

ḤUDŪD DAN HAK ASASI MANUSIA:

Antara Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam Kontemporer

ḤUDŪD AND HUMAN RIGHTS:

Between Deconstruction and Reconstruction of Contemporary Islamic Law

Ahmad Hariyanto

Universitas PTIQ Jakarta dan Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal

Email : ahmad.hariyanto@mhs.ptiq.ac.id

Article History

Submitted: January Accepted: January

DOI: xxx xx xxx

ABSTRAK

Tulisan ini mengkaji konsep ḥudūd dalam hukum pidana Islam dengan menempatkannya dalam dialog kritis bersama perspektif Hak Asasi Manusia (HAM). Kajian ini berangkat dari kenyataan bahwa ḥudūd sering dipersepsikan sebagai bentuk hukum Islam yang keras, absolut, dan sulit diselaraskan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis karakter normatif ḥudūd, ruang penerapannya, serta kemungkinan rekonstruksi pemahamannya agar relevan dengan konteks sosial kontemporer tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat. Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui studi pustaka dengan metode deskriptif-komparatif, dengan membandingkan pandangan fikih klasik, wacana HAM modern, dan pemikiran Islam kontemporer. Hasil kajian menunjukkan bahwa ḥudūd merupakan hukum pidana Islam yang didasarkan pada dalil qaṭ'i dan mencakup tindak pidana seperti zina, pencurian, perampokan, qaḍaf, konsumsi khamar, pemberontakan, dan murtad. Namun, penerapannya dalam sejarah dan praktik modern menghadapi berbagai tantangan, terutama terkait prinsip HAM seperti perlindungan martabat manusia dan keadilan prosedural. Kajian ini juga menemukan bahwa pemikiran Muhammad Syahrur tentang teori batas (naẓariyyat al-ḥudūd) menawarkan alternatif konseptual dalam merekonstruksi hukum Islam secara lebih kontekstual. Implikasi kajian ini menegaskan pentingnya pendekatan reinterpretatif terhadap ḥudūd guna membangun konstruksi hukum Islam yang responsif terhadap perubahan zaman dan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Kata Kunci : Hudud, HAM, Hukum Islam, Pidana, Manusia.

ABSTRACT

This article examines the concept of ḥudūd in Islamic criminal law by placing it within a critical dialogue with the perspective of Human Rights. The study departs from the reality that ḥudūd is often perceived as a rigid, absolute, and severe form of Islamic law that is difficult to reconcile with

universal humanitarian values. Accordingly, this research aims to analyze the normative character of ḥudūd, its scope of application, and the possibility of reconstructing its understanding so that it remains relevant to contemporary social contexts without neglecting the fundamental principles of Islamic law. Methodologically, this study employs a qualitative approach through library research using a descriptive-comparative method, comparing classical fiqh perspectives, modern human rights discourse, and contemporary Islamic thought. The findings indicate that ḥudūd constitutes a form of Islamic criminal law based on qatʿī textual evidence and encompasses offenses such as adultery, theft, robbery, qadāf (false accusation of adultery), consumption of intoxicants, rebellion, and apostasy. However, its implementation throughout history and in modern practice faces various challenges, particularly concerning human rights principles such as the protection of human dignity and procedural justice. This study also finds that Muhammad Shahrur's theory of limits (naẓariyyat al-ḥudūd) offers a conceptual alternative for reconstructing Islamic law in a more contextual manner. The implications of this study underscore the importance of a reinterpretative approach to ḥudūd in order to develop a construction of Islamic law that is responsive to changing times and universal human values.

Keywords: Hudud, Human Rights, Islamic Law, Criminal Law, Humanity.

Keywords: the Qur'an, Ecologi, Water Resources, Conservation, Tafsir Maqashid

PENDAHULUAN

Fenomena perdebatan antara penerapan *ḥudūd* dan prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan salah satu isu paling krusial dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Di satu sisi, *ḥudūd* dipahami sebagai ketentuan pidana Islam yang bersumber dari dalil *qaṭʿī* dan karena itu sering dipersepsikan bersifat absolut dan tidak dapat diubah. Di sisi lain, berkembang kesadaran global tentang pentingnya perlindungan martabat manusia sebagai fondasi utama kehidupan sosial dan hukum modern. Al-Qur'an sendiri menegaskan kemuliaan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan Allah dan diberi keistimewaan dibanding makhluk lain (QS. Al-Isrā': 70). Ayat ini menunjukkan bahwa perlindungan terhadap manusia baik fisik maupun moral merupakan prinsip teologis fundamental dalam Islam. Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa pemuliaan ini mencakup perlindungan hak, martabat, dan peran manusia sebagai khalifah di bumi (Al-Zuhaili, 2001). Fenomena ketegangan antara *ḥudūd* dan HAM karenanya tidak dapat dilepaskan dari persoalan bagaimana teks normatif Islam dipahami dan dioperasionalkan dalam realitas sosial yang terus berubah.

Signifikansi fenomena ini terletak pada dampaknya yang luas, baik dalam ranah teologis, hukum, maupun sosial-politik. Dalam tradisi hukum pidana Islam (*jināyah*), kejahatan diklasifikasikan ke dalam tiga kategori utama, yakni *qisās*, *ḥudūd*, dan *ta'zīr* (Munadi, 2013). *Ḥudūd* menempati posisi khusus karena jenis sanksinya telah ditentukan secara tekstual, mencakup pelanggaran seperti zina, pencurian, perampokan, *qadāf*, konsumsi khamar, pemberontakan, dan murtad. Namun, dalam konteks negara modern yang menjunjung tinggi HAM, penerapan

sanksi *hudūd* seringkali dipandang bertentangan dengan prinsip perlindungan hak hidup, hak atas keadilan, dan hak bebas dari perlakuan yang tidak manusiawi. Ketegangan ini menjadi signifikan karena berimplikasi langsung pada legitimasi hukum Islam di mata publik global, sekaligus memengaruhi cara umat Islam memahami relasi antara syariat dan nilai-nilai kemanusiaan universal yang terus menguat dalam wacana hukum internasional.

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis *hudūd* dalam kerangka dialog kritis dengan HAM, bukan untuk menegasikan salah satunya, melainkan untuk mencari titik temu konseptual dan normatif. Islam sejatinya menempatkan nyawa dan kehormatan manusia sebagai nilai yang sangat esensial, bahkan hak pertama yang dianugerahkan kepada manusia adalah hak untuk hidup dan dimuliakan. Prinsip ini tercermin dalam banyak ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi yang melarang kezaliman dan pembunuhan (Munadi, 2013). HAM, dalam pengertian modern, juga berpijak pada pengakuan terhadap martabat manusia yang melekat sejak lahir dan wajib dihormati oleh negara, pemerintah, dan sesama manusia (Arliman, 2015). Oleh karena itu, kajian ini berupaya menjawab pertanyaan mendasar: sejauh mana *hudūd* dapat dibaca ulang dalam kerangka HAM, dan apakah prinsip-prinsip HAM dapat berfungsi sebagai instrumen etik dalam memahami tujuan normatif hukum pidana Islam.

Argumentasi utama kajian ini berpijak pada kritik terhadap cara pandang yang menempatkan *hudūd* dan HAM secara dikotomis dan saling menegasikan. Anggapan bahwa HAM adalah produk Barat yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam atau budaya Timur masih kerap muncul dalam wacana publik (Firdaus, 2017). Pandangan ini sering kali melahirkan resistensi terhadap HAM sekaligus menghambat dialog konstruktif dengan hukum Islam. Padahal, jika ditelaah secara lebih mendalam, banyak prinsip HAM yang sejatinya sejalan dengan nilai-nilai dasar Islam, seperti keadilan, perlindungan martabat manusia, dan pencegahan kezaliman. Dalam konteks ini, pendekatan dekonstruktif diperlukan untuk mengkritisi pemahaman tekstual-legalistik terhadap *hudūd*, sementara pendekatan rekonstruktif dibutuhkan untuk merumuskan kembali penerapannya secara kontekstual, tanpa mencabut akar normatif syariat Islam itu sendiri.

Kontribusi kajian ini terletak pada upaya membangun kerangka dialogis antara *hudūd* dan HAM sebagai dua diskursus normatif yang sama-sama berorientasi pada perlindungan manusia. Dengan mengkaji *hudūd* melalui perspektif HAM, kajian ini tidak hanya memperluas horizon pemahaman hukum Islam, tetapi juga membuka ruang bagi reinterpretasi yang lebih responsif terhadap tantangan zaman. Pendekatan ini diharapkan dapat memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam kontemporer dengan menawarkan model rekonstruksi yang tidak reaktif, melainkan reflektif dan integratif. Pada akhirnya, kajian ini

berkontribusi dalam menunjukkan bahwa *hudūd* tidak harus diposisikan sebagai simbol kekerasan hukum, melainkan dapat dipahami sebagai instrumen normatif yang tujuan akhirnya adalah keadilan, perlindungan martabat manusia, dan kemaslahatan sosial dalam kerangka nilai-nilai Islam yang universal.

METODE

Penelitian ini merupakan kajian kualitatif dengan jenis *library research* (kajian pustaka) yang bertujuan untuk menganalisis konsep *hudūd* dalam hukum Islam melalui dialog kritis dengan perspektif Hak Asasi Manusia (HAM). Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan sekunder (Hadi, 1994). Data primer meliputi sumber-sumber hukum Islam, seperti Al-Qur'an, hadis, serta literatur fikih klasik dan kontemporer yang membahas *jināyah* dan *hudūd*. Sementara itu, data sekunder mencakup deklarasi dan instrumen HAM internasional, karya ilmiah para sarjana hukum Islam dan HAM, serta artikel jurnal yang relevan dengan tema kajian. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif-filosofis dengan menempatkan *hudūd* sebagai konsep hukum yang tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga dalam kerangka tujuan normatif dan nilai kemanusiaan. Metode analisis yang digunakan adalah deskriptif-komparatif, yakni dengan mendeskripsikan konsep *hudūd* dan prinsip-prinsip HAM secara sistematis, kemudian membandingkan keduanya untuk mengidentifikasi titik temu, perbedaan, serta kemungkinan rekonstruksi pemahaman hukum Islam yang lebih kontekstual. Pendekatan ini diharapkan mampu menghasilkan analisis yang komprehensif dan kritis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep dan Implementasi *Hudūd* dalam Hukum Islam

Secara konseptual, pidana *hudūd* memiliki keunikan dan perbedaan dibandingkan konsep hukum pidana manapun, terutama karena dianggap sebagai pelanggaran hak Tuhan dan tidak semata-mata didasarkan atas adanya kerugian orang lain (*victimless crimes*). Pidananya dikenal berat, tetap, dan tertentu sehingga tidak dapat ditambah, dikurangi, diganti, atau dihapuskan selain dengan jenis dan kadar yang telah ditentukan syariat (*qath'iyyah*) namun diimbangi dengan pembuktian yang ketat dan kompleks, serta memiliki dimensi ukhrawi/ibadah (penghapusan dosa) (Mabrur, 2017).

Kata *hudūd* merupakan bentuk jamak dari kata *ḥadd* yang berarti batas, ukuran, dan hukuman. Bisa juga diartikan sebagai pembatas antara dua hal agar yang satu tidak bercampur dengan yang lain, ujung atau akhir dari sesuatu, bilangan atau besaran aljabar, pernyataan yang menunjukkan hakikat suatu hal (baca: definisi), dan hukuman khusus yang dikenakan kepada pelanggar yang

mencegahnya untuk mengulangi perbuatannya, mencegah orang lain melakukan dosa. Para ahli hukum menyebutnya sebagai hukuman yang ditentukan oleh syari'ah, seperti hukuman bagi pencu dan penzina (Mukhtar, 2008). Pengertian terakhirlah yang dimaksud dalam tulisan ini sebagai sebuah hukuman yang telah ditetapkan bentuk dan kadarnya oleh syari'at (Al-Qur'an dan Hadis) terhadap pelaku tindakan kejahatan yang berkenaan dengan hak masyarakat dan hukuman itu dipahami sebagai sesuatu yang rigid, sehingga tidak dapat ditawar-tawar lagi (Tim Penulis, 1992).

Menurut Abdul Mustaqim, dalam teori *hudûd* konvensional nyaris tidak ada ruang ijtihad, karena ayat-ayat yang berbicara tentang *hudûd* dipandang sebagai ayat yang *qath'iy al-dalâlah*. Sehingga ia bersifat statis, rigid (kaku), tekstual dan hanya menyangkut ancaman hukum (*al-`uqûbât*). Berbeda halnya dengan teori *hudûd* kontemporer yang cenderung bersifat dinamis-kontekstual dan tidak hanya menyangkut masalah ancaman hukum, melainkan juga masalah aturan-aturan hukum yang lain, seperti masalah *libâs al-mar'ah* (pakaian perempuan), *ta'addud al-zawjât* (poligami), pembagian warisan dan lain sebagainya (Mustaqim, 2017).

Menurut konsensus para ahli fikih, bentuk-bentuk *jarîmah hudûd* jumlahnya terbatas, yaitu: perzinahan, pencurian, *qazf* (menuduh orang lain berbuat zina), perampokan, mengonsumsi minuman keras, murtad, dan pemberontakan. Ulama fikih sering menyebut ketujuh tindak pidana ini dengan nama *hudûd*, tanpa mendahuluinya dengan lafal *jarîmah*. Di samping itu, istilah *hudûd* dalam istilah ahli fikih juga dimaksudkan sebagai hukuman dari ketujuh macam tindak pidana ini. Apabila ulama fikih menyebutkan *haddus-sariqah* atau *hadduz-zina*, maka yang mereka maksudkan adalah hukuman tindakan pencurian atau hukuman tindak pidana perzinahan (Tim LPMQ, 2010). Untuk itu, berikut akan dibahas secara singkat bentuk-bentuk *'uqûbah* (hukuman) dari ketujuh macam pidana *hudûd* tersebut.

1. *'Uqûbah al-Sariqah* (hukuman pencurian)

Berdasarkan dalil QS. Al-Maidah: 38 serta diperkuat beberapa hadis Nabi Saw, seperti yang berbunyi:

“Sesungguhnya umat-umat sebelum kamu binasa karena bila seorang bangsawan mencuri, maka mereka membiarkannya begitu saja, dan apabila rakyat jelata di antara mereka mencuri, maka mereka kenakan *hadd* (potong tangan) kepadanya. Demi Allah, andaikan Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku potong tangannya.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis tersebut menunjukkan bahwa pencurian adalah perbuatan tercela dalam pandangan Islam yang dapat mengakibatkan instabilitas keamanan dalam

masyarakat. Namun demikian, sejumlah persyaratan dan unsur harus terpenuhi untuk menerapkan *ḥadd* potong tangan bagi tindak pidana pencurian.

2. *‘Uqûbah al-ḥirâbah* (hukuman perampokan)

QS. Al-Ma'idah: 33-34 menjelaskan secara runut hukuman bagi pelaku kejahatan *ḥirâbah* yaitu: dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki secara bersilang dan diasingkan dari tempat kediamannya. Meski konteks ayat ini turun menyangkut kasus Kaum 'Urainah, akan tetapi redaksinya bersifat umum sehingga bisa berlaku kaidah *al-'ibrah bi 'umûmil-lafdzi lâ bi khusûsis-sabab* (pesan [Ayat Al-Qur'an] didasarkan pada keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab). Sekalipun dalam penerapan hukumnya diperselisihkan antara bersifat opsional atau berurutan.

3. *‘Uqûbah al-Zinâ* (hukuman zina)

Perzinahan merupakan tindak pidana yang sangat dikecam dalam Islam berdasarkan firman Allah dan sabda Rasulullah. Dasar hukum keharaman zina dalam Al-Qur'an, antara lain, terdapat dalam QS. Al-Nûr: 2 dan hadis yang mengatakan:

“Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tiada tuhan melainkan Allah dan aku (Muhammad) adalah utusan Allah, kecuali terhadap tiga orang: orang yang menghilangkan nyawa (orang lain), orang yang pernah kawin melakukan perzinahan, dan orang yang keluar dari agama (Islam) meninggalkan jamaah.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Pada awal era Islam, hukuman tindak pidana zina adalah tahanan rumah dan disiksa dengan pukulan atau dipermalukan (QS. Al-Nisa': 15-16), yang kemudian hukuman ini dibatalkan (*mansûkh*) oleh QS. Al-Nur: 2 dan diperkuat oleh bunyi hadis *“Ambillah dariku! Sesungguhnya Allah telah memberikan jalan keluar (hukuman) bagi mereka (pezina). Jejaka dan gadis hukumannya dera seratus kali dan pengasingan satu tahun; sedangkan duda dan janda hukumannya dera seratus kali dan rajam.”* (HR. Muslim). Dari situ, hukuman (*‘uqûbah*) tindak pidana zina terbagi dalam dua bentuk, yaitu hukuman zina bagi yang belum pernah kawin (*al-bikr*) dan hukuman zina bagi *al-muḥshân* (baligh, berakal, merdeka, dan telah kawin, baik masih terikat perkawinan maupun telah bercerai).

4. *‘Uqûbah al-Qaẓf* (hukuman menuduh palsu zina)

Dalam Islam, kehormatan adalah satu hak yang harus dilindungi. Oleh sebab itu, tuduhan zina yang tidak terbukti dianggap sangat berbahaya dalam masyarakat. Dalam Al-Qur'an, tindak pidana *qaẓf* ini mendapatkan kecaman keras

sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Nūr: 4, bahkan diulangi lagi dengan kecaman yang tak kalah keras dalam QS. Al-Nūr: 23. Belum cukup sampai situ, Nabi Saw pun memberi penegasan lagi melalui sabda Nabi:

“Jauhilah tujuh dosa besar!, Para sahabat bertanya, “Apa saja itu, wahai Rasulullah?” Rasulullah menjawab, “Menyekutukan Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan satu hak, memakan riba, memakan harta anak yatim, lari ketika perang berkecamuk, dan menuduh wanita baik-baik melakukan zina”. (HR. Bukhari dan Muslim).

Para ulama fikih mengemukakan, ada dua macam hukuman bagi pelaku *qazf*, yaitu dera 80 kali sebagai hukuman pokok (*‘uqūbah aṣliyyah*), dan gugurnya hak persaksian terpidana sebagai hukuman tambahan yang jatuh secara otomatis setelah tindak pidana terbukti (*‘uqūbah tābi’iyyah*).

5. *Uqūbah Syurb al-Khamr* (hukuman meminum khamr)

Islam memandang khamar dan minuman memabukkan lainnya sebagai salah satu faktor utama timbulnya kejahatan, seperti permusuhan, kebencian antar individu, menjauhkan orang dari mengingat Allah dan melakukan salat, menghalangi hati dari sinar hikmah, dan merupakan perbuatan setan. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. Al-Mā'idah: 90-91. Oleh karenanya, meminum khamar termasuk kelompok tindak pidana *ḥudūd*. Kendatipun Al-Qur'an tidak menegaskan bentuk dan kadar hukuman bagi pelakunya, menurut jumhur ulama, hukumannya adalah 80 kali dera. Akan tetapi, menurut sebagian ulama mazhab Syafi'i, hukumannya adalah 40 kali dera.

6. *Uqūbah al-Baghy* (hukuman pemberontakan)

Redaksi nash yakni QS. al-A'rāf: 33 dan QS. Al-Hujurat: 9, menjelaskan bahwa dalam menyikapi pemberontakan dan makar, pemerintah harus terlebih dahulu mengimbuai mereka dengan cara-cara persuasif (perundingan). Sikap seperti ini pernah dilakukan oleh Khalifah Ali bin Abi Thalib terhadap pemberontak Khawarij. Apabila upaya ini tidak membuahkan hasil maka pemerintah memiliki wewenang untuk memerangi mereka. Namun demikian, pemerintah tidak boleh langsung memerangi mereka sebelum mereka melancarkan serangan lebih dulu. Sebab upaya memelihara ketertiban umum ini tentu saja tidak boleh dilakukan dengan tindakan-tindakan represif yang malah masuk dalam kategori kejahatan (*jarimah*).

7. *Uqūbah al-Riddah* (hukuman murtad)

Para ulama sepakat menyatakan bahwa murtad merupakan tindak kejahatan yang dikategorikan dosa besar. Hal ini berdasarkan pernyataan Al-Qur'an, misalnya firman Allah dalam Surah al-Baqarah: 217 dan Surah Ali Imran: 90. Namun kedua ayat tersebut hanya menyebutkan sanksi (hukuman) yang bersifat ukhrawi. Apa yang disebut sebagai konsensus ulama tentang hukuman *riddah* yang bersifat duniawi, yaitu hukuman mati, adalah didasarkan pada hadis. Misalnya, sabda Nabi: “*Barang siapa mengganti agamanya (murtad), bunuhlah dia.*” (HR. Bukhari).

Menanggapi berbagai macam pidana *hudud* tersebut, para pemikir Islam kontemporer cenderung mengambil sikap hati-hati dan kritis terhadap pelaksanaan *hudud* dalam kerangka politik Islam hari ini. Meskipun ada yang menaruh harapan dan bersikap positif terhadap usaha melaksanakan *hudud* di beberapa negara Islam; apa yang berlaku adalah terdapatnya maksud dan tujuan lain yang sarat dengan cita-cita politik (Hasan, 2024). Tariq Ramadan misalnya, berpandangan bahwa suasana saat ini yang dalam keadaan ‘*syubhah*’, ‘*fitnah*’ dan ‘*juhalā*’ merupakan faktor boleh ditanggungkannya pelaksanaan *hudud*.

Muhammad Salim al-Awa menyatakan bahawa *hudud* telah lebih 1000 tahun tidak dilaksanakan sepenuhnya di dunia Islam (Al-Awwa, 1983). Apa yang lebih menarik ialah beliau mengatakan *hudud* adalah ‘undang-undang yang ideal’ dan ia sesuai dilaksanakan dalam suasana ‘masyarakat yang ideal’. Ini disokong oleh Mustafa al-Zarqa sendiri di mana beliau berpandangan bahwa hukuman rajam telah lama tidak dilaksanakan dalam sejarah Islam (Al-Zarqā, 2004). Yusuf Al-Qardlawi menekankan kepada konsep *awlawiyāt*, dan ia juga mengatakan sebelum Nabi Saw melaksanakan hukum *hudud*, beliau terlebih dahulu menegakkan Islam secara keseluruhannya yaitu menghidupkan nuansa Islami, seperti tanggungjawab memenuhi keperluan makanan kepada mereka yang membutuhkan, menyediakan pekerjaan kepada pengangguran dan mendahulukan memberi pendidikan yang berkualitas (Al-Qardlawi, 2005). Dengan kata lain, *hudud* berada dalam antara kategori terbawah dalam skema pelaksanaan undang-undang syariah (dikesampingkan/ dinomor duakan dulu).

Meskipun demikian, beberapa daerah bahkan negara diketahui menerapkan hukum *hudud* ini, entah itu ditegakkan seutuhnya maupun sebagian besarnya saja. Sebagai contoh, masa pemerintahan Islam yang masih berupa dinasti atau bani seperti Turki ‘Utsmani yang pada puncak kejayaannya di tangan Sultan Sulaiman I; bahkan julukan al-Qanuni disematkan kepadanya dikarenakan ia telah menyusun konstitusi negara berdasarkan syariah Islamiyah (Ratnasari, 2013: 71-72). Lalu ada negara Arab Saudi, UEA, Iran, Pakistan, Qatar, dan Brunei Darussalam yang dipandang menegakkan hukum Islam. Negara Brunei memberlakukan hukum jinayat yang disebut dengan *Syariah Penal Code Order*, dan sebagai tambahan informasi bahwa salah satu wilayah Indonesia, Aceh, pun

memiliki hukum bernuansa Islami. Hal ini menunjukkan bahwa masih ada sebagian umat Islam yang memegang teguh hukum yang dinilai final dan dipandang sebagai *qath'i al-dilalah* ini.

Pengenalan Hak Asasi Manusia (HAM) dan Prinsip Dasarnya

Hak Asasi Manusia adalah hak-hak yang dimiliki manusia semata-mata karena ia manusia. Umat manusia memilikinya bukan karena diberikan kepadanya oleh masyarakat atau berdasarkan hukum positif, melainkan semata-mata berdasarkan martabatnya sebagai manusia. Dalam arti ini, maka meskipun setiap orang terlahir dengan warna kulit, jenis kelamin, bahasa, budaya dan kewarganegaraan yang berbeda-beda, ia tetap mempunyai hak-hak tersebut. Inilah sifat universal dari hak-hak tersebut. Selain bersifat universal, hak-hak itu juga tidak dapat dicabut (*inalienable*) (Rhona, dkk, 2008; Hussain, 1996). Artinya seburuk apapun perlakuan yang telah dialami oleh seseorang atau betapapun bengisnya perlakuan seseorang, ia tidak akan berhenti menjadi manusia dan karena itu tetap memiliki hak-hak tersebut. Dengan kata lain, hak-hak itu melekat pada dirinya sebagai makhluk insani.

HAM dalam Islam telah ada sejak Rasulullah Saw diutus oleh Allah SWT kepada umat manusia khususnya yang terdapat di dalam UU Piagam Madinah. Sementara dalam abad modern sekarang ini negara Islam juga merumuskan konsep HAM-nya yang dideklarasikan di Kairo pada tanggal 5 Agustus 1990 dengan sebutan Deklarasi Kairo (*The Cairo Declaration on Human Right in Islam*) oleh negara-negara yang tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI) sebagai penyeimbang konsep HAM Barat yang dideklarasikan oleh PBB. Hak asasi manusia dalam Islam yakni membatasi kekuasaan dan wewenang para penguasa. Membatasi wewenang negara adalah salah satu norma demokratik dalam yurisprudensi Islam, kekuasaan politik dijalankan dalam kerangka syariat, yaitu bahwa penguasa menundukkan dirinya pada hukum, nilai dan prinsip agama (Nairazi, 2016).

Dalam konteks Indonesia, pengaturan mengenai HAM telah ada sejak di sahkannya Pancasila sebagai dasar dan pedoman negara, meskipun secara tersirat. Baik yang menyangkut mengenai hubungan manusia dengan Tuhan Yang Maha Esa, maupun dengan sesama manusia. Hal ini terkandung dalam nilai-nilai pada setiap sila pancasila. Dalam Undang-Undang No. 39 tahun 1999 tentang HAM, pengaturan mengenai HAM ditentukan dengan berpedoman pada deklarasi HAM Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) (Supriyanto, 2016).

Kandungan hak dalam gagasan HAM sekarang bukan hanya terbatas pada hak-hak sipil dan politik, tetapi juga mencakup hak-hak ekonomi, sosial dan budaya. Bahkan belakangan ini substansinya bertambah dengan munculnya hak-hak “baru”, yang disebut “hak-hak solidaritas”. Dalam konteks keseluruhan inilah

seharusnya makna HAM dipahami dewasa ini. Salah satu wacana yang paling hangat dalam masa dua dekade terakhir adalah konflik antara dua “ideologi” yang berbeda dalam penerapan hak asasi manusia dalam skala nasional, yaitu universalisme (*universalism*) dan relativisme budaya (*cultural relativism*). Di satu sisi, universalisme menyatakan bahwa akan semakin banyak budaya “primitif” yang pada akhirnya berkembang untuk kemudian memiliki sistem hukum dan hak yang sama dengan budaya Barat (Lindholm, 1996). Di sisi lain, relativisme budaya menyatakan sebaliknya, yaitu suatu budaya tradisional tidak dapat diubah. Dalam buku “Islam dan Hak Asasi Manusia” disebutkan bahwa konstruksi konsep HAM Internasional meliputi: hak sipil (pribadi), politik, warga negara, sosial-ekonomi, kebudayaan, minoritas, bangsa-bangsa dan hak dalam wacana asasi dunia kontemporer (Monib dan Bahrawi, 2011), seperti hak-hak perempuan, anak-anak, gender, buruh, lingkungan hidup, kebebasan pers dan lain-lain.

Pada prinsipnya persoalan HAM dalam semua aspek merupakan bagian dari tujuan pendirian suatu negara, bahkan dalam perspektif Teori John Locke perlindungan hak-hak kodrati (hak asasi manusia) merupakan dasar dalam pendirian suatu negara (Zein, 2015: 19). Lebih lanjut, Locke mengajukan sebuah postulasi pemikiran bahwa semua individu dikaruniai oleh alam hak yang melekat atas hidup, kebebasan dan kepemilikan, yang merupakan milik mereka sendiri dan tidak dapat dicabut atau dipreteli oleh negara. Melalui suatu ‘kontrak sosial’ (*social contract*), perlindungan atas hak yang tidak dapat dicabut ini diserahkan kepada negara. Tetapi, menurut Locke, apabila penguasa negara mengabaikan kontrak sosial itu dengan melanggar hak-hak kodrati individu, maka rakyat di negara itu bebas menurunkan sang penguasa dan menggantikannya dengan suatu pemerintah yang bersedia menghormati hak-hak tersebut. Melalui teori hak-hak kodrati ini, maka eksistensi hak-hak individu yang pra-positif mendapat pengakuan kuat (Rhona, 2008).

Beberapa prinsip telah menjiwai hak-hak asasi manusia internasional. Prinsip-prinsip terdapat di hampir semua perjanjian internasional dan diaplikasikan ke dalam hak-hak yang lebih luas. Prinsip kesetaraan, pelarangan diskriminasi dan kewajiban positif yang dibebankan kepada setiap negara digunakan untuk melindungi hak-hak tertentu. Kemudian, terdapat banyak cara bagi negara untuk menghindari pertanggungjawaban hukum hak asasi manusia, walaupun negara tersebut telah meratifikasi perjanjian internasional yang relevan. Seperti, derogasi (pengecualian) yang diaplikasikan ketika terdapat situasi darurat (undang-undang anti-terorisme), reservasi (pensyaratan) yang membatasi kewajiban-kewajiban dalam perjanjian internasional, dan limitasi perjanjian internasional yang berlaku bagi hak-hak dan kebebasan-kebebasan tertentu (Rhona, 2008).

Meskipun demikian, hal-hal yang menjadi prinsip-prinsip pokok HAM ialah bersifat universal dan tidak dapat dicabut dan tidak bisa dibagi, saling bergantung dan berkaitan, kesetaraan dan non-diskriminasi, partisipasi dan inklusi, akuntabilitas dan penegakkan hukum (Firdaus, 2018). Oleh karena itu, perlu adanya kebijakan dalam pembuatan hukum yang baik dan transparan sehingga dapat terjalin kolaborasi dan diplomasi, serta mendorong akuntabilitas melalui mekanisme pengawasan, termasuk kepolisian, kehakiman, dan lembaga independen, dapat membantu menghindari penyalahgunaan dan melindungi hak-hak individu, terlebih perlindungan terhadap kelompok rentan. Di samping juga, pemberdayaan masyarakat sipil dapat mempercepat kemajuan dalam perlindungan HAM sekaligus kesadaran masyarakat yang perlu dipupuk lewat pendidikan sehingga dapat ikut andil memantau, mendokumentasikan, dan melaporkan segala tindak pelanggaran HAM.

Keterkaitan antara *Hudûd* dan HAM

Prinsip syariah pada dasarnya sesuai dengan hampir seluruh norma HAM, kecuali pada beberapa poin yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dan non-Muslim. Seperti terjadinya pembedaan peran antara perempuan dan laki-laki Muslim dari segi persaksian dan non-Muslim (kafir *dzimmi*) di mana dianjurkan untuk membayar pajak dalam sebuah negara Islam demi menjaga keselamatan dan perlakuan diskriminatif terhadap mereka (Nairazi, 2016). Kehormatan manusia baru akan menjadi berarti bahkan menempati posisi yang sempurna selama manusia memeliharanya dengan iman dan shaleh. Agama Islam memang besar perhatiannya terhadap masalah diskriminasi, kekerasan, pendzaliman, apalagi masalah hilangnya nyawa. Hanya saja dalam bentuk yang berbeda, ketegasan hukum Islam dinilai sebagai bentuk kekejaman dan pada gilirannya dituding melanggar hak-hak asasi manusia. Umat Islam hendaknya meletakkan tuduhan itu (sanksi kejam) pada proporsi yang sebenarnya.

Dalam konsep rumusan hukuman dalam pidana Islam, bentuk pembalasan mencakup dua hal, yaitu kekerasan suatu hukuman dan keharusan hukuman itu diberikan kepada pelaku perbuatan pidana kriminal. Terkait dengan aspek pertama persoalan yang timbul kemudian adalah munculnya pandangan bahwa hukuman yang dituntut dalam hukum pidana Islam sangat kejam, tidak manusiawi serta mengabaikan norma-norma HAM (Nairazi, 2016). Oleh karenanya, *hudûd* menurut perspektif HAM versi Barat merupakan contoh hukuman yang menyalahi aturan, larangan atas perlakuan atau hukuman yang cenderung mereka anggap menghina dan merendahkan martabat manusia.

Pertentangan Potensial antara *Hudûd* dan Prinsip HAM

Hukum Islam memberikan hukuman tetap yang disebut dengan *hudūd* untuk beberapa jenis pelanggaran, hukuman *retributif* yang disebut dengan *qishāsh* untuk beberapa pelanggaran lain, dan hukuman *diskresioner* yang disebut dengan *ta'zīr* untuk beberapa pelanggaran lain lagi. *Qishāsh* dan *ta'zīr* merupakan hukuman variabel dan secara berturut-turut dalam diskresi (kebebasan mengambil putusan sendiri) korban pelanggaran (atau pewaris) dan hakim (atau Negara). Kecocokan Negara Muslim dengan standar internasional bagi hukuman pidana yang melibatkan hukuman *qishāsh* dan *ta'zīr* dalam hukum Islam bergantung pada i'tikad politik dan pertimbangan internasional lain suatu Negara tertentu. Ketegangan dengan hukum hak asasi manusia internasional secara esensial berkenaan dengan hukuman-hukuman *hudūd* yang bersifat tetap dan tidak berubah-ubah selama kejahatan itu terbukti menurut hukum Islam (Baderin, 2010). Maka ditemukan beberapa negara yang menerapkan hukum syari'ah telah mengadopsi interpretasi dan implementasi yang mengakomodasi prinsip-prinsip HAM, sementara negara lain mungkin memiliki pendekatan yang lebih ketat.

Beberapa bentuk hukuman *hudūd* yang ditetapkan nash, seperti rajam (pengekskusiian dengan melempar batu) dan hukuman potong tangan, dianggap sebagai perlakuan yang merendahkan dan kejam, sebagaimana prinsip HAM yang melarang perlakuan yang tidak manusiawi, tidak pantas, dan melarang penyiksaan. Terdapat kekhawatiran bahwa penerapan *hudūd* dapat mengakibatkan diskriminasi gender, seperti dalam hukum potong dan perzinaan. HAM yang melindungi kebebasan beragama dan berpendapat setiap individu tentu akan menemui kendala penerapan *hudūd* bagi orang yang murtad (*riddah*). Sejumlah teks syari'ah yang berbenturan dengan HAM merupakan teks yang menurut ulama selama ini termasuk kategori *qath'i* (Sumardi, 2011). Di antara contoh alternatif mengenai penerapan syari'ah Islam yang dianggap berbenturan dengan konsep universal HAM PBB adalah yang terjadi di Sudan selama Presiden Numeiri menjabarkan program Islamisasi (1983-1985) dan hukuman *hadd* yang dirancang oleh Hassan Turabi (1991).

Perlindungan HAM dalam Konteks Penerapan Hukum *Hudūd*

Fuqaha periode klasik telah menetapkan standar pembuktian yang ketat bagi *hudūd*, yaitu eksekusi hukuman harus bebas dari keraguan (*shubhat*) sebagaimana Hadis Nabi Saw yang dikutip oleh Wahbah Zuhaili yang menganjurkan untuk membatalkan hukuman *hudūd* jika terdapat keraguan dalam prosesnya, karena kesalahan dalam memberikan pengampunan adalah lebih baik daripada salah dalam menjatuhkan hukuman (Al-Zuhaili, 1997). Oleh karenanya, wajar bila penerapan hukuman *hudūd* itu berat (menimbang kesan keras dan

kejam) dan hanya bisa dilaksanakan setelah proses peradilan yang cermat dijalankan.

Melihat kegemparan dan kegusaran yang ditimbulkan, seperti hukuman rajam yang terjadi di Sudan (<https://www.bbc.com>, 2024) atau di Indonesia, Ambon dan Aceh (<https://www.bbc.com>, 2024); maka pendekatan HAM dalam konteks penerapan hukum *hudûd* patut diperhitungkan. Hal ini telah nampak melunaknya sistem konstitusi *Syariah Penal Code Order* (SPCO) milik Brunei yang pada akhirnya menanggukuhkan hukuman mati bagi kaum LGBT setelah mendapat berbagai kecaman dan pemboikotan dari berbagai kalangan, khususnya Komisioner HAM PBB, Michelle Bachelet yang menuduh Brunei berusaha menerapkan hukum kejam dan tak manusiawi (<https://www.bbc.com>, 2024).

Namun yang demikian itu tidak lepas dari tantangannya, misalnya bahwa hukuman yang dijatuhkan berdasarkan hukum *hudûd* sering kali dianggap keras, kejam, diskriminatif, mengekang kebebasan, mengancam hak privasi individu, dan tidak manusiawi oleh standar HAM modern. Karena itu, mengintegrasikan hukum *hudûd* dengan prinsip-prinsip HAM membutuhkan pendekatan yang hati-hati, dialog, dan konsultasi antara pemangku kepentingan, termasuk pemerintah, ulama', aktivis HAM, dan kelompok masyarakat sipil. Terlepas dari sifat kasarnya hukum *hudûd* dalam Islam, penerapan HAM juga menemui problem dan kendala berupa: (1) kendala keagamaan: *fanatisme*, *tekstualisme (normativisme)*, *absolutisme*, *fundamintalisme*, dan *kultus*; (2) kendala politik (kekuasaan): *fasisme*, *rasialisme*, dan *chawwinisme*; (3) kendala hukum: lemahnya penegakan etika dan hukum; (4) kendala sosial budaya: *feodalisme* (Monib dan Bahrawi, 2011).

Pendekatan Rekonsiliasi *Hudûd* dan Prinsip HAM

Tidak setiap pelanggaran dan kemaksiatan ditentukan sanksi dan hukumannya di dunia. Ada sejumlah penyimpangan dan pelanggaran yang pelakunya hanya diancam dengan murka dan siksa Allah di akhirat, sementara sanksi duniawinya diserahkan sepenuhnya kepada hakim dan penguasa seperti bohong, riba, berbuat curang, menipu, mengumpat dan sebagainya (Tim LPMQ, 2010). Lalu bagaimana dengan pelanggaran yang telah ditetapkan hukumannya dalam Al-Qur'an dan atau hadis, seperti *hudûd*?

Abdullah Ahmed an-Na'im membuat kriteria *hudûd* berbeda dengan kriteria yang ditetapkan oleh fuqaha. Menurutinya, dalam *jarîmah al-hudûd* terdapat hak yang harus dilindungi untuk kepentingan masyarakat, yaitu hak Allah (hak masyarakat) dan hak hamba. Pada umumnya hak hamba tidak terdapat di dalam *jarîmah al-hudûd*, melainkan *jarîmah al-qishâsh* dan *jarîmah al-ta'zîr*. Khususnya pada *jarîmah al-qadzîf* dicambuk 80 kali bagi orang yang menuduh (*mahdzûf*), terdapat dua hak yang harus dilindungi, yaitu hak Allah (menjaga kemuliaan manusia dan

mencegah kerusakan di muka bumi) dan hak hamba (*haqq al-mahdzûf*) berupa penolakan kejahatan dituduh kepadanya untuk menjaga kemuliaan diri. Dari sinilah an-Na'im menilai bahwa dalam *jarimah al-hudûd* terutama pada *jarimah al-qadzif* hak hamba merupakan hak paling dominan daripada hak Allah. Dengan demikian hak hamba harus dilindungi karena ia termasuk ke dalam HAM (Sumardi, 2011).

Melihat apa yang dilakukan an-Na'im, upaya untuk mencapai rekonsiliasi antara *hudûd* dan prinsip HAM dapat diwujudkan melalui: interpretasi yang lebih moderat (seperti menghadirkan hukuman alternatif yang lebih sesuai dengan prinsip HAM), perlindungan privasi dan kebebasan beragama, memastikan kesetaraan di hadapan hukum, pengawasan dan akuntabilitas serta dialog dan konsultasi. Kontroversi antara kaum konservatif dan liberal Muslim tentang hubungan antara Islam dan HAM sampai saat ini bahkan mungkin sampai akhir zaman masih belum berakhir. Namun, untuk mensinergikan dan membangun suatu konsep tentang HAM dengan framework Islami, seperti ditekankan kaum konservatif, masyarakat Muslim telah berhasil menyusun dua deklarasi tentang HAM: *The Universal Islamic Declaration of Human Rights* yang dirumuskan oleh Islamic Council Eropa pada tahun 1981 dan *Cairo Declaration of Human Rights in Islam* yang diadopsi oleh OKI pada Agustus 1991 sebagai acuan HAM dalam Islam (Zein, 2015).

Implikasi dan Relevansi dalam Konteks Hukum dan Masyarakat

Dalam Islam keserasian kesucian HAM jauh lebih besar daripada hanya sekedar ibadah-ibadah ritual. Jika seseorang tidak memenuhi kewajibannya di hadapan Allah dia mungkin saja masih bisa diampuni. Namun tidak demikian dalam kasus tidak memenuhi kewajiban kepada sesama manusia (Zein, 2015). Bahaya tindak pidana *hudûd* lebih banyak berdampak langsung pada masyarakat dari pada yang dirasakan individu. Berbeda dengan tindak pidana *qishâsh* dan *diyat* yang hukumannya dapat digugurkan oleh maaf atau pengampunan dari pihak teraniaya yang diberikan atas dasar kerelaan walaupun hakim atau penguasa dibolehkan untuk menjatuhkan hukuman *ta'zîr* kepada pelaku. Tidak demikian halnya dalam tindak pidana *hudûd*, sehingga hukuman tersebut dianggap sebagai hak Tuhan yang harus ditegakkan demi kemaslahatan masyarakat dan menciptakan rasa aman dan damai (Tim LPMQ, 2011). Namun, atas dasar pendekatan HAM tadi, implikasi yang dirasakan ialah hadirnya perlindungan HAM, keadilan dan kesetaraan, stabilitas sosial dan kepastian hukum, pengaruh terhadap citra negara, serta makmurnya ruang dialog dan diskusi.

Dalam hal ini, penulis berpandangan bahwa demi mencapai keseimbangan yang menghormati nilai-nilai agama dan norma sosial tertentu, sambil memastikan

perlindungan HAM yang fundamental. Penting mengadopsi pendekatan inklusif, terbuka, dan dialogis dalam merumuskan kebijakan dan memastikan partisipasi semua pihak yang terlibat dalam proses pengambilan keputusan. Mengenai tema *hudûd*, penulis teringat teori *hudûd*-nya Muhammad Syahrur (Syahrur, 1994). Teori tersebut dibangun atas asumsi bahwa risalah Islam yang dibawa Muhammad Saw adalah risalah yang bersifat mendunia (*‘âlamiyah*) dan dinamis, sehingga ia akan tetap relevan dalam setiap zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerakan. *Pertama*, gerakan konstan (*istiqâmah*) dan *kedua* gerakan dinamis (*hanîfiyyah*). Dua hal ini yang menyebabkan ajaran Islam menjadi fleksibel. Namun demikian, sifat fleksibilitas (*al-murûnah*) ini berada dalam bingkai *hudûdullâh* (batas-batas Allah). Kerangka analisis teori *hudûd* Syahrûr dibangun dengan memahami secara serius tentang dua karakter utama ajaran Islam, yakni dimensi *istiqâmah* (gerak konstan) dan dimensi *hanîfiyyah* (gerak dinamis). Dua hal itu merupakan oposisi biner (*binary opposition*) yang melahirkan gerakan dialektik (*al-harakah al-jadaliyyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial, yang darinya lalu lahir lapangan baru dalam pembuatan *tasyri’*, baik secara kuantitas maupun kualitas. Dengan begitu, hukum Islam akan terus-menerus mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan problem yang dihadapi umat manusia.

Teori *hudûd* mengenai ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap sebagai *qath’iy al-dalâlah* (ayat yang penafsirannya pasti, tanpa ada alternatif lain), ternyata memiliki kemungkinan interpretasi baru, dan Syahrûr mampu menjelaskan secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya, melalui pendekatan teori trigonometri dalam matematika (*al-mafhûm al-riyâdli*). Penerapan wilayah *hudûdiyyah* ini menggambarkan adanya wilayah-wilayah yang menunjukkan perbedaan aktivitas kehidupan manusia. Misalnya, dalam pembunuhan, pencurian, pembagian waris, pernikahan, perceraian, jual beli, perzinaan, pakaian, poligami dan sebagainya. Nah, kebebasan ruang ijtihad digambarkan oleh Syahrûr seperti dalam permainan sepak bola, di mana para pemain sepak bola dapat bermain bebas (untuk memasukkan bola ke gawang lawan), selagi berada dalam batas-batas waktu dan lapangan yang telah ditentukan. Ilustrasi tersebut hemat penulis sangat menarik, sebab dengan begitu, hukum Islam dimungkinkan untuk berkembang dan bergerak secara dinamis, tetapi tetap dalam batas-batas *hudûdullâh*, yakni antara wilayah *hadd al-adnâ* (batas minimal) dan *hadd al-a’lâ* (batas maksimal). Pendek kata, metode ijtihad secara konseptual dan aplikatif dalam teori *hudûd* (*limit theory*), merupakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis, kreatif dan dialektis di mana yang penting produk hukum masih

pada wilayah antara batas *hadd al-adnâ* (batas minimal) dan *hadd al-a'lâ* (batas maksimal) dan tidak melanggar *hududullâh*.

PENUTUP

Kajian ini menemukan bahwa perbincangan tentang penerapan *hudūd* dalam kerangka politik dan hukum Islam kontemporer tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial global yang semakin menekankan perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM). *Hudūd* kerap dipersepsikan sebagai bentuk hukum yang keras dan tidak manusiawi, terutama ketika dibaca secara tekstual dan dilepaskan dari konteks normatif serta tujuan etik syariat. Namun, hasil kajian ini menunjukkan bahwa hukum pidana Islam sejatinya berakar pada prinsip keadilan, proporsionalitas, dan kemaslahatan, yang bersumber dari sifat-sifat ilahiah seperti kebijaksanaan, kasih sayang, dan pengetahuan Allah terhadap kondisi manusia. Secara historis, Islam telah lebih dahulu menjamin hak-hak dasar manusia, termasuk hak perempuan, jauh sebelum berkembangnya wacana HAM modern di Barat. Implikasi temuan ini menegaskan bahwa penilaian terhadap *hudūd* perlu dilakukan secara komprehensif, dengan mempertimbangkan dimensi teologis, historis, dan etik, bukan semata-mata dari perspektif legal-positivistik.

Refleksi atas temuan tersebut menunjukkan pentingnya membangun pendekatan interpretatif yang lebih kontekstual dalam memahami *hudūd*, khususnya dalam masyarakat plural dan sistem hukum modern. Rekomendasi kajian ini adalah perlunya dialog berkelanjutan antara ulama, akademisi, dan pemangku kebijakan untuk merumuskan pendekatan penerapan hukum Islam yang selaras dengan prinsip keadilan dan perlindungan martabat manusia. Pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dan teori rekonstruktif hukum Islam kontemporer dapat dijadikan kerangka metodologis dalam membaca ulang *hudūd* tanpa menanggalkan otoritas teks suci. Selain itu, penelitian selanjutnya berpeluang mengkaji implementasi *hudūd* secara empiris di berbagai negara Muslim, termasuk respons sosial dan implikasi hukumnya terhadap kelompok rentan. Kajian komparatif lintas negara dan pendekatan interdisipliner juga diperlukan guna memperkaya pemahaman tentang kompatibilitas *hudūd* dan HAM dalam dinamika hukum Islam global.

ACKNOWLEDGEMENTS

FUNDING

REFERENSI

- Ahmad Mukhtar 'Umar (2008). *Mu'jam al-Lughoh al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah*. 1st ed. Vol. 1. Kairo: 'Alim al-Kutub.
- Al-Awwa', Muhammad Sālim. (1983) *Fī Uṣūl al-Nizām al-Jinā'ī al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Qaradāwī, Y. (2001). *Fiqh al-awlawiyāt: Dirāsah jadīdah fī ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo: Maktabat Wahbah.
- Al-Zarqā', M. A. (2004). *Al-fiqh al-islāmī fī thawbih al-jadīd*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Al-Zuhaili, Wahbah bin Mushtafa (1997) *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*. Vol. 7. Damaskus: Dar al-Fik.
- Arliman, Laurensius. *Komnas HAM Dan Perlindungan Anak Pelaku Tindak Pidana*. Deepublish, 2015. Accessed December 25, 2023.
- Baderin, Mashood A. (2010). *Hukum Internasional Hak Asasi Manusia & Hukum Islam*, Terj. Musa Kazhim Dan Edwin Arifin. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia.
- BBC News INdonesia, "Brunei tangguhkan hukuman mati bagi kaum LGBT setelah 'timbulkan kegusaran.'" Accessed January 10, 2024. <https://www.bbc.com>.
- BBC News Indonesia, "Dituduh berzina, perempuan Sudan dihukum mati dengan dirajam, LSM: 'Kejam, tidak manusiawi dan merendahkan.'" Accessed January 10, 2024. <https://www.bbc.com>.
- Firdaus, Moh. Syafari. (2017). *Hak Asasi Manusia Di Dalam Kehidupan Sehari-Hari*. 2nd ed. Palu: SKP-HAM.
- Hadi Sutrisno, (1994). *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Hasan, Zulkifli. (2024) "Realiti Hudud Dalam Kerangka Politik Islam Kontemporari" (n.d.). Accessed January 8.
- Ibnu Majah. *Sunan Ibnu Majah*. Vol. 2. 2 vols. T.tp: Dar Ihya al-kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Lindholem, Tore dan Karl Vogt, (1996), *Dekontruksi Syariah II: Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Yogyakarta: LKiS.
- Mabrur, Aharis, Rusjdi Ali Muhammad, and Mohd Din (2017). "Konsepsi Pidana Hudud Dalam Qanun Jinayat Aceh-Indonesia Dan Brunei Darussalam." *Kanun Jurnal Ilmu Hukum* 19, no. 1: 19–44.
- Monib, Mohammad dan Islah Bahrawi. *Islam & Hak Asasi Manusia Dalam Pandangan Nurcholis Madjid*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Munadi. (2013). "Qisās dan Hudūd Serta Relevansinya Dengan Hak Asasi Manusia." *Jurnal Tahqiq: Jurnal Ilmiah Pemikiran Hukum Islam* 7, no. 1. 45–55.
- Mustaqim, Abdul. (2017). "Teori Hudūd Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 1, no. 1 01–26.
- Nairazi, A. Z. (2016). "Relevansi Jarimah Hudud Dan Ham Internasional Dalam Implementasi Di Era Modern." *Legalite: Jurnal Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam* 1, no. 2: 1–20.
- Nurrohman. (2012). "Hukum Pidana Islam Dan Hak Asasi Manusia." *al-ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah* 10, no. 1: 259–271.

- Ratnasari, Dwi. (2013). "Sulaiman Al-Qanuni: Sultan Terbesar Kerajaan Turki Usmani." *Thaqafiyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* 14, no. 1: 70–87.
- Smith, Rhona K.M. dkk. (2008). *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: PUSHAM UII.
- Sumardi, Dedy. (2011). "Hudūd Dan HAM: Artikulasi Penggolongan Hudūd Abdullahi Ahmed An-Na'im." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 35, no. 2.
- Supriyanto, Bambang Heri. (2016). "Penegakan Hukum Mengenai Hak Asasi Manusia (HAM) Menurut Hukum Positif Di Indonesia." *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial* 2, no. 3: 151–168.
- Syahrur, Muhammad (1994). *Al-Kitab Wal Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali li al-Nasyr wa Al-Tawzi.
- Syaukat, Hussain. (1996). *Hak Asasi Manusia dalam Islam* (terj.). Jakarta: Gema Insani Press.
- Team, Almaany. (2024). "Terjemahan Dan Arti Kata ﺍﺩﺏ Dalam Bahasa Indonesia, Kamus Istilah Bahasa Indonesia Bahasa Arab Halaman." Accessed January 8.
- Tim LPMQ Kemenag RI. (2010). *Hukum, Keadilan Dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Kemenag RI.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. (1992). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Zein, Yahya Ahmad. "Konsep Hak Asasi Manusia Dalam Islam (Mengungkap Korelasi Antara Islam Dengan HAM)." *Veritas et Justitia* 1, no. 1 (2015).