana mati sebagai bagian dari pidana *qisās*, Shagufta Begum menjelaskan bahwa mereka yang merusak ketenangan masyarakat perlu ditangani dengan diberikan hukuman. Dalam konteks ini hukuman bekerja dalam dua cara. Pertama, untuk meningkatkan perilaku psikologis dan pencegahan bagi mereka yang memiliki niat untuk melakukan kejahatan. Kedua, kompensasi kerugian bagi orang yang menjadi korban.³⁶

Terkait dengan HAM di Negara Muslim, Zuman Melaka mengatakan, isu-isu mengenai hak asasi manusia dewasa ini bukan lagi berkisar masalah pengakuan dan jaminan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Karena hampir di semua negara, baik dalam konstitusinya, maupun dalam peraturan perundang-undangan, telah diberikan pengakuan dan jaminan perlindungan terhadap hak asasi manusia. Disamping itu, juga telah ada beberapa konvensi perserikatan bangsa-bangsa tentang hak asasi manusia. Masalahnya sekarang tertuju pada isu-isu penegakan dan pemajuan hak asasi manusia itu sendiri.³⁷

Antara Hak Asasi dan Kewajiban Asasi

Dalam versi barat tidak dikenal kewajiban asasi yang secara diametral dilawankan dengan hak asasi. Konsep HAM yang dikembangkan oleh Barat adalah konsep hubungan negara dan warga negara. Negara adalah pihak yang wajib melindungi, memajukan dan memenuhi hak asasi warga negaranya. Sementara warga negara adalah pihak yang berhak menerima hak-hak dasar tersebut. Logika pemikiran HAM demikian didasari pada *social*

³⁵ Tim Penyusun, *Vonis Hukuman Mati Ditinjau Dari Sudut Pandang HAM*, 91.

³⁶ Sebagaimana dikutip oleh Nafi' Mubarak. Lihat: Nafi' Mubarak, "Pidana Qisās dalam Prespektif Penologi," *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 20, no. 2 (Desember 2017): 234–35.

³⁷ Zuman Malaka, "Ham dan Demokrasi dalam Dunia Islam," *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 12, no. 2 (Desember 2009): 383.

contract theory yang dicetuskan oleh J.J. Rosseau, dimana negara terbentuk karena ada kesepakatan warga negara untuk memberikan wewenang dan kekuasaan kepada sekelompok orang untuk mengelola negara itu. Negara diberi kewenangan dan kekuasaan sekaligus diberi kewajiban dan pertanggungjawaban untuk memenuhi hak-hak rakyatnya.³⁸

HAM dalam versi barat bersifat anthroposentis dan individual, karena HAM lahir dari dan untuk manusia. Hubungan yang diametral antara negara dan warga negara dan negara sebagai pihak yang wajib memenuhi HAM, maka negara pula yang akan dikenai pelanggaran HAM. Pelanggaran HAM dapat berupa tindakan (*by commission*) berupa tindakan negara yang melanggar HAM atau berupa pembiaran (*by omission*), negara membiarkan terjadi pelanggaran HAM di masyarakat. Pelanggaran yang terjadi yang dilakukan manusia terhadap orang lain, dalam perspektif HAM barat, adalah kejahatan pidana biasa bukan kejahatan HAM.

Berbeda dengan versi Barat, *mascot* HAM India, Mahatma Ghandi, menekankan adanya kewajiban dasar bagi manusia sebagai konsekuensi dari hak yang diterimanya.³⁹ Tiap yang hak yang dimiliki oleh individu sebagai subyek hukum di dalam tatanan kehidupan masyarakat, menuntut kewajiban-kewajiban tertentu, baik terhadap negara yang mendukungnya selaku warga negara, maupun terhadap sesama hidup dalam suatu pergaulan hidup bersama.

Dari sisi agama, terutama Islam, kewajiban asasi adalah kewajiban yang tidak saja harus dilakukan karena perintah agama, tetapi juga karena untuk kepentingan manusia karena statusnya sebagai khalifah di bumi. Firman Allah QS. al-Nisā' ayat 59, yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ^ص

³⁸ Masyhur Effendi, *Dimensi dan Dinamika Hak Asasi Manusia ddalam Hukum Nasional dan Internasional* (Jakarta: Ghalia Indah, 1994), 75.

³⁹ Ramdlon Naning, *Cita dan Citra HAM di Indonesia* (Jakarta: Lembaga Kriminologi UI, 1983), 18.

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) diantara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Jelas bahwa al-Qur'an mewajibkan manusia untuk mentaati perintah Allah, Rasul dan pemimpin. Dalam pemikiran politik Islam, warga negara wajib menjalankan perintah penguasa untuk tujuan kemaslahatan manusia yang tidak melanggar agama.

Penutup

Adanya qisas dengan hukuman mati adalah untuk menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat. Hukuman mati ini juga banyak diberlakukan oleh umat dan masyarakat lain. Dengan adanya qisas juga menghindari kemarahan dan dendam keluarga orang yang terbunuh, karena apabila tidak dilakukan qisas niscaya dendam tersebut akan berkelanjutan dan pada gilirannya akan terjadi saling bunuh antar keluarga.

Sekalipun dalam Islam mengakui jarimah qisah diyah tetapi tidak sekaku yang dibayangkan. Islam justeru dalam menerapkan hukuman sangat memperhatikan kepentingan individu dan masyarakat. Ditegakkannya hukuman dalam Islam pada prinsipnya adalah demi kemaslahatan manusia dan juga penghormatan bagi hak asasi manusia (HAM). Kewajiban-kewajiban dalam syariah menyangkut perlindungan *maqashid al-syari'ah* yang bertujuan melindungi maslahat manusia. Perlindungan terhadap kepentingan manusia yang paling pokok adalah dalam kategori *masalah dharuri* yang terdiri dari lima bidang, yaitu : *al-din* (agama) *al-nafs* (jiwa), *al-nasl* (keturunan), *al-mal* (harta) dan *al-aql* (akal).

Standar keadilan dalam penerapan hukuman mutlak adalah

menyesuaikan kehendak masyarakat dan sekaligus mempertimbangkan bentuk, kualitas dan kuantitas kejahatan yang dilakukan. Sedangkan pada hukum dalam arti bahwa dirinya merupakan suatu yang formal, maka dalam hal ini lebih dititik beratkan pada fungsi ditetapkannya hukuman, artinya bahwa penerapan hukuman mutlak diupayakan sebagai upaya mewujudkan keadilan.

Dalam perspektif An-Naim terdapat kontradiksi antara hukum pidana Islam dengan Hak Asasi Manusia. Terjadinya benturan pemahaman tentang HAM sebagai akibat perbedaan pandangan. Islam melihat HAM dari dua sisi, berupa kewajiban dan hak. Islam mendahulukan kewajiban asasi manusia, kemudian hak asasi manusia. Sementara pihak barat menekankan HAM dari sisi hak belaka, tanpa menegaskan kewajiban asasi sebagai yang utama.

Daftar Rujukan

- Al-Shāḥibī. *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Toward and Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Bachr, Peter. *Instrumen Internasional Pokok-pokok Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Obor Indonesia, 2001.
- Bisri, M. Dahlan. "Keadilan Sosial Dalam Perspektif Islam." *Paramedia* 5, no. 1 (2004).
- Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Effendi, Masyhur. *Dimensi dan Dinamika Hak Asasi Manusia dalam Hukum Nasional dan Internasional*. Jakarta: Ghalia Indah, 1994.
- Fatwa, Ach. Fajruddin. "Dekonstruksi Pemikiran Hak-hak Minoritas Non Muslim Abdullah Ahmed An-Naim." *Penelitian* 13, no. 3 (2011).
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Malaka, Zuman. "Ham dan Demokrasi dalam Dunia Islam." *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 12, no. 2 (Desember 2009).

- Malik, Muhammad. Abdul. *Kejahatan Terhadap Jiwa Dalam Perspektif Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Mubarok, Nafi'. "Korban Pembunuhan dalam Prespektif Viktimologi dan Fikih Jinayat" 12, no. 2 (Desember 2009).
- . "Pidana *Qisās* dalam Prespektif Penologi." *Al-Qānūn: Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam* 20, no. 2 (Desember 2017).
- Naning, Ramdlon. *Cita dan Citra HAM di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Kriminologi UI, 1983.
- Nasution, Harun. *Hukum Islam dan Signifikansinya ddalam Kehidupan Masyarakat Modern*. Medan: IAIN Sumatera Utara, 1995.
- Nowak, Manfred. *Introduction to Tthe International Human Rights Regime*. Leiden: Koninnklijke Brill, 2003.
- Sakirman. "Pemikiran Abdullah Ahmed An-Na'im tentang Hak Asasi Manusia." *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam* 4, no. 2 (Desember 2018).
- Santoso, Topo. *Menggagass Hukum Pidana Islam*. Bandung: As-Syamir Press, 2000.
- Setiyani, Wiwik. "Hak Asasi Manusia (HAM) Dalam Wacana Keislaman di Idonesia." *Islamedia* 11, no. 1 (2011).
- Siddiqi, Muhammad Iqbal. *The Penal Law of Islam*. Lahore: Kazi Publicatioan, 1985.
- Taha, Mahmoud Muhammad. *The Second Message of Islam*. New York: Syracuse University Press, 1987.
- Tim ICCE UIN Jakarta. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: Prenada Media, 2000.
- Tim Penyusun. *Vonis Hukuman Mati Ditinjau Dari Sudut Pandang HAM*. Jakarta: Puskum-HAM UIN Jakarta, 2005.
- Tore, dan Kari Vogt, ed. "Ambiguitas An-Naim dan hukuman pidana Islam." Dalam *Dekonstruksi Syariah (II)*. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Voll, John O. "Pembaharuan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Ishlah." Dalam *Dinamika Kebangkitan Islam*, disunting oleh John L. Esposito, diterjemahkan oleh Bakri Siregar. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Wahidah, Nur. "Eksekusi Hukuman Mati." *Syariah* 14, no. 1 (Juni 2014).