

**Diskursus Islam dan Hak Asasi Manusia
(Kajian Universalitas dan Kasus Pelanggaran
Hak Asasi Manusia)**

Ahmad Muhtarom

Pascasarjana Sekolah Tinggi Agama Islam NU Jakarta
E-mail; *ahmadmuhtarom90@gmail.com*

Abstract

This paper explains the compatibility of islam and human rights as well as efforts to protect human rights in Indonesia as a Muslim country. This paper thus rejects the opinion of a number of observers about the incompatibility or conflict between islam and human rights just because of the fact that the majority of muslim countries does not fully protect an enforce human rights. Since the beginning, islam has recognized the protection of human rights, which were then formulated by the ulama with the concept of maqasid al-syari'ah (objectives of shari'ah). As a muslim country, Indonesia in the reform era has committed to the protection and enforcement or human rights in line with the implementation of substantive democracy. Yet there remain a number of problems or obstacles in the protection of human rights caused by several factors, be they substantive, structural or cultural. The government, parliament as well as civil society and religious organizations have conducted efforts to solve the problem and obstacles.

Keywords: Human Rights, Islam, and Maqasid Al-Syari'ah.

Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang kompatibilitas antara islam dan hak asasi manusia serta upaya perlindungan hak asasi manusia di Indonesia sebagai negara muslim. Makalah ini dengan demikian menolak pendapat sejumlah pengamat tentang ketidakcocokan atau konflik antara islam dan hak asasi manusia hanya karena fakta bahwa mayoritas negara-negara muslim tidak sepenuhnya melindungi penegakan hak asasi manusia. Sejak awal, Islam telah mengenal

perlindungan hak asasi manusia, yang kemudian dirumuskan oleh ulama dengan konsep maqa> sid al-syari> 'ah (tujuan syari'ah). Sebagai negara muslim, Indonesia di era reformasi telah berkomitmen terhadap perlindungan dan penegakan hukum atau hak asasi manusia sejalan dengan implemementasi demokrasi substantif. Namun tetap ada sejumlah masalah atau hambatan dalam perlindungan hak asasi manusia yang disebabkan oleh beberapa faktor, baik itu substantif, struktural maupun budaya. Pemerintah, parlemen seusai masyarakat sipil, sebuah organisasi keagamaan telah melakukan upaya untuk memecahkan masalah dan hambatan.

Kata Kunci: Hak Asasi Manusia, Islam, dan Maqasid al-Syari 'ah.

A. Pendahuluan

1. Latar Belakang

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

Munculnya perbincangan hak asasi manusia dan Islam menimbulkan tantangan yang tidak sederhana di kalangan umat Islam, baik secara konseptual maupun praktis. Selain itu, ia juga tidak bisa mengabaikan dan melupakan kelompok barat, kelompok yang selalu dihadapkan dengan kelompok Islam. Barat selalu menjadi faktor yang penting dalam memperbincangkan isu-isu yang memiliki kaitan dengan Islam. Ia menjadi faktor determinan dalam memahami

gagasan Hak Asasi Manusia (selanjutnya akan di singkat dengan HAM), karena proses modernisasi yang terjadi di dunia Islam, beberapa di antaranya, bermula dari interaksi Islam dan peradaban Barat Modern.

Karena itu, tidak mengherankan jika muncul sejumlah pendapat mengenai HAM ini ketika dihubungkan dengan Islam dan barat. Sebagian pendapat menyatakan bahwa HAM adalah sebuah konsep modern yang sama sekali tidak memiliki akar tradisi Islam. Ini bertolak belakang dengan sebuah klaim yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang paling demokratis dan amat menghargai hak asasi manusia. Namun ironisnya, realita yang ada berbanding terbalik dengan klaim tersebut. Justru pelanggaran HAM banyak terjadi di Negara-Negara yang mengklaim bahwa dirinya sebagai Negara Islam.

2. Rumusan Masalah

- a. Bagaimanakah konsep Hak Asasi Manusia dalam Islam?
- b. Sejauh manakah universalitas hak asasi manusia?

3. Metode Penelitian

Metode penelitian yang dipakai dalam kajian ini adalah penelitian deskriptif, yaitu metode yang membicarakan beberapa kemungkinan untuk memecahkan masalah aktual dengan jalan mengumpulkan data, menyusun atau mengklarifikasi, menganalisis, dan menginterpretasikan. Sedangkan sumber data dalam tulisan ini berasal dari studi pustaka yang meliputi beberapa buku yang relevan dengan kajian ini, diantaranya;

- a) A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity*, (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, dan London: Macmillan, 1986)
- b) *Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 10, 1990.

- c) ‘Abd al-Waha>b Khalla>f, *‘Ilm Ushu>l Fiqh*, (Kuwait: Da>r al-Qalam, cet. 12, 1978)
- d) Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’la>m al-Muwaqqi’i>n*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991)
- e) Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’la>m al-Muwaqqi’i>n*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991)
- f) Ani W. Soetjipto, *HAM dan Politik Internasional: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015)
- g) Said Aqil Sirodj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: SAS Foundation, 2012)
- h) Mohammad Monib dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011)
- i) Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), dan sebagainya yang dapat menunjang dalam kajian ini.

B. Sejarah Hak Asasi Manusia

HAM pada hakikatnya merupakan hak moral dan bukan hak politik. Oleh karena itu, seseorang bisa hidup meski tanpa adanya organisasi politik, seperti yang terjadi pada komunitas nomaden dan pemburu,¹ yang sampai kini masih bisa dijumpai di sejumlah tempat yang terisolasi. Terdapat berbagai definisi tentang HAM ini, baik dalam konteks akademik murni maupun dalam konteks penyesuaian dengan filosofi atau ideologi suatu negara. Salah satu di antaranya adalah definisi yang dikemukakan oleh A.J.M. Milne;

“gagasan bahwa ada hak-hak tertentu yang, apakah diakui atau tidak, menjadi milik seluruh umat manusia sepanjang waktu dan di semua tempat. Ini adalah hak-hak yang mereka miliki hanya dalam sifat mereka

¹ A.J.M. Milne, *Human Rights and Human Diversity*, (Houndmills, Basingstoke, Hampshire, dan London: Macmillan, 1986), hlm. 154.

menjadi manusia, terlepas dari kebangsaan, agama, ras, status sosial, jabatan, kekayaan, atau perbedaan karakteristik etnis, kultur atau sosial lainnya.”²

Secara historis, gagasan tentang HAM ini berasal dari gagasan tentang hak-hak alamiah (*natural Rights*). Hak-hak alami ini sering dihubungkan dengan konsep hukum alam (*natural law*), sebagaimana yang dikemukakan oleh John Locke (1632-1705).³ Sedangkan hukum alam ini digali dari filosofi tentang kebutuhan dasar (*basic needs*) manusia. Dalam bentuknya yang lebih konkret seperti sekarang, HAM ini bermula dicantumkan dalam *Declaration of Independence* Amerika Serikat pada tahun 1776: “...that all men are created equal, that they are endowed by their creator by certain unalienable rights, that among these are life, liberty and pursuit of happiness...”. Hak-hak ini juga dinyatakan dalam Deklarasi Hak-Hak Manusia dan Warganegara (*Declaration des Droits de l’Homme at du citoyen*) Prancis pada tahun 1789, dengan slogannya yang populer pada waktu itu, yakni: *Liberte* (kebebasan), *egalite* (persamaan) dan *fraternite* (pesaudaraan). Baru pada 10 Desember 1948 lahir *Universal Declaration of Human Rights* (Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia), yang disetujui oleh Majelis Umum PBB dengan hasil perhitungan suara 48 negara menyetujui, 8 negara abstain dan tidak ada satu pun negara yang menolaknya.

Konsep HAM kemudian berkembang, tidak hanya berkaitan dengan hak-hak sipil dan politik secara tradisional, tetapi juga dengan hak-hak ekonomi dan sosial. Memang gagasan HAM pada waktu itu muncul sebagai penolakan campur tangan terhadap kepentingan individu, terutama yang dilakukan oleh negara, yang kini dikenal dengan istilah

² Milne, *Human Rights...*, hlm. 1.

³ Lihat Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, (New York: St. Martin’s Press, 1981), hlm. 182-183.

“*negative Rights*”. Namun dalam perkembangannya, ia juga diinterpretasikan sebagai pemberi legitimasi kepada pemerintah untuk mencukupi kebutuhan-kebutuhan rakyat, yang kini dikenal dengan istilah “*positive Rights*” atau hak-hak ekonomi dan sosial. PBB menyetujui pengembangan konsep HAM ini, dengan meratifikasi tiga persetujuan, yakni *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*; *International Covenant on Civil and Political Rights*; dan *Optional Protocol to The International Covenant on Civil and Political Rights* pada tahun 1966.⁴

Namun demikian, dalam prakteknya konsep HAM tersebut tetap mengandung perbedaan, terutama antara negara-negara liberal dengan negara-negara sosialis dan negara-negara muslim. Negara liberal memberikan prioritas kepada hak-hak sipil dan politik berdasarkan prinsip “individualisme”, sedangkan negara sosialis atau komunis memberikan prioritas kepada hak-hak ekonomi dan sosial berdasarkan prinsip “kolektivisme”. Konsep universalis HAM ini kemudian ditafsirkan lagi oleh beberapa negara berkembang (dulu sering disebut negara ketiga), dengan maksud untuk menyesuaikan konsep HAM sesuai dengan kondisi dan budaya lokal atau regional. Banyak elite politik serta para intelektual di dunia ketiga, termasuk di Indonesia, tidak menerima konsep individualisme maupun sosialisme bagi masyarakat mereka. Mereka merumuskan, mendefinisikan dan mengadaptasikan budaya-budaya tradisional dan doktrin-doktrin filosofis untuk

⁴ Sebagian pengamat menganggap bahwa lahirnya *Universal Declaration of Human Rights* pada tahun 1948 yang menekankan pada hak-hak sipil dan politik merupakan konsep HAM generasi pertama, sementara pengembangan konsep hak-hak ekonomi dan sosial sebagai perkembangan konsep HAM generasi kedua. Sedangkan perkembangan konsep HAM generasi ketiga terkait dengan hak-hak perdamaian dan pembangunan, yang dikenal dengan *solidary Rights* tetapi deklarasinya hanya didukung oleh negara-negara Dunia ketiga (negara-negara berkembang).

menggabungkan dan menjustifikasi ide-ide modern tentang hak-hak ke dalam tradisi mereka. Usaha semacam itu cenderung untuk mengambil bentuk komensalisme dengan menyusun dan mengubah sistem-sistem nilai komunal secara tradisional yang mengartikulasikan hubungan timbal balik antara individu keringat nasional negara modern.⁵ Hal yang sama juga dilakukan oleh negara-negara muslim, yang umumnya tetap menjadikan agama sebagai unsur penting dalam kehidupan masyarakat dan negara, yang berarti tidak ada pemisahan sepenuhnya antara agama dan negara.

Oleh karena itu, bisa dipahami jika muncul beberapa deklarasi hak-hak asasi manusia yang bersifat regional, seperti *convention for The Protection of human Rights and fundamental freedoms* pada tahun 1950 yang didukung oleh negara-negara Eropa, dan *African Charter of human and people's Rights* pada tahun 1981. Dalam hal ini, Asia adalah satu-satunya wilayah yang belum memiliki piagam HAM yang bersifat regional. Baru pada tahun 1993 pemerintah negara-negara di Asia menandatangani *The Bangkok Declaration* yang menegaskan komitmen mereka kepada prinsip-prinsip yang terdapat dalam piagam PBB dan *Universal Declaration of Human Rights*. Deklarasi ini dipersiapkan untuk Konferensi Dunia tentang hak-hak asasi manusia pada bulan Juni 1993 di Wina.⁶ Pemerintah di negara-negara berkembang yang membatasi HAM pada umumnya beralasan, bahwa pelaksanaan HAM yang dalam hal-hal tertentu dibatasi itu dimaksudkan untuk mewujudkan stabilitas nasional sebagai pra-syarat bagi pembangunan. Pada pertengahan tahun 1980-an negara dunia ketiga

⁵ Lihat Adamantia Polis, "Human Rights", dalam Mary Hawkesworth dan Maurice Kogan (eds.), *Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 2, (London dan New York: Routledge, 1992), hlm. 1332-1335.

⁶ Miriam Budiardjo, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Dimensi Global" dalam *Jurnal Ilmu Politik*, Vol. 10, 1990.

mengeluarkan deklarasi hak untuk perdamaian dan pembangunan, yakni *Declaration on The Rights of Peoples to Peace* (1984) dan *Declaration on The Rights to Development* (1986). Di samping itu, perbedaan juga dimaksudkan untuk menyesuaikan konsep HAM dengan karakteristik sosial budaya suatu masyarakat di negara-negara berkembang, termasuk di dunia Islam.

Pada 18 November 2012 lalu negara-negara anggota ASEAN menandatangani *ASEAN Human Rights Declaration* di Pnom Phen, Kamboja. Kedua deklarasi di atas diakomodasi dalam deklarasi ASEAN ini, yakni *Rights to Development* (hak untuk pembangunan, pasal 35, 36, dan 37) dan *Rights to Peace* (hak untuk perdamaian, pasal 38). Deklarasi yang sebenarnya mengacu kepada DUHAM ini menegaskan tentang pelaksanaannya untuk mempertimbangkan konteks regional dan nasional masing-masing negara dengan melihat latar belakang perbedaan latar politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, sejarah dan agama (pasal 7). Disamping itu, ekspresi kebebasan juga perlu memperhatikan keamanan nasional, ketertiban dan kesejahteraan umum serta kesehatan dan moralitas publik (pasal 8).

C. Pembahasan

1. Hak Asasi Manusia dalam Islam

Berbeda dengan istilah dan sistem demokrasi yang sampai saat ini masih diperdebatkan di antara ulama serta intelektual dan aktivis muslim, hampir semua mereka setuju dengan istilah hak-hak asasi manusia (HAM) ini, meskipun konsep yang mereka kemukakan tidak sepenuhnya sama dengan konsep liberal. Penerimaan ini disebabkan karena esensi dari HAM ini sudah diakui oleh Islam sejak masa permulaan sejarahnya. Di dalam al-Qur'an dan Hadis disebutkan bahwa manusia dijadikan sebagai khalifah Allah

di atas bumi, yang dikaruniai kemuliaan dan martabat yang harus dihormati dan dilindungi. Di antara hadis yang menunjukkan persamaan umat manusia dan penghormatan martabat mereka adalah “manusia pada dasarnya adalah sama dan sederajat bagaikan gigi-gigi sisor, tidak ada keistimewaan bagi orang Arab atas orang non Arab kecuali karena ketakwaannya”.⁷

Dalam perspektif Islam konsep HAM dijelaskan melalui konsep *maqasid al-syari'ah* (tujuan syari'ah), yang sudah dirumuskan oleh para ulama masa lalu. Tujuan Syariah ini adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dengan cara melindungi dan mewujudkan dan melindungi hal-hal yang menjadi keniscayaan mereka, serta memenuhi hal-hal yang menjadi kebutuhan dan hiasan mereka”.⁸

Teori *maqasid al-syari'ah* tersebut mencakup perlindungan terhadap lima hal, yakni: 1) perlindungan terhadap agama, yang mengandung pengertian juga hak beragama, 2) perlindungan terhadap jiwa, yang mengandung pengertian juga hak untuk hidup dan memperoleh keimanan, 3) perlindungan terhadap akal, yang mengandung pengertian juga hak untuk memperoleh pendidikan, 4) perlindungan terhadap harta, yang mengandung pengertian juga hak untuk memiliki harta, bekerja dan hidup layak, 5) perlindungan terhadap keturunan, yang mengandung pengertian juga hak untuk melakukan pernikahan dan mendapatkan keturunan. Sebagian ulama menyebutkan perlindungan terhadap kehormatan sebagai ganti *hifdz al-nasl*, yang mengandung

⁷ Hadis di atas dilanjutkan dengan ucapan Nabi: “wahai manusia, sungguh darahmu, hartamu dan kehormatan (martabat) mu adalah suci, terhormat”. Hadis lain tentang HAM ini adalah Umar bin Khattab kepada Amr bin Ash, gubernur Mesir yang memperlakukan seorang warganya dengan kasar, “mengapa kamu memperlakukan rakyatmu seperti budak, padahal mereka dilahirkan oleh ibunya sebagai manusia yang merdeka”.

⁸ ‘Abd al-Wahab Khallaaf, *‘Ilm Ushu’l Fiqh*, (Kuwait: Daar al-Qalam, cet. 12, 1978), hlm. 199.

pengertian hak untuk memiliki harga diri dan menjaga kehormatan dirinya.

Eksistensi kemuliaan manusia (*karamah insa>niyyah*) akan terwujud dengan perlindungan terhadap lima hal tersebut. Tujuan syari'ah (*maqasid al-syari'ah*) tersebut diperkuat dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang meliputi 'adl (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *hikmah* (kebijaksanaan) baik dalam hubungan dengan Allah, dengan sesama manusia maupun dengan alam.⁹ Para ulama dan intelektual muslim kemudian mengembangkan konsep tersebut dengan berbagai hak sebagaimana yang terdapat dalam Deklarasi HAM tersebut, terutama: 1) hak untuk hidup, 2) hak kebebasan beragama, 3) hak kebebasan berpikir dan berbicara, 4) hak memperoleh pendidikan, 5) hak untuk bekerja dan memiliki harta kekayaan, 6) hak untuk bekerja, dan 6) hak untuk memilih tempat tinggal sendiri.

Hanya saja, beberapa pengamat, islamologi dan bahkan banyak intelektual muslim sendiri melihat adanya perbedaan atau pertentangan antara Islam dan prinsip-prinsip HAM dalam hal-hal tertentu. Sebagian ulama dan intelektual muslim menjelaskan HAM dalam Islam dengan cara apologetik, dengan menyatakan bahwa Islam merupakan sistem yang paling sempurna, sehingga jika ada perbedaan atau pertentangan antara HAM dan ajaran Islam, maka HAM itu harus ditolak. Memang ada di antara intelektual muslim yang menganjurkan perlunya reinterpretasi secara bebas terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis serta hasil ijtihad ulama klasik yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip HAM, walaupun teks-teks itu bersifat absolut. Namun pendapat yang sangat bebas ini ditolak oleh para ulama dan sebagian besar intelektual muslim.

⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'i'n*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 11-12.

Berbeda dengan kedua pendapat di atas, cukup banyak intelektual muslim mencoba melihat persoalan HAM dalam Islam secara lebih kritis, walaupun tetap konsisten menggunakan metodologi standar yang telah disepakati oleh para ulama. Mereka pun berusaha untuk melakukan harmonisasi antara Islam dan HAM dengan menjelaskan persoalan tersebut serasional mungkin dan melakukan reinterpretasi dalil-dalil itu secara filosofis dan sosiologis. Di antara hal-hal yang dinilai tidak kompatibel antara ajaran Islam dan HAM adalah terkait dengan batas-batas kebebasan dan ketidaksamaan antara Muslim dan non muslim serta antara pria dan wanita. Dalam pasal 1 DUHAM disebutkan: “semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak yang sama”, tetapi di dalam Islam terdapat batasan-batasan yang lebih besar dalam mengekspresikan kebebasan ini. Sebagai sebuah agama yang berarti juga panduan yang mengikat, Islam tentu saja memberikan batasan-batasan yang lebih besar terhadap kebebasan dari pada HAM universal.¹⁰ Di samping itu, di dalam Islam terdapat ketidaksamaan tertentu antara muslim dengan non muslim dan antara pria dan wanita,¹¹ suatu kondisi yang dinilai tidak sesuai dengan salah satu prinsip HAM yang menyatakan persamaan manusia. Ketidaksesuaian antara doktrin Islam dan HAM “universal” ini hanya terdapat dalam beberapa hal saja, yakni terkait dengan batas-batas kebebasan serta ketidaksamaan antara muslim dan muslim dan antara pria dan wanita.

¹⁰ Pembatasan tersebut sesuai dengan hadis: “*sesungguhnya Allah telah mewajibkan beberapa kewajiban, maka janganlah kamu dia-siakan kewajiban itu; dan Allah telah memberikan beberapa larangan, maka jangan kamu langgar itu; dan Allah telah mengharamkan sesuatu, maka jangan kamu pertengkarkan dia; dan Allah telah mendiamkan beberapa hal sebagai tanda kasihnya kepada kamu, Dia tidak lupa, maka jangan kamu perbincangkan dia.*” (H.R. al-Daruquthni).

¹¹ Munawir Sjadzali juga menyebutkan ketiga persoalan ini, lihat, Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990) hlm. 178.

2. Universalitas Hak Asasi Manusia

Konsepsi HAM mulai digerakkan oleh barat sejak berakhirnya Perang Dunia II untuk memajukan hak asasi manusia sebagai agenda internasional. Hingga pada tahun 1948, PBB menyelenggarakan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia atau *Universal Declaration of Human Rights*.¹² Deklarasi ini memuat 30 pasal, yang intinya mengandung 3 hak-hak pokok sebagai berikut:

Pertama, hak hidup, hak untuk bebas dari penghambaan, hak untuk bebas dari penangkapan dan penahanan sewenang-wenang, hak atas peradilan yang *fair*, dan hak atas bantuan hukum.

Kedua, hak-hak politik yang meliputi hak atas kebebasan berkelompok, hak atas kebebasan berpendapat, hak untuk berorganisasi, hak untuk serta dalam pemerintah, hak untuk turut serta dalam pemilihan yang bebas, dan sebagainya.

Ketiga, hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya yang mencakup hak atas jaminan sosial, hak atas pekerjaan, hak atas pengupahan yang adil, hak atas istirahat dan cuti liburan, hak untuk memasuki serikat pekerja, hak atas pengajaran, dan hak untuk turut serta dalam hidup kebudayaan masyarakat.¹³

Negara-negara yang menyebut dirinya Negara Islam bahkan juga mencibir konsepsi HAM oleh PBB ini. Mereka yang skeptis menilainya sebagai produk Barat dalam memusatkan kepada alam materi dan melupakan eksistensi alam immaterial sebagai konsekuensi cara berpikir mereka yang materialistis. Nurcholish Madjid menepis anggapan bahwa HAM merupakan konsep dan gagasan masyarakat Barat. Penyesalan atas penolakan sebagian kaum muslimin atas HAM modern secara tegas disampaikan olehnya melalui

¹² Ani W. Soetjipto, *HAM dan Politik Internasional: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), hlm. 12.

¹³ Said Aqil Sirodj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: SAS Foundation, 2012), hlm. 336.

artikel berjudul “Hak Asasi Manusia, Pluralisme Agama, dan Integrasi Nasional (Konsep dan Aktualisasi)” dalam diskusi panel yang diadakan oleh Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan pada tahun 1997. Nurcholish Madjid menyesalkan adanya pihak-pihak di antara kaum muslimin yang mempermasalahkan HAM ini dengan mengatakan: “... tetapi disesalkan bahwa masih ada pihak-pihak di kalangan kaum muslimin yang mengatakan bahwa masalah hak asasi manusia atau HAM adalah konsep Barat untuk mensubversi kita”.¹⁴

Penyesalan yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid berdasarkan pada sebuah pidato oleh Giovanni Pico della Mirandola di depan para pemimpin gereja tentang harkat dan martabat manusia. Giovanni mengutip Aeklepius dalam mitologi Yunani bahwa karya monumental Tuhan adalah manusia. Hal ini sama seperti yang disampaikan seorang pemikir Muslim yang bukunya dibaca Giovanni bahwa manusia adalah makhluk Tuhan yang harus dihormati sebagai mukjizat Tuhan. Dari sini dapat disimpulkan bahwa konsepsi HAM sesungguhnya sudah ada jauh sebelum kelompok Barat yang modern mulai merumuskannya.¹⁵

Dalam menyusun konsepsi HAM, Nurcholish berpijak pada kesadaran bahwa Tuhan merupakan mata air keberadaan serta sumber kehidupan. Tentang kehidupan Tuhan tidak berkehendak, kecuali kebaikan dan kemaslahatan. Tuhan tidak berkehendak, kecuali terbangunnya kedamaian, ketenteraman, dan kebahagiaan. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa manusia dibekali agama dan akal. Hal ini berarti akal dan agama merupakan fasilitator nilai-nilai kebaikan dan kemaslahatan.¹⁶

¹⁴ Mohammad Monib dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), hlm. 95-96.

¹⁵ Monib dan Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia...*, hlm. 97.

¹⁶ Monib dan Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia...*, hlm. 72.

Di sisi lain, dasar HAM adalah pada pemuliaan Allah atas manusia (*Walaqod karromna> bani> a>dam*) Q.S. 17:70, sehingga Dia menciptakan manusia dengan kualitas terbaik: *Laqod k}olaqna> al-insa>na fi> ahsani taqwi>m*, Q.S. 95: 4. Titik puncak pemuliaan ini terjadi ketika Adam didaulat sebagai wakil-Nya di muka bumi (*inni> ja> 'ilun fi> al-ardi kholifah*, Q.S. 2:30) untuk mewujudkan risalah Islam sebagai *Rahmatan lil 'a>alami>n* (kesejahteraan bagi semesta).¹⁷ Dengan demikian, pemuliaan Allah atas manusia dan pendaulatannya sebagai *khali>fatulla>h fi> al-Ard*, merujuk pada peran manusia sebagai perealisir kerahmatan Islam sebagaimana diperankan oleh tauladan umat Islam, Rasulullah Muhammad SAW. Dengan demikian, humanisme Gus Dur bukan antroposentrisme yang meniadakan agama dan Tuhan. Sebaliknya, ia berangkat dari pemuliaan Islam atas manusia, di mana manusia menjadi subjek sekaligus objek humanisasi kehidupan, karena Allah telah menitahkannya.¹⁸ Adapula kondisi lain yang membuat kalangan non-Barat untuk tidak menerima konsep HAM mereka begitu saja, yaitu pada konstruksi kata “manusia” dalam HAM menurut Barat dan Islam adalah berbeda. Jika di Barat yang disebut manusia adalah “makhluk Prometeian” yaitu manusia yang memberontak terhadap segala jenis otoritas dan kehidupan otonomi pribadi yang mutlak.

¹⁷ Menurut Hasbi al-Shiddieqy, ada tiga *karamah* (kemuliaan) yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia terlepas dari latar belakang etnik, agama dan politik mereka, yakni: 1). *Karamah fardiyah* (kemuliaan individu) yang berarti bahwa Islam melindungi aspek-aspek kehidupan manusia baik aspek spiritual maupun material., 2) *karamah ijtimai'iyah* (kemuliaan kolektif) yang berarti bahwa Islam menjamin sepenuhnya persamaan di antara individu-individu, dan 3) *karamah siyasiyah* (kemuliaan secara politik) yang berarti bahwa Islam memberi hak politik pada individu-individu untuk memilih atau dipilih pada posisi-posisi politik, karena mereka adalah wakil Allah. Dikutip dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES), hlm. 1.

¹⁸ Syaiful Arif, "Gusdur dan Humanisme Islam". Artikel diakses pada 05 April 2017, dari Website Resmi NU <http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

Sedangkan dalam Islam, manusia dipandang sebagai *khali>fah*, “wakil Tuhan”, “duta Tuhan” dan sebagainya.¹⁹ Tidak ada otoritas yang bersumber dari sesama manusia.

Di samping perdebatan itu, al-Maududi, seorang pemimpin muslim terlahir di India dan kemudian pindah ke Pakistan, tampil sebagai orang yang tidak memedulikan hubungan antara Islam dan HAM. Bahkan baginya antara Islam dan Nasionalisme justru tidak ada. Nasionalisme adalah ideologi buatan manusia sedangkan Islam adalah buatan Allah. Bagaimana mungkin menyamakan sesuatu buatan Allah dengan buatan manusia? Lalu bagaimanakah harus diterangkan adanya hubungan antara perkembangan Islam dalam kehidupan yang dipenuhi oleh tindakan-tindakan manusia? Al-Maududi tidak mau menjawab pertanyaan ini, sebuah sikap yang pada akhirnya menghilangkan arti acuan yang digunakannya.²⁰ Bahkan dengan berani, ia meragukan terhadap pengaruh deklarasi dan kongres HAM manapun yang dapat mengakomodir konsep HAM yang sesungguhnya. Al-Maududi menjelaskan bahwa piagam dan proklamasi-proklamasi serta resolusi-resolusi Perserikatan Bangsa-Bangsa manapun tidak bisa dibandingkan dengan hak-hak yang disertai sanksi oleh Tuhan, hak-hak yang disebut belakangan adalah suatu bagian integral dari kepercayaan Islam.

Dalam melihat kaitan hubungan antara Islam dan hak asasi manusia, kita perlu melihat apa yang telah dikonsepsikan dalam hukum Islam atau yang lebih mudah disebut *fiqh*. Pada mulanya, *fiqh* adalah suatu disiplin ilmu yang merupakan hasil atau produk pemikiran manusia sehingga ia bersifat relatif. Namun dalam perjalanannya, ia berubah menjadi dogma yang tentunya bersifat absolut. Ia justru dipegang

¹⁹ Said Aqil, *Tasawuf...*, hal. 341.

²⁰ Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), hlm. 121.

teguh, dipertahankan selama berabad-abad, dan diterima apa adanya oleh umat Islam. Jadi, hasil atau produk pemikiran manusia yang bersifat dinamis menempati posisi dan sejajar dengan Syariah yang bersifat absolut, suci, dan sakral.

Jika konsep yang ada dalam fiqh tetap saja diterapkan dalam kehidupan umat Islam, maka yang terjadi adalah pelanggaran terhadap hak asasi manusia akan terus terjadi. Karena apa yang telah ada di fiqh seperti hukuman mati bagi mereka yang keluar dari agama Islam adalah bertentangan dengan konsep Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Dalam deklarasi itu, tercantum dengan jelas bahwa berpindah agama adalah Hak Asasi Manusia. Padahal fiqh/hukum Islam sampai hari ini masih berpegang pada ketentuan, bahwa berpindah dari agama Islam ke agama lain adalah tindak kemurtadan (apostasy). Kalau ini diberlakukan di negeri kita, maka lebih dari 20 juta jiwa manusia Indonesia yang berpindah agama dari Islam ke Kristen sejak tahun 1965, haruslah dihukum mati. Dari sinilah Gus Dur mengingatkan untuk menemukan kembali mekanisme untuk merubah ketentuan hukum Islam, yang secara formal sudah berabad-abad diikuti dan diyakini sebagai dogma agama.²¹

Menurut Gus Dur, fiqh yang selama ini telah baku harus direkonstruksi menjadi lebih humanis agar ia dapat sesuai dan seiring dengan kebutuhan manusia yang semakin lama semakin rumit. Dalam bukunya Gus Dur menjelaskan:

“sekarang, bila sebuah hukum agama sudah ada dalam sumber tertulis al-Qur’an dan al-Hadits (*koth’iyah al-Tsubu>t*), sementara keadaan membutuhkan penafsiran baru. Lalu apakah yang harus diterapkan dalam hal seperti itu? Dalam hal ini kita menggunakan sebuah kaidah hukum Islam (*qaidah al-fiqh*), bahwa keadaan tertentu dapat memaksakan sebuah larangan untuk dilaksanakan (*al-dharu>rat tubi>uh al-mahdhu>ra>t*).

²¹ Abdruahman Wahid, *Islamku...*, hlm. 122.

Hal ini, umpamanya saja terlihat pada kasus negara yang sudah meratifikasi Deklarasi Universal tentang Hak-Hak Asasi Manusia (HAM) – (Universal Declaration of Human Rights) yang ditetapkan PBB pada tanggal 10 Desember 1948...²²

Berdasarkan pemuliaan manusia, Islam kemudian menggariskan perlindungan atas hak dasar manusia (*kulliyat al-khams*) yang ditetapkan sebagai tujuan utama Syariah (*maqasid al-syari'ah*). Hak dasar itu meliputi; hak hidup (hifdz al-nafs), hak beragama (hifdz al-di'n), hak kepemilikan (hifdz al-mal), hak profesi (hifdz al-nasl). Selain yang lima itu, Islam juga memiliki bahasa yang bagus untuk merepresentasikan hak asasi manusia, yaitu *al-mabadi' al-khomsah*, lima prinsip fundamental kemanusiaan yang terdiri dari keadilan (al-'adalah), persamaan (musawah), konsensus (Musyawarah), solidaritas (ta'awun), dan kebebasan (hurriyyah).²³ Perlindungan atas hak dasar manusia ini Gus Dur menyebutnya sebagai *Universalisme Islam*, yang bisa diwujudkan melalui *kosmopolitanisme Islam*. Artinya, perjuangan pemenuhan hak dasar manusia hanya bisa diwujudkan melalui perluasan cakrawala Islam ke ranah peradaban kosmopolitanisme dalam bentuk modernisasi Islam dilakukan Gus Dur bukan dalam rangka Westernisasi, melainkan demi penegakan *universalisme Islam*.²⁴

3. Kasus Pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM)

Dalam diskursus hak asasi manusia, pembiaran yang dilakukan negara terhadap kekerasan yang dilakukan beberapa kelompok sipil terorganisir yang merebak di negeri ini, misalnya dalam kasus penyerbuan jamaah Ahmadiyah,

²² Abdurahman Wahid, *Islamku...*, hlm. 127.

²³ Said Aqil, *Tasawuf Sebagai...*, hlm. 347.

²⁴ Syaiful Arif, "Gusdur dan Humanisme Islam". Dalam <http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

merupakan kejahatan dan pelanggaran hak asasi manusia oleh negara kategori *by omission*. Negara harus mengambil tindakan tegas terhadap pelaku-pelaku kekerasan itu, karena negaralah pemegang monopoli untuk itu. Pihak manapun tak ada yang berhak. Bahkan dalam kekerasan yang dilakukan masa terhadap seorang pencopet jalanan sekalipun negara mengambil tindakan.

Dalam konteks yang lebih luas, persoalan terkait dengan ketidakadilan terhadap kelompok minoritas beragama atau kepercayaan sudah menjadi hal yang lumrah. Salah satunya adalah keprihatinan Human Rights Watch (HRW) terhadap situasi kehidupan antar umat beragama di Indonesia, khususnya dalam kaitannya dengan perlindungan terhadap HAM warga Ahmadiyah, kaum beragama minoritas.²⁵ Keprihatinan atas isu yang sama juga dikemukakan oleh Amnesty International (AI), misal, terkait dengan pengusiran besar-besaran atas komunitas Ahmadiyah yang telah tinggal selama empat tahun di Mataram, Lombok.²⁶ Peningkatan kekerasan atas nama agama yang lepas kendali sudah menjadi fakta yang sulit untuk dibantahkan di Indonesia yang dipandang sebagai bentuk ketidakmampuan pemerintah dalam menangani kelompok-kelompok keagamaan radikal.

Sebagaimana biasanya, pandangan defensif dikemukakan oleh Ichwan Sam, sekretaris Jenderal (Sekje) Majelis Fatwa Indonesia (MUI) yang mengklaim bahwa Indonesia adalah surga bagi kebebasan beribadah bagi umat beragama. Lebih

²⁵ Pada beberapa tahun terakhir pasca berakhirnya tragedi Ahmadiyah, muncul sebuah demonstrasi yang mengatasnamakan Islam untuk menolak pemimpin Non-Muslim di Jakarta, hal ini semakin memperkuat adanya pembiaran terhadap pelaku-pelaku pelanggar HAM terhadap masyarakat Indonesia yang sah secara konstitusi.

²⁶ Amnesty International, INDONESIA: OPEN LETTER ON THE DISPLACED AHMADIYYA COMMUNITY IN MATARAM, LOMBOK, dokumen tersedia di: <https://www.amnesty.org/download/Documents/36000/asa210082010en.pdf>

jauh lagi Sam menyatakan bahwa “kita mengedepankan kerukunan umat beragama, isu ketidakbebasan beribadah adalah satu yang naif”. Terlepas dari klaim tersebut,, dalam kenyataannya MUI selaku organisasi konservatif sokongan pemerintah, telah secara konsisten bersikap intoleran atas berbagai pandangan Islam yang mengemuka akhir-akhir ini di kalangan akademisi di berbagai perguruan tinggi Islam Nasional terkemuka terutama Universitas Islam Negeri Jakarta dan Yogyakarta, yang aktif mempromosikan eksklusivisme dan pluralisme.²⁷ Setelah keluarnya fatwa MUI di atas, kekerasan terhadap jemaat Ahmadiyah semakin meningkat. Peristiwa itu ditandai dengan terjadinya penyerangan dan perusakan rumah-rumah dan tempat ibadah Jemaat Ahmadiyah, termasuk pengusiran terhadap anggota Jemaat Ahmadiyah dari tempat tinggal mereka di berbagai wilayah Indonesia. Salah satunya adalah yang terjadi di Pulau Nusa Tenggara Barat. Puncak dari penentangan dari tempat tinggal mereka di Pancor. Mereka yang terusir ini sebagian besar berhijrah ke daerah Montong Gamang Lombok Timur dan sebagian ke Praya Lombok Tengah. Beberapa waktu kemudian mereka juga diusir dari tempat tinggal mereka di Montong Gamang Lombok Timur, dan kemudian sebagian berpindah ke Sambe Elen Kecamatan Bayan Lombok Barat. Mereka juga diusir dari tempat itu, sehingga sebagian besar berpindah ke Sweta di Mataram, dan kemudian berpindah dan menetap di Dusun Ketapang Desa Gegalang Kecamatan Lingsar Lombok Barat, tepatnya di kompleks perumahan Bumi Asri. Akibat tindakan massa pada 4 Februari 2006 itu 23 rumah jemaat Ahmadiyah sirsak dan dibakar, yang memaksa mereka meninggalkan tempat tinggalnya di Dusun Ketapang Desa Gegalang Kecamatan Lingsar, dan kemudian

²⁷ Yudi Junadi, *Relasi Negara dan Agama; Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia*, (Cianjur: IMR Press, 2012), hlm. 21.

menjadi penghuni tempat pengungsian di asrama Transito jalan Pariwisata Mataram hingga kini.²⁸

Secara tegas, KH. Ma'ruf Amin, Ketua Komisi Fatwa MUI pusat, memandang tiga kelompok yang berada dalam kategori “menyimpang” yakni, “radikalisme agama, tekstualisme, liberalisme agama”.²⁹ Lembaga fatwa semi resmi ini juga dianggap turut bertanggung jawab atas terjadinya pengusiran dan aksi-aksi kekerasan terhadap warga Ahmadiyah dan belakangan juga merambat ke kelompok Syiah dari masjid dan kampung mereka oleh ormas-ormas Islam garis keras seperti Front Pembela Islam (FPI) dan Forum Umat Islam (FUI).³⁰ Asumsi bahwa MUI turut memicu terjadinya kekerasan terus berkembang di kalangan masyarakat. Dari sinilah kemudian berkembang pula pandangan bahwa MUI merupakan organisasi keagamaan yang menghalangi kebebasan beragama karena penolakan yang dilakukan oleh MUI terhadap tindakan kekerasan berbasis keyakinan atas kelompok Ahmadiyah tidak disertai dengan kecaman terhadap ormas yang menyerang kelompok ini.

Pada titik ini Gus Dur menggagas perlunya “rukun sosial” yang menjembatani *Rukun Iman* dan *Rukun Islam*, untuk membentuk “kesadaran sosial” yang sebenarnya terdapat di dalam *Rukun Islam*. Artinya, *Rukun Islam*, berupa syahadat, sholat, puasa, haji, dan terutama zakat merupakan “rukun sosial” sebab ia menandakan kepedulian terhadap sesama. Hanya saja sosialitas dari rukun tersebut diabaikan

²⁸ Moh. Asyiq Amrullah, dkk., Dampak Sosial Kekerasan Terhadap Jemaat Ahmadiyah di Lombok dan Upaya Resolusi Konflik” dalam *Penelitian Keislaman*, Vol. 6, No. 2, Juni 2010, hlm. 364.

²⁹ Rahmad Ari Wibowo, “Fatwa MUI Tentang Penyimpangan Ajaran Islam dan Tindakan Pelanggaran Kebebasan Berkeyakinan” dalam *Teosofi*, Vol. 3 Nomor 1, Juni 2013. hlm, 125.

³⁰ Syafiq Hasyim, “Fatwa Aliran Sesat dan Politik Hukum Majelis Ulama Indonesia” dalam *Al-Hakam*, Vol. 25, Nomor 2, Oktober 2015. hlm. 241.

oleh “kesadaran individualis” kaum muslim, sehingga amal ibadah yang semestinya “bersifat sosial” hanya menjadi ritus-individual. Maka, dibutuhkan perumusan “ibadah sosial” pada rama teologis, sehingga segenap amal ibadah berdampak pada perbaikan kondisi masyarakat.

Humanisme Gus Dur memuat dua prinsip mendasar. *Pertama*, perlindungan atas hak dasar manusia oleh syariat Islam. *Kedua*, pengembangan struktur masyarakat berkeadilan. Menariknya, kedua prinsip ini diperjuangkan Gus Dur melalui pemikiran Islam yang membentuk kesatuan struktural. Hal ini terlihat pada posisi *pribumisasi Islam* sebagai “basis struktur” yang menopang *etika sosial Islam* yang berperan sebagai “struktur” dan dinaungi oleh “sura-struktur” *negara kesejahteraan Islam*. Poros dari kesatuan struktural ini adalah *struktur sosial berkeadilan*, yang ditopang oleh budaya Islam dan dinaungi oleh politik Islam.³¹

Lain halnya dengan Suryadharma Ali. Ia menilai kejadian anarkis oleh FPI terhadap kelompok Ahmadiyah merupakan konsekuensi logis dari sikap jamaah Ahmadiyah yang tidak melaksanakan aturan hukum yang diterapkan. Jamaah Ahmadiyah yang masih melakukan aktivitas keagamaan pada akhirnya memancing emosi masyarakat. “kepada Ahmadiyah, harus tunduk kepada peraturan daerah dan kami meminta agar kegiatan dihentikan. Dan yang namanya proses pelurusan ajaran dilakukan. Itu imbauan saya kepada Ahmadiyah untuk menaati aturan-aturan yang ada, sambung Suryadharma. Bahkan menurutnya, untuk menciptakan kerukunan umat beragama di Indonesia, salah satunya dengan memberangus jamaah Ahmadiyah. Ia secara khusus bahkan mencontohkan negara Malaysia berani mengharamkan Ahmadiyah. Kemudian juga Pakistan yang

³¹ Syaiful Arif, “Gusdur dan Humanisme Islam”. Dalam <http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

secara tegas menempatkan Ahmadiyah sebagai kelompok minoritas non-Islam.³²

Untuk menghindari meluas dan terulangnya insiden kekerasan, dia juga meminta komunitas Ahmadiyah merujuk dan menaati ketentuan SKB 3 Menteri tahun 2008 tentang larangan aktivitas untuk Ahmadiyah. Sementara terkait pembubaran ajaran Ahmadiyah diserahkan kepada pemerintah pusat untuk menyikapinya.³³

Posisi Gus Dur sebagai politisi dan pejuang HAM sekaligus adalah sesuatu yang langka. Perjuangannya untuk tetap membela hak-hak minoritas tak perang surut kendati tampak sangat tidak menguntungkan secara politik. Ketika pemerintah dan banyak politisi angkat tangan dan bungkam terhadap kasus minoritas Ahmadiyah, Gus Dur justru tampil di garda depan sebagai pembela hak-haknya. Bagi Gus Dur, adalah hak pengikut Ahmadiyah untuk hidup sebagaimana rakyat Indonesia pada umumnya. Jaminannya adalah Konstitusi.³⁴

Bahkan lebih keras lagi, dalam mengkritik pemerintah pusat. Menurutnya, beberapa petinggi negara yang terlibat dalam kasus ini dianggap Gus Dur sebagai orang yang tidak memiliki kapasitas untuk menjalankan roda pemerintahan.³⁵ Negara yang berdiri di atas konstitusi telah digrogoti oleh pemerintahnya sendiri. Mereka lalai dalam menjalankan konstitusi dengan menggunakan wewenangnya untuk merampas hak asasi kelompok Ahmadiyah. Perbedaan pernah

³² Tabloid Republika, 15 Oktober 2010, hlm. 4.

³³ Lihat “perusak Masjid Ahmadiyah Ditahan”, dalam <https://m.tempo.co/read/news/2012/10/29/058438255/perusak-masjid-ahmadiyah-ditahan>

³⁴ Saidiman, “Gus Dur di Mata Dunia” dalam Drs. Marwan, M.M., dan Aida Farichatul Laila (ed), *Pendapat Tokoh Tentang Gus Dur Manusia Multidimensional: Bunga Rampai dan Kompilasi*, (Yogyakarta: Deepublish, 2015), hlm. 197.

³⁵ <http://news.okezone.com/read/2008/06/09/1/117029/gus-dur-siap-pasang-badan-bela-ahmadiyah>

terjadi pada masa NU dipimpin oleh KH. Abdurahman Wahid (Gus Dur) yang menawarkan perlindungan keyakinan atas para pengikut Darul Arqam ketika kelompok ini difatwa sesar oleh MUI pada tahun 1990-an. Pada saat itu Gus Dur menampung keluhan kelompok ini dan MUI tidak bisa berbuat apa-apa atas tindakan Gus Dur tersebut karena kekuatan NU sangat besar pada masa itu. Apa yang pernah dilakukan oleh Gus Dur di atas merupakan cara efektif untuk mengerem laju konservatisme MUI. Pada sepuluh tahun terakhir, setelah era reformasi 1998, hampir bisa dipastikan tidak ada lembaga atau organisasi massa Islam yang secara terang-terangan memberikan perlindungan atas kelompok minoritas yang akidah mereka disesatkan oleh MUI. Dilihat dari sudut pandang kepentingan MUI dan mungkin umat Islam arus utama, maka penyerahan urusan akidah kepada MUI sebagai keuntungan, namun dari sudut kehidupan kebebasan beragama, justru soal keyakinan (akidah) adalah wilayah yang paling fundamental dan penting untuk tidak hanya dimonopoli oleh satu lembaga saja dalam pemberian fatwa. Jika hanya satu lembaga fatwa saja yang berhak mengeluarkan fatwa soal akidah maka sangat mungkin sekali bisa terjadi proses inkuisisi sebagaimana yang perang ada dalam sejarah agama-agama masa lalu, termasuk dalam sejarah Islam.³⁶

Seharusnya, jika satu pihak merasakan ketidakadilan yang disebabkan oleh pihak lain dalam masyarakat, negara harus mengambil tindakan. Karena negaralah yang menanggung beban kesalahan itu. Negara menyatakan tanggung jawabnya dengan menindak pihak yang digugat itu. Pembiaran negara terhadap tuntutan kelompok tertentu itu melalui mekanisme hukum (dan politik) yang ada, berarti negara telah melakukan kejahatan. Terlepas dari apakah

³⁶ Syafiq Hasyim, "Fatwa Aliran Sesat dan Politik Hukum Majelis Ulama Indonesia (MUI)" dalam *al-Hikam*, Vol. 25, Nomor 2, Oktober 2015, hlm. 250.

tuntutan mereka berhasil atau tidak, negara harus melakukan proses penyelesaian secara adil. Sebaliknya, pembiaran negara terhadap tindakan kekerasan yang dilakukan suatu kelompok tertentu terhadap pihak yang digugat itu, dengan klaim telah dirugikan atau kepentingannya terancam, juga merupakan kejahatan dan pelanggaran hak asasi manusia.

D. Kesimpulan

Uraian di atas menunjukkan, bahwa sejak awal Islam telah mengakui eksistensi hak asasi manusia (HAM), karena Allah telah menjadikan manusia sebagai khalifah di atas bumi ini dan menganugerahinya dengan martabat yang tinggi di atas makhluk-makhluk lain. Islam pun memerintahkan kepada umatnya untuk menghormati dan melindungi harkat dan martabat manusia. Para ulama kemudian merumuskannya dengan konsep *maqasid al-syari'ah* (tujuan syari'ah), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan manusia yang meliputi keniscayaan dan kebutuhan manusia yang eksistensinya harus diwujudkan dan dilindungi. Hanya saja, pelaksanaan HAM itu tidak bisa terlepas dari agama dan budaya suatu masyarakat tertentu, sehingga dalam beberapa kasus pelaksanaan HAM bersifat partikular dalam rangka penyesuaian ini dan bukan untuk mempertahankan kekuasaan suatu pemerintahan tertentu.

Meski demikian, pada saat ini masih banyak negara-negara muslim yang belum sepenuhnya menegakkan dan melindungi HAM. Sebagai salah satu negara muslim, seluruh komponen bangsa Indonesia di era reformasi ini telah berkomitmen untuk melaksanakan upaya-upaya perlindungan dan penegakan HAM sejalan dengan penerapan sistem demokrasi secara substantif, baik dalam bentuk amandemen konstitusi, legislasi tentang HAM, ratifikasi perjanjian-perjanjian internasional maupun perumusan rencana aksi HAM. Hanya saja, pada saat ini masih ada sejumlah masalah

atau kendala dalam melaksanakan perlindungan HAM itu yang disebabkan oleh beberapa faktor, baik yang bersifat substansi, struktural maupun kultural. Oleh karena itu, diperlukan upaya-upaya untuk mengatasi persoalan, kendala dan tantangan itu, baik oleh pemerintah, DPR, Civil society, maupun organisasi-organisasi keagamaan, terutama melalui peningkatan kapasitas para penegak hukum serta pendidikan kewarganegaraan yang menekankan pendidikan HAM.

Daftar Pustaka

- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'la>m al-Muwaqqi'i>n*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Barry, P., Norman, An Introduction to Modern Political Theory, New York: St. Martin's Press, 1981.
- Drs. Marwan, M.M., dan Laila, Aida, Farichatul (ed), Pendapat Tokoh Tentang Gus Dur Manusia Multidimensional: Bunga Rampai dan Kompilasi, Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Hawkesworth, Mary dan Kogan, Maurice (eds.), Encyclopedia of Government and Politics, Vol. 2, London dan New York: Routledge, 1992.
- Junadi, Yudi, Relasi Negara dan Agama; Redefinisi Diskursus Konstitusionalisme di Indonesia, Cianjur: IMR Press, 2012.
- Khalla>f, 'Abd al-Waha>b, 'Ilm Ushu>l Fiqh, Kuwait: Da>r al-Qalam, cet. 12, 1978.
- Ma'arif, Ahmad, Syafi'i, Islam dan Masalah Kenegaraan Jakarta: LP3ES.

Milne, A.J.M., *Human Rights and Human Diversity*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, dan London: Macmillan, 1986.

Monib, Mohammad dan Bahrawi, *Islah, Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Pandangan Nurcholish Madjid*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.

Saimima, Iqbal Abdurrauf (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.

Sirodj, Said Aqil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: SAS Foundation, 2012.

Soetjipto, W. Ani, *HAM dan Politik Internasional: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.

Wahid, Abdurahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institut, 2006.

Jurnal:

Jurnal Ilmu Politik, Vol. 10, 1990.

Jurnal, Al-Hakam, Vol. 25, Nomor 2, Oktober 2015.

Jurnal, Penelitian Keislaman, Vol. 6, No. 2, Juni 2010.

Jurnal, Teosofi, Vol. 3 Nomor 1, Juni 2013.

Media Masa:

Tabloid Republika, 15 Oktober 2010.

Website:

<http://news.okezone.com/read/2008/06/09/1/117029/gus-dur-siap-pasang-badan-bela-ahmadiyah>

<http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

<http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

<http://www.nu.or.id/post/read/41529/gus-dur-dan-humanisme-islam>

<https://m.tempo.co/read/news/2012/10/29/058438255/perusak-masjid-ahmadiyah-ditahan>

<https://www.amnesty.org/download/Documents/36000/asa210082010en.pdf>

