

MAQASID SYARIAH DAN PEMBANGUNAN HAK ASASI MANUSIA

Robby Kurniawan

Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: robi.sumbar@gmail.com

***Abstract:** Human rights, must be recognized, is a term that still debated in Islamic studies until now. This stems from the repetition statements: Human Rights (UDHR) are not born from the womb of Islam. This article attempts to find a way out of the complexity of the debate, with questions; How to build a conceptual relationship between sharia, as the concept of Islamic law, with Human Rights? The question about "relation" is more significant than "imposing" the concept of human rights on the concept of sharia. In order to create these relationships, the first thing to do is to realize that each term is a separate concept, which has its own basic deception as well. Instead, both have in common with each other. Such is the benefit and the essence of life. This point of commonality becomes a bridge that allows them to complement, and build, each other. This is where the maqasid shariah becomes inevitable in the study of Islam. It becomes the explanation of the connectedness of Islamic studies with other concept, in this case, Human Rights. The explanation about maqasid shariah in this article is limited to the concept of maqasid Jasser Auda and Abdullahi Ahmad an-Naim. The first name is closely aligned in contemporary maqasid discourse with the system approach. While the second name, although not classified on the Maqasid figure, but has an important view of the prospects of sharia progress. Auda offers optimization of cognition features; wholeness; openness; interrelated hierarchy; multidimensionality, all of which are connected in purposefulness features. Along with that, an-Naim advocated an emphasis on the need for universal verses of Makkiyah adopted in Islamic law, other than Madaniyah. He also said, public reason is an important keyword that should not be forgotten by the law and policy formulator. In establishing the conceptual relationship between shariah and human rights, the concepts of Auda and an-Naim will be used to read three important aspects of sharia, namely, definition,*

source reading method, and ijihad process to discover the truth of the law. The conclusion is that the conceptual relationship between the two can only be built by emphasizing three main points, they are 1) Changing the concept of sharia closed to the concept of open sharia with the discourse of contemporary; 2) Increase the sources of Islamic law which will be used by the Mujtahids, by input the human values as one of the things that must be considered and inspired in arrange legal products; 3) The sources of sharia should be read in such a way as to take into account the aspect of the human istidrak which cannot be detached from it.

Abstrak: *Hak Asasi Manusia, mesti diakui, adalah istilah yang masih diperdebatkan dalam studi keislaman hingga hari ini. Hal ini bermula dari statemen yang terus diulang-ulang: Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) tak lahir dari rahim Islam. Artikel ini mencoba untuk mencari jalan keluar dari rumitnya perdebatan tersebut, dengan pertanyaan; Bagaimana membangun relasi konseptual antara syariah, sebagai konsep hukum islam, dengan Hak Asasi Manusia? Pertanyaan tentang “relasi” dirasa lebih signifikan daripada “memaksakan” konsep HAM pada konsep syariah. Guna menciptakan relasi tersebut, hal pertama yang mesti dilakukan adalah menyadari bahwa masing-masing istilah adalah konsep tersendiri, yang memiliki basic pengetahuan tersendiri pula. Namun keduanya memiliki kesamaan satu sama lain. Demikian adalah kemaslahatan dan esensi kehidupan. Titik kesamaan ini menjadi jembatan yang memungkinkan keduanya saling mengisi, dan membangun, satu sama lain. Disinilah maqasid syariah menjadi tak terelakkan dalam kajian islam. Ia menjadi penjelas keterhubungan kajian islam dengan konsep diluarnya, dalam hal ini, Hak Asasi Manusia. Penjelasan tentang maqasid syariah dalam artikel ini terbatas pada konsep maqasid Jasser Auda dan Abdullahi Ahmad an-Naim. Nama pertama erat dalam diskursus maqasid kontemporer dengan pendekatan sistem. Sedangkan nama kedua, meski tidak digolongkan pada tokoh Maqasid, namun memiliki pandangan penting tentang prospek kemajuan syariah. Auda menawarkan optimalisasi fitur cognition; wholeness; openness; interrelated hierarchy; multidimensionality, yang semuanya terhubung dalam fitur purposefulness. Seiring itu,*

an-Naim menganjurkan penekanan pada perlunya ayat-ayat makkiyah yang bersifat universal diadopsi dalam hukum islam, selain ayat madaniyah. Ia juga mengatakan, public reason adalah kata kunci penting yang tak boleh dilupakan oleh para perumus hukum dan kebijakan. Dalam membangun relasi konseptual antara syariah dan Hak Asasi Manusia, konsep-konsep Auda dan an-Naim akan digunakan untuk membaca tiga aspek penting dalam syariah, yaitu, definisi, metode membaca sumber, dan proses ijtihad untuk menemukan kebenaran hukum. Kesimpulan yang didapat adalah relasi konseptual antara keduanya hanya dapat dibangun dengan menekankan tiga poin utama, yaitu 1) Merubah konsep syariah yang tertutup menjadi konsep syariah yang terbuka dengan wacana kontemperer; 2) Menambah sumber-sumber hukum Islam yang nantinya digunakan oleh para mujtahid, dengan memasukkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai salah satu hal yang mesti dipertimbangkan dan diinspirasi dalam menyusun produk hukum; 3) Sumber-sumber syariah mesti dibaca sedemikian rupa dengan mempertimbangkan aspek istidrak manusia yang tidak dapat dilepaskan darinya.

Pendahuluan

Hukum Islam mendapat tantangan berat. Aturan-aturan yang didasarkan pada nilai-nilai religiusitas seringkali kesulitan ketika diaplikasikan pada tata kehidupan modern. Kebuntuan aplikasi hukum Islam dengan doktrin-doktrin modernisasi membawa para pemikir hukum Islam untuk mempertanyakan kembali tujuan dihidirkannya hukum Islam tersebut (*the purpose of Islamic state*).

Dalam sejarah Islam, persoalan “tujuan/*purpose*” dalam hukum, telah diperdebatkan dari era klasik sampai hari ini. Setidaknya ditemukan dua versi penafsiran atas hal tersebut. *Pertama*, hadirnya hukum Islam sesungguhnya telah memiliki tujuannya sendiri, karena manifestasi hukum itu adalah urusan sebab-akibat (*cause and effect*). *Kedua*, pandangan mazhab hukum Jerman Perancis yang mengatakan bahwa tujuan adalah basis terpenting dalam manifestasi hukum, karena tujuanlah yang menyebabkan hukum itu muncul. Berdasarkan padangan pertama, hukum bersifat tetap (*constan/fixed*), sekalipun waktu dan tempat bagi sebab akibat hukum berbeda. Sementara yang kedua

menjadikan hukum lebih progresif dan berjalan beriringan dengan perkembangan sosial yang ada.¹

Penerapan hukum Islam dengan pandangan pertama dalam dunia modern hari ini tentu saja berdampak buruk dalam perkembangan hukum. Mengategorikan hukum Islam sebagai produk hukum yang statis akan membuat hukum tersebut menjadi usang, tak relevan. Sebut saja, Hak Asasi Universal yang termanifestasi dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang belum ada pada era puncak kejayaan hukum Islam di abad ke lima. Dewasa ini DUHAM telah menjadi semangat bersama yang tidak bisa lagi ditawarkan dalam kehidupan berbangsa-bernegara.

Pandangan kedua adalah alternatif terbaik untuk membaca hukum Islam dalam konteks modern. *Mendisign* tujuan yang relevan dalam kondisi modern adalah keniscayaan. Sebab itulah *Maqasid syariah* dihadirkan dan didiskusikan kembali pada masa modern ini. Rumusan hukum Islam tradisional beserta metodologinya (Usul Fikih) dinilai tidak lagi mampu menghadapi tantangan umat Islam kontemporer yang semakin kompleks. Terlebih lagi banyak problem masyarakat modern yang tidak ditemukan jawabannya dalam fikih tradisional. Pada zaman modern, banyak sektor kehidupan yang telah berkembang dan melahirkan masalah-masalah baru yang belum dibahas dalam fikih, termasuk persoalan perlunya relevansi hukum dengan universalitas hak asasi manusia.²

Melihat signifikansi di atas, paper ini akan berusaha menjawab pertanyaan; *Bagaimanakah kontribusi Maqasid Syariah dalam menciptakan produk hukum Islam yang sensitif hak asasi manusia?*

Sekilas tentang Maqasid Syariah

Maqasid Syariah tersusun dari dua kata, *Maqasid* dan *al-syariah*. Secara etimologi, kata *Maqasid* bentuk jamak dari *maqsad*, yang berarti tujuan atau sesuatu yang dituju (*al-hadaf, al-ghayah, al-*

¹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: IIT, 2008), hlm. 229.

² HasanTurabi, *Fiqih Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj; Abdul Haris dan Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 51.

matlub), menuju satu arah (*tawajjuh*), jalan lurus, mudah, dan dekat (*istiqamah al-tariq wa suhulatihi wa qurbih*), adil dan tidak melampaui batas (*al-'adl wa tawassut*).³ Keseluruhan makna ini hampir ditemukan dalam kamus bahasa, digunakan pula di dalam al-Qur'an dan hadis.⁴

Adapun kata *al-shari'ah* dalam bahasa Arab digunakan untuk menunjukkan agama (*al-din wa millah*), jalan (*al-tariqah*), cara (*minhaj*), dan lain-lain. Kata *al-shari'ah* juga berarti mata air (*manba' wa masdaruhu*). Dalam hal ini, posisi air hampir sama dengan agama Islam: air sebagai sumber kehidupan manusia, hewan, dan tumbuhan, sementara agama menjadi sumber kebahagiaan, kedamaian, dan keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-shari'ah* menurut terminologi berarti kumpulan aturan dan perintah yang ditetapkan Tuhan melalui al-Qur'an dan dijelaskan oleh Rasulullah SAW dalam hadis-hadisnya.⁵ Berdasarkan pengertian ini, dapat disimpulkan bahwa *Maqasid al-shariah* adalah tujuan dan maksud yang terdapat di dalam syariat Islam ataupun hukum Islam.⁶

Secara garis besar maqashid syariah terbagi dua; 1) maqashid yang dikembalikan kepada maksud *syari'*. Tuhan menurunkan hukum kepada makhluknya, disertai dengan *illat* (alasan), yaitu kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan di dunia ini, maupun kemaslahatan ukhrawi. 2) Hukum syariah yang dikembalikan kepada maksud mukalaf. Hal ini selanjutnya diturunkan dalam tiga visi; *dlaruriyah*, *hajjiyah* dan *tahsiniyah*. Lebih terperinci lagi, maqashid syariah dalam visi *dlaruriyah* terbagi menjadi lima, yang disebut dengan *al-kulliyat al-khamsah*, Imam al-Ghazali (w.1111M), ulama besar Islam, merumuskan lima tujuan dasar syariat Islam tersebut, yaitu:⁷

³ Nur al-Din al-Khadimi, *al-Maqasid al-Shari'ah: Ta'rifuha, Amthilatuha, Hujjiyyatuha*, (Riyadh: Eshbelia, Vol. 1, 2003) hlm. 22.

⁴ Lihat QS: al-Nahl [16]: 9, QS: al-Tawbah [9]: 42, QS: Luqman [31]: 19.

⁵ Nur al-Din al-Khadimi, *al-Maqasid al-Shari'ah: Ta'rifuha, Amthilatuha, Hujjiyyatuha*...., hlm. 24.

⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah: Dalil lil-Mubtadi'*, (Herndon: IIIT, 2011), hlm. 15.

⁷ Musdah Mulia, *Islam & HAM, Konsep dan Implementasi*, (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), hlm. 11.

- a. Menjamin hak kebebasan beragama (*hifz ad-din*)
- b. Menjamin hak kelangsungan hidup (*hifz al-nafs*)
- c. Menjamin hak kebebasan beropini dan bereskrupsi (*hifz al-aql*)
- d. Menjamin hak kebebasan reproduksi untuk kelangsungan hidup manusia (*hifz an-nasl*)
- e. Menjamin hak properti dan harta benda (*hifz al-maal*).

Maqasyid syariah sebagai sebuah ilmu bukanlah hal baru dalam dunia modern. Ia telah ada dan berkembang dari masa klasik hingga sekarang. Pada awalnya, Maqasid sudah dibahas dan didiskusikan dalam literatur Usul Fikih klasik, tetapi tidak difungsikan sebagai metodologi hukum Islam dan sebatas pelengkap kajian Usul Fikih. Maqasid seringkali digunakan hanya untuk memperkuat hukum yang sudah ada dan tidak diarahkan untuk memproduksi hukum ataupun mengkritik hukum yang sudah mapan. Al-Tahir Ibn ‘Ashur adalah tokoh modernis pertama yang mewacanakan Maqasid sebagai metodologi hukum Islam dan ilmu hukum Islam baru yang berbeda dengan Usul Fikih. Melalui buku *Maqasid al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, Ibn ‘Ashur membuktikan bahwa Maqasid bersifat metodologis dan dapat digunakan untuk merumuskan hukum. Pemikiran Ibn ‘Ashur ini, terutama pemisahan Maqasid dari Usul Fikih, mengundang polemik dan dikritik oleh sebagian kalangan. Jamal al-Din ‘Attiyyah termasuk orang yang tidak setuju dengan gagasan Ibn ‘Ashur ini, sebab sejatinya Maqasid adalah ruh Usul Fikih dan keduanya saling mendukung serta tidak dapat dipisahkan.⁸

Singkatnya, perkembangannya terus bergulir hingga hari ini. Belakangan kita mendengar beberapa tokoh kontemporer ikut meramaikan diskursus Maqasid syariah, di antaranya Jasser Auda⁹

⁸ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, (Ciputat: El-Bukhari Institut, 2017), hlm. 3.

⁹ Jasser Auda lahir di Kairo, Mesir pada tahun 1966. Ia belajar tentang hukum Islam dan al-quran dari Syekh Mohammad al-Ghazali, Syekh Ismail al Adawi Sadiq, dan Syekh Mohammad Faraj. Ia menjadi direktur dan pendiri al-Maqashid Research Center Filsafat Hukum Islam, sebuah lembaga yang bergerak pada perkembangan hukum Islam secara umum dan maqasid secara khusus. Aktivitas lainnya adalah menjadi guru dan dosen di berbagai universitas dunia,

dan Abdullahi Ahmed an-Naim.¹⁰ Keduanya memiliki kontribusi besar dalam perkembangan wacana hukum Islam dan Maqasid syariah.

Jasser berupaya mereformasi ushul Fikih dengan menjadikan Maqasid syariah sebagai basis filsafatnya. Ia menggunakan pendekatan sistem sebagai metode berpikir dan alat analisisnya. Dalam hal ini Jasser Auda menawarkan optimalisasi enam fitur, yaitu:¹¹

- 1) Kognisi dari pemikiran keagamaan (*cognition*);
- 2) Kemenyeluruhan (*wholeness*);
- 3) Keterbukaan (*openess*);
- 4) hierarki berpikir yang saling mempengaruhi (*interelated hierarchy*);
- 5) berpikir keagamaan yang melibatkan berbagai dimensi (*multidimensionality*), dan;
- 6) Kebermaksudan (*purposefullness*).

Jasser Auda berupaya mereformasi Maqasid Syariah dalam perspektif kontemporer, yaitu dari maqashid syariah yang bernuansa penjagaan (*protection*) dan pelestarian (*preservation*) menuju maqasid yang bernuansa pengembangan (*development*) dan pemulihan hak asasi manusia (*human right*). Auda menyarankan adanya penggabungan sumber daya manusia sebagai salah satu tujuan pokok (MaqasidSyariah), yang direalisasikan dalam hukum Islam. Dengan mengadopsi konsep pengembangan sumber daya manusia, realisasi Maqasid diukur secara empiris dengan mengambil manfaat dari target-target pembangunan sumber daya manusia persi PBB, sesuai dengan standar ilmiah saat ini.¹²

seperti Universitas Alexandria Mesir, Islamic Institutue of Toronto. Lebih lengkap dapat dilihat pada situs resmi pribadinya www.jasserauda.net.

¹⁰ Abdullahi A. An-Naim lahir 6 April 1946, di desa al-Maqawier, tepi Barat Nile 200 Km dari Utara Khartoum. Ia menjadi dosen dalam bidang hukum di Universitas Khartoum di Sudan (1976-1985), dan Ketua jurusan Hukum publik (1979-1985), dosen tamu dalam bidang hukum di Universitas California Los Angeles, menjadi guru besar di Universitas Emory Atlanta, USA

¹¹ Jasser Auda, *Maqahid Al-Syariah as Philosophy of Islamic law: A System Approach* (London: IIT, 2008), hal 45-55.

¹² Jasser Auda, *membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terjemahan Rosidin dan Ali Abdel Muim, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 59-60.

Dengan semangat pembaruan hukum Islam, An-Naim juga tampil ke gelanggang diskursus Maqasid. Meskipun ia tidak membicarakan Maqasid secara khusus dalam buku-bukunya, namun kerja-kerja penelitian hukum Islamnya adalah kerja maqashid. Menurutnya, syariah sebagai sebuah tatanan hukum mestilah dibaca dengan menghadirkan paradigma baru. Ia mengatakan,

"Tesis saya, bahwa selama umat Islam tetap setia pada kerangka kerja syariah historis, mereka tidak akan pernah benar-benar mencapai tingkat keharusan pembaruan yang mendesak supaya hukum publik Islam bisa berfungsi sekarang. Saya mencoba menjelaskan dan mengukuhkan tesis ini melalui suatu kritik atas literatur terkait dan saya mengusulkan metodologi pembaruan Islam yang mamamadaï."¹³

Dalam mengupayakan pembacaan syariah baru, an-Naim menawarkan beberapa prinsip syariah, di antaranya memberikan metodologi baru dalam menafsir ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Ayat-ayat hukum yang menjadi pegangan umat muslim mayoritas hari ini lebih banyak didasari pada ayat-ayat madaniah. An-naim menolak teori *naskh* ayat madaniah atas ayat *makkiyah*. Ayat-ayat madaniah yang terperinci membuat gerak Maqasid hukum Islam menjadi terbatas. Guna mengatasi itu, An-naim menawarkan perlunya penggantian ayat-ayat *madaniah* ke ayat *makkah* yang bersifat universal.¹⁴

¹³ An-Naim memiliki beberapa fokus pembahasan dalam mendekonstruksi syariah. Dalam bukunya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, Dekonstruksi Syariah, ia membicarakan tema-tema pokok hukum Islam, yakni Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Konstitualisme, dan hubungan internasional.

¹⁴ Dengan mengutip Toha, An-Naim menulis, "membiarkan naskh menjadi permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari agama mereka terbaik.....Naskh secara esensial merupakan proses logis dan dibuthkan dalam penerapan teks-teks yang tepat dan menunda penerapan teks yang lain sampai saat yang memungkinkan penerapan teks itu tiba." An-Naim, Abdullahi Ahmed, Dekonstruksi Syariah: *Wacana kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan hubungan internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LKIS, Cet I: 1994), hlm. 110.

Hak Asasi Manusia sebagai Konsepsi Hukum

Diskursus Hak Asasi Manusia (HAM) sebenarnya dapat dilacak secara teologis lewat hubungan manusia, sebagai makhluk dengan penciptanya. Tidak ada manusia yang lebih tinggi daripada manusia lainnya. Hanya satu yang mutlak, yakni Tuhan Yang Maha Esa. Keberadaannya sebagai *prima facie*, berkonsekuensi pada kerelatifan pengetahuan manusia.¹⁵ Dan pengetahuan tersebut membawa memberikan pemahaman; manusia diciptakan langsung dengan hak-hak yang tidak dapat dipisahkan.

Hak untuk hidup misalnya. Tidak ada satu daya pun, begitupula kuasa, yang dapat membatalkan hak hidup yang diberikan Tuhan kepada manusia, walaupun manusia tersebut melakukan perbuatan yang paling keji. Penghormatan pada hak-hak dasar manusia juga berarti penghormatan kepada Sang Penciptanya.¹⁶

Konsepsi HAM, jika dirunut lebih ke belakang, muncul dari teori hak kodrati (*natural rights theory*). Teori tersebut muncul dari teori hukum kodrat (*natural law theory*). Dan salah seorang pemikir yang banyak berbicara tentang hukum kodrat adalah Thomas Aquinas.¹⁷

¹⁵ Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara & Pilar-pilar Demokrasi*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), hlm. 199.

¹⁶ Sandaran konsepsi HAM sebagai hakikat makhluk Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan Pasal 1 butir 1 UU No. 39 Tahun 2009 tentang HAM. *HAM adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.*

¹⁷ Lahir di desa Aquino, sebuah desa antara Roccasecca dan Napoli, Tahun 1224. Thomas Aquinas selain seorang pemikir keagamaan, ia juga seorang filosof hukum. Hukum dalam pandangannya adalah perintah akal budi demi kebaikan umum dan diformulasikan oleh orang yang bertugas memimpin masyarakat. Hukum memiliki beberapa karakteristik, yaitu:

- a. Rasionalitas, karena hukum merupakan perinah akal budi. Artinya, jika seseorang menghendaki suatu tujuan tertentu, akal budinya memerintahkan tentang apa yang seharusnya dilakukannya untuk mencapai suatu tujuan tertentu
- b. Teleologis atau berorientasi pada suatu tujuan tertentu, yaitu demi kebaikan umum. Dalam defenisi tersebut, hukum dibuat berdasarkan kepentingan masyarakat, yaitu disusun demi kebaikan umum.

Hukum kodrat, dalam pandangan Aquinas, adalah partisipasi makhluk rasional di dalam hukum abadi. Hukum yang disebutkan belakangan inilah yang paling utama dan menjadi asas dan keadilan hukum buatan manusia. Aquinas menyatakan, hukum positif yang tidak diturunkan dari hukum abadi tidak dapat mencerminkan keadilan.¹⁸

Adapun wujud dari hubungan hukum Ilahi dan hukum manusia adalah hak. Jika hukum positif, sebagai hukum ciptaan manusia melanggar atau gagal dalam melindungi hak-hak kodrat dari hukum kodrat, berarti hukum positif yang berlaku tersebut adalah hukum yang tidak baik dan harus segera diganti.

Setiap hak ditetapkan secara objektif maupun subjektif. Objektif maksudnya hak diberikan pada seseorang karena memang menjadi miliknya. Subjektif artinya, penetapan hak berhubungan dengan yang dimilikinya. Ia menjadi tuan dari apa yang dimilikinya. Penetapan hak ini, juga berhubungan erat dengan urusan hukum dan bernegara. Hak ditetapkan secara objektif karena demikian adalah hukum kodratnya, sebagai manifestasi keadilan. Dan ditetapkan secara subjektif, sebagai konsekuensi dari penetapan hukum kodrat. Belakangan, hak yang ditetapkan secara subjektif ini, dikenal dengan istilah hak sipil dan warga negara.¹⁹

Selain Aquinas, John Locke juga pemikir hukum kodrat. Ia mengatakan, semua individu dikarunia oleh alam hak yang melekat

-
- c. Untuk kepentingan tersebut, maka pembuatan hukum menjadi wewenang masyarakat secara keseluruhan atau menjadi wewenang seseorang yang ditunjuk mewakili masyarakat.

Lebih lanjut lihat, E. Sumaryono, *Etika Hukum, Relevansi Teori Hukum Kodrat Thomas Aquinas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 32-33.

¹⁸ Aquinas membagi hukum pada empat jenis:

- a. Hukum abadi: hukum yang digunakan Tuhan dalam penciptaan umat manusia
- b. Hukum kodrat: pantulan akal ilahi yang terdapat dalam setiap penciptaan sebagaimana dimanifestasikan dalam berbagai kecenderungan setiap ciptaan untuk mencari kebaikannya sendiri dalam menghindari kejahatan.
- c. Hukum ilahi: yaitu hukum yang diterima manusia melalui wahyu
- d. Hukum buatan manusia: hukum yang diturunkan dari hukum ilahi dan memiliki ketentuan khusus yang sesuai dengan situasi konkret hidup manusia. *Ibid.*, hlm. 96.

¹⁹*Ibid.*, hlm. 79-80.

atas hidup, kebebasan dan kepemilikan. Demikian merupakan milik mereka sendiri dan tidak dapat dicabut atau dipreteli oleh negara. Perlindungan atas hak yang tidak dapat dicabut ini diserahkan kepada negara melalui kontrak sosial (*social contract*).

Ia menjelaskan, adanya negara, pemerintahan, dan hukum yang tercipta dalam masyarakat, muncul karena kesadaran atas hak milik yang tersedia dari kodratnya sebagai manusia.²⁰ Maka apabila penguasa negara mengabaikan kontrak sosial itu dengan melanggar hak-hak kondrati individu, maka rakyat bebas menurunkan sang penguasa dan menggantikannya dengan suatu pemerintahan yang bersedia menghormati hak-hak itu.²¹

Locke berpendapat meskipun manusia menyerahkan haknya kepada negara, penyerahan itu tidaklah secara absolut. Ada hak-hak yang tetap kekal melekat di masing-masing individu. Hak yang diserahkan adalah hak yang berkaitan dengan perjanjian negara semata. Pendapat tersebut didasarkan pada pandangannya bahwa proses perjanjian masyarakat (*treaties of civil goverment*) terbagi menjadi dua. Proses pada tahap pertama adalah perjanjian individu dengan warga negara lainnya untuk membentuk pemerintahan dan negara politis. Perjanjian pertama ini disebutnya dengan *Pactum Unionis*. Tahap ini berlanjut ke *Pactum Subjectionis*, dimana setiap perjanjian di tahap pertama terbentuk atas dasar suara mayoritas. Konsepsi mayoritas dari masing-masing subyek menunjukkan

²⁰ Locke menuliskan, “tujuan dan pokok orang-orang bersatu membentuk persemakmuran-persemakmuran dan menempatkan diri mereka di bawah pemerintahan adalah menjaga kelestarian hak milik mereka; banyak sekali hal yang tidak menjamin (hak tersebut) dalam keadaan alam.” Keadaan alam yang tidak menjamin, dan tidak memberikan kepastian tersebut, berupa:

- a. Tidak adanya hukum yang ditetapkan untuk menjadi patokan benar-salah
- b. Tidak ada hakim yang diketahui dan tidak berat sebelah, yang mempunyai wewenang jika terjadi perselisihan paham
- c. Tidak ada kekuasaan yang menopang dan mendukung keputusan yang benar dan untuk melaksanakan keputusan itu sebagaimana mestinya.

Ketidakterediaan fasilitas itu dari alam membuat manusia, meskipun memiliki hak istimewa, membutuhkan Negara Hukum. Selengkapanya lihat, (terj) John Lock, *Kuasa Itu Milik Rakyat, Esai Mengenai Asal Mula Sesungguhnya, Ruang Lingkup, dan Maksud Tujuan Pemerintahan Sipil*, (Yogyakarta: Kanisius, cet V-2006), hlm.100-102.

²¹ Lihat uraian pemikiran Locke tentang hukum kodrat, Rhona K.M. Smith, *Hukum Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Pusham UII, 2005), hlm. 12.

bahwasanya pembentukan perjanjiannya tidaklah absolut. Hak-hak dasar individu tidaklah tertanggalkan karenanya. Maka logislah negara, sebagai hasil perjanjian mayoritas masyarakat tadi, menjamin perlindungan hak asasi individu warga negaranya.²²

Beranjak lebih jauh, konsepsi hak asasi tidak saja membenarkan keberadaan manusia sebagai makhluk yang sadar pada pentingnya hidup bermasyarakat dan sosial. Konsepsi HAM juga sebagai citraan dirinya sebagai makhluk yang bermartabat dalam persoalan dan konflik. Frans Magnis Suseno mengatakan,

“Hak-hak asasi manusia adalah sarana untuk melindungi manusia modern terhadap ancaman-ancaman yang sudah terbukti keagasannya. Hak-hak itu disadari sebagai reaksi terhadap pengalaman keterancaman segi-segi kemanusiaan yang hakiki. Melalui paham hak asasi, tuntutan untuk menghormati martabat manusia mendapat rumusan operasional dalam bahasa hukum dan politik.”²³

Universalitas HAM vs Relativisme Budaya

Pembicaraan tentang Hak Asasi Manusia selalu berputar dalam tema universalitas HAM dan Relativisme Budaya. Perdebatan dua teori besar ini terus mengemuka dalam setiap pembicaraan tentang aplikasi HAM dalam produk hukum. Salah satu perdebatan itu bisa dirasakan lewat statemen Bertrand Ramcharan, profesor hukum Universitas Columbia,²⁴

“Apakah manusia ingin hidup atau mati? Apakah manusia mau disiksa? Apakah manusia mau hidup bebas atau hidup dalam penjara? Apakah manusia mau diperbudak? Apakah manusia mau menyatakan pendapat khususnya mengenai bagaimana warga negara diatur dalam suatu pemerintah?”

Kalimat itu diutarakannya dalam rangka menjawab –juga mendefenisikan- HAM. Mengingat banyak sekali konsep yang mengitari HAM, perlu rasanya dikemukakan sebuah defenisi

²² Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum tata Negara* (Jakarta: PT Raja Grafindo, cetakan VI 2014), hlm. 345-346

²³ Frans Magnis Suseno, *Filsafat Kebudayaan Politik, Butir-butir Pemikiran Kritis*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), hlm. 231.

²⁴ Rhona K.M Smit dkk, *Hukum HAM.....* hlm. 24

operasional yang mampu menjadi titik temu antarkonsep. Konsep-konsep yang beragam tak jarang menimbulkan kecurigaan yang saling melumpuhkan. F. Budi Hardiman merekamnya sebagai sebuah polemik kebudayaan masyarakat modern.

“Adalah ironis bahwa dalam kenyataan di lapangan, kebudayaan, agama dan masyarakat-masyarakat berpolemik dengan ide hak-hak asasi manusia. Dalam polemik itu, HAM yang sebenarnya merupakan aspirasi semua kebudayaan untuk melawan diskriminasi, represi dan marginalisasi malah ditematisasi sebagai produk barat yang tidak sesuai dengan kebudayaan mereka sendiri. Kontradiksi-kontradiksi terjadi dalam sejarah pemikiran, seperti antara hak dan kewajiban, kelompok dan individu, liberal dan komunitarian, muncul kembali ke permukaan, sehingga universalitas hak-hak asasi manusia menjadi problematis.”²⁵

Dasar filosofis, latar belakang historis dan ideologi menjadi bahan argumentasi polemik tersebut. Yang paling santer perdebatannya adalah soal bagaimana norma HAM diterapkan sebagai norma nasional. Dalam hal ini terdapat dua kubu yang saling berseberangan: Universalisme dan Relativisme Budaya.

Universalisme HAM, atau disebut juga universalisme moral HAM, lahir dari kepercayaan bahwa keberadaan moral lintas budaya dan lintas sejarah yang dapat diidentifikasi secara rasional dapatlah dijadikan konsep bersama dan universal. Dalam pandangan ini, individu adalah sebuah unit sosial yang memiliki hak-hak yang tidak dapat dipungkiri, dan diarahkan pada pemenuhan kepentingan pribadi.²⁶

²⁵ Lebih lanjut Hardiman menjelaskan, lebih kurang lima bentuk polemik yang terjadi di lapangan dalam kontekstasi ide-ide HAM, yaitu:

- a. Polemik Diskursus filosofis barat antara kubu liberalisme dan republikanisme
- b. Persoalan tentang asal-usul historis HAM
- c. Polemik yang bersangkutan dengan subyek HAM
- d. Sosialisasi HAM di dalam konteks kebudayaan non-barat
- e. Polemik antara konsep “hak” dan “kewajiban”

F Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia, Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, cet V 20150, hlm. 12.

²⁶ Rhona K.M Smit, *Hukum HAM.....* hlm. 18-20.

Selanjutnya teori kedua, relativitas budaya, beranjak dari pandangan komunitas adalah sebuah unit sosial. Tidak ada konsep seperti individualisme. Maka kebudayaan sebagai sebuah komunitas adalah orisinal, unik, dan menjadi satu-satunya sumber keabsahan hak atau kaidah moral. Teori relativisme budaya tidak menerima dominasi sebuah kebudayaan tertentu. Universalitas dikritik akan mensubordinir kebudayaan orisinal di masing-masing negara.²⁷

Pandangan relativisme budaya banyak dipakai di negara-negara berkembang. Semakin menguat setelah perang dunia II. Pandangan ini dapat disebut antitesa dari pandangan universalisme yang sarat dengan corak pikir barat. Apalagi pola pikir yang disebutkan belakangan ini adalah objek kritik paling kuat dan terus mengemuka di negara dunia ketiga.

Negara-negara Islam, Asia Timur dan Asia Tenggara adalah wilayah-wilayah yang mengadopsi teori relativisme budaya. Lahirnya Deklarasi Universal HAM Islam adalah upaya merumuskan konsep HAM tersendiri di kalangan umat Islam.²⁸

Tidak sedikit dari mereka yang berpandangan universal mengkritisi Deklarasi Universal HAM Islam tersebut sebagai deklarasi untuk umat manusia keseluruhan. Jika kelompok relativisme budaya mengkritik kelompok universal sebagai anak kandung pandangan liberalisme barat dan individualisme, Deklarasi HAM Islam dikritisi sebagai deklarasi sempit dan hanya terbatas pada keimanan Islam dan berpaku syariat semata.²⁹

Dalam perbebatan pandangan ini, Rhona, berkomentar, “Tidaklah mudah untuk memaksakan konsep universalitas HAM kepada beragam tradisi, budaya dan agama. Oleh karena itu penting untuk menggali kesamaan konsep yang prinsipil, yaitu martabat umat manusia. Seluruh agama, sistem moral dan filosofi telah mengakui martabat manusia sebagai individu dengan berbagai ragam dan sistem. Tidak dapat disangkal bahwa hak untuk mendapatkan kehidupan,

²⁷*Ibid.*, hlm. 20-23.

²⁸ Dewan Islam Eropa (*Islamic Council for Europe*) mendeklarasikan HAM Islam pada 19 September 1981.

²⁹ Lihat perdebatannya lebih jelas di F Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia, Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*,..... hlm. 50-54

misalnya, mendapatkan pengakuan universal sebagai suatu 'hak'.³⁰

Pernyataan Rhona demikian menarik. Ia mengembalikan konsep HAM ke dasarnya; Konsep HAM sebagai perlindungan martabat manusia. Tidak terlalu sulit jikatersebut dikembalikan ke pangkal persoalan dengan sedikit menyampingkan polemik historis dan ideologis. "Tidak dibutuhkan suatu proses pemikiran yang rumit bagi seorang individu untuk menentukan pilihan antara hidup atau mati, bebas atau terpenjara," komentar Bertrand Ramcharan.

Relasi HAM dan Syariah

Pertanyaan berikutnya tentu saja adalah bagaimana kita membuat hubungan yang relevan antara syariah dan Hak Asasi Manusia. Pertanyaan ini menuntut masing-masing item mengungkapkan landasan keberadaannya sebagai sebuah ilmu. Dalam hal syariat, banyak ahli mengategorikan keberadaannya lewat beberapa aspek, di antaranya;³¹

1. Syariat berhubungan dengan berdirinya masyarakat agama, penerapannya tergantung pada keberadaan masyarakat ini.
2. Syariat turun karena ada sebab-sebab yang menghendaknya, dan sebab-sebab turunnya syariat itu tidak memiliki kesesuaian (*munasabah*) dengannya.
3. Syariat bertujuan untuk kemaslahatan umum masyarakat, untuk merealisasikan kemaslahatan ini, sebagian syariat menghapus sebagian yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan syariat bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang sentiasa baru.
4. Sebagian hukum syariat dikhususkan kepada nabi Muhammad dan sebagian yang lain dikhususkan pada satu peristiwa.
5. Hubungan syariat dengan masa lalu tidak terputus, akar-akarnya juga tidak terputus dari masyarakat tempat diturunka syariat, tetapi syariat mengambil sesuatu dari pranata-pranata

³⁰ Rhona K.M Smit dkk, *Hukum HAM*..... hlm. 24.

³¹ Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariah*, diterjemahkan Luthi Thomafi (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 47.

dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum.

6. Agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan syariat adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan.

Sedangkan Hak Asasi Manusia eksis tanpa dipengaruhi oleh kondisi apapun. Keberadaa HAM tidak dipengaruhi oleh tempat tumbuh dan berkembang teori dan pemikirannya.³² Jika kita hubungkan dua landasan ini, Hak Asasi Manusia menjadi relevan dengan syariat dengan dua aspek syariah di atas: No (3) dan (6). Artinya, guna menemukan relevansi –titik temu- antara syariat dan konsep hak asasi kita mesti membacanya sebagai kesalinghubungan dalam **kemaslahatan umum** dan **esensi/semangat kehidupan**.

Kesalinghubungan kedua berimplikasi pada munculnya aspek **humanitas** dalam Hukum Islam. Syariah tidak menutup mata adanya hak-hak manusia yang mesti ditunaikan. Meski ia adalah perintah-perintah tuhan, yang amat dekat dengan nuasa religiusitas, bukan berarti manusia sebagai objek yang tidak memiliki keluwesan. Bentuk dari adanya jaminan aspek humanitas dalam hukum Islam, setidaknya dapat dilihat dari konsep *haqq* dan *hukm*. Dalam konsep ini dijelaskan, keimanan tidak dapat dijalankan tanpa adanya jaminan akan kebebasan manusia untuk menjalankannya. Sebab itu al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam secara eksplisit menyebutkan jaminan tersebut.³³

Syarak sebagai produk hukum yang secara jelas disebutkan dalam al-Quran tidak termanifestasi dalam bentuk halal-haram, perintah-larangan saja dalam syariat. Selain *wajib* dan *haram*, *Konsephukm* juga mengenal dianjurkan (*mandub*), dibolehkan (*mubah*), dan tidak disukai (*makruh*).³⁴ Demikian mengisyaratkan

³² Majda El Muhtaj, *Dimensi-dimensi HAM: Mengurai Hak Ekonomi, Sosia, dan Budaya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 5.

³³ Sebagai contoh adanya jaminan kebebasan dalam al-Quran, lihat QS (2):256, QS (10):99, QS (109):6.

³⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, diterjemahkan Miki Salman (Bandung: PT Mizan, 2013), hlm. 264-265

bahwa hukum islam bernuansa kemerdekaan-humanitas dalam penerapannya. Artinya ia tidak mengabsolutkan semua perintah dan larangan. Syariah tidak menghilangkan kemanusiaan dalam hukum.

Selain poin (3) dan (6), syariah masih berkuat pada dimensi partikular. Penggunaan syariah seperti itu, dalam konteks menghubungkannya dengan hak asasi manusia universal, sangatlah sulit. Produk hukum yang dihasilkannya pun hanyalah produk hukum yang berlandaskan HAM partikular, yakni hak-hak yang tercipta dari budaya dan sosial masyarakat di tempat hukum berada.

Berbeda dengan yang partikular, syariah yang dicitrakan untuk kemashlatan umum dan menghadirkan semangat kehidupan amat cocok dengan universalitas HAM. Syariah mengaplikasikan keduanya sebagai **maqasid**. Kata yang disebutkan belakangan amat berarti, sebagai jembatan penjelasan pesan tuhan dan pengaplikasian hukum. Jika dikatakan, hukum adalah perangkat yang menjamin keberadaan hak asasi, maka dalam cara pandang Islam, maqasidlah yang membuat legitimasi itu demikian terang. Bahkan Hashim Kamali, salah satu pemikir hukum Islam menyebutkan, kemaslahatan umum tersebut adalah *maqasid al-ammah*. Demikian adalah tujuan-tujuan Syari' yang berlaku dalam hukum Islam dimana pun dan kapan pun hukum Islam itu diterapkan.³⁵

Maqashid Syariah sebagai Upaya Pembangunan HAM Universal

Maqasid Syariah yang disusun sebagai *al-kulliyat al-khamsah*, sebagaimana yang disebutkan terdahulu, adalah bentuk jaminan *Syari'* atas hak manusia. Di dalamnya terkandung tujuan-tujuan pasti yang tidak terbantahkan, yang menjadi landasan dibentuknya sebuah hukum. Dalam perkembangan teori maqasid pun dikenal dengan maqasid yang berorientasi *mashlahah* dan menghindari *mafsadat*. Demikian ini mencerminkan bahwa syariat adalah universal.

Namun dalam perjalanannya, tidak semua penerapan hukum Islam dilandasi pada maqasid syariah. Hal ini disadari karena belum lepasnya para ahli hukum Islam dari penggunaan metodologi ushul fikih klasik sebagai dasar penyusunan hukum mereka. Konsep

³⁵*Ibid.*, hlm. 178.

maqasid, berorientasi kemashlatan, yang sebenarnya dikenal seiring dengan perkembangan ushul fikih hanya diletakkan pada salah satu bagian dari bab ushul fikih. Hal ini pun berkonsekuensi pada ambigunya penerapan HAM dalam hukum Islam.

An-Naim mengatakan, tidak dapat disangkal bahwa kebijakan di banyak negara muslim terkait hak asasi manusia menunjukkan sikap mendua. Di satu pihak, ada tarikan dari tradisi keagamaan yang mengesahkan diskriminasi berdasarkan agama dan gender. Di pihak lain, ada dorongan dari kekuatan modern domestik untuk mendukung hak asasi manusia dan menentang diskriminasi atas nama agama dan gender.³⁶

Tidak dapat dipungkiri banyak isu pelanggaran Hak Asasi Manusia mengitari konstruksi hukum Islam klasik, sebut saja misalnya isu tentang pembatasan hak-hak perempuan, hak non muslim, hingga hukum pidana mati. Kesan yang timbul menggambarkan bahwasanya Islam membatasi gerak perempuan dan non-Muslim di ruang publik, serta bertentangan dengan nilai-nilai HAM universal, nasionalisme, dan konstitusi modern. Menurut Musdah Mulia, kesan bahwa hukum Islam (Fikih) mendiskriminasi perempuan disebabkan oleh kebanyakan penulis kitab-kitab Fikih hidup dalam situasi dan kondisi masyarakat yang kekuasaan didominasi oleh kaum laki-laki (*male dominated society*), terutama kawasan Arab.³⁷

Analisis sosiologis dan historis terhadap Fikih menjadi sangat penting dalam kajian ini. Dalam persoalan non-muslim analisa sosiologis tersebut itu juga mengatarkan kita pada pemahaman bahwa produk Fikih yang dilahirkan terkesan superior, sehingga memandang non-muslim sebagai inferior.³⁸ Namun kondisi modern amat jauh berbeda dengan konteks terdahulu, dalam hukuman mati yang dilegalkan fikih Islam klasik, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mengusulkan hukuman mati bagi orang yang murtad agar ditinjau kembali dan disesuaikan dengan nilai-nilai yang berkembang di

³⁶ An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah*.....hlm. 340.

³⁷ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), hlm. 201.

³⁸ Abdul Moqsith Ghazali, Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas; Upaya Rekonstruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru, *Tashwirul Afkar*, No. 31 (2012), hlm. 42- 59.

dunia modern. Pasalnya, negara-negara Islam yang sudah menyetujui deklarasi DUHAM tidak bisa menghindar dari penerapan gagasan tersebut di negara mereka masing-masing.³⁹

Pendekatan-pendekatan kontemporer dan dari segala aspek ilmu diperlukan untuk menemukan sebuah tatanan hukum Islam yang relevan dengan semangat hak asasi manusia. Fitur *interrelated hierarchy* sebagaimana yang ditawarkan Jasser dalam membaca sumber hukum sangat penting di sini, juga fitur-fitur lainnya. Konsepsi bahwa kebenaran dalam hukum adalah kemanfaatannya dengan kondisi hari ini sesuai pemikiran An-naim juga tak kalah pentingnya. Singkatnya, dalam menemukan maqashid hukum berlandaskan hak asasi manusia universal diperlukan perubahan (rekonstruksi dan dekonstruksi) atas filsafat hukum Islam/ushul fikih.

Konsep maqasid klasik mesti diproduksi ulang untuk menemukan relevansinya. Persoalnya bukan pada merubah tema besar bahwa kemashlatan dan menjamin ensesi kehidupan sebagai maqasid, tetapi pada bagaimana upaya lebih rinci yang mesti dilakukan dalam mengaplikasikan tema besar itu untuk konteks modern. Dalam upaya itu Jasser Auda dan An-naim melakukan perubahan di beberapa persoalan ushul, di antaranya:

1. Konsep Syariah

Dalam hal ini baik Jasser maupun An-naim mengkritisi beberapa pemikir hukum Islam. Jasser membagi pemikiran ahli fikih menjadi tiga kelompok; Tradisionalis, Modernis, dan Post-modernis. Para ahli fikih dua dua kelompok pertama belum menggunakan benar-benar mempertimbangkan hak asasi manusia sebagai tujuan dari hukum Islam. Hanya kelompok yang dikategorikannya sebagai kelompok post-modernis yang mempertimbangkan dengan baik hak asasi manusia sebagai kemaksudan hukum Islam. Kelompok itu adalah orang-orang yang menggunakan banyak pendekatan ilmu, terdiri dari: Post-strukturalisme, Historisme, neo-rasionalisme, critical legal studies.⁴⁰

³⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 122.

⁴⁰ Lebih lengkap baca Jaser Auda, *Maqasid Syariah as Philosophy of Islamic Law.....* hlm. 162-191.

Pendefinisian syariah agak berbeda dilakukan oleh an-Naim, baginya, syariah adalah formulasi hukum yang berjalan dalam waktu yang lama. Syariah dipengaruhi oleh hasil pemahaman tentang kondisi historis zamannya, maka pemahaman pemikir modernis saat ini juga mungkin dan bisa dibenarkan, mengingat pada masa klasik, syariah diakui karena kesesuaiannya dengan masa klasik tersebut.⁴¹

Relevansi dalam pembangunan hak asasi manusia, konsepsi syariah keduanya amat cocok digunakan sebagai membangun dasar hukum. Keduanya mengembangkan konsep syariah yang tidak tertutup. Ini berpeluang pada masuknya konsepsi/diskursus hak asasi manusia universal, termasuk DUHAM dan ratifikasi hukum setelahnya sebagai bagian dari konstruksi syariah.

2. Metode Membaca Sumber Hukum

Nas atau sumber hukum berbeda dengan hukum itu sendiri. Jasser dengan fitur kognitifnya memisahkan antara nas dan idrak. Pemisahan keduanya berkonsekuensi pada kerelatifan manusia dalam berinterpretasi atas sumber/nas. Dengan kemerdekaan manusia atas idrak kemungkinan-kemungkinan kebermaksudan hak asasi manusia bisa dicapai.⁴² Selain itu, guna mendapatkan pemahaman yang utuh atas nas, di tengah adanya persoalan ta'arud al-adillah, digunakan fitur multidipensi. Bagi Auda, pendekatan multidimensi bagi Auda mampu memberikan solusi bagi pertentangan dua dalil yang dilematis. Pendekatan monodimesi tidak memberikan jalan keluar atas persoalan tersebut. Namun berbeda dengan adanya fitur ini, ia berperan membuka lebih luas proses pencarian hingga mendapatkan solusi yang menyeluruh.

⁴¹ Moh. Dahlan, *Abdullahi Ahmad an-Naim, Epistemologi hukum Islam*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 87.

⁴² Dalam hal ini, Jasser menggambarkan istilah al-musawwibah yang dikenal dalam sejarah hukum Islam. Mereka menyatakan bahwa hukum adalah asumsi-asumsi pada diri para mujtahid ketika mereka mengaji nas. Kelompok ini banyak berasal dari ahli fikih dan filsuf seperti Abu Bakr bin al-Arabi, Abu Hamid al-Ghazali, Ibnu Rusyd dan beberapa tokoh lainnya. Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah....* hlm. 254.

Dalam membaca ayat-ayat al-Quran untuk mendefenisikan sebuah konsep hukum, seperti keadilan, An-Naim meletakkan teks (ayat) universal sebagai pesan permanennya. Sehingga konsep keadilan yang ditemukan adalah konsep yang bermakna umum, tidak adanya diskriminasi. Hal ini sebagai bentuk kritiknya atas penekanan hukum yang didasari pada teks-teks rinci.⁴³

“Hukum Islam modern tidak dapat mengesampingkan konsep hak-hak asasi manusia mutakhir jika ia harus diterapkan sekarang,” Demikian statemen An-Naim. Sebagai moral-etik dalam kehidupan modern, Hak Asasi Manusia menjadi keniscayaan dalam penerapannya dalam produk hukum Islam.

Kualifikasi hak yang disusun syariah terdahulu tidak cukup memadai. Seiring penjelasan sebelumnya, Hak Asasi Manusia universal terbukti demikian signifikan sebagai norma syariat ketika ahli hukum mengedepankan pesan-pesan teks universal. Ayat-ayat al-Quran periode Makkah, sebagai ayat-ayat utama baru dalam syariat, mengajarkan solidaritas seluruh umat manusia. Berbeda dengan ayat-ayat periode Madinah yang eksklusif-tradisional.⁴⁴

3. Persoalan Ijtihad dan Kebenaran Hukum

Pemikiran hukum Islam klasik menurut Auda sangat dipengaruhi oleh logika kausalitas yang pada waktu itu mendominasi ilmu logika tradisional. Logika kausalitas ini membuat orientasi metodologi hukum Islam menjadi partikularistik, dikotomis, dan tekstualis. Akibatnya, pada saat perumusan hukum, dalil-dalil spesifik lebih diprioritaskan ketimbang dalil-dalil umum, penggalian hukum berpusat pada satu dalil dan tidak dikomprasikan dengan dalil yang masih berkaitan, dan tidak memberi ruang pada Maqasid al-syar‘ah dalam berijtihad.

Jasser Auda menawarkan pendekatan sistem sebagai pisau analisis hukum Islam dan sekaligus menjadi pondasi

⁴³ Penyegaran hukum Islam sebagai misi An-Naim ini dapat dilihat Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed An-Naim: Epistimologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 110.

⁴⁴ Abdullahi A. An-Naim, *Dekonstruksi Syariah.....*, Hlm. 345.

dasar metodologi hukum Islam. Pendekatan sistem dipilih karena ia mampu keluar dari logika partikularistik, dikotomis, dan tekstualis, yang selama ini dominan dalam tradisi hukum Islam. Pendekatan sistem menggiring pada logika berpikir holistik, integratif, dan substantif. Dampak pendekatan ini terhadap hukum Islam adalah perumusan hukum Islam tidak hanya berpijak pada satu dalil semata (*dalil al-mas'alah*), tetapi juga dikombinasikan dengan dalil lain, baik dalil umum maupun dalil khusus; perumusan hukum tidak hanya berdasarkan pertimbangan teks, tetapi diintegrasikan dengan ilmu lain yang berkaitan dengan objek pembahasan, agar produk hukum yang dirumuskan relevan dengan perkembangan zaman; perumusan hukum tidak hanya mengacu pada makna literal, tetapi juga menimbang makna inti dan substansi teks.⁴⁵

Dalam Ijtihad, An-naim benar-benar memberikan perbedaan. Ia memasukkan nilai-nilai kemanusiaan dan akal sebagai instrumen ahli hukum dalam merumuskan syariat. Baginya, memasukkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai prosedur etik berijtihad adalah bentuk lanjut dari hanya sekadar menggunakan *tahqiq masalah an-nas*, yang berwujud dari *qiyas*, *istihsan* dan *ijma'*.⁴⁶ Sedangkan peran akal dalam ijtihad adalah prosedur ketiga. Menurutnya akal manusia, dan nalar publik (*public reason*) adalah perantara (*human agency*) dalam menghubungkan teks dengan kondisi kemanusiaan. An-Naim.

Jelas sekali bahwa metode ijtihad kedua pemikir hukum Islam ini sangat cocok dalam konsepsi hak asasi manusia. Dengan adanya kesempatan akal dan lintas dimensi dalam merumuskan satu kebijakan hukum, pembangunan hak asasi manusia sangatlah memungkinkan. Mengingat Doktrin HAM adalah pandangan hidup bersama umat manusia dunia modern hari ini, tentu saja ia adalah sesuatu yang lahir dari rasionalitas manusia yang dapat di uji dan dipertimbangkan.

⁴⁵ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*..... hlm. 210.

⁴⁶ Moh. Dahlan, Abdullahi Ahmad an-Naim, *Epistomologi hukum Islam*.... hlm. 136-137.

Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas, tulisan ini dapat disimpulkan menjadi beberapa poin penting, yaitu:

1. Konsepsi HAM universal sangat mungkin diaplikasikan dalam hukum Islam melalui metodologi maqasid syariah.
2. Titik temu antara HAM dan Syariah terletak pada kesalinghubungan keduanya dalam kemaslahatan umum dan esensi kehidupan.
3. Guna menciptakan Hukum Islam yang berlandaskan HAM, Maqasid Syariah membutuhkan tiga langkah epistemologi, yaitu:
 - a. Merubah konsep syariah yang tertutup menjadi konsep syariah yang terbuka dengan wacana kontemperer.
 - b. Menambah sumber-sumber hukum Islam yang nantinya digunakan oleh para mujtahid, dengan memasukkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai salah satu hal yang mesti dipertimbangkan dan diinspirasi dalam menyusun produk hukum.
 - c. Sumber-sumber syariah mesti dibaca sedemikian rupa dengan mempertimbangkan aspek *istidrak* manusia yang tidak dapat dilepaskan darinya.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Khadimi, Nur al-Din *al-Maqasid al-Shari'ah: Ta'rifuha, Amthilatuha, Hujjiyyatuha*, Riyadh: Eshbelia, Vol. 1, 2003.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syariah: Wacana kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan hubungan internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKIS, Cet I: 1994.
- Al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syariah*, diterjemahkan Luthi Thomafi, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Auda, Jasser, *Maqasid Al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: IIT, 2008.
- Maqasid al-Shari'ah: Dalil lil-Mubtadi'*, Herndon: IIIT, 2011.
- Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terjem Rosidin dan Ali Abdel Muim, Bandung: Mizan, 2015
- Asshiddiqie, Jimly, *Hukum Tata Negara & Pilar-pilar Demokrasi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
- Pengantar Ilmu Hukum tata Negara* Jakarta: PT Raja Grafindo, cetakan VI 2014.
- Dahlan, Moh. *Abdullah Ahmed An-Naim: Epistimologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- El Muhtaj, Majda, *Dimensi-dimensi HAM: Mengurai Hak Ekonomi, Sosia, dan Budaya*, Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Ghazali Abdul Moqsith, *Fikih Mayoritas dan Fikih Minoritas; Upaya Rekontruksi Fikih Lama dan Merancang Fikih Baru*, Tashwirul Afkar, No. 31 2012.
- Hardiman, F Budi, *Hak-Hak Asasi Manusia, Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, cet V 20150.
- Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, Ciputat: El-Bukhari Institut, 2017.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, diterjemahkan Miki Salman, Bandung: PT Mizan, 2013.
- Lock, John, *Kuasa Itu Milik Rakyat, Esai Mengenai Asal Mula Sesungguhnya, Ruang Lingkup, dan Maksud Tujuan Pemerintahan Sipil*, Yogyakarta: Kanisius, cet V-2006.

- Mulia, Musdah, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- , *Islam & HAM, Konsep dan Implementasi*, Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010.
- Turabi, Hasan, *Fiqih Demokratis: Dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, terj; Abdul Haris dan Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2003.
- Smith, Rhona K.M. *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pusham UII, 2005.
- Suseno, Frans Magnis, *Filsafat Kebudayaan Politik, Butir-butir Pemikiran Kritis*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.