

**REKONSTRUKSI KONSEP AL-MARḤALIYYAH DALAM  
PROSES TAQNĪN HUKUM ISLAM  
DI ACEH**



**DISERTASI**

**Diajukan Oleh:  
MUTIARA FAHMI RAZALI  
NIM. 28162607**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2023**

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR

*REKONSTRUKSI KONSEP AL-MARḤALIYYAH  
DALAM PROSES TAQNĪN HUKUM ISLAM  
DI ACEH*

MUTIARA FAHMI RAZALI

NIM. 28162607

Program Studi :

Fiqh Modern (Hukum Islam)

Disertasi ini sudah dapat diajukan  
kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh  
untuk diujikan dalam ujian Desertasi Terbuka

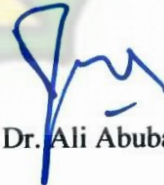
Menyetujui

Promotor I,



Prof. Dr. H. Syahrizal Abbas, MA

Promotor II,



Dr. Ali Abubakar, MA

**LEMBAR PENGESAHAN**

**REKONSTRUKSI KONSEP AL-MARHALIYYAH  
DALAM PROSES TAQWĪN HUKUM ISLAM  
DI ACEH**

MUTIARA FAHMI RAZALI  
NIM. 28162607

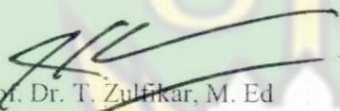
Program Studi: Fiqh Modern (Hukum Islam)

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji  
Disertasi Tertutup Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN)  
Ar-Raniry, Banda Aceh


Tanggal: 21 Juli 2023 M  
3 Muharram 1445 H

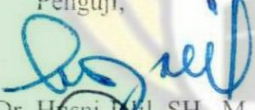
**TIM PENGUJI**

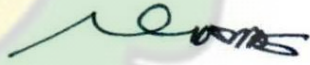
Ketua,

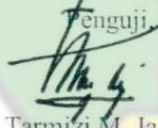
  
Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed  
Penguji,

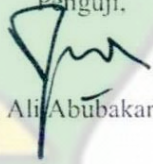
Sekretaris,

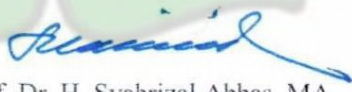
  
Syarifah Rahmatillah, SH., MH  
Penguji,

  
Prof. Dr. Hasni Jalil, SH., M. Hum  
Penguji,

  
Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA  
Penguji,

  
Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag  
Penguji,

  
Dr. Ali Abubakar, MA  
Penguji,

  
Prof. Dr. H. Syahrizal Abbas, MA

Banda Aceh, 31 Juli 2023

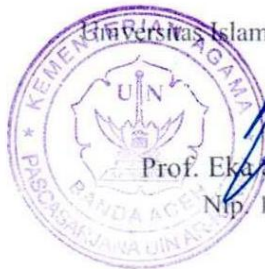
Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh

Direktur,

  
Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D

Nip. 197702191998032001



**LEMBAR PENGESAHAN**

**REKONSTRUKSI KONSEP AL-MARHALIYYAH  
DALAM PROSES TAQNIH HUKUM ISLAM  
DI ACEH**

**MUTIARA FAHMI**  
Nim. 28162607

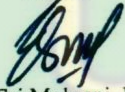
Program Studi: Fiqh Modern (Hukum Islam)

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal : 15 Agustus 2023 M  
28 Muharram 1445 H

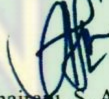
**TIM PENGUJI**

Ketua,

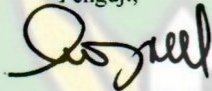


Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D  
Penguji,

Sekretaris,



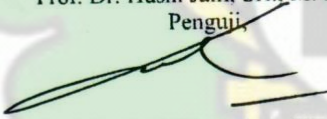
Dr. Khairani, S. Ag., M. Ag  
Penguji.



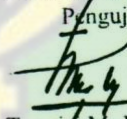
Prof. Dr. Husni Jalil, SH., M. Hum  
Penguji,



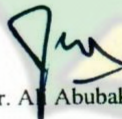
Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
Penguji.



Prof. Dr. Muhibbuthabry, M. Ag  
Penguji,



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag  
Penguji.



Dr. A. Abubakar, M. Ag



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Banda Aceh, 18 Agustus 2023  
Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh

Direktur,



Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D  
Nip. 197702191998032001

## PERNYATAAN KEASLIAN

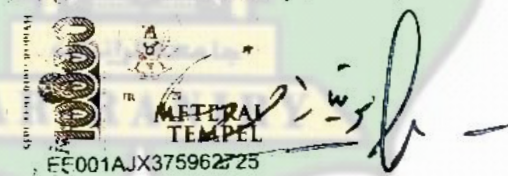
Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Mutiara Fahmi  
Tempat Tanggal Lahir : Banda Aceh 9 Juli 1973  
Nomor mahasiswa : 28162607-3  
Program Studi : Fiqh Modern  
Konsentrasi : Fiqh Siyash

Menyatakan bahwa **tesis/disertasi** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **tesis/disertasi** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 20 Juli 2023

Saya yang menyatakan,



Mutiara Fahmi  
Nim. 28162607-3

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

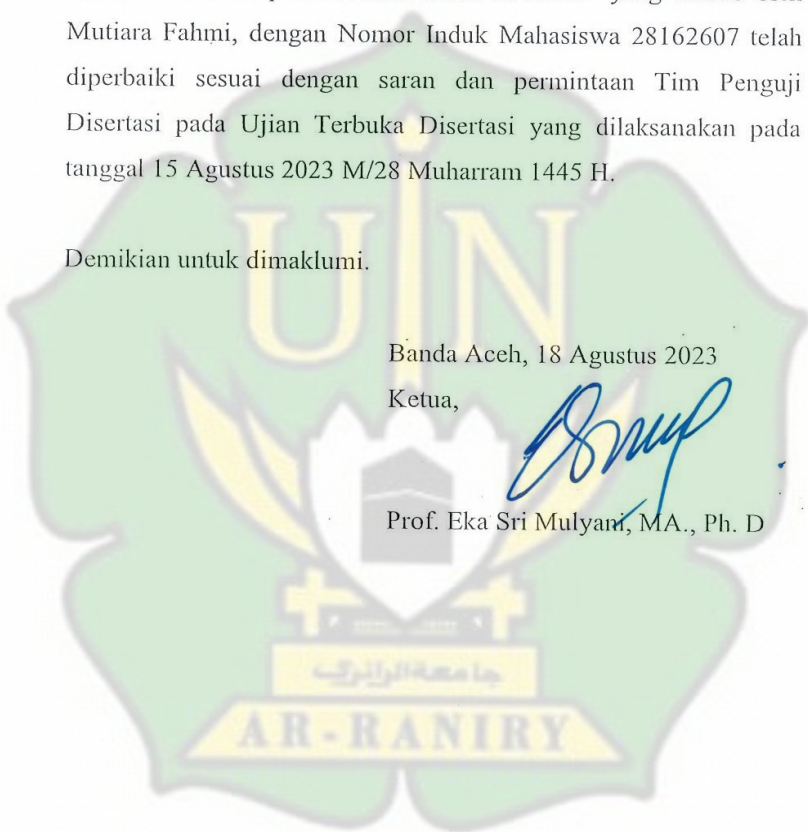
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Ketua,



Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D



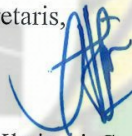
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīm* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

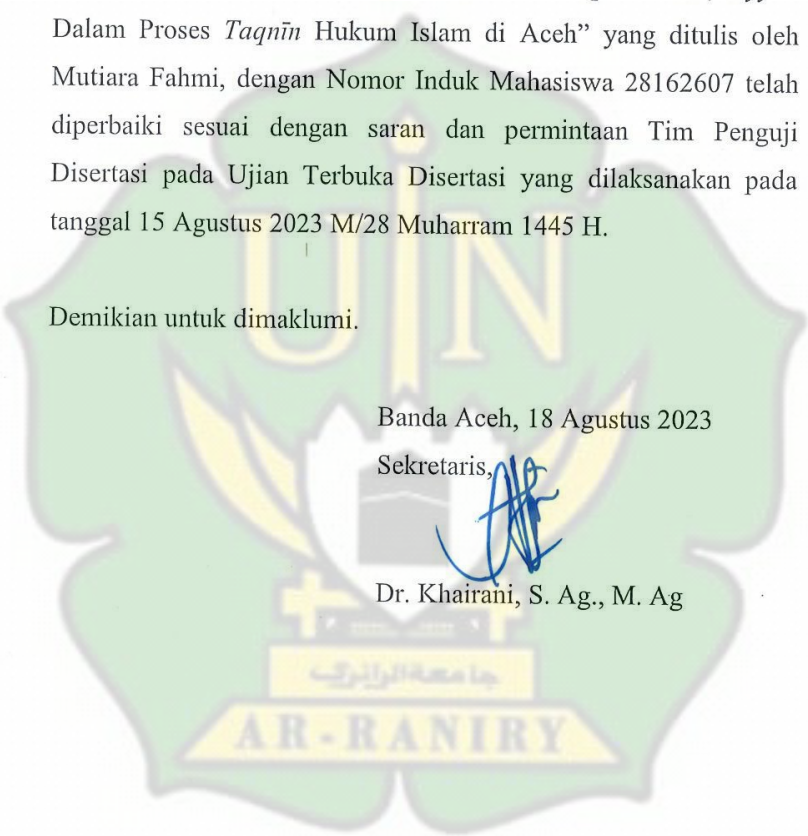
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Sekretaris,



Dr. Khairani, S. Ag., M. Ag



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

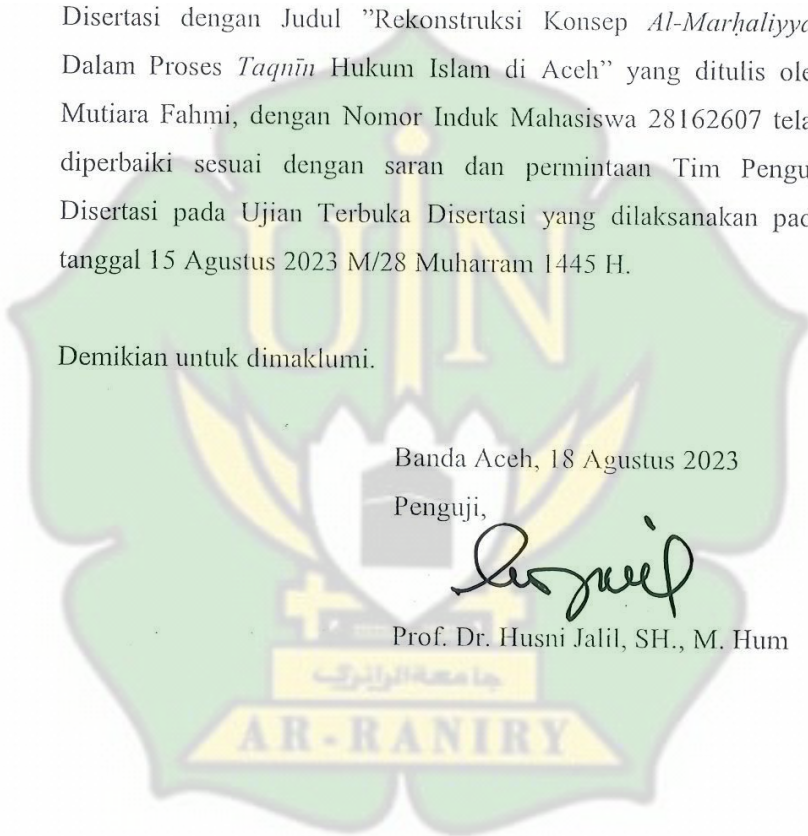
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Husni Jalil, SH., M. Hum





## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA



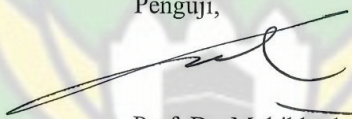
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Muhibbuthabry, M. Ag



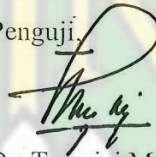
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

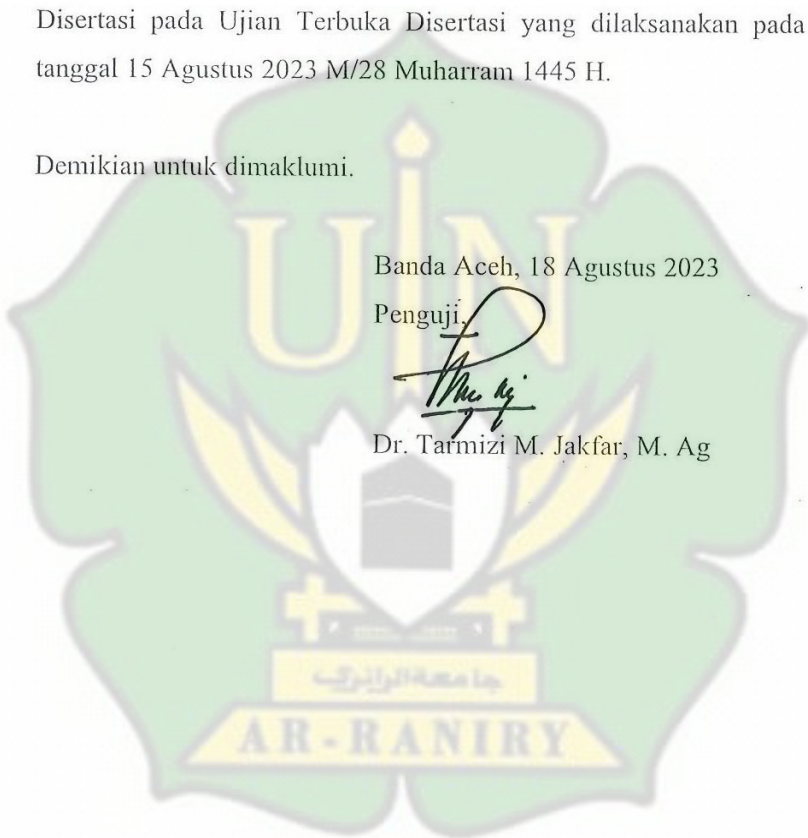
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji.



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

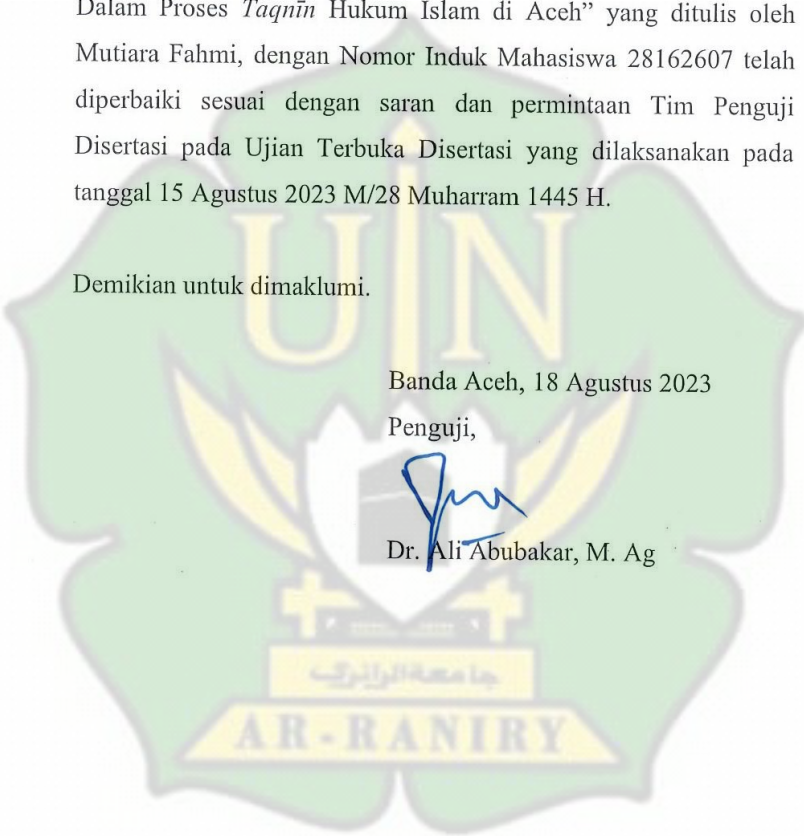
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji,



Dr. Ali Abubakar, M. Ag



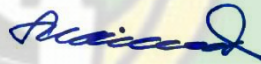
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan Judul "Rekonstruksi Konsep *Al-Marḥaliyyah* Dalam Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh" yang ditulis oleh Mutiara Fahmi, dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162607 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi yang dilaksanakan pada tanggal 15 Agustus 2023 M/28 Muharram 1445 H.

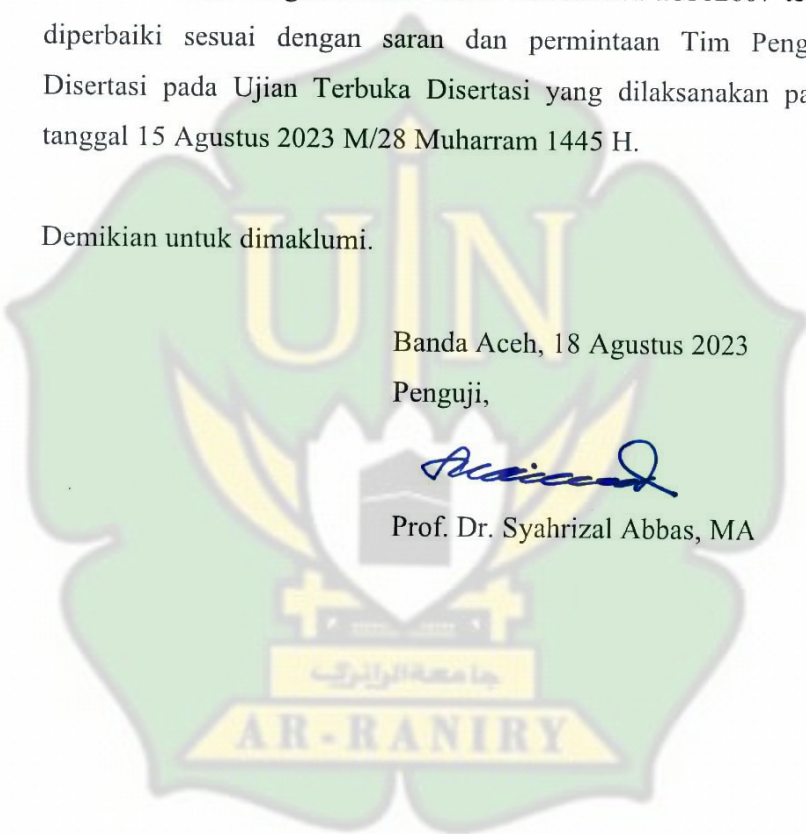
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA



## PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB

### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Ka'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	Zet dan Ha
ر	Ra'	R	Zz'HER
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ṣ	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Gain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka

ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*.

waḍ'	وضع
'iwaḍ	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

3. Mād dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

Ulā	أولى
ṣūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Jīl	جيل
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

4. diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

Awj	اوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
'aynay	عيني

5. *Alif* ( ا ) dan *waw* ( و ) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpafonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

fa'alū	فعلوا
ulā'ika	أولائك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* ( ي ) yang diawali dengan baris *kasrah* ( ◌ِ ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

7. Penulisan *ṣ* ( ṣā' marbūṭah )

Bentuk penulisan *ṣ* ( ṣā' marbūṭah ) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- Apabila *ṣ* ( ṣā' marbūṭah ) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* ( ḥā' ).

Contoh:

ṣalāh	صلاة
-------	------



- b. Apabila ة (tā' marbūṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan ة (hā'). Contoh:

al-Risālah al-Bahīyah	الرسالة البحرية
-----------------------	--------------------

- c. Apabila ة (tā' marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	------------------

#### 8. Penulisan ء (hamzah)

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:

- a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Asad	أسد
------	-----

- b. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”.

Contoh:

mas'alah	مسألة
----------	-------

#### 9. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”.

Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqṭanat'hā	كتب أقتنتها

#### 10. Penulisan *syaddah* atau *ta sydīd*.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* ( و ) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā'* ( ي ) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قُوَّة
'aduww	عُدُو
Syawwāl	سُؤَال
Jaw	جَو
al-Miṣriyyah	المِصْرِيَّة
Ayyām	أَيَّام
quṣayy	قُصَيِّي

11. Penulisan alif lām ( ال ).

Penulisan ال dilambangkan dengan “al-” baik pada ال syamsiah maupun ال kamariah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā'	ابو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

12. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf "ه" (hā’) dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh:

ad’ham	أدهم
akramat’hā	أكرمتهَا

13. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allah	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ الله



## KATA PENGANTAR

*Alhamdulillah*, dengan nikmat Allah segala perbuatan baik menjadi sempurna. Puji syukur bagi Allah Tuhan seru sekalian alam, dengan *'Inayah* dan *Taufiq-Nya*, akhirnya penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Dalam penyelesaian disertasi ini, penulis banyak mendapat bantuan, baik moril maupun materil dari berbagai pihak. Karena itu, sepatutnyalah penulis menyampaikan ungkapan terima kasih yang tak terhingga kepada :

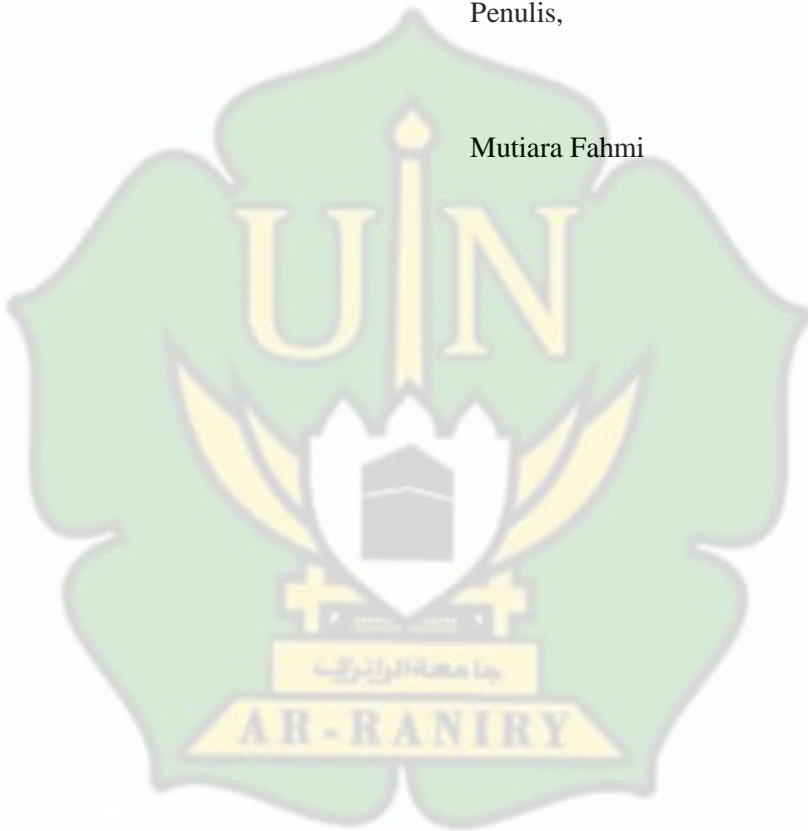
1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA dan Dr. Ali Abubakar, M.Ag selaku promotor yang telah membimbing penulis dengan penuh semangat, sabar dan teliti hingga penulisan disertasi ini dapat dirampungkan.
2. Ketua dan Sekretaris Prodi Fiqh Modern serta para guru/dosen Prodi Fiqh Modern atas segala ilmu yang telah diberikan. Semoga menjadi amal jariah sepanjang masa.
3. Rektor, Direktur Pasca Sarjana, Kepala Tata Usaha dan Tenaga Kependidikan atas bantuan dan fasilitas yang telah diberikan.
4. Para guru kami sejak dari pendidikan dasar di SD Teladan Lamnyong, lalu pendidikan menengah dan atas di Bustanul Ulum (MUQ) Langsa, hingga para dosen di beberapa kampus, seperti Universitas Al-Azhar Mesir, Pascasarjana UIN Syahid Jakarta, dan Darul Ulum, Cairo University. Juga kepada para guru dan rekan sejawat di FSH UIN Ar-Raniry, yang tidak bosan-bosannya menyemangati dan membantu penulis dalam berdiskusi.
5. Ayah dan Ummi tersayang, para anggota Kerajaan Pineung 39, atas doa-doa terbaik mereka dan segala bantuan moril dan materil demi kesuksesan ananda.
6. Terkhusus istri tercinta Nurhayati Ali Hasan, anakku *ukhti* Yasmin, *kakak* Salma, *akhi* Iqis, dan *adek* Nadine, atas kesabaran, pengorbanan, motivasi serta bantuan bagi penyelesaian studi.
7. Kepada Perpustakaan Sekterariat DPRA dan semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, yang telah berjasa membantu penulis dalam penyelesaian studi. Tiada ungkapan kata yang dapat diucapkan sebagai balasan atas jasa-jasa mereka selain do'a *Jazakumullah khairal jaza'*.

Kepada Allah penulis berharap, semoga tulisan ini bermanfaat dunia dan akhirat, serta dapat menjadi pertimbangan bagi pihak-pihak terkait.

إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Tanjung Selamat, 26 Juni 2023  
Penulis,

Mutiara Fahmi



## ABSTRAK

Judul : Rekonstruksi Konsep al-Marḥaliyyah dalam Proses Taqṅn Hukum Islam Di Aceh  
Nama Mahasiswa : Mutiara Fahmi  
NIM : 28162607-3  
Pembimbing : 1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas. MA  
2. Dr. Ali Abubakar, M. Ag

Kata kunci : *Al-marḥaliyyah, rekonstruksi, taqṅn (legislasi)*  
Kajian ini berangkat dari kegelisahan peneliti tentang proses legislasi (taqṅn) hukum Islam di Aceh yang terkesan berjalan lambat, padahal kewenangan pemberlakuan syariat Islam telah dimiliki dan dijamin undang-undang. Subtansi Qanun juga tidak menyentuh semua persoalan, dengan alasan legislasi dilakukan secara bertahap sesuai dengan konsep *al-marḥaliyyah* pada awal Islam. Pertanyaan penelitian ini adalah bagaimana konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam? dan bagaimana rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqṅn* hukum Islam di Aceh pada masa sekarang?. Penelitian *yuridis-normatif* ini ditempuh melalui dua pendekatan; *statue approach* (pendekatan perundang-undangan) dan *historical approach* (pendekatan sejarah). Operasionalisasi penelitian menggunakan metode *legal research* dan metode *content analysis*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam dilakukan dalam dua bentuk: *al-marḥaliyyah* dalam penyariatatan hukum dan *al-marḥaliyyah* dalam penerapan hukum. Otoritas penyariatatan ada pada Allah dan rasul, sementara pada masa setelahnya dilakukan oleh para sahabat atas kapasitas mereka sebagai para ulama mujtahid dan pemimpin yang diakui oleh masyarakat. Prioritas *al-marḥaliyyah* dalam *tasyrī'* dimulai dengan pengenalan tauhid, lalu prinsip-prinsip moral dan sebagian ibadah. Penyariatatan hukum pidana baru dilakukan dan diterapkan secara berangsur-angsur pada periode Madinah saat nabi telah memiliki otoritas politik serta pengakuan dari kalangan internal maupun eksternal. Rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqṅn* hukum Islam di Aceh saat ini dapat dilakukan dengan tiga cara: rekonstruksi proses legislasi; rekonstruksi muatan sanksi pidana berat; dan rekonstruksi pembentuk regulasi syariat.

## الخلاصة

عنوان البحث : اعادة بناء نظرية المرحلية في تقنين الاحكام الشرعية باقليم أتشيه  
اسم الطالب : موتيارا فهمي  
رقم القيد : 28162607-3  
تحت الاشراف : ١- الاستاذ الدكتور شهرزال عباس  
٢- الدكتور علي ابوبكر  
الكلمات المفتاحية : المرحلية ، إعادة البناء ، التقنين.

تنطلق هذه الدراسة من مخاوف الباحث بشأن عملية التقنين للشريعة الإسلامية في اقليم أتشيه والتي تعطي الانطباع بأنها تسير ببطء، على الرغم من أن سلطة تطبيق الشريعة الإسلامية ممنوحة بموجب القانون ومضمونة. كما أن مضمون القوانين الشرعية لا يمس جميع القضايا، بحجة أن التقنين يتم على مراحل وفقاً لمفهوم المرحلية في بداية الإسلام. يتركز سؤال البحث في نقطتين. اولاهما: كيف يتم تطبيق مفهوم المرحلية في بداية التاريخ الإسلامي؟ وثانيهما: كيف يتم إعادة بناء مفهوم المرحلية في عملية تقنين للشريعة الإسلامية في اقليم أتشيه اليوم؟. تتم متابعة هذا البحث النوعي من خلال نهجين: نهج النظام الاساسي والنهج التاريخي ، ويستخدم تفعيله أسلوب البحث القانوني المعياري/القانوني وطريقة تحليل المحتوى. وأظهرت النتائج أن مفهوم المرحلية في الممارسة المبكرة للتاريخ الإسلامي تم تنفيذه في شكلين: المرحلية في التشريع والمرحلية في التطبيق. ان سلطة التشريع في عهد النبي كانت لله وللرسول بينما تولت الصحابة سلطة التشريع في أوقات لاحقة بصفتهم علماء مجتهدين وقادة معترفة بهم من قبل المجتمع. تبدأ أولوية المرحلية في عهد النبي بتعريف الامة مفهوم التوحيد ، ثم بمبادئ والقيم الأخلاقية ثم العبادة. اما تشريع الاحكام الجنائية وتطبيقها تدريجياً فلم يتم الا في فترة المدينة المنورة، عندما كان للنبي سلطة سياسية بالفعل، ولحظ الاعتراف بها من الدوائر الداخلية والخارجية. ويمكن إعادة بناء مفهوم المرحلية في عملية تقنين الشريعة الإسلامية في اقليم أتشيه في ثلاثة أنماط ؛ إعادة بناء العملية التشريعية ؛ إعادة صياغة محتويات العقوبات الجنائية الخطيرة ؛ وإعادة تشكيل اللجنة التشريعية للقوانين الإسلامية.

## ABSTRACT

Title of Dissertation : Reconstruction of the concept of  
*al-Marḥaliyyah* In the *Taqnīn* Process of  
Islamic Law In Aceh

Student's Name : Mutiara Fahmi

NIM : 28162607-3

Promotors : 1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas. MA  
2. Dr. Ali Abubakar, M. Ag

Keywords : *al-Marḥaliyyah*, *reconstruction*, *taqnīn*  
(*legislation*)

This study starts from researchers' concerns about the legislative process (*taqnīn*) of Islamic law in Aceh which gives impression to be running slowly, even though the authority to enforce Islamic law has been owned and guaranteed by law. The substance of the *Shari'a Qanun* also does not touch all issues on the grounds that it is carried out in stages according to the concept of *al-marḥaliyyah* at the beginning of Islam. The research questions are how is the concept of *al-marḥaliyyah* in practice in early Islamic history? and how is the reconstruction of the concept of *al-marḥaliyyah* in the process of *taqnīn* Islamic Law in Aceh today? This juridical normative research is pursued through two approaches: statue approach (legislation approach) and historical approach, and its operationalization uses legal research method and the content analysis method. The results show that the concept of *al-marḥaliyyah* in early practice of Islamic history was carried out in two forms: *al-marḥaliyyah* in law enforcement and *al-marḥaliyyah* in law application. The authority *sharia* legislation absolutely owned by Allah and the Messenger while in later times it was carried out by the Prophet Companions (*sahabah*) in their capacity as mujtahid scholars and leaders recognized by society. The priority of *al-marḥaliyyah* in *tasyrī'* begins with the introducing concept of tauhid, then moral principles and ibadah. *Sharia* criminal law was implemented gradually in the Medina period when the Prophet already had political authority and recognition from both internal and external circles. The reconstruction of the concept of *al-marḥaliyyah* in the process of *taqnīn* Islamic law in Aceh can currently be carried out in three patterns: reconstruction of the legislative process; reconstruction of the contents of serious formation; and the reconstruction of sharia regulation formation.



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR .....	ii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TERTUTUP .....	iii
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TERBUKA .....	iv
PERNYATAAN KEASLIAN .....	v
PERNYATAAN PENGUJI .....	vi
PEDOMAN TRASLITERASI .....	xiv
KATA PENGANTAR .....	xix
ABSTRAK (BAHASA INDONESIA, ARAB, INGGRIS) .....	xx
DAFTAR ISI .....	xxiii
DAFTAR TABEL .....	xxv
DAFTAR GRAFIK .....	xxvi
DAFTAR LAMPIRAN .....	xxvii
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang Masalah .....	1
1.2. Rumusan Masalah .....	11
1.3. Tujuan Penelitian .....	11
1.4. Manfaat Penelitian .....	12
1.5. Kajian Pustaka .....	12
1.6. Hipotesis .....	21
1.7. Kerangka Teori .....	22
1.8. Metode Penelitian .....	24
1.9. Sistematika Pembahasan .....	28
<b>BAB II : TEORI EVOLUSI AJARAN AGAMA .....</b>	<b>30</b>
2.1 Pesan Utama Ajaran Para Nabi .....	34
2.1.1 Ajaran Ketauhidan dan Peribadatan .....	39
2.1.2 Ajaran-Ajaran Kebaikan dan Larangannya .....	48
2.2 Perbedaan Ajaran Dalam Agama Samawi .....	53
2.2.1 Aspek Ibadah .....	62
2.2.2 Aspek Aturan Perkawinan .....	69
2.2.3 Aspek Aturan Makanan dan Minuman .....	72
2.2.4 Aspek Tatacara Pertobatan .....	77
2.2.5 Aspek Aturan Pidana .....	79

2.3 Karakteristik Ajaran Islam .....	84
2.4 Perbedaan Ajaran Islam: Antara Periode Makkah dan Madinah.....	94

**BAB III : KONSEP AL-MARḤALIYYAH DAN PRAKTIKNYA**

DALAM SEJARAH ISLAM.....	103
3.1 Konsep <i>Al-Marḥaliyyah</i> .....	103
3.1.1 Definisi <i>al-Marḥaliyyah</i> .....	105
3.1.2 Dasar Hukum <i>al-Marḥaliyyah</i> .....	108
3.1.3 Jenis dan Bentuk <i>al-Marḥaliyyah</i> .....	120
3.1.4 Syarat-Syarat <i>al-Marḥaliyyah</i> .....	127
3.1.5 Hikmah <i>al-Marḥaliyyah</i> .....	141
3.2 Praktik <i>al-Marḥaliyyah</i> dan Prioritasnya .....	146
3.2.1 Praktik <i>al-Marḥaliyyah</i> Masa Nabi .....	146
3.2.2 Praktik <i>al-Marḥaliyyah</i> Masa Khulafā al-Rāsyidīn dan Sesudahnya .....	153
3.3 Sejarah Keterlibatan Negara Dalam <i>Taqnīn</i>	
Hukum Islam .....	159
3.3.1 Definisi <i>Taqnīn</i> .....	159
3.3.2 Sejarah <i>Taqnīn</i> .....	162
3.3.3 Pro dan Kontra <i>Taqnīn</i> syariat Islam .....	172

**BAB IV : REKONSTRUKSI KONSEP AL-MARḤALIYYAH DI**

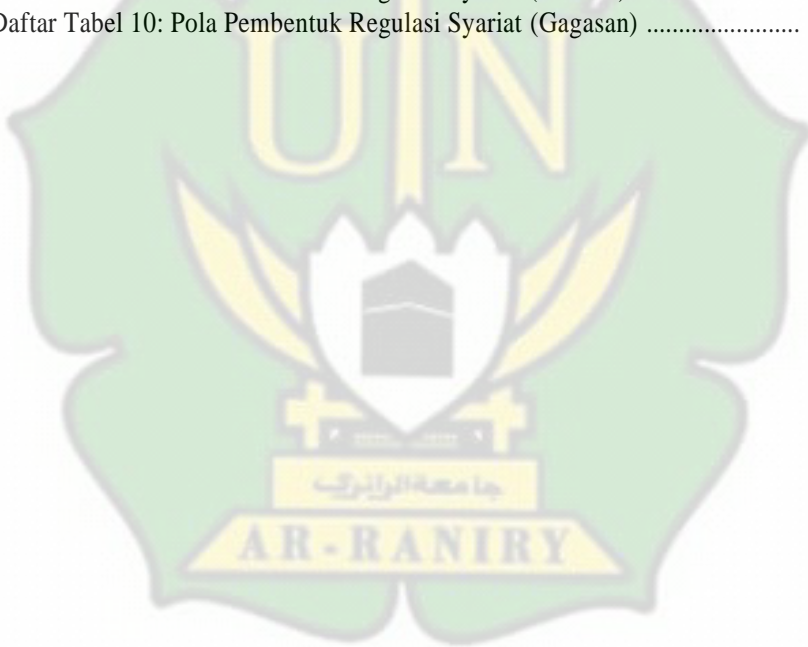
<b>ACEH</b> .....	178
4.1 Definisi Rekonstruksi Hukum .....	178
4.2 Faktor-Faktor Penyebab Rekonstruksi Hukum dan Tujuannya .....	180
4.3 Proses <i>Taqnīn</i> Hukum Islam di Aceh dan Capaiannya .....	185
4.4 Gagasan Rekonstruksi Konsep <i>al-Marḥaliyyah</i> di Aceh.....	218
4.4.1 Rekonstruksi dalam Proses Legislasi .....	219
4.4.2 Rekonstruksi Muatan Sanksi Pidana Berat.....	225
4.4.3 Rekonstruksi Kewenangan Pembentuk Regulasi Syariat.....	237

BAB IV : PENUTUP .....	245
5.1 Kesimpulan.....	245
5.2 Saran dan Rekomendasi .....	246
DAFTAR PUSTAKA .....	248
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	264
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



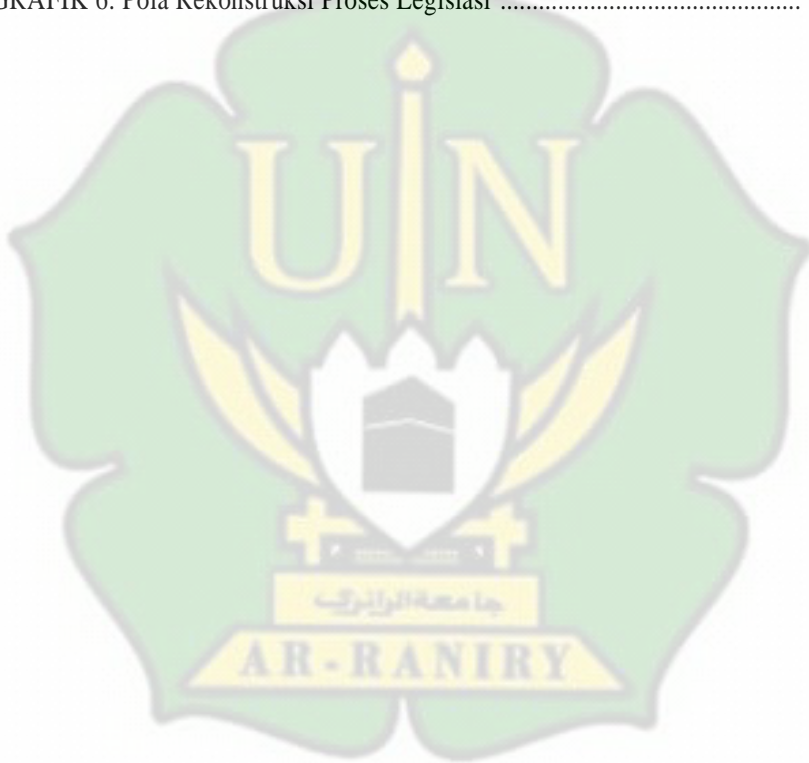
## DAFTAR TABEL

Daftar Tabel 1: Hierarki Qanun Aceh Dalam Peraturan Perundang-Undangan Nasional .....	188
Daftar Tabel 2: Produk Qanun Aceh Bidang Syariat Islam .....	200
Daftar Tabel 3: Qanun Kelembagaan Syariat Islam .....	206
Daftar Tabel 4: List Qanun Syariat Yang Sudah Terbentuk Dari Amanat Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam.....	210
Daftar Tabel 5: List Qanun Syariat Yang Belum Terbentuk Dari Amanat Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam.....	211
Daftar Tabel 6: List Qanun Syariat Sesuai Bidang Kewenangan .....	212
Daftar Tabel 7: List Qanun Syariat Dari Sisi Ada Tidaknya Sanksi.....	215
Daftar Tabel 8: Pola Rekonstruksi Muatan Sanksi Pidana Berat .....	227
Daftar Tabel 9: Pola Pembentuk Regulasi Syariat (Saat Ini) .....	241
Daftar Tabel 10: Pola Pembentuk Regulasi Syariat (Gagasan) .....	243



## DAFTAR GRAFIK

GRAFIK 1: Total Qanun yang dibentuk Sejak 2000-2022 .....	193
GRAFIK 2: Persentase Qanun dari Sisi Kelembagaan dan Bukan Kelembagaan .....	205
GRAFIK 3: Persentase Qanun Delegatif yang Terbentuk dan Belum Terbentuk dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam .....	209
GRAFIK 4: Progres Legislasi Qanun Syariat .....	214
GRAFIK 5: Perbandingan Prioritas <i>Marḥaliyyah Tasyrī</i> pada Awal Islam dengan Proses <i>Taqnīn</i> di Aceh .....	221
GRAFIK 6: Pola Rekonstruksi Proses Legislasi .....	223



## DAFTAR LAMPIRAN

LAMPIRAN 1: Surat Keputusan Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh No. 214Un.08/Ps/04/2023 Tentang Penunjukan Promotor Disertasi Mahasiswa .....	264
LAMPIRAN 2: Penjelasan Singkatan dan Istilah yang Sering Digunakan dalam Disertasi.....	265



# BAB I

## PENDAHULUAN

### 1.1. Latar Belakang Masalah

Sejak pemberlakuan syariat Islam di Aceh pasca reformasi, tema penegakan syariat Islam di Aceh selalu menarik untuk dikaji dari berbagai aspek oleh para peneliti asing maupun nasional. Mulai dari aspek legalitas hukum dan kewenangan, kekhususan Aceh dari wilayah lain di Indonesia, kontroversi penegakan syariat Islam dari sisi penegakan Hak Asasi Manusia (HAM), hingga aspek penegakan syariat Islam terhadap non muslim di Aceh.

Di kalangan umat Islam sendiri, penegakan syariat Islam di Aceh juga tidak lepas dari berbagai kritikan. Mulai dari politik anggaran pemerintah yang dinilai tidak memadai, kurangnya Sumber Daya Manusia (SDM) para pembentuk regulasi syariat Islam, hingga kritik terhadap tahapan legislasi Qanun yang dianggap lambat dan belum memiliki *roadmap* yang jelas. Dari sisi muatan materi Qanun, kritikan juga sering diarahkan terhadap Qanun hukum Jinayat yang belum menyentuh semua jenis *'uqūbāt* (*qiṣāṣ-ḥudūd-ta'zīr*).

Konsep *al-marḥaliyyah* adalah konsep pentahapan dalam pensyariaan dan pentahapan dalam penerapan hukum Islam yang berangkat dari praktik Rasul di era awal Islam. Praktik tersebut dilanjutkan oleh para sahabat Nabi (*khulafā al-Rāsyidīn*) serta para ulama fikih dalam proses terbentuknya mazhab-mazhab fikih. Konsep *al-marḥaliyyah* telah terbukti mampu membuat negara Madinah eksis hanya dalam waktu satu dekade dan berkembang dengan pesat dalam rentang waktu seratus tahun.

Subtansi dari teori *al-marḥaliyyah* adalah suatu teori yang digunakan dalam rangka penerapan syariat Islam dalam kerangka negara yang dilakukan secara bertahap sesuai dengan kemampuan masyarakat. Konsep *al-marḥaliyyah* dapat ditemukan praktiknya secara jelas dalam konsep periodisasi turunya ayat Al-Quran, atau yang dikenal dengan konsep *makkī* dan *madanī*. Konsep *makkī* dan

*madanī* sendiri intinya adalah perkembangan hukum sesuai dengan realitas masyarakat dan perkembangan sosial saat Al-Quran diturunkan. Hal ini pula yang menyebabkan dakwah Rasulullah dapat diterima oleh segenap lapisan masyarakat karena sesuai dengan sunnatullah dalam pentahapan hukum dan fitrah manusia dalam beradaptasi dengan keadaan sekitarnya secara bertahap.

Merujuk kepada sejarah politik di Aceh, pada dasarnya penerapan syariat Islam di Aceh bukan hal baru, melainkan sebuah pengalaman sejarah yang telah mengakar dan berkembang secara bertahap dalam masyarakat Aceh itu sendiri sejak pertama kali wilayah ini menerima Islam sebagai agama resmi para Raja dan dianut oleh mayoritas masyarakat.

Seiring dengan berkembangnya dakwah Islam pada abad ke-7 M/1 H, maka daerah pesisir utara Aceh mulai disinggahi para pedagang Muslim dari Malabar di India atau langsung dari Jazirah Arab sebagaimana disebutkan oleh L. Van Rijck Vorsel dalam bukunya "Riwayat Kepulauan Hindia Timur."<sup>1</sup> Vorsel juga menyebutkan bahwa orang-orang Arab telah lebih dahulu tiba di Sumatera 750 tahun sebelum kedatangan Belanda ke sana.

Pada awal abad ke 16 M, berdirilah kerajaan Islam Aceh Darussalam berbentuk kesultanan Aceh dengan Raja pertamanya Sultan Ali Mughāyāt Syāh (1513-1530), putra dari Sultan Syamsu Syāh, dan cucu dari Sultan Inayāt Syāh dari kerajaan Lamuri. Kerajaan Aceh Darussalam yang lahir pada tanggal 12 Dhulqa 'dah 916 (1513 M) adalah sebuah kerajaan Federasi yang terdiri dari kerajaan Islam Peureulak, kerajaan Islam Samudera Pasai, kerajaan Lamuri, kerajaan Islam Lamno Jaya, kerajaan Islam Lingge, kerajaan Islam Pedir dan kerajaan Islam Teuming. Peleburan kerajaan-kerajaan Islam Aceh dalam satu wadah itu kemudian

---

<sup>1</sup> L. Van Rijck Vorsel, dalam Sayyid 'Alāwī bin Thāhir al-Haddād, *Al-Madkhal ilā Tārīkh al-Islām fī Syarq al-Aqsā*, Tahqīq dan Ta'līq: Sayyid Muhammad Dhiyā' Syihāb, (Jeddah: 'Ālam al-Ma'rifah Li al-Nasyr wa al-Tauzī, 1985), cetakan I, hal. 199



diberi nama kerajaan Aceh Raya Darussalam, atau lebih dikenal dengan Proklamasi Samudera Pase.<sup>2</sup>

Kerajaan Aceh Darussalam mencapai masa keemasannya pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Di antara regulasi syariat Islam terpenting yang menjadi pedoman kerajaan Islam Aceh masa lalu adalah *Qanun Al-Asyi* atau Undang-Undang Dasar Kerajaan. *Qanun Al-Asyi* atau disebut juga *Adat Meukuta Alam* bersumpahkan Al-Qur'an, Al-Hadist, Ijma' Ulama dan Qiyas. *Qanun Al-Asyi* menetapkan bahwa dari empat sumbernya itu dibentuk empat jenis hukum, yaitu; (1) kekuasaan *hukom*, dipegang oleh Qādi Malikul Adil, (2) kekuasaan adat, dipegang oleh Sultan Malikul Adil, (3) kekuasaan *qanun*, dipegang oleh Majelis Mahkamah Rakyat, (4) kekuasaan *reusam*, dipegang oleh penguasa tunggal, yaitu Sultan sebagai penguasa tertinggi waktu negara dalam keadaan perang. Dalam melaksanakan empat jenis hukum ini, *Qanun Al-Asyi* menetapkan bahwa Raja dan ulama harus menjadi dwitunggal.<sup>3</sup>

Proses legislasi hukum Islam di Aceh juga pernah digagas oleh Kesultanan Aceh. Setidaknya ada tiga karya ulama besar yang dijadikan rujukan resmi oleh Kesultanan Aceh dalam pemerintahan saat itu. *Pertama*: Kitab *Şirāt al-Mustaqīm* karya Syaikh Nūruddīn Ar-Rāniry. Kitab ini ditulis pada masa Sultan Iskandar Tsāni tahun 1044 H, dan selesai pada tahun 1054 H pada masa Sri Sultanah Tājul 'Alam Safiyatuddin Binti Sultan Iskandar Muda. Kitab ini merupakan kitab pertama dalam fikih Ibadah mazhab Syāfi'ie berbahasa Jawi (Melayu) dan menjadi rujukan secara luas di Asia Tenggara.

---

<sup>2</sup> M. Junus Djamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, Dalam Buku Abu Jihad, *Pemikiran-Pemikiran Politik Hasan Tiro*, (Jakarta: Titian Ilmu Insani, 2000), cetakan I, hal. ix

<sup>3</sup> Zulfadhli Kawom, *Qanun-al-Asyi dan Pengaruhnya terhadap Kerajaan Islam Nusantara dan Luar Negeri*, dari situs <https://www.jkma-acehlm.org/qanun-al-asyi-dan-pengaruhnya-terhadap-kerajaan-islam-nusantara-dan-luar-negeri/> (diakses pada tanggal 20 Januari 2023)

*Kedua:* Kitab *Mir'ah al-Thullāb fī Tashil Ma'rifat al-Ahkām wa al-Syarī'ah li al-Mālik al-Wahhāb* yang disusun oleh Syaikh 'Abd al-Raūf bin Alī al-Jawī al-Singkilīy (1592-1693M) atas permintaan Sultānah Tājul 'Alam Safiatudin Syāh sekitar tahun 1663. Kitab ini menjadi rujukan pemerintah dan masyarakat dalam bidang muamalat, hukum keluarga, warisan, hukum tanah negara, dan segala hasil bumi di dalamnya. Kitab ini juga membahas tentang hukum pidana Islam (*jināyāt*). 'Abd al-Raūf dikenal sebagai ulama pertama yang menulis mengenai fikih muamalat dalam bahasa melayu, karyanya *Mir'ah al-Ṭullāb* menjadi rujukan hukum materil di kesultanan dan masyarakat saat itu. Pengaruh kitab *Mir'ah al-Ṭullāb* bukan hanya sebagai pedoman di Kesultanan Aceh namun juga di nusantara. Menurut MB. Hooker, kitab *Mir'ah al-Ṭullāb* telah dirujuk oleh kaum Muslim Maguindanao, Filipina sejak pertengahan abad ke-19. Kitab itu juga menjadi pedoman dan digunakan di wilayah Melayu-Nusantara; yaitu wilayah Sumatera, Jawa dan Sulawesi, Malaysia, Patani dan Brunei Darussalam. Menurutnya, cetakan kitab karya 'Abd al-Raūf al-Singkilīy telah ditemukan di Singapura, Jeddah dan Malaysia.<sup>4</sup>

*Ketiga:* Kitab *Safīnat al-Hukkām fī Takhlīs al-Khaṣṣām* yang ditulis Jalāluddin al-Tarūsanī atas permintaan Sultan Alāudin Johan Syāh (1735-1760 M). Kitab *Safīnat al-Hukkām* berisi hukum pembuktian dalam *jināyāt*. Kitab ini menjadi rujukan para *qāḍi* kesultanan Aceh dalam memutuskan perkara di Pengadilan. Kitab ini merupakan hukum acara *jināyāt* (hukum formil) pertama di kesultanan Aceh setelah sebelumnya 'Abd al-Raūf al-Singkilīy menulis *Mir'ah al-Ṭullāb* sebagai hukum materil.<sup>5</sup>

Saat pemerintahan kolonial Belanda menguasai nusantara sekitar abad 16-20 M, Aceh adalah wilayah nusantara yang paling

---

<sup>4</sup> Lihat: <http://alifbraja.wordpress.com/2012/07/10/karya-emas-ulama-legendaris-aceh-mirat-al-thullab/> (diakses pada tanggal 2 Juni 2023)

<sup>5</sup> Lihat: <https://repository.ar-raniry.ac.id/id/eprint/20900/> (diakses pada tanggal 2 Juni 2023)

akhir dikuasai Belanda sekaligus memakan waktu paling lama untuk ditundukkan. Upaya Belanda menguasai Aceh berlangsung selama 30 tahun sejak Maklumat Perang kerajaan Belanda terhadap Aceh tanggal 26 Maret 1873 hingga 20 Januari 1903, saat tertangkapnya Raja terakhir Aceh, Sultan Muhammad Daud Syāh.

Pasca kemerdekaan, status syariat Islam di Aceh secara formil menjadi tidak menentu. Eksistensi Mahkamah Syar'iyah sebagai ujung tombak penegakan hukum Islam juga belum memiliki legalitas. Setelah proklamasi *Darul Islam/Tentara Islam Indonesia* (DI/TII) Aceh oleh Teungku Muhammad Daud Beureueh pada September tahun 1953, perhatian pemerintah terhadap status syariat Islam di Aceh kembali dicanangkan.

Dalam perkembangan selanjutnya setelah sekian lama pemerintah RI berperang menumpas gerakan DI/TII di Aceh, misi Pemerintah Pusat yang dipimpin oleh Wakil Perdana Menteri Hardi berhasil melakukan perundingan dengan sejumlah tokoh DI/TII yang dikenal dengan Dewan Revolusi pada tanggal 25 Mei 1959 di Banda Aceh. Perundingan panjang itu akhirnya membuahkan hasil damai bagi kedua belah pihak yang bertikai dan melahirkan Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang dikukuhkan dengan Keputusan Perdana Menteri RI tanggal 26 Mei 1959 No. 1/Missi/1959. Keistimewaan Daerah Aceh tersebut diberikan dalam tiga bidang: agama; adat; dan pendidikan.

Lahirnya gerakan Hasan Tiro tahun 1976 atau apa yang lebih dikenal dengan sebutan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) tidak terlepas dari peran serta dan dukungan Teungku Daud Beureueh serta para mantan tokoh Republik Islam Aceh sebelumnya. Pasalnya, para tokoh ini merasa telah ditipu oleh pemerintahan Soekarno yang pada tahun 1962 kembali menjanjikan pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Rancangan undang-undang yang telah disiapkan oleh PEPERDA dan DPRD Aceh bahkan sama sekali tidak direspon Jakarta.

Sampai lahirnya Orde Baru Soeharto, tanda-tanda akan direalisasikannya janji tersebut tidak kunjung terlihat. Pemerintah Soeharto justru makin agresif mendirikan industri-industri vital di Aceh pada awal tahun tujuh puluhan, tanpa ada pengaruh positif atau manfaat yang dapat dirasakan langsung oleh rakyat Aceh. Kehadiran kawasan industri di Aceh Utara malah mulai menghadirkan problema sosial baru bagi masyarakat sekitar, seperti kesenjangan sosial yang cukup mencolok, dekadensi moral generasi muda, lahirnya lokasi pelacuran, diskotik serta dampak negatif lainnya.

Masa pemerintahan Orde Baru (Orba) selama 32 tahun telah pula menampilkan suatu ciri kepemimpinan yang sentralistik di Indonesia. Undang-undang No. 5 tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah dan Undang-Undang No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa adalah dua produk undang-undang yang melegalisir dijalankannya politik sentralisasi oleh pemerintah Orba.

Dalam UU No. 5 tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah, huruf (c) Menimbang, disebutkan: "Bahwa sesuai dengan sifat Negara Kesatuan Republik Indonesia, maka kedudukan pemerintahan daerah sejauh mungkin diseragamkan." Menurut Mukhtar A. Aziz, UU ini merupakan awal dari upaya bertahap menuju kepada sentralisasi dalam segala bidang; politik, ekonomi, sosial budaya dan akhirnya bermuara kepada azas tunggal Pancasila.<sup>6</sup>

Dalam Pasal 7 UU No. 5 tahun 1974, terkait kewenangan daerah disebutkan bahwa: "Daerah berhak, berwenang dan berkewajiban mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku." Lebih lanjut dalam Pasal 8 dikatakan: "Penambahan penyerahan urusan

---

<sup>6</sup> Mukhtar A. Aziz, *Penerapan Syari'ah di NAD dan Sumbangannya kepada Penyelesaian Konflik Aceh*, Makalah disampaikan pada seminar dan Lokakarya Rancangan Qanun tentang pembentukan Mahkamah Syariat di NAD, Jakarta 8-10 Maret 2002, hal. 2

pemerintahan kepada daerah ditetapkan dengan peraturan pemerintah.”

Posisi daerah yang secara nyata merupakan sub-ordinat pemerintah pusat, menjadikan kewenangan yang dimiliki daerah sangat terbatas. Dengan konsep ekonomi yang demikian, pemerintah daerah pada dasarnya bukanlah sebuah institusi otonom yang bisa menjadi saluran bagi aspirasi rakyat, melainkan wakil pemerintah pusat di daerah.

Sebagaimana daerah lain, Aceh juga menerima imbas dari politik sentralisasi yang dijalankan Orba. Bahkan imbas tersebut lebih dirasakan di Aceh karena dua hal; *Pertama*: karena sebelumnya Aceh telah memperoleh status Daerah Istimewa dengan keputusan Perdana Menteri RI. No. I/missi/1959 yang di dalamnya mencakup tiga bidang keistimewaan, yaitu agama, pendidikan dan adat. *Kedua*: karena Aceh termasuk salah satu daerah penyumbang devisa terbesar bagi Republik Indonesia.

Jauh sebelum UU. No. 5 tahun 1974 ditetapkan, sebenarnya status Daerah Istimewa Aceh belum pernah dapat diwujudkan selain hanya tercantum di atas kertas, karena selalu menghadapi hambatan kebijakan yang bersifat sentralistis dari pusat. Namun UU. No. 5 tahun 1974 secara tegas mencantumkan bahwa daerah Aceh masih berhak menggunakan sebutan Daerah Istimewa, tapi hanya sebagai sebutan saja.<sup>7</sup> Di sisi lain, regulasi terkait keistimewaan Aceh juga tidak memiliki peraturan pelaksanaannya dari pemerintah pusat, sehingga Pemda tidak memiliki pegangan dalam pelaksanaannya.

Perjuangan membumikan syariat Islam di Aceh kembali mendapat perhatian semua kalangan pasca reformasi 1998. *Good will* pemerintah juga terlihat dari diterimanya usul inisiatif anggota DPR (Tim Pansus Aceh) oleh pemerintah untuk merealisasikan keistimewaan Aceh. Hal mana terbukti dengan diterapkannya UU.

---

<sup>7</sup> Abdullah Ali, *Aceh: Dahulu, Sekarang, dan Masa Depan*, makalah “Round table discussion”, Jakarta 9 Februari 1999

No. 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh yang terdiri dari 4 substansi penting, berupa penyelenggaraan kehidupan beragama (syariat Islam), penyelenggaraan kehidupan adat, penyelenggaraan pendidikan, dan peranan ulama dalam penetapan kebijakan daerah.

Setelah perjuangan panjang mulai dari awal kemerdekaan, pada tahun 2000 untuk pertama kalinya perjuangan Aceh dalam legislasi formil syariat Islam membuahkan hasil. Pada tahun itu Aceh memiliki produk legislasi Qanun yang mengatur sebagian perkara pidana Islam. Qanun di Aceh sendiri menurut mantan Hakim Agung Komariah Emong Sapardjadja adalah aturan yang sejajar dengan undang-undang,<sup>8</sup> karena sejalan dengan adagium bahwa hukum pidana adalah hukum undang-undang.

Qanun Aceh pertama yang lahir di era reformasi adalah Peraturan Daerah Provinsi Istimewa Aceh No. 5 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam No. 10 tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam, Qanun Aceh No. 12 tahun 2003 tentang Minuman *Khamar* dan sejenisnya, Qanun Aceh No. 13 tahun 2003 tentang *Maisir* (Perjudian), dan Qanun Aceh No. 14 tahun 2003 tentang *Khalwat* (Mesum).

Sejak itu, berbagai regulasi undang-undang dan Qanun Aceh lahir untuk melengkapi keistimewaan Aceh dalam bidang agama. Puncaknya adalah lahirnya Undang-Undang No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh sebagai ganti dari Undang-Undang No.18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus. Disamping mengatur berbagai persoalan pemerintahan Aceh sebagai implementasi dari MoU Helsinki antara Pemerintah RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), UU ini juga secara khusus memuat pasal-pasal terkait pelaksanaan syariat Islam di Aceh, serta mengamankan lahirnya berbagai lembaga khusus yang

---

<sup>8</sup><https://ms-acehlm.go.id/data/materibimtek/QANUN%20ACEHLM.pdf> hal. 3 (diakses tanggal 20 Januari 2023)

bertanggung jawab melaksanakannya, seperti Mahkamah Syar'iyah, Dinas Syariat Islam, dan Majelis Permusyawaratan Ulama.

Sesuai Pasal 125 ayat (1), Undang-Undang Pemerintahan Aceh maka syariat Islam di Aceh meliputi bidang Aqidah, Syari'ah dan Akhlak. Lalu Pasal 125 ayat (2) menegaskan bahwa pelaksanaan syariat Islam dalam dalam tiga bidang pokok di atas meliputi bidang Ibadah, *ahwāl al-syakhṣiyyah* (hukum keluarga), *mu'amalah* (hukum perdata), *jināyāt* (hukum pidana), *qadha'* (peradilan), *tarbiyah* (pendidikan), dakwah, syiar dan pembelaan Islam.

Sejak Aceh diberi kewenangan untuk menjalankan syariat Islam dalam Undang-Undang RI No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, belum ada satu kerangka kerja yang sistematis. Syariat Islam belum memiliki *roadmap* yang jelas. Berbagai kebijakan yang ditetapkan adalah upaya ijtihad para tokoh daerah, cendikiawan dan ulama Aceh dalam merumuskan prioritas apa yang perlu dilaksanakan dan apa yang perlu diakhirkan. Sebagian pihak malah menamainya dengan metode "*try and error*." Namun satu hal yang pasti, semangat masyarakat dan perhatian mereka untuk menyempurnakan sistem penerapan syariat Islam di Aceh sangat tinggi. Terbukti banyak saran dan masukan konstruktif dari berbagai kalangan atau bahkan kritikan yang terus disampaikan kepada para *stakeholder*.

Upaya penyusunan *Grand Design* atau *Blue Print* syariat Islam di Aceh pernah digagas Dinas Syariat Islam Aceh sejak tahun 2015, namun sayangnya hingga saat ini belum dipublikasikan secara resmi sebagai kerangka acuan penegakan syariat Islam oleh Pemerintah Aceh. Hal ini tentu memunculkan pertanyaan mendasar, bagaimana tahapan-tahapan pelaksanaan syariat Islam di Aceh dan berapa lama jangka waktu pertahapan tersebut, terutama dalam bidang legislasi (*taqnīn*) sebagai rujukan *legal formil* dalam penegakan syariat di Aceh.

Sebagai ilustrasi yang patut dicatat, ada berbagai Qanun Aceh lahir sebagai amanat UU-PA tersebut, di antaranya Qanun Aceh No. 8 tahun 2014 tentang Pokok- Pokok Syariat Islam. Qanun ini mengamanatkan setidaknya 18 Qanun lain yang wajib dilegislati di Aceh. Dari 18 Qanun tersebut, sebagian besar belum terbentuk dengan berbagai alasan dan kendala.<sup>9</sup> Berapa lama proses tahapan legislasi dari Qanun-Qanun yang belum terwujud, dan apa saja prioritasnya, masih menjadi tanda tanya besar.

Dari sisi muatannya, sebagian Qanun juga memiliki permasalahan. Misalnya, Qanun Aceh No. 6 tahun 2014 tentang Hukum Jinayat yang tidak memuat sanksi pidana *Qisās* maupun *Hudūd* secara utuh sebagaimana dalam hukum fikih Islam. Hal ini menimbulkan berbagai pertanyaan dalam masyarakat; Bukankan Aceh sudah mendapat kewenangan formil dan penuh untuk menjalankan syariat Islam, namun kenapa legislasi syariat Islam masih dilakukan secara parsial dan terkesan lambat? Apakah syariat Islam yang sudah sempurna diturunkan pada masa Rasulullah saw dan dipraktikkan oleh para sahabat dapat kembali *ditaqnīn* dan diterapkan pada masa sekarang secara bertahap?

Proses legislasi (*taqnīn*) hukum Islam di Aceh yang sudah berjalan dan terus berlanjut hingga saat ini pada dasarnya dilakukan secara bertahap dan tidak sekaligus. Namun pentahapan dalam legislasi itu tidak lagi mengikuti konsep *al-marḥaliyyah* pada saat awal periode *tasyrī‘ al-Islāmī*, atau lebih tegasnya, tidak sejalan dengan proses *al-marḥaliyyah* yang pernah dipraktikkan oleh Rasulullah saw dan para *khulafā al-rāsyidīn*, baik dari sisi proses legislasi maupun muatan materi.

---

<sup>9</sup> Di antara yang sudah terbentuk adalah Qanun Aceh No. 10/2007 tentang Baitul Mal, Qanun Aceh No. 2/2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama, Qanun Aceh No. 11/2012 tentang Pelaksanaan syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam, Qanun Aceh No. 7/2013 tentang Hukum Acara Jinayat, Qanun Aceh No. 6/2014 tentang Hukum Jinayat, Qanun Aceh No. 8/2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah, Qanun Aceh No. 8/2016 tentang Sistem Jaminan Produk Halal, dan Qanun Aceh No. 11/2018 tentang Lembaga Keuangan Syariah.



Perbedaan tersebut kiranya dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti perbedaan sistem ketatanegaraan modern dan ideologi negara, perbedaan sumber hukum dan aturan legislasi, serta perbedaan kultur budaya dan tingkat kesadaran masyarakat terhadap hukum Islam. Semua faktor tersebut memerlukan suatu wacana baru dalam merumuskan konsep *al-marḥaliyyah* versi Aceh yang logis, realistis, tetap mengacu pada syariat Islam, namun dapat dijalankan dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Atas dasar latar belakang masalah di atas, dan pertanyaan-pertanyaan tersebut, membawa penulis kepada kegelisahan secara akademis dan berupaya menemukan jawabannya. Dari itu disusunlah penelitian disertasi yang berjudul *Rekonstruksi Konsep al-Marḥaliyyah dalam Proses Taqnīn Hukum Islam di Aceh*.

Pelaksanaan syariat Islam di Aceh bukan lagi sekedar sebuah tuntutan masyarakat, namun juga merupakan tanggung jawab formil dan kewenangan dari UU-PA. Seluruh pemangku kebijakan (*stakeholder*) di Aceh dan komponen masyarakat wajib bertanggungjawab sesuai dengan kapasitasnya masing-masing. Maka dari itu, upaya melakukan rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* yang sejalan dengan kebutuhan masyarakat sekaligus sesuai dengan sistem hukum yang berlaku di Indonesia adalah sebuah keniscayaan. Dalam konteks tersebut, maka penelitian ini memiliki urgensi yang signifikan.

## 1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah dapat dirumuskan sejumlah pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam?
2. Bagaimana rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh pada masa sekarang?

### 1.3. Tujuan Penelitian

Secara umum tujuan penelitian adalah menemukan, mengembangkan dan membuktikan suatu teori atau pengetahuan. Dalam penelitian ini, teori atau pengetahuan yang dimaksud adalah konsepsi *al-marḥaliyyah* yang ada dalam literatur fikih Islam.

Secara khusus tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk memahami konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam
2. Untuk merekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh pada masa sekarang

### 1.4. Manfaat Penelitian

Setiap penelitian diharapkan memiliki manfaat. Manfaat tersebut bisa bersifat teoritis maupun praktis. Selain untuk pengembangan ilmu, manfaat praktis dari suatu penelitian adalah untuk memecahkan masalah yang bersifat hukum maupun kebijakan. Hasil penelitian juga bermanfaat untuk menjelaskan, memprediksi, dan mengendalikan suatu gejala.

Penelitian terkait konsep *al-marḥaliyyah* dan relevansinya dalam penegakan syariat Islam di Aceh ini sejatinya memiliki beberapa manfaat sebagai berikut:

1. Berkontribusi terhadap pengembangan konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses legislasi hukum Islam di Aceh pada masa sekarang
2. Berkontribusi bagi para pengambil kebijakan, baik di Aceh maupun di tingkat nasional
3. Berkontribusi dalam menjamin dan memelihara keberlanjutan pelaksanaan syariat Islam di Aceh
4. Merumuskan model rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh saat ini.

### 1.5. Kajian Pustaka

Sejauh penelusuran yang telah dilakukan belum ditemukan satu literaturpun yang mengkaji tentang penerapan konsep *al-marḥaliyyah* dalam konteks legislasi (taqnīn) syariat Islam di Aceh. Kajian mengenai konsepsi *al-marḥaliyyah* atau *al-tadarruj* yang pernah ditulis sebelumnya hanya mengulas bagian dari teori dan sejarah penerapannya dalam Islam.

Beberapa tulisan sebelumnya yang telah menulis dalam kajian konsepsi *al-marḥaliyyah* adalah sebagai berikut:

1. Buku *al-Tadarruj fī al-Tasyrī' wa al-Taṭbīq fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, ditulis oleh Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī. Buku yang diterbitkan oleh *al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-Ulyā*, Kuwait tahun 2000 ini menceritakan bagaimana konsep pentahapan syariat Islam dan penerapannya dalam sejarah Islam, baik pada masa Rasul, para sahabat maupun pada periode setelahnya. Buku tersebut juga menjelaskan bagaimana syarat dan parameter konsep *tadarruj* dalam penerapan syariat Islam.<sup>10</sup> Fokus kajian buku ini berbeda dengan penelitian disertasi yang bertujuan menganalisa penerapan konsep *al-marḥaliyyah* pada proses legislasi Qanun Aceh, lalu melakukan rekonstruksi paradigma konsep *al-marḥaliyyah* agar lebih efektif dan sesuai dengan semangat kekinian.
2. Buku *al-Tadarruj fī Da'wah al-Nabiyy* karya Ibrāhīm bin Abdullah al-Muṭṭlaq. Buku yang diterbitkan oleh *Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Riyadh, tahun 1417 Hijriah menekankan pada berbagai metode dakwah Nabi sejak di Mekkah hingga di Madinah dan skala prioritas pada masing-masing periode. Buku ini juga mengurai konsep *al-tadarruj* dalam empat aspek dakwah Nabi. Pertama; aspek

---

<sup>10</sup> Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tadārruj fī al-Tasyrī' wa al-Taṭbīq fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-Ulyā li al-'Amal 'alā Istikmāl Taṭbīq Ahkām al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, 2000)

tema, kedua; aspek metode dakwah, ketiga; aspek gaya bahasa penyampaian dan keempat; aspek manusia selaku objek dari dakwah.<sup>11</sup> Fokus kajian buku yang cenderung terkait metode dakwah Nabi ini jelas berbeda dengan fokus kajian disertasi, namun isi buku sangat membantu peneliti dalam memahami praktik awal penerapan hukum Islam di masa Nabi, sehingga dapat membantu peneliti dalam proses analisis data pada bab empat disertasi.

3. Buku yang berjudul *Pengantar Hukum Islam; dari Semenanjung Arabia sampai Indonesia*, ditulis oleh Rohidin pada tahun 2016. Pada salah satu bab buku, yaitu bab ketiga penulis mengklasifikasi sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam yang terdiri dari masa pembentukan hukum Islam, masa sahabat, masa pembinaan, pengembangan, dan pembukuan, masa kelesuan pemikiran hukum Islam, dan terakhir masa kebangkitan kembali.<sup>12</sup> Sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam yang diulas dalam buku ini memberi gambaran kepada peneliti tentang *tārīkh tasyrī' Islāmiyy* sebagai acuan dalam menilai posisi proses legislasi di Aceh saat ini.
4. Buku yang ditulis oleh Dr. Husni Mubarak A. Latief Lc., MA, berjudul *Pengantar Sejarah Legislasi Hukum Islam (Tarīkh Tasyrī')*, diterbitkan oleh Lembaga Kajian Konstitusi Indonesia, FSH-UIN Ar Raniry tahun 2020. Pada buku ini penulis menjelaskan posisi penting dalam menekuni hukum Islam: materi hukum dan metode penalarannya (*reasoning*), yaitu pengetahuan mengenai sejarah kemunculan penetapan suatu hukum. Aspek

---

<sup>11</sup> Ibrāhīm bin Abdullah al-Muṭṭlaq, *al-Tadārruj fī Dakwah al-Nabiyy*, (Riyadh: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1417 H).

<sup>12</sup> Rohidin, *Buku Ajar Pengantar Hukum Islam, dari Semenanjung Arabia Hingga Indonesia*, (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016)

penalaran juga dibahas dalam buku ini. Dilihat dari sisi perkembangan, hukum Islam telah melalui fase perkembangan yang evolutif, yaitu tahapan penetapan hukum yang bersifat gradual (*tadrījiyyan*), sehingga pemberlakuan hukum Islam tersebut penuh hikmah dan rahmat. Selain itu, maksud dan filosofi dari hukum Islam itu pula sendiri pada dasarnya bertujuan memudahkan (*taysīr*), bukan sekadar membebani (*taklīf*). Penulis mengulas dengan sangat komprehensif pembentukan hukum Islam dari awal pembentukan hingga penerapannya yang bercermin dari negara Islam. Ini bisa tergambarkan dari pemaparan setiap bab dalam buku. Pada bab I menjelaskan *tārīkh tasyrī'* dan historiografi hukum Islam. Pada bab II menjelaskan *tasyri'* periode pendirian dan pembentukan yaitu *tasyrī'* periode kenabian dan karakteristiknya, serta *tasyrī'* periode sahabat. Pada bab III diuraikan tentang genealogi fikih mazhab, yaitu *tasyrī'* periode *tābi'īn*, periode *tābi' tābi'īn* dan periode keemasan fikih mazhab. Pada bab IV dan V mulai dipaparkan masing-masing tentang *tasyrī'* periode stagnasi/kejumudan, dan *tasyrī'* periode kebangkitan (*ṣaḥwah*). Pada periode *tasyrī'* yang pertama dijelaskan faktor-faktor kejumudan dalam hukum Islam hingga diktum pintu Ijtihad telah tertutup. Sedangkan pada periode kebangkitan membahas tentang seruan pentingnya *tajdīd* dalam fikih Islam, guna dibukanya kembali pintu ijtihad serta penulisan ulang fikih Islam. Pada bagian terakhir yaitu bab VI, penulis menjelaskan kodifikasi hukum Islam dalam Undang-Undang meliputi: *Al-Fiqh fī Thaubihi al-Jadīd* sebagai sumber Inspirasi, pengalaman Turki Utsmani dengan *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* dan pengalaman dunia Islam dalam legislasi hukum Islam.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Husni Mubarak A. Latief, *Pengantar Sejarah Legislasi Hukum Islam (Tarikh Tasyri')*, (Banda Aceh: Lembaga Kajian Konstitusi Indonesia FSH,

5. Artikel yang berjudul: *“Implementation of Islamic shariah in special autonomy: A Case of Aceh Province”* yang ditulis oleh Abdul Gani Isa tahun 2014. Penulis Mengulas isu pelaksanaan syariat Islam di Indonesia yang muncul sejak perumusan bentuk negara Indonesia dan menguat kembali pada masa reformasi dengan pemberlakuan Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah. Ini sejalan pula dengan pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Aceh yang memiliki legalitas dan diakui oleh konstitusi Negara Republik Indonesia. Pengakuan Negara terhadap pelaksanaan syariat Islam di Aceh sebagai otonomi khusus, didasarkan pada Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Dari dua undang-undang tersebut telah terbentuk dan disahkan sejumlah Qanun dalam bidang syariat Islam. Dengan demikian, menurutnya Aceh mempunyai dasar hukum untuk menerapkan syariat Islam dan penguatannya secara *kāffah*. Pada tulisan ini penulis juga menggambarkan berbagai permasalahan dan implikasinya terhadap percepatan penerapan syariat Islam maupun implementasinya di Aceh.<sup>14</sup>
6. Artikel yang ditulis oleh Kasman Bakry and Edi Gunawan pada tahun 2018 berjudul *“The Implementation of Islamic Law at the Early Spread of Islam in Indonesian Archipelago.”* Ia memaparkan studi tentang asas *tadarruj* dalam

---

2020), hal. 4 dst.

<sup>14</sup> Abdul Gani Isa, “Implementation of Islamic Shariah in Special Autonomy: A Case of Aceh Province,” *MIQOT Vol. XXXVIII*, No. 1 (Januari-Juni 2014):119 dst, diakses dari situs: <http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/55/47> (diakses 22 Januari 2023)

pembentukan perundang-undangan hukum Islam di Indonesia merupakan isu yang luas. Hal ini karena proses penyebaran Islam juga berlangsung secara berangsur-angsur sejak berkembangnya agama Islam pada abad ke 7 (tujuh) di tanah Arab. Legislasi hukum Islam di Indonesia terdiri dari dua aspek yaitu aspek universal dan khusus yang terbagi masing pada dua dimensi yaitu dimensi (*ilāhiyyah*) dan dimensi (*insāniyyah*). Dengan menggunakan metode kualitatif dan fokus penelitian pada proses legislasi hukum Islam pada awal penyebaran Islam di Indonesia, tulisan ini menyimpulkan bahwa asas *tadarruj* (*graduality principle*) telah diterapkan dalam proses legislasi hukum Islam di Indonesia, namun asas itu tidak memiliki dasar hukumnya dalam pembentukan hukum nasional. Walaupun demikian, proses legislasi hukum Islam tetap diaplikasikan di Indonesia saat ini.<sup>15</sup>

7. Artikel yang ditulis oleh Ahmad Rajafi dkk yang berjudul “Menggali Model Implementasi Hukum Islam di Indonesia” ditulis pada tahun 2019. Tulisan ini memaparkan model-model penerapan hukum Islam di Indonesia yang dilakukan oleh Negara, mulai dari yang sifatnya tradisional hingga modern, termasuk aspek pembaruannya. Faktanya bahwa pada awal masuknya Islam ke Nusantara, para penyebar Islam telah menerapkan hukum Islam secara parsial, terutama setelah berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di beberapa daerah, namun setelah berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia, model penerapan hukum Islam mengalami pembaruan dengan model *formalistik*, *religio-ethics*, dan *konvergensi*. Walaupun demikian, pada

---

<sup>15</sup> Bakry, K., & Gunawan, E. (2018). “The Implementation Of Islamic Law At The Early Spread Of Islam In Indonesian Archipelago,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 16 (2), 113–125, <https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/JIS/article/view/685> (diakses 22 Januari 2023)

tahapan produksi regulasi atau implementasi, banyak mengalami kendala karena harus masuk ke ranah politik praktis. Akhirnya, perkembangan hukum Islam tetap bergerak secara parsial, seperti lahirnya UU Perkawinan, UU Zakat, UU Haji, dan lain sebagainya. Sebagian regulasi hukum Islam itu juga harus melalui jalur uji materi di Mahkamah Konstitusi.<sup>16</sup>

8. Tulisan yang ditulis oleh Ahmad Suganda pada tahun 2019 berjudul “Implementasi Hukum Islam dan Pengaruhnya Terhadap Politik Hukum Indonesia.” Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang mengkaji implementasi hukum Islam dan pengaruhnya terhadap hukum di Indonesia, dan dapat dijadikan sebagai acuan dalam strategi harmonisasi antara hukum Islam dan hukum positif. Penulis mendeskripsikan implementasi hukum Islam dan menganalisis pengaruhnya terhadap hukum di Indonesia dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan analisis induktif. Hasil kajian menunjukkan bahwa implementasi hukum Islam di Indonesia menyesuaikan dengan sistem hukum yang berlaku yang berlandaskan kepada ideologi dan konstitusi negara yaitu Pancasila dan UUD 1945. Selain itu, hukum Islam memiliki peluang besar untuk diimplementasikan secara gradual dalam politik hukum di Indonesia, sehingga dapat terpolarisasi dalam pembentukan sistem hukum yang berlaku di Indonesia.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ahmad Rajafi dkk , “Exploring the Implementation Model of Islamic Law in Indonesia”, *AL-‘ADALAH*, Vol. 17, Nomor 1, 2020:31-50, <https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/JIS/article/view/685> (diakses tanggal 22 Januari 2023)

<sup>17</sup> Ahmad Suganda, “Implementasi Hukum Islam dan Pengaruhnya Terhadap Politik Hukum Indonesia”, *Jurnal at-Tadbir* , Vol. 29 No. 02 Juli 2019:1-20 dari situs: <https://ejournal.staisyamsululum.ac.id/index.php/attadbir/article/download/11/6/> (diakses 22 Januari 2023)



9. Tulisan tahun 2019 yang ditulis oleh Mohd Nor dengan judul "Tadarruj (Beransur-ansur) dalam Pelaksanaan Hukum Islam Masa Kini." Tulisan ini menjelaskan signifikansi proses *tadarruj* dalam pembentukan hukum Islam khususnya pada masa Rasulullah. Penulis menegaskan bahwa prinsip beransur-angsur sangat erat kaitannya dengan keadaan dan kondisi masyarakat, sehingga tidak akan menimbulkan kemudaratan dalam pelaksanaan syariat Islam. Disamping itu, tulisan ini juga memaparkan implimentasi asas *tadarruj* dalam penerapan hukum Islam di era modern. Asas tersebut masih sesuai dan sangat signifikan diterapkan meskipun hukum Islam telah sempurna pada saat diturunkan al-Qur'an. Peneliti menyatakan ada dua faktor penting dalam implementasi hukum Islam di era sekarang. *Pertama*: apa yang ia sebut dengan keikhlasan, jika memiliki tekad maka melaksanakan hukum Islam tersebut berperingkat-peringkat agar pelaksanaannya sempurna dan tidak mengundang banyak permasalahan. Lalu faktor keikhlasan perlu dihubungkan dengan faktor waktu, yaitu dua hingga empat tahun bagi menyediakan prasarana untuk melaksanakan hukum Islam sepenuhnya. Faktor penetapan masa ini penting untuk menghindari asumsi bahwa prinsip *tadarruj* digunakan sebagai alasan untuk tidak melaksanakan hukum Islam.<sup>18</sup>
10. Artikel yang ditulis oleh Jeje Jaenudin yang berjudul "Asas Gradualitas Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia (1974-2011)" tahun 2020. Tulisan ini menjelaskan bahwa dari tahun 1974 sampai tahun 2011, sebanyak 14 Undang-Undang yang mencakup

---

<sup>18</sup> Mohd Nor, A.H." Tadarruj (Beransur-Ansur) dalam pelaksanaan hukum Islam masa kini," *Jurnal Syariah*, 9, (1) (2019), 1–12, <https://mjlis.um.edu.my/index.php/JS/article/view/22910> (diakses 22 Januari 2023)

delapan bidang hukum Islam telah diundangkan di Indonesia. Pembentukan perundang-undangan Islam ditempuh berdasarkan landasan dan asas-asas yang baku sebagaimana telah disyariatkan Allah kepada Rasul-Nya. Asas-asas tersebut seperti “ *‘Adam al-Ḥaraj, Taqlīl al-Takālīf, Musāyarāt bi al-Maṣlahah, dan Al-Tadarruj*. Dalam tulisan ini penulis menganalisa asas *tadarruj* yang dirumuskan dan diaplikasikan dalam pembentukan syariat (*tasyrī‘*) serta pembentukan perundang-undangan (*taqnīn*), lalu penulis merumuskan aplikasi asas *tadarruj* pada legislasi hukum Islam dalam bingkai sistem legislasi Indonesia. Fakta menunjukkan bahwa perkembangan hukum dengan asas *tadarruj* telah dipraktikkan dalam pembentukan perundang-undangan Islam di Indonesia. Tulisan ini menyimpulkan bahwa rumusan aplikasi asas *tadarruj* dalam legislasi hukum Islam di Indonesia adalah pembentukan undang-undang Islam secara berangsur-angsur melalui beberapa langkah: (1) Meletakkan pijakan filosofis dan yuridis dalam falsafah dan konstitusi negara; (2) Memasukan materi bidang hukum Islam ke dalam suatu peraturan perundang-undangan nasional; (3) Pembentukan materi undang-undang Islam yang berdiri sendiri; (4) Melaksanakan, mengevaluasi dan merevisi regulasi dari masa ke masa, sesuai dengan tuntutan perkembangan peradaban dan kebudayaan masyarakat.<sup>19</sup>

11. Artikel dengan judul “The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh” karya Kamaruzzaman

---

<sup>19</sup> Jeje Jaenudin, “Asas Gradualitas Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia (1974-2011)”, *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam*, VOL : 08, NO : 1, Mei 2020, hal. 174-175 dari situs: <https://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/am/article/view/732> (diakses pada tanggal 23 Januari 2023)

Bustamam Ahmad. Penulis menjelaskan tentang penerapan syariat Islam di Aceh dari aspek sejarah dan bagaimana perdebatan dalam implimentasinya. Penelitian ini lebih menekankan pada dinamika penerapan syariat Islam, sejarah perkembangannya, tipologi hukum Islam, pendapat para tokoh dan respon pemerintah terkait syariat Islam. Hasil studi memaparkan bahwa syariat Islam di Aceh telah dimis-interpretasi hanya pada hukum *hudūd*. Selain itu, Pemerintah Propinsi cenderung menekankan syariat Islam hanya pada isu simbol agama seperti cara berpakaian dalam Islam, dan penggunaan aksara arab melayu di Aceh, bukan menekankan pada substansi dari syariat Islam itu sendiri seperti keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Studi ini juga membuktikan bahwa penerapan syariat Islam di Aceh ini tidak akan pernah menjadi metode yang baik dalam penyelesaian konflik di Aceh. Tidak perlu menerapkan syariat Islam secara formal melalui proses politik karena ketika politik memasuki ranah agama, akan bercampur dengan berbagai kepentingan.<sup>20</sup>

Dari semua kajian pustaka terdahulu dapat disimpulkan bahwa belum ditemukan satu tulisan yang sama dengan fokus kajian dari disertasi ini.

#### 1.6. Hipotesis

Hipotesis merupakan jawaban sementara terhadap rumusan masalah penelitian yang diajukan. Titik tolak untuk merumuskan hipotesis adalah rumusan masalah dan kerangka berpikir.

Untuk rumusan masalah pertama terkait bagaimana konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam, maka hipotesis

---

<sup>20</sup> Kamaruzzaman-Bustamam-Ahmad, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh", *Jurnal of Indonesian Islam*, Vol. 1, No. 1, 2007, diakses dari situs <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/jiis/article/view/7> (diakses pada tanggal 27 Januari 2023)

yang muncul adalah bahwa agama Islam yang bersumber dari dua sumber utama al-Quran dan sunnah telah disampaikan sesuai konsep *al-marḥaliyyah* atau *al-tadarruj* (bertahap). Hal ini dapat dilihat dari konsep *al-makkī* dan *al-madanī* pada proses turunnya Al-Quran beserta cirinya masing-masing. Konsep *al-marḥaliyyah* itu juga terlihat pada perbedaan pola dan metode konsep dakwah Rasul saw ketika masih di Makkah dan setelah hijrah ke Madinah. Sehingga dapat dikatakan bahwa keberhasilan penyebaran dan penerapan hukum Islam di masa Rasul dan sahabat sangat tergantung dengan konsep *al-marḥaliyyah* itu sendiri.

Sementara untuk rumusan masalah kedua terkait bagaimana rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses legislasi syariat Islam di Aceh, maka hipotesis yang muncul adalah keberhasilan legislasi hukum Islam di Aceh sangat tergantung dari tiga faktor; bidang kewenangan dan proses legislasi; sumber daya manusia pada lembaga pembentuk Qanun; dan muatan materi dari regulasi Qanun itu sendiri.

Idealnya proses legislasi syariat Islam dapat mengikuti konsep *al-marḥaliyyah* pada pola *makkī* dan *madanī*, namun realitanya, perubahan bentuk dan sistem negara pada masa sekarang yang berimplikasi pada perubahan kewenangan lembaga pembentuk regulasi, mengharuskan kita berpikir kembali bagaimana pola proses legislasi terbaik untuk Aceh yang sejalan dengan semangat kekinian. Perubahan kondisi, tuntutan dan budaya masyarakat juga sangat mempengaruhi materi muatan mana yang semestinya diprioritaskan dalam legislasi Qanun bermuatan syariat Islam di Aceh saat ini.

### 1.7. Kerangka Teori

Kerangka teori adalah dasar-dasar operasional dalam penelitian. Kerangka teori diperlukan sebagai pegangan pokok secara umum dalam suatu penelitian dan akan memandu kearah mana penelitian berakhir. Menurut Soerjono Soekanto, terdapat

beberapa kegunaan kerangka teori, yaitu; 1.) Untuk mempertajam atau lebih mengkhususkan fakta yang hendak diselidiki atau diuji kebenarannya. 2.) Untuk mengembangkan sistem klasifikasi fakta, membina struktur konsep-konsep, serta mengembangkan definisi-definisi. 3.) Teori biasanya merupakan suatu ringkasan dari pada hal-hal yang telah diketahui serta diuji kebenarannya yang menyangkut objek yang diteliti. 4.) Teori memberikan kemungkinan pada prediksi fakta mendatang. 5.) Teori memberikan petunjuk-petunjuk terhadap kekurangan-kekurangan pada pengetahuan peneliti.<sup>21</sup>

Dalam kajian ini teori evolusi ajaran agama digunakan sebagai *grand* teori. Konsep *makkī* dan *madanī* serta *siyāsah syar'iyah* dalam *taqnīn* digunakan sebagai *medival* teori. Sementara untuk *apply* teori digunakan beberapa teori, seperti teori perubahan hukum mengikuti kondisi, waktu, tempat, niat dan budaya. Lalu teori perundang-undangan, dan teori otoritas.

Teori evolusi ajaran agama dijadikan sebagai *grand* teori karena pada dasarnya manusia mengalami perkembangan baik secara fisik maupun mental. Begitu pula dengan ajaran agama yang datang dari Tuhan melalui para Nabi berevolusi sesuai perkembangan daya pikir, kebiasaan dan budaya serta kondisi masyarakat. Perkembangan evolusi ajaran agama ini dapat dilihat melalui teori evolusi hukum agama dan evolusi sosial yang dinamis dan terus berkembang sesuai dengan perubahan sosial masyarakat. Memahami adanya perubahan sosial sangat penting dalam proses melegislasi aturan yang bersumber dari ajaran agama. Para Rasul dan Nabi membawa risalah tauhid yang sama namun kenyataannya juga bahwa sejak agama diturunkan telah terjadi beberapa kali perubahan hukum syariat sesuai kitab suci yang diturunkan kepada masing-masing Rasul.

---

<sup>21</sup> Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 2000), hal. 121

Penggunaan konsep *makkī* dan *madanī* serta *siyāsah syar'iyah* dalam *taqnīn* sebagai *medival* teori diperlukan untuk mengetahui adanya perubahan paradigma pensyariaan hukum Islam sepanjang sejarah. Baik dari sisi bidang tema pensyariaan, sisi kewenangan, serta sisi prosesnya yang terus mengalami dinamika dan perkembangan. Dimulai dari hukum sebagai sebuah otoritas ketuhanan dan kenabian, lalu hukum sebagai hasil ijtihad para ulama, hingga hukum sebagai sebuah regulasi resmi kekuasaan atau politik negara. Oleh karena itu, memahami proses lahirnya kewenangan negara dan konsep *siyāsah syar'iyah* sangat penting diketahui guna menganalisis bagaimana keterlibatan kekuasaan (negara) dalam proses formalisasi hukum Islam (*taqnīn*) terjadi.

Sebagai *apply* teori, kaedah fikih yang menyatakan perubahan hukum mengikuti kondisi, waktu, tempat, niat dan budaya diperlukan untuk menganalisa regulasi hukum yang tepat untuk diprioritaskan dalam proses legislasi Qanun di Aceh. Teori ini juga digunakan untuk menganalisa apakah konsep *al-marḥaliyyah* dalam pensyariaan hukum Islam di era awal Islam masih relevan dilakukan atau perlu direkonstruksi mengikut konsep legislasi modern, serta prioritas materi muatan hukum yang berbeda. Teori perundang-undangan yang berlaku di Indonesia juga dijadikan sebagai landasan juridis dalam menilai proses *taqnīn* syariat Islam di Aceh. Sementara itu, teori otoritas digunakan untuk menganalisa siapa yang sesungguhnya memiliki kewenangan dalam membentuk Qanun-Qanun bermuatan materi hukum Islam di Aceh.

## 1.8. Metode Penelitian

### 1. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang ditempuh melalui dua pendekatan; *statue approach* (pendekatan perundang-undangan) dan *historical approach* (pendekatan

sejarah). Pendekatan perundang-undangan dipilih karena penelitian ini menelaah semua dokumen peraturan perundang-undangan yang terkait proses penegakan syariat Islam di Aceh. Pendekatan sejarah digunakan dengan meneliti latar belakang sejarah pensyariaan dan dan perkembangan penerapannya. Sesuai dengan pendekatan tersebut di atas, operasionalisasi penelitian ini menggunakan dua metode, *juridis normative/legal research*<sup>22</sup> dan metode *content analysis*,<sup>23</sup> karena penelitian ini dimaksudkan untuk menganalisa proses *taqniin* syariat Islam di Aceh dan dinamikanya menurut konsepsi *al-marḥaliyyah*.

## 2. Sumber Data

Sesuai dengan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, maka data yang diperlukan adalah data kualitatif. Sebagai sebuah penelitian hukum normatif, data utama yang diteliti merupakan data sekunder yang berupa literatur atau kepustakaan yang lebih tepat dinamakan sebagai bahan hukum.<sup>24</sup>

Adapun bahan hukum yang digunakan dalam penelitian ini meliputi:

- a. Sumber data utama yaitu meliputi kitab/literatur yang terkait dengan konsep *al-marḥaliyyah* dan *al-tadarruj* seperti buku *al-Tadarruj fī al-Tasyri' wa al-Taṭbiq fī al-Syari'ah al-*

---

<sup>22</sup> Penelitian hukum normatif (*legal research*) biasanya “hanya” merupakan studi dokumen, yakni menggunakan sumber bahan hukum yang berupa peraturan perundang-undangan, keputusan/ketetapan pengadilan, kontrak/perjanjian/akad, teori hukum, dan pendapat para sarjana. Nama lain dari penelitian hukum normatif adalah penelitian hukum doktrinal, juga disebut sebagai penelitian kepustakaan atau studi dokumen. Lihat: Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, (Mataram: Mataram Univesiti Press, tahun 2020, hal. 45

<sup>23</sup> *Content analysis* (analisis isi) adalah penelitian yang bersifat pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau tercetak dalam media massa. Analisis ini biasa digunakan pada penelitian kualitatif. Lihat : <https://www.researchgate.net/profile/Amirfan-Asfar/publication/330337822.pdf> (diakses pada tanggal 2 Mei 2023)

<sup>24</sup> Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, hal. 59

*Islāmiyyah* karya Muhammad Muṣṭafá al-Zuḥailī. Buku-buku *Tārīkh Tasyrī'* seperti *al-Madkhal al-Fiqhī al-Ām* karya Muṣṭafá Ahmad Al-Zarqā, serta buku-buku fikih dan usul fikih klasik karya para ulama mazhab. Data utama juga meliputi buku-buku ilmu hukum terkait legislasi dan pembentukan aturan perundang-undangan di Indonesia.

- b. Sumber data penunjang meliputi buku-buku yang berkaitan dengan bidang ilmu hukum yang memberi penjelasan terhadap bahan-bahan hukum primer seperti buku filsafat hukum, usul fikih, sejarah Islam, sejarah pensyariaan hukum Islam, teori perundang-undangan, teori evolusi sosial dan evolusi ajaran, serta hasil-hasil penelitian di bidang perkembangan hukum dan hukum Islam.
- c. Sumber data tambahan meliputi bahan-bahan hukum pelengkap yang memperjelas bahan hukum primer dan sekunder semisal Kamus, Ensiklopedi, dan lain sebagainya.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan studi kepustakaan (*bibliography study*), yaitu pengkajian informasi tertulis mengenai hukum yang berasal dari berbagai sumber dan dipublikasikan secara luas serta dibutuhkan dalam penelitian hukum normatif.

Teknik ini dilakukan dengan dengan cara menghimpun, menelaah dan mengkaji kepustakaan-kepustakaan yang terkait langsung dengan masalah penelitian ini baik dari sumber data primer, sekunder, atau tersier.

### 4. Teknik Analisis Data

Analisis yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode analisis yang bersifat kualitatif, yaitu dengan cara melakukan interpretasi (penafsiran) terhadap bahan-bahan hukum yang telah diolah. Penggunaan metode interpretasi (penafsiran) ini bertujuan



untuk menafsirkan hukum, apakah terhadap bahan hukum tersebut khususnya bahan hukum primer terdapat kekosongan norma hukum, antinomi norma hukum dan norma hukum yang kabur.<sup>25</sup>

Analisis kualitatif merupakan analisis data yang tidak menggunakan angka, melainkan memberi gambaran-gambaran (deskripsi) dengan kata-kata atas temuan-temuan, dan karenanya ia lebih mengutamakan mutu/kualitas dari data, dan bukan kuantitas. Analisis yang bersifat kualitatif digunakan dalam penelitian yang sarannya adalah untuk menguji kualitas substansi norma hukum dimana rumusan pembenarannya didasarkan pada kualitas dari pendapat-pendapat para ahli hukum, doktrin, teori, maupun dari rumusan norma hukum itu sendiri.<sup>26</sup>

Teknis tahapan dalam analisis data meliputi:

- a. Penghimpunan data: yaitu mengumpulkan berbagai sumber informasi atau literature yang diduga berhubungan langsung ataupun tidak langsung dengan masalah konsep *al-marḥaliyyah* dan *taqnīn* hukum Islam. Penghimpunan mencakup bahan hukum primer, sekunder, maupun tersier;
- b. Reduksi Data: yaitu tahapan pemilahan data yang sesuai dengan masalah konsep *al-marḥaliyyah* dan *taqnīn* hukum Islam. Data yang relevan dan sesuai kemudian diorganisasikan untuk mendapat gambaran tentang konsep *al-marḥaliyyah* dan *taqnīn* hukum Islam di masa sekarang merujuk pada teori perundang-undangan;
- c. *Display* data, yaitu tahapan menyajikan hasil dari reduksi yang berkaitan dengan masalah konsep *al-marḥaliyyah* dan

---

<sup>25</sup> *Ibid*, hal. 68

<sup>26</sup> Lihat: Meruy Hendrik Mezak, *Jenis, Metode dan Pendekatan Dalam Penelitian Hukum*, (Law Review, Fakultas Hukum Universitas Pelita Harapan, Vol. V, No.3. Maret 2006), hal. 94

*taqnīn* hukum Islam dalam bentuk narasi, tabel maupun gambar untuk menjelaskan masalah yang diteliti.

- d. Interpretasi: yaitu tahap penafsiran terhadap data atau informasi yang ada berdasarkan kerangka pemikiran baik pada tingkat *grand theory*, *middle range theory*, maupun pada *applicative theory*;
- e. Penarikan kesimpulan: yaitu tahapan untuk menjawab masalah penelitian disertasi berupa simpulan umum tentang rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di masa sekarang. Simpulan dilakukan secara bertahap yaitu pertama penarikan kesimpulan sementara hingga kepada kesimpulan akhir agar mencapai validitas yang tinggi. Dengan demikian, analisis data dilakukan dengan berkelanjutan selama proses penelitian berlangsung.

### 1.9 Sistematika Pembahasan

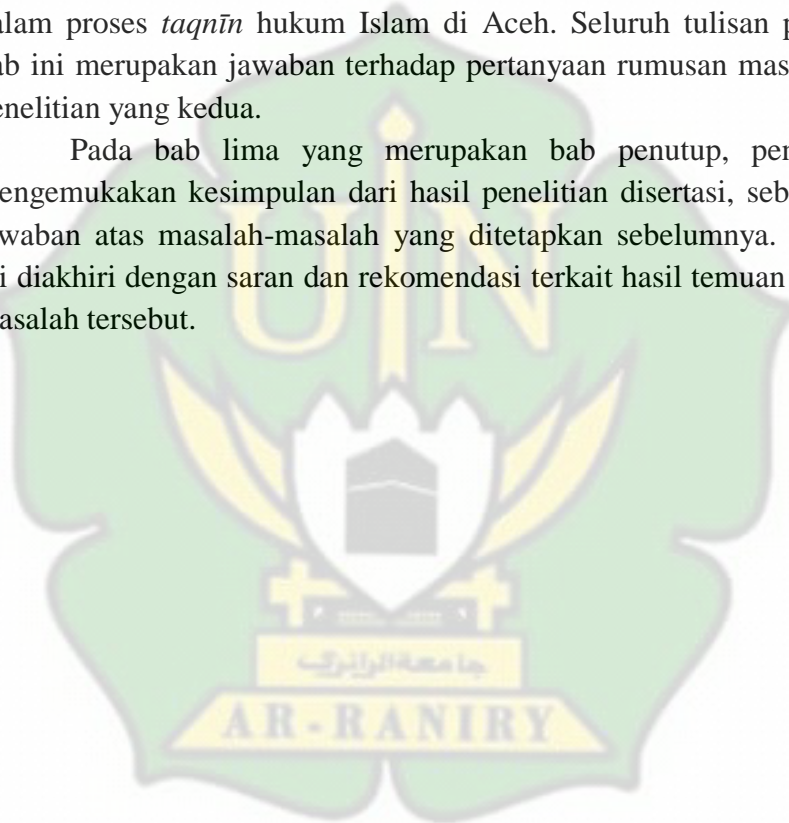
Penulisan Disertasi ini diawali dengan bab pendahuluan, mencakup latar belakang pemikiran yang mengantarkan kepada pembatasan dan perumusan masalah yang akan dibahas. Selanjutnya dikemukakan tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Pada bab dua, dikemukakan tentang teori evolusi ajaran agama. Pembahasan ini meliputi: pesan utama ajaran para Nabi, dilanjutkan pembahasan tentang perbedaan ajaran dalam agama *samāwī*, lalu dilanjutkan dengan karakteristik ajaran Islam dan diakhiri dengan perbedaan ajaran Islam periode Makkah dan Madinah.

Pada bab ketiga akan dijelaskan bagaimana konsep *al-marḥaliyyah* dan seperti apa praktiknya dalam sejarah Islam. Bab ini juga menjelaskan keterlibatan negara dalam sejarah *taqnīn* hukum Islam. Penjelasan dalam bab ini sangat penting guna menjawab pertanyaan rumusan masalah penelitian yang pertama.

Selanjutnya pada bab empat, pembicaraan dipusatkan pada rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* di Aceh. Pembahasan diawali dengan penjelasan definisi rekonstruksi hukum dan faktor-faktor penyebab perlunya rekonstruksi hukum serta tujuannya. Lalu dijelaskan bagaimana Proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh dan sejauh mana capaiannya saat ini. Pada bagian akhir bab ini akan dikemukakan bagaimana rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh. Seluruh tulisan pada bab ini merupakan jawaban terhadap pertanyaan rumusan masalah penelitian yang kedua.

Pada bab lima yang merupakan bab penutup, penulis mengemukakan kesimpulan dari hasil penelitian disertasi, sebagai jawaban atas masalah-masalah yang ditetapkan sebelumnya. Bab ini diakhiri dengan saran dan rekomendasi terkait hasil temuan dari masalah tersebut.





## BAB II

### EVOLUSI AJARAN AGAMA

Bab ini menguraikan secara singkat evolusi perkembangan ajaran agama sepanjang sejarah umat manusia. Kajian ini penting disampaikan sebagai dasar dalam memahami adanya perubahan konsep hukum dalam ajaran agama.

Secara bahasa, kata evolusi bermakna perubahan (pertumbuhan, perkembangan) secara berangsur-angsur dan perlahan-lahan (sedikit demi sedikit).<sup>1</sup> Sementara kata ajaran yang berasal dari kata ajar bermakna segala sesuatu yang diajarkan; nasihat; petunjuk; petunjuk.<sup>2</sup> Agama sendiri secara bahasa berarti ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.<sup>3</sup>

Dengan demikian, maka evolusi ajaran agama yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah suatu perubahan berangsur-angsur dari petunjuk-petunjuk dan nasehat yang bersumber dari Tuhan, yang berkaitan dengan ajaran, tatacara peribadatan maupun hubungan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.

Kata agama dalam bahasa Arab adalah *al-dīn* (الدين) yang bermakna pembalasan (الجزاء). Orang-orang beragama menyakini bahwa setelah kehidupan ini ada kehidupan lain tempat di mana manusia akan dibalas segala amal perbuatannya. Mereka yang berbuat baik dibalas dengan surga dan yang berbuat jahat dibalas dengan neraka. Dalam konsep Islam seseorang tidak akan dihukum sebelum diutus kepadanya seorang utusan (Rasul). Firman Allah dalam QS. al-Isra': 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

---

<sup>1</sup> <https://kbbi.web.id/evolusi>, (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>2</sup> <https://kbbi.web.id/ajar> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>3</sup> <https://kbbi.web.id/agama> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

Artinya: "dan Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang Rasul."

Ibnu Kathīr menyatakan bahwa ayat ini mengabarkan tentang prinsip keadilan Tuhan dan bahwa Allah tidak akan menghukum seorang manusiapun sebelum diutus kepada mereka seorang Rasul.<sup>4</sup>

Pengutusan Nabi kepada setiap umat sejalan dengan asas legalitas hukum pidana yang berlaku di Indonesia. Asas Legalitas (*principle of legality*) menegaskan bahwa suatu perbuatan tidak dapat dipidana, kecuali berdasarkan kekuatan ketentuan perundang-undangan pidana yang telah ada.<sup>5</sup> Dalam bahasa latin disebut *nullum delictum nulla poena sine praevia lege* (tidak ada delik tidak ada pidana tanpa ada peraturan terlebih dahulu).

Sementara itu, Moeljatno menyebutkan bahwa asas legalitas mengandung tiga pengertian,<sup>6</sup> yaitu 1). Tidak ada perbuatan yang dilarang dan diancam dengan pidana jika hal tersebut belum dinyatakan dalam satu aturan undang-undang. 2) Penentuan adanya perbuatan pidana tidak boleh menggunakan analogi. 3) Aturan-aturan hukum pidana tidak berlaku surut.

Jika ditinjau dari konsep hukum Islam, dalam ilmu Usul fikih asas legalitas hukum di atas sejalan dengan suatu kaedah fikih yang menyatakan "Hukum asal adalah bebasnya seseorang dari tanggung jawab" (الاصل براءة الذمة). Artinya seseorang tidak dapat dituntut dengan suatu kewajiban hukum atau suatu hak kecuali atas dasar keyakinan atau kepastian hukum.<sup>7</sup> Oleh karena itu, dalam

---

<sup>4</sup> <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura17-aya15.html> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>5</sup> Sebagaimana diatur dalam Pasal 1 ayat (1), Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP)

<sup>6</sup> Moeljatno, *Asas-Asas Hukum Pidana*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), hal. 26

<sup>7</sup> Alī Ahmad al-Nadawī, *al Qawā'id al-Fīqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), cetakan IV, hal. 120

rangka menjelaskan ajaran-ajaran agama yang merupakan hukum Tuhan, maka para Rasul dan Nabi diutus kepada manusia.

Secara umum agama-agama di dunia dapat diklasifikasikan kepada dua jenis. Pertama agama *samāwī*. Kedua agama *ardī*. Kata *samāwī* berasal dari kata bahasa Arab *samā'* (سماء) yang bermakna langit. Agama *samāwī* juga disebut dengan agama langit karena sumbernya yang datang dari wahyu Tuhan dan disampaikan kepada manusia melalui para Rasul-Nya. Wahyu-wahyu tersebut turun dalam bentuk lembaran (*suhuf*) maupun kitab suci sebagai petunjuk bagi kehidupan.

H.M. Rasjidi mendefinisikan agama *samāwī* sebagai agama langit yang diturunkan Allah agar menjadi petunjuk bagi umat manusia. Agama *samāwī* terdiri dari tiga agama; Yahudi, Nasrani dan Islam. Selain dari ketiga agama itu disebut oleh Rasjidi dengan agama alamiyah.<sup>8</sup>

Sementara Endang Saifuddin Anshari sebagaimana dikutip oleh Kautsar mendefinisikan agama langit (agama *samāwī/dīn samāwī*), agama wahyu (*revealed religion*), agama profetik (*prophetic religion*) dengan agama yang diwahyukan oleh Allah kepada para Nabi dan Rasul-Nya.<sup>9</sup>

Agama *samāwī* adalah agama tertua di bumi karena telah diturunkan Allah ke bumi bersamaan dengan turunnya manusia sekaligus Nabi pertama Adam ke bumi. Ajaran agama *samāwī* ini terus dilanjutkan oleh para Nabi dan Rasul setelahnya hingga Nabi Muhammad saw selaku Rasul terakhir dari Allah kepada manusia. Sepanjang sejarah agama *samāwī* telah dikenal empat kitab suci

---

<sup>8</sup> H.M. Rasjidi, *Empat Kuliah Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 53

<sup>9</sup> Kautsar Azhari Noer, "Agama Langit Versus Agama Bumi: Sebuah Telaah atas Klasifikasi Agama-Agama." *Titik Temu, Jurnal Dialog Peradaban*, Vol. 3, No. 2, (2011), hal.72, diakses dari situs: <http://nurcholishjid.net/titik-temu-jurnal-dialog-peradaban-volume-3-nomor-2-januari-juni-2011> (diakses pada tanggal 7 Mei 2023)

yaitu Taurat, Zabur dan Injil yang diturunkan kepada Banī Isrā'il melalui Nabi Musa, Daud dan Isa, serta Al-Quran yang merupakan kitab suci terakhir kepada seluruh manusia melalui Nabi Muhammad saw.

Sebutan agama *ardī* berasal dari kata bahasa Arab *ard* (ارض) yang berarti bumi. Penamaan tersebut disebabkan karena ajarannya adalah hasil dari imajinasi atau pemikiran manusia atau pengaruh dari budaya daerah tertentu.

Abdullah Ali menyebut agama bumi dengan agama *wad'iyy* yang didefinisikan sebagai agama yang tumbuh di bumi atas prakarsa dan pemikiran umat manusia seperti agama Budha sebagai hasil renungan Sidartha Gautama, agama Hindu yang merupakan akulturasi budaya bangsa Ariya dan Dravida.<sup>10</sup>

Menurut Ahmad Syalabī dalam bukunya *Perbandingan Agama: Agama-Agama Besar di India*, sebagaimana dikutip oleh Zainul Bahri bahwa agama-agama di India sebagai agama budaya yang sering berselisih mengenai konsep Tuhan. Agama Hindu memiliki banyak Tuhan. Agama Jain mengingkari Tuhan, dan agama Budha enggan membicarakan soal Tuhan. Sementara agama-agama *samāwī* memiliki ajaran yang jelas mengenai perbedaan khalik dan makhluk. Semua makhluk dan segala sesuatu adalah milik Khalik.<sup>11</sup>

Secara ringkas agama *samāwī* dapat dicirikan sebagai berikut:

1. Memiliki konsep agama Tauhid (Keesaan Tuhan).
2. Sebagai agama yang disampaikan oleh manusia pilihan Allah sebagai utusan-Nya, tidak tumbuh dari masyarakat, tetapi diturunkan kepada masyarakat.

---

<sup>10</sup> Abdullah Ali, *Agama dalam Ilmu Perbandingan*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2007), hal. 26

<sup>11</sup> Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-Agama dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hal. 201



3. Memiliki kitab suci yang diwariskan Rasul Tuhan dengan isi yang sudah pasti.
4. Ajarannya serba tetap, meskipun tafsirnya dapat berubah sesuai dengan kecerdasan dan kepekaan manusia.

Agama bumi (*arḍī* atau *wad'iyy*) memiliki ciri sebagai berikut:

1. Memiliki konsep ketuhanan panthaisme, dinamisme, dan animisme.
2. Tidak disampaikan oleh Nabi dan Rasul Tuhan
3. Diciptakan oleh tokoh agama atau berasal dari daerah dan kepercayaan masyarakat tertentu.
4. Tidak memiliki kitab suci yang diwariskan oleh Nabi atau Rasul Tuhan.
5. Ajarannya dapat berubah-ubah mengikuti perubahan pola pikir masyarakat yang menganutnya.

Selanjutnya fokus kajian dalam bab ini hanya akan dibatasi pada evolusi ajaran agama-agama *samāwī* sesuai dengan tema dan kebutuhan penelitian disertasi.

## 2.1 Pesan Utama Ajaran Para Nabi

Menurut keyakinan umat beragama *samāwī*, Allah adalah Tuhan yang menciptakan manusia, malaikat, jin, hewan, tumbuhan dan alam semesta lainnya. penciptaan ini memiliki tujuan yang sangat penting. Al-Quran sebagai kitab suci terakhir dari Allah menegaskan tujuan tersebut dalam firmanNya surat al-Zariyat: 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: "Dan tidak Kuciptakan jin dan manusia kecuali untuk Menyembah-Ku."

Ibnu Kathīr menafsirkan kata "untuk menyembah-Ku" dengan kalimat "agar mereka (jin dan manusia) mengakui penghambaan kepada-Ku dalam keadaan rela maupun terpaksa." Senada dengan itu Ibnu Jarīr al-Ṭabārī juga berpandangan yang sama, sedangkan Ibnu Jurajj menafsirkannya dengan ungkapan "agar mereka mengenal-Ku."<sup>12</sup>

Dalam rangka mengenalkan manusia kepada Tuhannya maka Allah mengutus para Nabi dan Rasul. Beda antara Rasul dengan Nabi adalah bahwa setiap Rasul adalah Nabi dan bukan sebaliknya.<sup>13</sup> Para Rasul juga dibebankan tugas untuk menyampaikan risalah Tuhan, diturunkan kepada mereka wahyu atau kitab, memiliki syariat dan umat tersendiri.<sup>14</sup> Para Nabi tidak sepenuhnya memiliki sifat tersebut meski mereka sama-sama manusia pilihan Allah dan terpelihara dari dosa (*'Ismah*). Syaikh Sadruddin Muhammad bin 'Alā'iddin dalam *Syarḥ al-Aqīdah al-Ṭahāwiyyah* menegaskan bahwa *al-Risālah* (tugas kerasulan) lebih umum daripada *al-Nubuwwah* (tugas kenabian).<sup>15</sup>

Jumlah Rasul yang wajib diimani dan disebutkan namanya dalam Al-Quran berjumlah dua puluh lima, sedangkan jumlah keseluruhan para Rasul dan Nabi secara pasti tidak diketahui. Hal ini ditegaskan Allah dalam QS. Ghāfir: 78:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِثْلَهُمْ مِّن قَمَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ

Artinya: "Dan sungguh, Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum engkau (Muhammad), di antara mereka ada yang Kami

<sup>12</sup> <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura51-aya56.html#> (diakses pada tanggal 8 Mei 2023)

<sup>13</sup> Umar al-Asyqar, *Al-Rusul wa al-Risālāt*, (Kuwait: Maktabah al-Falāh li al-Nasyri wa al-Tauzī', 1989), hal. 14

<sup>14</sup> Walīd bin Idrīs dan al-Sa'īd bin Ṣābir, *Fatāwā wa Rasā'il Samāhatus Syaikh 'Abd al-Razzāk Afīfī*, (Riyadh: Dār al-Fadhīlah, 1999), cetakan II, hal. 170

<sup>15</sup> Sadruddin Muhammad bin Alāiddin, *Syarḥ al-Aqīdah al-Ṭahāwiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), jilid I, cetakan X, hal. 155

*ceritakan kepadamu dan di antaranya ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu.”*

Jumlah keseluruhan para Nabi adalah seratus duapuluh empat ribu, sementara yang menjadi Rasul di antara mereka adalah tiga ratus lima belas orang. Angka ini merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad bin Ḥanbal dari Abū Dhar yang bertanya kepada Rasulullah tentang jumlah para Nabi.<sup>16</sup>

Banyaknya Nabi dan Rasul yang diutus Allah kepada setiap umat pada masa dahulu sebanding dengan jauhnya rentang waktu antara satu Nabi dengan lainnya atau jauhnya jarak negeri antara satu dengan yang lain, di mana peradaban manusia belum terbentuk secara kompleks atau secepat sekarang. Ajaran Nabi Muhammad datang saat dua peradaban besar dunia telah berkembang -yaitu Romawi di barat dan Persia di timur- dan saat interaksi sosial antar bangsa mulai terjadi secara luas.

Adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi yang begitu dahsyat di masa sekarang telah menghilangkan sekat dan batasan antar umat manusia. Interaksi manusia antar bangsa, bahasa, dan budaya telah menjadi salah satu ciri peradaban modern. Hal ini dapat menjelaskan kenapa tidak ada Nabi setelah Nabi Muhammad dan kenapa risalah yang dibawa Nabi Muhammad merupakan risalah terakhir dan universal.

Perkembangan ajaran agama pada dasarnya sejalan dan mengikuti perkembangan manusia itu sendiri. Hal ini dikenal dengan teori atau hukum evolusi. Menurut Herbert Spencer (1820-1903) Filosof dan pemikir Inggris, perkembangan masyarakat berlangsung menurut hukum evolusi. Perjalanannya melalui berbagai tahapan, peralihannya dari pola sederhana ke pola yang lebih kompleks. Dimulai dari keluarga, kepada klan, suku, kota,

---

<sup>16</sup> Diriwayatkan oleh Ibnu Kathīr dari Abū Dhar al-Ghifārī dalam *Irsyād al-Faqīh*, <https://shorturl.at/rzY14> (diakses pada tanggal 8 Mei 2023)

dan sampai ke negara. Spencer percaya bahwa masyarakat adalah organisme hidup dan aktif, yang memiliki organ pensuplai makanan, jalur sirkulasi darah, dan terjadi kerja sama antar berbagai organ, serta memiliki reproduksi dan sekresi layaknya satu individu.

Masih menurut Spencer, masyarakat itu seperti individu, ia tumbuh, dan semakin berkembang, hingga semakin kompleks jadinya. Ketika semakin kompleks maka semakin mandiri bagian-bagian dari masyarakat itu. Dengan demikian, perkembangan masyarakat berlangsung menurut hukum evolusi. Evolusi pertumbuhan unit politik dari keluarga menjadi negara hingga Liga Bangsa-Bangsa. Evolusi pertumbuhan unit ekonomi dari industri lokal kecil menjadi monopoli dan serikat produksi, dan evolusi pertumbuhan unit populasi masyarakat dari desa ke wilayah kecil lalu ke kota-kota besar. Semua ini menunjukkan adanya proses pembentukan masyarakat (agregasi) dan konglomerasi.<sup>17</sup>

Mengikuti pada pola hukum evolusi di atas, maka perkembangan ajaran agama *samāwī* juga mengalami hal yang sama. Dalam ajaran yang dibawa Nabi Adam tidak ditemukan ajaran syariat yang kompleks selain hukum perkawinan antar sesama anak kandung dikarenakan sedikitnya jumlah populasi anak Adam kala itu. Selanjutnya ajaran berkembang seiring perkembangan jumlah populasi dan perkembangan peradaban. Ajaran yang dibawa oleh Nabi Musa dalam Taurat lebih kompleks dari apa yang disampaikan melalui Nabi Daud dengan kitab Zabur. Begitu juga ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad sebagai syariat terakhir memiliki kompleksitas yang lebih tinggi karena bersifat universal dan berlaku sepanjang zaman.

Dalam sebuah hadis Rasulullah saw mengilustrasikan pengutusan para Nabi dan risalah yang mereka bawa dengan

---

<sup>17</sup> Disadur dari Will Durant, *Qiṣṣah al-Falsafah*, <https://www.syr-res.com/article/7005.html> (diakses pada tanggal 8 Mei 2023)

sebuah bangunan yang dibangun sedikit demi sedikit hingga tinggal satu batu bata yang tersisa. Rasulullah mengibaratkan dirinya sebagai batu bata terakhir itu.

إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبْنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ، وَيَعْجَبُونَ لَهُ، وَيَقُولُونَ: هَلَّا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبْنَةُ؟ قَالَ: فَأَنَا اللَّبْنَةُ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ.<sup>18</sup>

Artinya: "Sesungguhnya perumpamaanku dibandingkan Nabi-Nabi sebelumku. Bagaikan seorang laki-laki membangun rumah, maka ia membungkus dan mempercantiknya kecuali satu bata di bagian sudut. Maka manusia mengelilinginya dan terkagum-kagum (melihatnya). Dan mereka berkata: mengapa tidak dipasang bata ini? Rasulullah bersabda: akulah bata tersebut, dan aku penutup segala Nabi-Nabi." (HR. Bukhārī)

Pernyataan Nabi dalam hadis di atas sangat relevan jika dikaitkan dengan teori evolusi sosial ala Spencer. Hadis Nabi tersebut pada hakikatnya juga merupakan dalil adanya evolusi ajaran agama. Nabi menjelaskan bahwa risalah yang dibawa oleh para Rasul dari Allah adalah pesan *risalah ilahiyah* yang bertahap dan berkesinambungan, bermula dari Nabi Adam as. hingga Nabi Muhammad saw. selaku pembawa pesan kenabian terakhir dan Rasul penutup.

Jika Herbert Spencer dalam teori evolusinya mengibaratkan pertumbuhan masyarakat dengan organisme hidup dan aktif yang tumbuh dan semakin berkembang dari pola sederhana ke pola yang semakin kompleks, maka Rasulullah Muhammad saw mengibaratkannya dengan sebuah bangunan. Dimulai dengan pondasi, tiang-tiang, dinding batu-bata dan atap. Syariat Islam sebagai syariat terakhir adalah penyempurna dari semuanya.

---

<sup>18</sup> Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Ṭauq al-Najāh, 1422 H), jilid. 4, hal. 186

Oleh karena agama *samāwī* bersumber dari sumber Tuhan yang sama, maka kesamaan ajarannya pada beberapa aspek dan juga perbedaannya merupakan suatu kenyataan yang memang diinginkan oleh Tuhan yang mengutus para Rasul dan Nabi itu. Kenyataan lainnya adalah bahwa ajaran *samāwī* sebelum datangnya Nabi Muhammad saw telah mengalami penyimpangan ajaran (*inḥirāf*/ distorsi) dengan adanya doktrin Tritunggal/Trinitas<sup>19</sup> pada Nasrani, dan keyakinan bahwa ‘Uzair anak Tuhan pada Yahudi. Penyimpangan itu justru terjadi pada pondasi dasar keyakinan yaitu akidah tauhid yang menjadi pondasi ajaran semua Nabi dan Rasul. Penegasan adanya penyimpangan ajaran ini disampaikan langsung oleh Allah dalam Al-Quran sebagai kitab suci terakhir pedoman umat manusia.

Sebelum menjelaskan perbedaan ajaran dalam agama *samā-wī*, terlebih dahulu akan dijelaskan pesan utama ajaran para Nabi dari Adam sampai dengan Muhammad saw.

### 2.1.1 Ajaran Ketauhidan dan Peribadatan

Terdapat dua aliran terkait perkembangan sejarah keyakinan dalam beragama. Menurut aliran pertama yang dipelopori oleh EB. Tylor, perkembangan agama dan sosial bergerak dari bentuk yang lebih rendah ke bentuk yang lebih tinggi dan sempurna, dari bentuk sederhana menjadi lebih kompleks. Sistem kepercayaan manusia yang paling primitif adalah dinamisme, berasal dari keyakinan

---

<sup>19</sup> Tritunggal atau Trinitas adalah teori ketuhanan Kristiani yang berpusat pada adanya kepercayaan terhadap ketuhanan yang tiga; yaitu Allah Bapa (Tuhan Bapa), Anak/Putra (Yesus Kristus), dan Roh Kudus. Dalam pemahaman kristen tiga unsur tersebut adalah satu Tuhan dalam tiga pribadi. Ketiganya sama-sama dalam esensi, kedudukan, kuasa, dan kemuliannya. sumber: [https://www. Katolisitas.org/unit/apakah-pengertian-trinitas/](https://www.Katolisitas.org/unit/apakah-pengertian-trinitas/) lihat juga: [https://p2k.unkris.ac.id/id1/3065-2962/Tritunggal\\_26587\\_p2k-unkris.html](https://p2k.unkris.ac.id/id1/3065-2962/Tritunggal_26587_p2k-unkris.html) (diakses pada tanggal 1 Juni 2023)

banyak tuhan (politeisme) dan yang paling tinggi adalah tauhid (monoteisme).<sup>20</sup>

Menurut aliran pertama ini, agama mengalami fase perkembangan dari bentuk magis-spiritual dan primitif hingga banyak dewa, lalu menjadi dua dewa, dan berakhir dengan satu dewa (monoteisme) seperti pada sejarah agama-agama Yunani dan Mesir kuno. Atas dasar pandangan ini, maka keyakinan agama berkembang dari bawah ke atas, dan keyakinan agama terbaru lebih baik dari awalnya.

Muhammad Kamāl Jakfar menyatakan pendapat aliran pertama ini didasari atas pandangan bahwa agama berasal dari upaya penemuan manusia terhadap Tuhan yang terus mengalami perkembangan sepanjang masa. Mereka tidak meyakini adanya eksistensi wahyu. Tidak ada sumber dari keyakinan beragama selain manusia itu sendiri.<sup>21</sup>

Pendapat ini merupakan kelanjutan dari teori seleksi alam Charles Robert Darwin pada tahun 1809-1882. Teori yang kemudian dikenal dengan teori Darwin ini menyatakan semua makhluk hidup yang ada di bumi ini adalah hasil keturunan dari moyang yang sama yang mengalami modifikasi. Menurutnya manusia dan kera berasal dari nenek moyang yang sama. Darwin juga menegaskan dalam bukunya yang paling fenomenal berjudul *The Origin of Species* bahwa “suatu individu atau spesies bukanlah bersifat tetap. Akan tetapi, seluruh makhluk hidup itu bersifat fleksibel atau dapat berubah bentuk.”<sup>22</sup> Pada dasarnya teori Darwin hanya dapat dijelaskan

---

<sup>20</sup> Kees W. Bolle, “Animism”, dalam *The Eyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), hal. 296. Lihat juga: Aslam Hady, *Pengantar Filsafat Agama*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), hal. 30

<sup>21</sup> Muhammad Kamāl Ja’far, *Al-Insān wa al-Adyān: Dirāsah Muqārah*, (Doha: Dār al-Thaqāfah, 1985) cetakan I, hal. 87

<sup>22</sup> Aisyah Latun Ummiah, *Evolusi Di antara Sudut Pandang Sains dan Agama : Nenek Moyang Kita Bukan Kera*, dari situs : <https://uir.ac.id/news/fakultas/evolusi-diantara-sudut-pandang-sains-dan-agama-nenek-moyang-kita-bukan-kera> (diakses pada tanggal 1 Juni 2023)

secara saintis saja, jadi tidak dapat dikaitkan dengan agama apapun, apalagi dengan konsep agama *samāwī* yang sepakat bahwa manusia pertama adalah Adam yang diturunkan Allah dari langit.

Pendapat ini tentu tidak sejalan dengan aliran kedua yang merupakan pendapat mayoritas peneliti agama muslim. Menurut mereka asal mula agama dari Tuhan melalui wahyu kepada seorang Nabi, dan dalam hal ini tidak ada peran manusia kecuali untuk menerima dan berinteraksi dengan perintah-perintah yang berasal dari wahyu. Hanya saja dalam perkembangan berikutnya para pengikut agama menambah ajaran-ajaran yang bukan dari sumber asalnya, hingga mencapai gambaran yang berbeda dari gambaran pertama yang dibawa oleh para Rasul. Hal ini disebut *inḥirāf* atau penyimpangan (distorsi) oleh para cendekiawan Muslim.

Ibnu Hazm menegaskan kaum muslimin meyakini bahwa Allah telah menurunkan kitab Taurat kepada Musa, Zabur kepada Daud, Injil kepada Isa, dan *suhuf* kepada Ibrāhīm dan Musa. Kaum muslimin juga meyakini bahwa Tuhan telah menurunkan kitab-kitab-Nya kepada para Nabi yang nama mereka tidak semua dinformasikan kepada manusia. Orang-orang kafir dari golongan Banī Isrā'il telah mengubah Taurat dan Zabur, menambah dan mengurangi ayat-ayatnya. Begitu juga orang-orang kafir Nasrani telah mengubah Injil, menambah dan mengurangi ayat-ayatnya. Allah membiarkan itu terjadi sebagai bukti dan argumen terhadap penyimpangan mereka.<sup>23</sup> Pendapat ini menegaskan bahwa asal mula keyakinan agama adalah ketauhidan dan bukan kesyirikan.

Senada dengan Ibnu Hazm, Al-Syihristānī menegaskan bahwa agama ketuhanan (*samāwī*) adalah agama yang lebih dulu ada. Al-Syihristānī menyebutkan bahwa Allah telah mengajarkan Adam berbagai nama, mengajarkan makna dari nama-nama itu

---

<sup>23</sup> Ibnu Hazm al-Andalūsī, *Al-Faṣlu fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*, taḥqīq: Muhammad Ibrāhīm Naṣr dan 'Abd al-Rahmān Amīra. (Beirut: Dār Al-Jīl), jilid I, hal. 314



kepada Nuh, lalu mengajarkan nama serta maknanya kepada Ibrāhīm. Allah juga memilih Musa untuk menerima wahyu dan Isa untuk mentakwilnya. Akhirnya Dia pula yang memilih *al-Muṣṭafá* Muhammad saw untuk menyatukan semua pada *millah* Ibrāhīm.<sup>24</sup> Hal ini juga merupakan penegasan bahwa agama itu bersumber dari Tuhan bukan ciptaan manusia sebagaimana pendapat aliran pertama.

Atas dasar itu, dapat disimpulkan bahwa asal mula agama itu adalah ajaran yang mulia, namun setelah berevolusi terjadi penyimpangan ajaran oleh para pengikutnya. Terkait hal ini Muhammad Kamāl Jakfar mengatakan pola-pola dekadensi ajaran agama berupa takhayul, fenomena magis, dan lain sebagainya merupakan kemunduran dalam sejarah umat manusia, dan sama sekali bukan titik awal dari keyakinan beragama.<sup>25</sup>

Berdasarkan sumber Al-Quran dan Hadis Rasulullah saw, pesan utama dari ajaran para Nabi pada intinya sama. Mereka diutus oleh Allah swt untuk menyampaikan risalah ketuhanan berupa ajaran monotheisme (tauhid), menyeru kepada ibadah kepadaNya, hidup dengan prinsip-prinsip yang baik dan melakukan kebaikan kepada sesama makhluk dalam wujud akhlak yang mulia.

Hal ini tercermin dari firman Allah QS. al-Nahlu: 36:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطُّغُوتَ

Artinya: “Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu.”

---

<sup>24</sup> Muhammad bin Abd al-Karīm al-Syihristānī, *Al-Milal wa Al-Nihal*, dikoreksi dan dikomentari oleh: Ahmad Fahmi Muhammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992). jilid I, hal. 35

<sup>25</sup> Muhammad Kamāl Ja‘far, *Fī al-Dīn al-Muqāran*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Jāmi‘iyah, 1970), hal.43

Wahbah al-Zuhailī dalam tafsir *Al-Wajīz* mendefinisikan kata *tāghūt* dengan segala yang disembah selain Allah, seperti setan dan lain-lain yang mengajak pada kesesatan.<sup>26</sup> Senada dengan tafsir di atas, Tafsir Ringkas Kementerian Agama RI menafsirkan kata *tāghūt* dengan perbuatan maksiat yang melampaui batas, sesuatu atau benda yang dijadikan sembah, dan apa saja yang memalingkan kamu dari kebenaran.<sup>27</sup>

Menurut Muhyi al-Dīn ibn ‘Arabī, semua agama *samāwī* bertemu pada sisi pengakuan (syahādāt), yaitu keyakinan kepada Tuhan dan hari akhir, adanya pahala dan siksa. namun mereka berbeda pada sisi hukum (syariat).<sup>28</sup>

Kesamaan ini dapat kita temukan dalam penegasan Allah dalam banyak ayat Al-Quran. Seperti QS. al-Anbiya: 25

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

Artinya: “Dan Kami tidak mengutus seorang Rasulpun sebelum kamu melainkan Kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah olehmu sekalian akan Aku.”

‘Abd al-Rahmān al-Sa‘dī dalam tafsirnya *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* menafsirkan bahwa para Rasul Allah meski berbeda kitab suci dan syariatnya, namun inti dan asal ajaran mereka adalah perintah beribadah semata kepada Allah dan tidak menyekutukannya dengan sesuatu apapun, hanya Dialah satu-satunya yang berhak disembah dan bahwa peribadatan kepada selain-Nya adalah kebatilan.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> <https://tafsirweb.com/4384-surat-an-nahl-ayat-36.html> (diakses pada tanggal 2 Juni 2023)

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Sayyid Qāsim al-Misrī, *Al-Dīn Wāhid, wa al-Syarā-‘i Mukhtalifah*, <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=26072018&id=d25b531f-a513-4d80-8300-68d456bec14c> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>29</sup> <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/saadi/sura21-aya25.html#saadi> (diakses pada tanggal 2 Juni 2023)

Penegasan yang sama juga disebutkan Allah dalam QS. al-Syūra: 13

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ  
وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ

Artinya: ”Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya.”

Perintah ”tegakkanlah agama” dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibnu Kathīr dengan perintah untuk menghambakan diri semata-mata kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan apapun.<sup>30</sup>

Dalam hadis Rasulullah saw juga ditemukan penegasan yang sama terkait kesamaan risalah yang dibawa oleh semua Nabi dan Rasul. Rasulullah bersabda:

والانبياء اخوة لعلات امهاتهم شتى ودينهم واحد<sup>31</sup>

Artinya : ”Para Nabi itu saudara seayah. Ibu mereka berbeda-beda,

dan agama mereka satu.” (HR. Bukhārī)

Ibnu Hajar al-’Asqalānī menjelaskan hadis di atas bahwa asal usul ajaran agama para Nabi itu satu yaitu ketauhidan meskipun syariat mereka berbeda-beda.

Berdasarkan sumber-sumber Al-Quran, ditemukan bahwa agama *samāwī* terdahulu juga memiliki kesamaan ajaran dalam hal kewajiban ritual ibadah kepada Allah swt. seperti zikir dan

<sup>30</sup> <https://tafsirweb.com/9103-surat-asy-syura-ayat-13.html> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>31</sup> Ibnu Hajar al-’Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarh Ṣaḥīh al-Bukhārī*, (Kairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1986), jilid VI, hal. 550-551, hadis 3443

istighfar, salat, puasa, zakat, haji serta jihad. Dari sisi tatacara dan ukuran masing-masing ibadah tersebut berbeda antar satu syariat dengan lainnya. Adanya kewajiban ini dapat dipastikan dari firman Allah dalam QS. Maryam: 58:

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ  
إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَاهُ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا  
وَبُكِيًّا

Artinya: “Mereka itulah orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para Nabi dari keturunan Adam, dan dari orang yang Kami bawa (dalam kapal) bersama Nuh, dan dari keturunan Ibrahim dan Israil (Yakub) dan dari orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pengasih kepada mereka, maka mereka tunduk sujud dan menangis.”

Terkait zikir dan istighfār, Allah berfirman dalam QS. Nūh: 10-12 ketika bercerita tentang Nabi Nuh dan kaumnya

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ  
وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا

Artinya: “Maka aku berkata (kepada mereka), "Mohonlah ampunan kepada Tuhanmu, Sungguh, Dia Maha Pengampun, niscaya Dia akan menurunkan hujan yang lebat dari langit kepadamu, dan Dia memperbanyak harta dan anak-anakmu, dan mengadakan kebun-kebun untukmu dan mengadakan sungai-sungai untukmu.”

Terkait ibadah salat, Allah telah mewajibkannya kepada Banī Isrā’īl umat Nabi Musa as. Allah berfirman dalam QS. Yūnus: 87

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأْ لِقَوْمِكُمْ مَا بَمِصْرَ بِيُوتًا وَأَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا  
الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: “Dan Kami wahyukan kepada Musa dan saudaranya, “Ambillah beberapa rumah di Mesir untuk (tempat tinggal) kaummu dan jadikanlah rumah-rumahmu itu tempat ibadah dan laksanakanlah salat serta gembirakanlah orang-orang mukmin.”

Ibadah salat dan zakat juga merupakan dua ibadah yang Allah bebankan pada agama Nasrani. Hal ini tercatat dalam firman Allah QS. Maryam: 31 ketika bercerita tentang Nabi Isa.

وَجَعَلَنِي مُبْرَكًا آيَةً مَّا كُنْتُ وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۗ

Artinya: “Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkahi di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku (melaksanakan) salat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup.”

Allah juga telah memerintahkan Nabi Ibrāhīm untuk mensucikan ka’bah sebagai tempat bagi umatnya yang bertawaf dan salat dalam QS. al-Hajj: 26

وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

Artinya: “Dan (ingatlah), ketika Kami tempatkan Ibrahim di tempat Baitullah (dengan mengatakan), “Janganlah engkau mempersekutukan Aku dengan apa pun dan sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, dan orang yang beribadah dan orang yang rukuk dan sujud.”

Salat dan zakat juga dua ibadah yang diwajibkan kepada Nabi Ismā‘il. Firman Allah dalam QS. Maryam: 55

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا

Artinya: “Dan dia menyuruh keluarganya untuk (melaksanakan) salat dan (menunaikan) zakat, dan dia seorang yang diridai di sisi Tuhannya.”

Ibadah puasa telah ada pada agama sebelum Islam sebagaimana penegasan Allah dalam QS. al-Baqarah: 183

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."*

Nabi Ibrāhīm merupakan Nabi pertama yang diperintahkan untuk memanggil umat manusia agar menunaikan ibadah haji ke baitullah di Mekkah. Hal ini diceritakan Allah dalam QS. al Hajj : 27:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ

Artinya: *"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki, atau mengendarai setiap unta yang kurus, mereka datang dari segenap penjuru yang jauh."*

Sementara kewajiban zakat pada agama *samāwī* terdahulu yahudi dan nasrani dapat ditemukan pada QS. al-Baiyyinah: 5

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

Artinya: *"Padahal mereka hanya diperintah menyembah Allah dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus (benar)."*

Imam al-Ṭabārī menyatakan bahwa mereka orang-orang Yahudi dan Nasrani yang merupakan ahli kitab tidak diperintahkan

selain untuk menyembah Allah dengan ikhlas, mendirikan salat dan menunaikan zakat.<sup>32</sup>

Terkait dengan ibadah jihad, Allah swt juga telah mewajibkannya kepada kaum Banī Isrā'il sebagaimana firmanNya dalam QS. al-Baqarah: 246

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مِنْ مَلَكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۗ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

Artinya: “*Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Banī Isrā'il setelah Musa wafat, ketika mereka berkata kepada seorang Nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Nabi mereka menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga?” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Tetapi ketika perang itu diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang zalim.*”

Dari ayat-ayat di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat kesamaan di antara agama-agama *samāwī* dalam hal adanya kewajiban beribadah kepada Allah swt, namun juga terdapat perbedaan secara teknis, tatacara dan waktunya sebagaimana akan diulas kemudian.

### 2.1.2 Ajaran-Ajaran Kebaikan dan Larangannya

---

<sup>32</sup> <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura98-aya5.html#> (diakses pada tanggal 2 Juni 2023)

Selain risalah tauhid, pesan utama ajaran para Nabi adalah mengajak kepada kebaikan. Prinsip ini tidak pernah berubah sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad saw.

Semua Nabi dan Rasul memiliki prinsip dan sifat-sifat mulia seperti kejujuran (*siddiq*), terpercaya (*amānah*), kecerdasan (*faṭānah*), dan komunikatif (*tablīgh*). Selain sifat-sifat tersebut para Nabi juga memiliki kesaan ajaran pada sepuluh perkara kebaikan.<sup>33</sup> Kesepuluh perkara tersebut dikenal juga dengan nama sepuluh wasiat Tuhan yang disebutkan dalam QS. al-An'ām: 151-153

قُلْ تَعَالَوْا أَنلِ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنٌ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ  
وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۗ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ  
وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۗ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Artinya: “Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahaminya(nya).” (151)

<sup>33</sup> Ali Muhammad al-Ṣallābī, *Al-Masīh Isā Ibnu Maryam al-Haqīqah al-Kāmilah*, (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2019) hal. 221-229



“Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.”(152)

“Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.”(153)

Sepuluh wasiat Tuhan ini dapat dirinci sebagai berikut:

1. Larangan syirik (menyekutukan Allah)
2. Perintah berbakti kepada kedua orang tua
3. Larangan membunuh anak karena takut lapar
4. Larangan mendekati maksiat (*fakhīsyah*)
5. Larangan membunuh kecuali dengan alasan yang benar
6. Larangan makan harta anak yatim
7. Perintah menyempurnakan timbangan dan takaran
8. Perintah berkata jujur
9. Perintah bersikap adil kepada siapapun
10. Perintah memenuhi janji

Dalam ajaran Nabi Musa yang dibawa kepada Banī Isrā’īl juga ditemukan ajaran yang sama dengan sepuluh wasiat terdahulu. Ajaran itu dikenal dengan *The Ten Commandments* (sepuluh perintah Tuhan). Sepuluh perintah Tuhan dalam Taurat terdapat dalam dua kitab Perjanjian Lama. *Pertama*: Dalam *Keluaran* 20:2-17. *Kedua*: Dalam *Ulangan* 5:6-21.

Turner Philip dalam *The Ten Commandments in the Church in a Postmodern World* menyatakan bahwa hampir sepanjang

sejarah kekristenan, dekalog ini dipandang sebagai ringkasan hukum Allah dan tolok ukur perilaku, pusat kehidupan Kristen, kesalehan, serta ibadah.<sup>34</sup>

Menurut *Katekismus Gereja Katolik* yang merupakan sumber pemaparan resmi keyakinan Kristiani Gereja Katolik, Sepuluh Perintah Allah dipandang penting untuk pertumbuhan dan kesehatan rohani yang baik, serta berfungsi sebagai dasar bagi keadilan sosial.<sup>35</sup> Isi kesepuluh perintah Tuhan tersebut adalah:

20:1 Lalu Allah mengucapkan segala firman ini:

20:2 "Akulah Tuhan, Allahmu, yang membawa engkau keluar dari tanah Mesir, dari tempat perbudakan.

20:3 Jangan ada padamu allah lain di hadapan-Ku.

20:4 Jangan membuat bagimu patung yang menyerupai apapun yang ada di langit di atas, atau yang ada di bumi di bawah, atau yang ada di dalam air di bawah bumi.

20:5 Jangan sujud menyembah kepadanya atau beribadah kepadanya, sebab Aku, Tuhan, Allahmu, adalah Allah yang cemburu, yang membalaskan kesalahan bapa kepada anak-anaknya, kepada keturunan yang ketiga dan keempat dari orang-orang yang membenci Aku,

20:6 tetapi Aku menunjukkan kasih setia kepada beribu-ribu orang, yaitu mereka yang mengasihi Aku dan yang berpegang pada perintah-perintah-Ku.

20:7 Jangan menyebut nama Tuhan, Allahmu, dengan sembarangan, sebab Tuhan akan memandang bersalah orang yang menyebut nama-Nya dengan sembarangan.

20:8 Ingatlah dan kuduskanlah hari Sabat:

20:9 enam hari lamanya engkau akan bekerja dan melakukan segala pekerjaanmu,

---

<sup>34</sup><https://kumparan.com/berita-hari-ini/10-hukum-Taurat-perintah-allah-kepada-manusia-1v6ZXzVdc7t/2> (diakses pada tanggal 5 Juni 2023)

<sup>35</sup> Kreeft, Peter. *Catholic Christianity*. hal. 201–203, dan Carmody, Timothy R., *Reading the Bible.*, hal. 82, dari situs: [https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Sepuluh\\_Perintah\\_Allah](https://p2k.stekom.ac.id/ensiklopedia/Sepuluh_Perintah_Allah) (diakses pada tanggal 5 Juni 2023)

<sup>20:10</sup> tetapi hari ketujuh adalah hari Sabat Tuhan, Allahmu; maka jangan melakukan sesuatu pekerjaan, engkau atau anakmu laki-laki, atau anakmu perempuan, atau hambamu laki-laki, atau hambamu perempuan, atau hewanmu atau orang asing yang di tempat kediamanmu.

<sup>20:11</sup> Sebab enam hari lamanya Tuhan menjadikan langit dan bumi, laut dan segala isinya, dan Ia berhenti pada hari ketujuh; itulah sebabnya Tuhan memberkati hari Sabat dan menguduskannya.

<sup>20:12</sup> Hormatilah ayahmu dan ibumu, supaya lanjut umurmu di tanah yang diberikan Tuhan, Allahmu, kepadamu.

<sup>20:13</sup> Jangan membunuh.

<sup>20:14</sup> Jangan berzina.

<sup>20:15</sup> Jangan mencuri.

<sup>20:16</sup> Jangan mengucapkan saksi dusta tentang sesamamu.

<sup>20:17</sup> Jangan mengingini rumah sesamamu; jangan mengingini isterinya, atau hambanya laki-laki, atau hambanya perempuan, atau lembunya atau keledainya, atau apapun yang dipunyai sesamamu."

Dalam teks Sepuluh Perintah Allah yang banyak digunakan kalangan Protestan, bagian pertama sampai keempat mengatur tentang hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan perintah kelima sampai kesepuluh mengatur hubungan manusia dengan sesama:<sup>36</sup>

1. Jangan ada padamu Allah lain di hadapan-Ku
2. Jangan membuat patung untuk disembah
3. Jangan menyebut nama Tuhan dengan sembarangan
4. Kuduskanlah hari Sabat
5. Hormatilah Orang tua mu
6. Jangan membunuh
7. Jangan berzina

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

8. Jangan mencuri
9. Jangan berdusta
10. Jangan mengingini milik orang lain.

Dari pembahasan di atas, dapat ditegaskan bahwa esensi dari sepuluh wasiat Tuhan atau dengan nama lain sepuluh perintah Tuhan adalah ajaran-ajaran yang bertujuan untuk membina kehidupan masyarakat yang sempurna, dibangun atas dasar keimanan, kasih sayang, melindungi masyarakat dari berbagai penyakit sosial, semangat saling tolong-menolong, kerja sama, melindungi yang lemah, dan komitmen pada kebenaran.

Syaikh Muhammad Abū Zahrah dalam *Zahrat al-Tafāsīr* menegaskan bahwa semua ajaran atau wasiat tersebut merupakan suatu kesepakatan dalam semua agama *samāwī* maupun sistem hukum yang adil.<sup>37</sup> Senada dengan itu Saepudin Mashuri mengatakan semua agama *samāwī* pada awalnya mengakui ajaran yang sama yaitu; penyerahan diri kepada Tuhan yang maha Esa, kitab suci yang bersumber dari pemberi wahyu yang sama, mengajarkan ajaran moral amal ma'ruf bagi kebaikan manusia, dan memiliki ritual ibadah sebagai media penyembahan pada Tuhan yang Esa, namun semua ajaran wahyu tersebut didistorsi oleh para menganut setelah selesainya misi kerasulan pada setiap periode.<sup>38</sup>

Dapat disimpulkan bahwa kesamaan ajaran para Nabi terdapat pada empat hal pokok yaitu 1). Ajaran tauhid: tidak menyekutukan Allah dengan apapun; 2). Kewajiban beribadah kepada Allah: seperti zikir, istighfar, salat, puasa, zakat dan haji 3); Perintah berperilaku dengan nilai-nilai yang mulia (akhlak) seperti

---

<sup>37</sup> Muhammad Abū Zuhrah, *Zahrat al-Tafāsīr*, jilid V, hal. 2728 dari situs: <https://waqfeya.net/book.php?bid=1046> (diakses pada tanggal 6 Juni 2023)

<sup>38</sup> Saepudin Mashuri, "Kesinambungan Kesamaan Agama-Agama Menuju Multikulturalisme Beragama," *Jurnal Kalam*, Vol, 4 No. 2, <https://journal.lsamaaceh.com/index.php/kalam/article/view/20> (diakses pada tanggal 6 Juni 2023)

keadilan, kejujuran, amanah, kesetiaan pada janji, kedermawanan, lemah lembut, membela kebenaran dan orang tertindas dan 4). Adanya larangan-larangan terhadap kejahatan utama seperti larangan membunuh, mencuri, berzina, makan riba, berbohong, dan melakukan kezaliman.

## 2.2 Perbedaan Ajaran dalam Agama *Samāwī*

Perbedaan dalam alam semesta adalah *sunnatullah* yang membuat kehidupan menjadi harmonis. Perbedaan warna membuat kehidupan menjadi indah, kita tidak akan dapat mengetahui putih jika tidak pernah ada hitam, merah, hijau atau warna lainnya. Manusia lahir ke dunia ini hasil dari adanya perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Energi listrik adalah hasil dari adanya perbedaan kutub positif dan negatif. Alunan syair dan musik yang indah juga hasil dari paduan berbagai nada dan alat musik yang berbeda.

Agama Islam mengakui adanya perbedaan ini dalam banyak ayat al-Quran semisal QS. al-Hujurat: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Ayat ini mengandung makna bahwa perbedaan suku, ras, dan bangsa adalah *sunnatullah* yang tidak bisa dinafikan. Tiada kelebihan antara satu dengan lainnya kecuali pada ketaqwaan manusia kepada Allah swt. Ayat tersebut juga menjelaskan bahwa keberagaman itu ditujukan agar manusia saling kenal, saling bantu dan dapat hidup dengan damai dan harmonis.

Dalam QS. Hūd: 118-119, Allah menjelaskan sekiranya Allah menghendaki, Dia akan menciptakan manusia dalam satu keyakinan, satu bangsa atau satu umat, namun hal itu tidak dikehendaki-Nya.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ  
وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ  
أَجْمَعِينَ

Artinya: “Jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.”

Hasan al-Basri yang menyatakan bahwa manusia memang diciptakan Allah untuk berbeda-beda. Senada dengannya Ibnu Kathīr menafsirkan bahwa perselisihan masih tetap ada di kalangan manusia dalam masalah agama dan akidah, mereka menjadi terbagi ke dalam berbagai mazhab dan pendapat.<sup>39</sup> Karena itu, ayat (119) dari surat Hud tersebut ditutup dengan firman Allah: “Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya.”

Adanya perbedaan dan keberagaman merupakan ujian bagi manusia dalam kehidupan sebagaimana ditegaskan Allah dalam QS. al-Mulk: 2

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ

Artinya: “Yang menciptakan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa, Maha Pengampun.”

<sup>39</sup> <http://www.ibnukatsironline.com/2015/05/tafsir-surat-hud-ayat-118-119.html> (diakses pada tanggal 6 Juni 2023)

Ujian Allah bukan hanya dalam bentuk musibah atau nikmat, namun bisa juga dalam bentuk adanya perbedaan ajaran dalam agama *samāwī* sebagaimana ditegaskan Allah dalam QS. Al-Māidah: 48

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Artinya: “Dan kami telah turunkan kepadamu Al-Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu, maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kalian, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kalian dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kalian terhadap pemberian-Nya kepada kalian, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kalian semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan.”

Ayat 48 dari surat al Māidah ini merupakan rentetan penjelasan Allah terkait fungsi kitab-kitab *samāwī*; Taurat, injil dan al-Quran yang dijelaskan mulai dari ayat 44 hingga ayat 48. Pada ayat 44 Allah menyebut bahwa kitab Taurat itu berfungsi sebagai kitab petunjuk dan cahaya (هدى ونور) yang dijadikan sebagai pedoman bagi para Nabi, rabi dan pendeta-pendeta Yahudi untuk mengatur umatnya. Allah juga menegaskan bahwa pengingkaran

terhadap hukum pada Taurat itu adalah bentuk kekafiran ( ومن لم يحكم بما )  
 ( انزل الله فؤاءك هم الكافرون ).

Ayat (45) dari surat al Māidah menjelaskan tentang hukuman *qiṣās* yang dibebankan atas kaum yahudi (Banī Isrā'il) yang melanggar larangan, dan bahwa pengingkaran terhadap hukum itu adalah bentuk kezaliman ( ومن لم يحكم بما انزل الله فؤاءك هم الظالمون ). Selanjutnya pada ayat 46, Allah menjelaskan fungsi kitab Injil yang juga sebagai kitab petunjuk dan cahaya (هدى ونور). Namun pada ayat ini disebutkan fungsi tambahan bagi Injil yaitu kitab pembenar terhadap kitab Taurat (مصدقاً لما بين يديه من التوراة). Sementara ayat selanjutnya (47) menegaskan kewajiban ahli Injil untuk melaksanakan syariatnya dan bahwa pengingkaran terhadap hukum itu adalah bentuk kefasikan ( ومن لم يحكم بما انزل الله فؤاءك هم الفاسقون ).

Fungsi Al-Quran sebagai kitab suci terakhir juga bertambah. Al-Quran bukan saja kitab petunjuk (هدى), dan cahaya (نور), tapi juga kitab pembenar terhadap kitab-kitab sebelumnya (مصدقاً لما بين يديه من الكتاب), dan sebagai "batu ujian" terhadap kebenaran ajaran di kedua kitab tersebut (مهيمنا عليه).<sup>40</sup>

Batu ujian adalah sebuah alat atau media terbuat dari batu untuk menguji keaslian sesuatu logam. Ibarat logam mulia emas yang diuji dengan digosokkan pada sebuah batu asah, maka akan terlihat keasliannya. Begitu pula ajaran pada agama *samāwī* pada kitab terdahulu diuji kebenarannya dengan apa yang disampaikan Allah melalui Rasul terakhir Muhammad saw dalam Al-Quran.

---

<sup>40</sup> Ibn 'Abbas menegaskan fungsi "*muhaimin*" pada Al-Quran yaitu penjaga yang terpercaya. Al-Quran adalah penjaga terpercaya atas semua kitab sebelumnya. Ibnu Kathīr menyebutnya dengan istilah *hākim* (pemutus) atau *syāhid* (saksi), sementara menurut Ibn Hajar, fungsi "*muhaimin*" itu berarti pemelihara dan pengawas. Lihat: Ibnu Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jilid. VIII, hal. 269.



Contoh ajaran yang dinyatakan telah mengalami distorsi (*inḥirāf*) dalam agama *samāwī* sebelum Islam adalah terkait ajaran Trinitas dalam ajaran Nasrani yang menyimpang dari risalah ketauhidan sebagai pokok risalah para Nabi. Firman Allah dalam QS. al-Māidah: 72:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْمَسِيحِ يُبْنَىٰ إِسْرَائِيلَ  
اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۚ وَمَا  
لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

Artinya: ”Sungguh, telah kafir orang-orang yang berkata, “Sesungguhnya Allah itu dialah Al-Masih putra Maryam.” Padahal Al-Masih (sendiri) berkata, “Wahai Banī Isrā’īl! Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu.” Sesungguhnya barangsiapa mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka sungguh, Allah mengharamkan surga baginya, dan tempatnya ialah neraka. Dan tidak ada seorang penolong pun bagi orang-orang zalim itu.”

Allah juga menerangkan penyimpangan ajaran dalam agama Yahudi dan Nasrani dalam QS. al-Taubah: 30

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ  
يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ۗ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّهُ يُؤَفِّكُونُ

Artinya: ”Dan orang-orang Yahudi berkata, “Uzair putra Allah,” dan orang-orang Nasrani berkata, “Al-Masih putra Allah.” Itulah ucapan yang keluar dari mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang kafir yang terdahulu. Allah melaknat mereka; bagaimana mereka sampai berpaling?”

Keyakinan Yahudi dan Nasrani terkait adanya anak bagi Tuhan dinyatakan oleh Allah memiliki kemiripan dengan keyakinan orang-orang terdahulu yang menyembah banyak Tuhan (politeisme). Ini menguatkan teori bahwa asal ajaran agama adalah ketauhidan (monoteisme) dan bukan banyak Tuhan (politeisme)

sebagaimana disampaikan dalam penjelasan terdahulu. Itu sebabnya, Allah bertanya kepada kaum Yahudi dan Nasrani dalam ayat tersebut: ”Bagaimana mereka sampai berpaling?” (أَلَيْسَ يُؤْفَكُونَ).

Dari kedua ayat di atas dapat disimpulkan bahwa penyimpangan dalam bidang tauhid menjadi pembeda pertama antara ajaran Islam dengan Yahudi dan Nasrani sepeninggal Nabi Musa dan Nabi Isa. Pembeda yang lain adalah dalam aspek aturan hukum atau syariat sebagaimana dijelaskan Allah pada ayat (48) surat al-Māidah. Allah menegaskan bahwa setiap umat baik Yahudi, Nasrani dan Islam telah diturunkan kepada mereka aturan dan jalan yang terang (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).

Ibnu Kathīr dalam tafsirnya menukilkan dua pendapat di kalangan sahabat terkait makna “*syir’atan wa minhāja*”. Al-‘Aufī meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās, bahwa makna yang dimaksud dengan “*syir’atan wa minhāja*” ialah jalan dan tuntunan. Pada riwayat lain disebutkan bahwa yang dimaksud dengan “*syir’atan wa minhāja*” ialah tuntunan dan jalan. Ini juga merupakan pendapat Ibnu ‘Abbās, Mujāhid serta ‘Aṭā Al-Khurāsānī.<sup>41</sup> Sebenarnya konteks ayat (48) al-Māidah ini dalam kaitan menjelaskan keanekaragaman umat terdahulu dan perbedaan syariat yang disampaikan oleh Allah melalui Rasul-RasulNya, namun tetap sama dalam ajaran pokoknya, yaitu tauhid.

Pada akhir ayat al-Māidah (48) Allah kembali menegaskan bahwa perbedaan aturan hukum/syariat pada setiap umat adalah kehendak ilahi. Allah dapat saja menyatukan semua agama dan semua umat, namun Ia ingin menguji ketaatan manusia kepada ajaran-ajaran Tuhannya. Setiap umat juga diminta untuk berlomba-lomba dalam melakukan kebaikan.

*“Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kalian dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kalian terhadap*

---

<sup>41</sup><http://www.ibnukatsironline.com/2015/05/tafsir-surat-al-Māidah-ayat-51-53.html> (diakses pada tanggal 6 Juni 2023)

*pemberian-Nya kepada kalian, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kalian semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan.”* (QS. al-Māidah : 48).

Merujuk kepada makna Islam secara umum yang berarti berserah diri secara penuh kepada Allah (الاستسلام), maka semua agama para Nabi adalah Islam. Hal ini tercermin pada banyak firman Allah. Misalnya firmanNya dalam QS. al-Imran: 67

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya: “*Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, melainkan dia adalah seorang yang hanif<sup>42</sup> lagi berserah diri (muslim). Dia bukan pula termasuk (golongan) orang-orang musyrik.*”

Ketika Allah menceritakan kisah wasiat Nabi Ya'qūb kepada anak-anaknya, disebutkan bahwa agama para Nabi Banī Isrā'il adalah Islam. Firman Allah QS. al-Baqarah: 133

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًُا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Artinya: “*Apakah kamu menjadi saksi saat maut akan menjemput Yakub, ketika dia berkata kepada anak-anaknya, “Apa yang kamu sembah sepeninggalku?” Mereka menjawab, “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu yaitu Ibrahim, Ismail dan Ishak, (yaitu) Tuhan Yang Maha Esa dan kami (hanya) berserah diri kepada-Nya.*”

---

<sup>42</sup> *Hanif* berarti jauh dari syirik (mempersekutukan Allah) dan jauh dari kesesatan.

Allah berfirman dalam QS. al-Naml: 31 terkait kisah Nabi Sulaiman yang mengirim surat kepada Ratu Saba' agar mengikuti agamanya:

أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ

Artinya: “*Janganlah engkau berlaku sombong terhadapku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri.*”

Makna Islam sebagai agama yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah sebagaimana ditegaskan pada ayat-ayat di atas, sejalan dengan firman Allah dalam QS. Al-Imran: 19 yang menyatakan bahwa hanya Islamlah satu-satunya agama yang diridhai-Nya.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْضًا بَيْنَهُمْ يَوْمَ يَكْفُرُ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Artinya: ”*Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian di antara mereka. Barangsiapa ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya..*”

Sementara arti Islam dalam makna yang lebih khusus adalah ajaran yang diutus kepada Nabi Muhammad saw. yang terakomodir dalam ajaran Al-Qur'an dan sunnah Nabi yang mulia. Pada poin inilah terletak perbedaan antara syariat Nabi Muhammad dengan para Nabi terdahulu.

Relasi antara ajaran kitab suci Al-Quran dengan kitab suci sebelumnya dapat disimpulkan dalam pola-pola sebagai berikut:

1. Al-Quran meyakini adanya kitab-kitab terdahulu serta para Rasul yang diutus sebelumnya (مصدقًا).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> QS. al-Baqarah: 136, dan QS. al-Baqarah: 286

2. Al-Quran menguji kebenaran isi ajaran kitab suci sebelumnya (مهيمنا).<sup>44</sup>
3. Al-Quran membuka semua penyimpangan ajaran yang dilakukan oleh para pemuka agama *samāwī* sebelumnya.<sup>45</sup>
4. Al-Quran menyeru Ahli Kitab dan semua umat manusia di bumi untuk beriman kepada risalah Nabi Muhammad dan apa yang diturunkan kepadanya.<sup>46</sup>

Perbedaan antara ajaran agama *samāwī* terdapat dalam banyak aspek. Berikut akan dijelaskan beberapa contohnya.

### 2.2.1 Aspek Ibadah

#### a. Salat

Evolusi ajaran agama *samāwī* dalam aspek ibadah merupakan sebuah fakta sejarah yang tidak terbantahkan dan bersumber dari teks-teks kitab suci itu sendiri. Salat -misalnya- yang dalam bahasa Arab berarti doa adalah ibadah pertama yang disyariatkan pada semua Nabi. Hanya saja ajaran salat terus berkembang dari bentuk yang sederhana berupa doa pada masa Nabi Adam, menjadi sedikit kompleks di mana terkait dengan waktu dan doa-doa tertentu pada masa Nabi Daud, Musa dan Isa, hingga menjadi lebih tegas, jelas dan sempurna pada masa Nabi Muhammad saw.

Pada masa Adam salat itu hanya berbentuk doa tanpa ada bentuk gerakan khusus atau waktu tertentu.

---

<sup>44</sup> QS. al-Māidah: 17, QS. al-Māidah: 48, dan QS. al-Taubah: 30.

<sup>45</sup> QS. al-Māidah:13, QS. al-Māidah: 15, QS. al-Nisā: 171, dan QS. al-Taubah: 34 dll.

<sup>46</sup> QS. al-‘Imrān: 64, QS. al-Māidah: 19, QS. al-Baqarah: 91, dan QS. al-Baqarah: 41 dll.

فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Artinya: "Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, lalu Dia pun menerima tobatnya. Sungguh, Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang."(QS. al-Baqarah: 37)

Para mufassir menjelaskan kalimat yang diterima Nabi Adam dari Allah itu adalah ajaran doa untuk bertaubat atas kesalahan<sup>47</sup> sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah QS. al-A'raf: 37 ketika menceritakan taubatnya Adam dan Hawa

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَعْفُفْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Artinya: "Keduanya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi."

Berdoa sebagai bentuk ibadah salat paling sederhana juga terlihat dalam ajaran Nabi Nuh ketika menyeru umatnya. Firman Allah QS. Nūh: 10-12

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا

Artinya: "Maka aku berkata (kepada mereka), "Mohonlah ampunan kepada Tuhanmu, Sungguh, Dia Maha Pengampun, niscaya Dia akan menurunkan hujan yang lebat dari langit kepadamu, dan Dia memperbanyak harta dan anak-anakmu, dan mengadakan kebun-kebun untukmu dan mengadakan sungai-sungai untukmu."

Dalam perkembangan ajaran salat berikutnya, para peneliti agama kesulitan menemukan konsep yang jelas dan tegas tentang bentuk dan tatacara salat dalam agama Yahudi. Bentuk Salat mereka terus berubah dan berkembang setiap periode. Semua ini

---

<sup>47</sup> <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura2-aya37.html> (diakses pada tanggal 7 Juni 2023)

dapat dikaitkan dengan fakta bahwa kitab Perjanjian Lama tidak merinci sifat dan bentuk salat kecuali setelah periode pembuangan ke Babilonia. Pada periode itu kaum Yahudi mulai melakukan persembahan kurban kepada tuhan-tuhan yang disembah.<sup>48</sup> Salat dilaksanakan tiga kali sehari; pagi hari, siang, dan saat matahari terbenam (maghrib) dan hukumnya wajib.<sup>49</sup> Salat dilakukan secara individu dan berjamaah dan dianggap sebagai syiar agama.<sup>50</sup> Salat dilakukan di tempat suci, bebas dari najis, gambar dan patung. Salat dilakukan menghadap ke arah barat atau ke arah Jerusalem (*baitul maqdis*). Setiap salat memiliki nada dan melodi khusus. Salat dilakukan dengan berdiri dan berdiam diri, membungkuk dan menutupi kepala, dan menggunakan mantra, tetapi pada acara-acara khusus.<sup>51</sup>

Dalam perkara salat, syariat Nasrani meniru syariat Yahudi dari sisi jumlah dan waktu shalat.<sup>52</sup> Umat Nasrani biasa melakukan salat dua kali sehari, pagi dan sore atau malam hari. Salat di pagi hari melambangkan kembalinya kehidupan atau kebangkitan alam kematian (tidur). Ini juga merupakan gambaran dari kebangkitan al- Masih.<sup>53</sup> Salat pada waktu malam biasanya dilakukan sebelum tidur, sebagai wujud syukur kepada Tuhan atas nikmat yang Dia

---

<sup>48</sup> ‘Abd al-Razzāq Rahīm Salāl, *al-Ībadāt fī al-Adyān al-Samāwiyyah : al-Yahūdiyyah, al-Masīhiyyah, al-Islām*, (Damaskus, Al-Awāil li al-Nasyr wa al-Tauzīr, 2001), hal. 74

<sup>49</sup> *Encyclopedia Agama*, <https://shorturl.at/qAFJT> (diakses pada tanggal 7 Juni 2023)

<sup>50</sup> Syaikh Abū al-Hasan al-Nadawī, *al-Arkān al-Arba’ah fī Ḍau’i al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1974), cetakan III, hal 64. Lihat juga: (Kitab Daniel 6:10): “*Demi didengar Daniel, bahwa surat perintah itu telah dibuat, pergilah ia ke rumahnya. Dalam kamar atasnya ada tingkap-tingkap yang terbuka ke arah Yerusalem; tiga kali sehari ia berlutut, berdoa serta memuji Allahnya, seperti yang biasa dilakukannya.*”

<sup>51</sup> *Ibid*, hal. 65.

<sup>52</sup> Muhammad ‘Ezzat Al-Tahtāwī, *al-Naṣrāniyyah wa al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nur, 1407H/1987M), edisi II, hal. 86.

<sup>53</sup> Dalam (Markus 1:35) disebutkan: “*Di pagi hari, sangat pagi, dia bangun, keluar, dan pergi ke tempat yang sunyi, dan di sana dia berdoa.*”

berikan kepada mereka di siang hari, serta meminta pengampunan atas dosa-dosa yang mereka lakukan di siang hari.<sup>54</sup> Mulanya salat tidak dibatasi pada waktu dan jam tertentu mengikut prinsip alkitab yang merekomendasikan salat secara kontinyu<sup>55</sup> sebagaimana disebutkan dalam teks-teks Injil.<sup>56</sup> Sementara menurut sumber Encyclopedia Agama, jumlah salat dalam agama Nasrani adalah tujuh waktu. Salat tidak memiliki aturan baku, intinya adalah doa-doa yang dipanjatkan kepada Tuhan sebagaimana yang pernah diajarkan oleh Isa al-Masih dan Daniel (Nabi Daud) dalam perjanjian lama.<sup>57</sup>

Salat dalam syariat Nasrani tidak memiliki syarat-syarat tertentu. Menurut kitab Perjanjian Baru Isa al-Masih mengajarkan salat pada hari Sabtu suci orang Yahudi, dan dia berpartisipasi bersama mereka di dalamnya.<sup>58</sup> Menurut mereka, Isa al-Masih memberikan kebebasan untuk melafalkan frase pilihan mereka, asalkan tidak menyimpang dari doa yang telah diajarkan kepada mereka.<sup>59</sup> Berbeda dengan Yahudi yang menghadap ke Barat, umat Nasrani Katolik dan Ortodok salat menghadap ke timur atas dasar keyakinan bahwa al-Masih akan muncul dari arah timur, sedangkan Kristen Protestan tidak mensyaratkan arah manapun dalam salatnya.<sup>60</sup>

---

<sup>54</sup> ‘Abd al-Razzāq Rahīm Salāl: *al-Ibādāt fī al-Adyān al-Samāwīyyah*, hal. 153

<sup>55</sup> *Ibid*, hal. 156

<sup>56</sup> Seperti pada (Matius 6:6), (Markus 6:45, 46), dan (Lukas 5:16).

<sup>57</sup> *Encyclopedia Agama*, <https://shorturl.at/cIJM8> (diakses tanggal 5 Mei 2023)

<sup>58</sup> Dalam (Markus 1:21,22) disebutkan: “Kemudian mereka memasuki Kapernaum, dan segera ia masuk ke sinagoga pada hari Sabat, dan mulai mengajar, bukan seperti ahli-ahli Taurat.” Lihat juga: (Matius 12: 9, 10), (Markus 3: 1, 2.6: 2), (Lukas 16: 4)

<sup>59</sup> Muhammad ‘Ezzat Al-Tahtāwī, *al-Naṣrāniyyah wa al-Islām*, hal. 85.

<sup>60</sup> Amāl Sāmy, “Li Kulli Dīn Qiblah,” *“al-Miṣrāwī”*, dari situs : [https://www.masrawy.com/Isameyat/others-Islamic\\_ppl\\_news/details/2022/3/16/2192432](https://www.masrawy.com/Isameyat/others-Islamic_ppl_news/details/2022/3/16/2192432) (diakses pada 10 Juni 2023)



Dalam syariat Nasrani salat masih mengikuti syariat Yahudi tanpa ada panduan yang jelas. Dari sisi waktu pelaksanaan juga memiliki perbedaan di mana Yahudi salat tiga waktu sehari sementara Nasrani tidak memiliki batasan waktu yang jelas. Bagi orang biasa yang bekerja sepanjang hari mereka salat di pagi dan sore hari, sedangkan para biarawan yang tinggal di biara atau di pengasingan, melakukan salat tujuh kali sehari, dan mungkin menambahkannya.

Bentuk salat secara resmi dan khusus dalam agama Kristiani dimulai pada abad keempat masehi oleh Konsili Nicaea. Konsili Vatikan juga terus melakukan revisi dan menetapkannya bagi seluruh umat Kristen Katolik. Di sini jelas terlihat bahwa sistem gereja yang terpusat memiliki kewenangan melakukan berbagai perubahan.<sup>61</sup>

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara syariat Yahudi dan Nasrani dengan syariat Islam terkait kewajiban salat dari sisi kewajiban, waktu dan tatacaranya. Salat dalam Islam ditegaskan sebagai ibadah wajib lima kali sehari semalam. Tatacaranya juga diatur secara jelas dan ketat dalam hadis Nabi selaku penjelasan dari ayat Al-Quran. Dalam Islam, seseorang tidak dapat menambah jumlah bilangan salat, bentuk maupun waktunya. Semua itu adalah berdasarkan *tauqīfī* dari Allah melalui RasulNya. Syariat umat Nabi Muhammad sebagai umat terakhir memiliki aturan yang semakin tegas dari sisi aturan wajib atau tidaknya, memiliki standar operasional yang jelas dan tercermin dari rukun dan syarat ibadah sebagaimana dijelaskan oleh Rasulullah atau dirumuskan para fuqaha dari sumber hukum agama.

Konsep ibadah salat dalam ajaran agama *samāwī* telah mengalami perkembangan sesuai dengan kondisi masa dan

---

<sup>61</sup> Syaikh Abū al-Hasan al-Nadawī, *al-Arkān al-Arba'ah fī Ḍau-'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, hal. 67-68

kebutuhan umat. Persoalan manusia di akhir zaman juga semakin kompleks. Bertambahnya populasi dan intensnya interaksi sesama manusia telah menimbulkan banyak potensi masalah baru. Dalam konteks itu, salat tidak bisa lagi dimaknai dengan ibadah doa yang simpel, sesederhana masalah yang dihadapi manusia pada zaman Adam, tapi harus dapat memberi makna khusus dalam pola hubungan manusia dengan Tuhannya. Oleh karenanya, Allah mewajibkan salat lima waktu sehari semalam agar dapat menjadi media komunikasi berterusan sekaligus sarana mendekatkan diri hamba kepada Allah, memohon pertolongan dari-Nya (QS. al-Fātihah: 5). Salat juga merupakan solusi dari berbagai masalah (QS. al-Baqarah: 45).

#### b. Puasa

Perbedaan syariat juga terlihat dalam ibadah puasa. Kaum Yahudi meyakini bahwa puasa bisa menghapus dosa serta menambah pahala, namun puasa dalam syariat Yahudi lebih dikaitkan dengan suasana kesedihan, menyakitkan, suasana kesempitan atau musibah yang menimpa mereka,<sup>62</sup> seperti puasa tanggal 10 Tishri' (Muharram), hari Sabat, upacara pernikahan (nuptial), Yom Kippur, dan lainnya. Puasa umat Yahudi tidak makan, tidak minum, dan tidak tidur- selama satu hari penuh selama duapuluh empat jam. Selain itu, alasan mereka berpuasa adalah meredakan kemarahan Tuhan, mengharap datangnya ilham, menghadapi bahaya yang mengancam seperti wabah penyakit.<sup>63</sup> Umat Yahudi menandai dan memperingati peristiwa bersejarah masa lalu dengan berpuasa. Setidaknya ada empat puasa penting, yaitu pada saat Yerusalem dikepung (10 Tebeth), saat tembok Yerusalem didirikan (17 Tammuz), ketika kuil Yahudi

---

<sup>62</sup>Lihat Kitab Yoel (2:12)

<sup>63</sup><https://www.nu.or.id/opini/motif-puasa-umat-yahudi-kristen-dan-Islam-Qhc7q> (diakses pada tanggal 12 Mei 2023)

runtuh (9 Ab), dan ketika Gubernur Yudea Gedalilah dinobatkan (3 Tishri).

Di dalam Injil Barnaba, puasa merupakan ibadah yang wajib bagi umat Kristen. Namun sayang, pada 496 M Paus Galasius mengeluarkan sebuah dekret yang salah satu isinya adalah melarang umat Kristen membaca Injil Barnaba. Akibatnya, ajaran puasa dalam Kristen menjadi dihapus karena dianggap memberatkan pengikutnya. Puasa tidak lagi menjadi sebuah kewajiban, melainkan hanya anjuran. Namun demikian, umat Kristen terdahulu melaksanakan puasa pada waktu Lent selama 36 hari untuk meminta ampunan dan mengenang penderitaan al-Masih.

Umat Kristen memaknai puasa sebagai sebuah ungkapan duka cita, kesedihan, dosa atau cara untuk merenungkan hal-hal suci. Para pemuka Kristen juga tidak mewajibkan pengikutnya untuk menjalankannya, puasa hanya dianggap sebagai sebuah anjuran saja. Setidaknya, ada beberapa alasan atau motif umat Kristen berpuasa. Pertama, memperoleh pengawasan bagi jasmani dan kesadaran yang tinggi. Kedua, mengingat Tuhan dan beribadah kepada-Nya. Ketiga, memperoleh kepuasan jiwa atas nikmat yang diperoleh. Bagi para biarawan, puasa merupakan sarana untuk mengontrol nafsu agar tidak terjerumus ke dalam hubungan seksual atau zina.

Umat Kristen juga melakukan puasa paskah. Puasa Paskah dilakukan selama 40 hari yang merupakan masa puasa Yesus saat berada di padang gurun. Ada pula pemaknaan lain seperti Musa yang melakukan persiapan sebelum menerima sepuluh perintah Allah di Gunung Sinai (Keluaran 34:28). Ada pula pemaknaan 40 hari Elia berjalan ke Gunung Horeb untuk bertemu Tuhan (1 Raja-Raja 19:8-9). Bagi penganut Kristen Katolik puasa paskah wajib

atas semua dewasa yang sudah berumur 18 tahun, sedangkan bagi Kristen Protestan puasa paskah hanya sebuah pilihan.<sup>64</sup>

Dalam Islam, puasa adalah salah satu dari rukun Islam yang wajib dilakukan setahun sekali selama sebulan penuh di bulan suci Rahan, dengan menahan diri dari makan, minum, berhubungan seksual, dan hal-hal yang membatalkannya, dari terbit fajar hingga terbenamnya matahari. Kewajiban ini tidak terkait dengan peristiwa apapun seperti pada syariat sebelumnya, melainkan sebuah ibadah yang bertujuan untuk mencapai derajat ketakwaan kepada Allah (QS. al-Baqarah: 83). Selain bertujuan untuk mendapat ridha ilahi, puasa dalam Islam adalah sarana melatih dan mendidik jiwa manusia agar sabar dalam ketaatan, disiplin dalam kehidupan dan peduli kepada sesama.

## 2.2.2 Aspek Aturan Perkawinan

Perkembangan ajaran syariat dalam aspek aturan perkawinan sangat jelas terlihat. Pada saat jumlah populasi manusia masih sangat sedikit, yang terdiri dari keluarga Adam-Hawa dan keturunannya, maka syariat perkawinan saat itu membolehkan perkawinan silang antara anak kandung.<sup>65</sup> Syariat ini dapat ditemukan penjelasannya dalam Al-Quran ketika menceritakan kisah pembunuhan Qabil terhadap Habil akibat kecemburuan dalam memilih pasangan kembarannya. Kondisi jumlah populasi manusia dapat menjadi salah satu sebab kehalalan perkawinan semisal itu pada zamannya.

Sejak masa Nabi Lūt, perkawinan sejenis diharamkan dalam syariat. Ajaran itu terus berlanjut dan dianggap perbuatan terkutuk

---

<sup>64</sup><https://narasi.tv/read/narasi-daily/puasa-paskah-umat-kristiani-wajib-atau-tidak-berikut-jawaban-serta-timeline-pelaksanaan> (diakses pada tanggal 12 Mei 2023)

<sup>65</sup> Menurut al-Ṭabārī dalam kitabnya *Tārīkh al-Umam wa al-Muluk* bahwa Hawa melahirkan anak Adam sebanyak 120 kali. Setiap kelahiran selalu mendapatkan anak kembar dua, satu laki-laki dan satu perempuan. Sementara Ibnu Ishāq menyebutkan semua anak Adab berjumlah 40 orang dari 20 kali kelahiran kembar. Sumber: Rana Ṭahbūb, *Kam 'Adad Awlādu Ādam*, dari situs: <https://shorturl.at/mwGJO> (diakses pada tanggal 12 Mei 2023)

dalam semua syariat *samāwī*. Dalam ajaran Yahudi menikahi saudara sekandung mulai diharamkan. Apa yang menjadi syariat Nabi Adam dapat dipahami sebagai sebuah aturan kedaruratan mengikut pada kondisi populasi manusia pada masa itu, namun aturan dalam syariat Yahudi masih membolehkan perkawinan seorang laki-laki dengan keponakan perempuannya. Meski sebaliknya seorang laki-laki Yahudi tidak boleh menikahi bibinya. Pernikahan laki-laki Yahudi dengan keponakan perempuan dari saudara perempuan juga dilarang.

Syariat Yahudi memandang sikap *tabattul* atau membujang bertentangan dengan agama, sebaliknya poligami diperbolehkan bagi orang Yahudi, dan tidak ada batasan maksimum poligami dalam syariat mereka.<sup>66</sup> Dalam syariat Yahudi pernikahan antara Yahudi dan non-Yahudi hukumnya haram. Menikah dengan non-Yahudi dianggap sebagai perbuatan zina yang berkelanjutan.

Di antara syariat Yahudi dalam pernikahan adalah bahwa janda seorang Yahudi yang meninggal tanpa memiliki anak, maka istrinya wajib dinikahkan dengan saudara laki-laki suaminya yang bujang. Jika dia melahirkan maka bayi yang lahir menyandang nama saudara laki-lakinya yang telah meninggal. Yahudi juga mengakui adanya perceraian yang haknya ada di tangan suami, namun sejak tahun 1040 M, perceraian baru dianggap sah jika telah diputuskan oleh *khakham* (pemuka agama) mereka.

Dalam syariat Nasrani, perkawinan hanya sah antara sesama nasrani.<sup>67</sup> Umat Kristiani memandang perkawinan hukumnya boleh, kecuali untuk pendeta dan biarawan yang tidak dibolehkan karena mengikuti sikap Isa al-Masih yang membujang. Menurut mereka barang siapa yang dapat mengendalikan dirinya dari zina maka lebih baik baginya untuk tidak menikah. Sikap *Tabattul* atau

---

<sup>66</sup> *Encyclopedia Agama*. dari: <https://shorturl.at/arDGZ> (diakses pada tanggal 5 Mei 2023)

<sup>67</sup> <https://www.almagd.tv/bible/2co/6/14> (diakses pada tanggal 6 Mei 2023)

membujang ini bukan ajaran asli Nabi Isa sebab bertentangan dengan *sunnatullah* dan ajaran para Nabi sebelumnya. Allah berfirman dalam QS. al-Ra'du:38

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً ۝

Artinya: "Dan sungguh, Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum engkau (Muhammad) dan Kami berikan kepada mereka istri-istri dan keturunan."

Syariat Nasrani juga tidak membolehkan menikah dengan lebih dari seorang wanita. Mereka juga berkeyakinan tidak boleh ada perceraian kecuali dalam kasus zina menurut pemahaman Kristen Ortodoks. Menurut Ortodoks, jika salah satu dari pasangan bercerai, maka masing-masing tidak boleh menikah lagi. Perceraian boleh dilakukan jika terjadi perbedaan agama antara laki-laki dan perempuan.<sup>68</sup>

Dalam Islam perkawinan adalah *mithāqan ghalīza* atau ikatan yang kuat (QS. al-Nisā: 21), Hukum asalnya *mubah* namun sangat dianjurkan. Perkawinan juga merupakan sunnah para Nabi (QS. Al-Ra'du: 38). Perkawinan bertujuan untuk menumbuhkan rasa kasih sayang antara suami dan istrinya serta sebagai media keberlanjutan umat manusia (QS. al-Rum: 21). Perkawinan antara muslim dengan muslimah dibolehkan selama tidak memiliki hubungan *mahram*. Islam juga membolehkan kawin muslim dengan wanita *kitābiyyah* (Yahudi dan Nasrani) dengan beberapa catatan tertentu. Sebaliknya, wanita muslimah tidak dibenarkan dengan laki-laki *kitābiyyah* (Yahudi dan Nasrani). Meski Islam dan Yahudi sama-sama mengakui poligami namun Islam membatasinya maksimal hanya empat istri. Anjuran poligami hanya dianjurkan dalam rangka menikahi para janda dan menafkahi anak-anak yatim dengan syarat mampu berlaku adil. Sebagai solusi terakhir dalam

---

<sup>68</sup> *Encyclopedia Agama*, dari situs: <https://shorturl.at/mzRS5> (diakses pada tanggal 6 Mei 2023)

perselisihan rumah tangga, Islam juga mengakui perceraian meski hukumnya *makrūh*.

Dari penjelasan di atas sejak Adam sampai Muhammad, aturan perkawinan dalam agama *samāwī* jelas telah melalui evolusi dan tahapan yang berkesinambungan sesuai dengan kondisi zaman dan sifat masing-masing syariat.

Kondisi yang dimaksud adalah jumlah populasi manusia pada masa Adam yang menyebabkan perkawinan sedarah dibolehkan sebagai sistem darurat dan berlaku khusus. Lalu perlahan dihilangkan dengan tetap membolehkan kawin dengan keponakan pada syariat Yahudi, hingga berakhir dengan pengharaman kawin se-*mahram* dalam aturan Islam. Sementara itu, syariat Yahudi dan Nasrani yang bersifat lokal hanya untuk Banī Isrā'il menyebabkan hukum perkawinan beda agama tidak dibenarkan. Lain halnya dengan syariat Islam yang bersifat universal, maka perkawinan sesama agama *samāwī* (*ahl al-Kitab*) dibolehkan (QS. Al Māidah: 5), dengan beberapa catatan dari para fuqaha. Sebagai agama monoteisme, semua agama *samāwī* juga melarang pernikahan dengan penganut *watsaniyyah* (politeisme) dan *mulhid* (atheis).

### 2.2.3 Aspek Aturan Makanan dan Minuman

Pada masa Nabi Adam tidak ditemukan sumber ajaran agama yang menjelaskan adanya makanan yang diharamkan kecuali terkait pohon atau buah khuldi yang dilarang ketika Adam dan Hawa masih di syurga. Keadaan ini terus berlanjut sampai Allah mengutus Nabi Ya'kub. Dalam Al-Quran dijelaskan bahwa semua makanan halal bagi Banī Isrā'il, yaitu Nabi Ya'kūb dan keturunannya. Nabi Ya'kūb sendiri yang kemudian mengharamkan beberapa jenis makanan untuk dirinya sendiri, maka Allah menetapkan pilihan Nabi Ya'kub itu menjadi hukum baginya serta anak keturunannya. Firman Allah dalam QS. al-Imran: 93

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Artinya: “Semua makanan itu halal bagi Banī Isrā’il, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Yakub) atas dirinya sebelum Taurat diturunkan. Katakanlah (Muhammad), “Maka bawalah Taurat lalu bacalah, jika kamu orang-orang yang benar.”

Ibnu Kathīr dalam tafsirnya meriwayatkan hadis Nabi riwayat Ahmad dan Turmuzī terkait ayat tersebut, bahwa Nabi Ya’kub satu ketika tertimpa sakit keras lalu ia bernazar jika Allah menyembuhkannya, maka ia akan mengharamkan kepada diri serta keturunannya makanan dan minuman yang paling ia sukai, yaitu daging unta dan susunya.<sup>69</sup> Lalu Allah mengabulkan permintaan Ya’kub tersebut.

Allah juga mengharamkan beberapa makanan lainnya bagi Banī Isrā’il dalam kitab Taurat. Hal ini dijelaskan Al-Quran dalam QS. al-An’ām: 146

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ۖ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْعَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْثِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

Artinya: ”Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan semua (hewan) yang berkuku, dan Kami haramkan kepada mereka lemak sapi dan domba, kecuali yang melekat di punggungnya, atau yang dalam isi perutnya, atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami menghukum mereka karena kedurhakaannya. Dan sungguh, Kami Mahabener.”

Merujuk pada ayat di atas, pengharaman sejumlah makanan bagi Yahudi merupakan bagian dari hukuman Allah atas

<sup>69</sup> <http://www.ibnukatsironline.com/2015/04/tafsir-surat-ali-imran-ayat-93-95.html> (diakses pada tanggal 7 Mei 2023)



kedurhakaan mereka kepada Allah. Menurut versi kitab Perjanjian Lama makanan yang diharamkan bagi Banī Isrā'il adalah sebagai berikut:<sup>70</sup>

1. Semua hewan yang tidak memamah biak dan tidak berkuku belah secara jelas telah diharamkan dalam kitab Imāmāt Pasal 11. Hewan-hewan tersebut antara lain unta, kelinci, dan babi hutan.
2. Binatang tidak bersirip dan tidak bersisik. Pada Imāmāt 11: 10 tertulis jika segala sesuatu yang tidak mempunyai sirip atau memiliki sisik dalam lautan dan juga sungai serta segala sesuatu yang hidup di air lainnya juga diharamkan dan bangkainya pun harus diijikkan. Jika dilihat dari ayat ini maka binatang yang diharamkan contohnya adalah udang, ikan patin, kepiting, cumi-cumi, ikan lele, belut dan sebagainya.
3. Unggas (Jenis Burung) yang dilarang. Dalam Imāmāt 11: 13-23 disebutkan bahwa beberapa jenis unggas ini tidak boleh dimakan dan dianggap menjijikkan di antaranya adalah burung rajawali, ering janggut, elang laut, elang merah, dan masih banyak lagi. Lantas apakah semua unggas tidak boleh dimakan? Maka jawabannya adalah tidak. Sebab sebagian unggas termasuk dalam kategori halal, yakni unggas yang memiliki paha dibagian atas kaki. Sedangkan yang tidak memiliki paha tidak boleh dimakan karena masuk dalam kategori haram (Imāmāt 11: 21).
4. Binatang merayap, seperti kadal, cicak, ular, buaya, dan sebagainya termasuk makanan haram. Seperti yang tertulis di Imāmāt 11: 23.
5. Binatang yang berjalan dengan telapak kaki. Dalam Imāmāt 11: 27, dan 28 tertulis jika semua binatang yang berjalan

---

<sup>70</sup> Kitab Imamat pasal 11. dari situs: <https://www.gbkpkm8.or.id/2021/09/faktaalkitab-tentang-makanan-haram/> (diakses pada tanggal 8 Mei 2023)

dengan telapak kaki adalah haram seperti orang utan, monyet, anjing, kucing, panda dan sebagainya.

6. Persembahan kepada berhala, darah, bangkai, hewan yang mati dicekik, hewan pencabulan, serta anak sapi, domba, atau kambing jantan tertua juga tergolong makanan haram atau kotor yang dilarang dikonsumsi.

Ketika syariat Nabi Isa diturunkan, Allah meringankan hukum makanan bagi umat Nasrani dengan menghalalkan sebagian dari apa yang dilarang sebelumnya dalam syariat Taurat. Hal ini dijelaskan Allah dalam QS. al-Imran: 50

وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

Artinya: *"Dan (aku datang kepada kalian) membenarkan Taurat yang datang sebelumku, dan untuk menghalalkan bagi kalian sebagian yang telah diharamkan untuk kalian."*

Menurut umat Kristiani, saat ini semua makanan adalah halal. Hal ini didasari atas pemahaman mereka terhadap ucapan al-Masih dalam al-Kitab. Markus 7 : 18-19: *"Maka jawab-Nya: "Apakah kamu juga tidak dapat memahaminya? Tidak tahukah kamu bahwa segala sesuatu dari luar yang masuk ke dalam seseorang tidak dapat menjajiskannya, karena bukan masuk ke dalam hati tetapi ke dalam perutnya, lalu dibuang di jamban?"*

Dapat disimpulkan persoalan hukum makanan dalam keyakinan Nasrani tidak lagi mengikut hukum Taurat sebagaimana dalam Perjanjian Lama. Semua makanan menjadi halal menurut mereka, dan penentu kehalalan dan keharaman bukan makanan itu sendiri melainkan hati.

Dalam berbagai pengajaran surat Paulus kepada di berbagai kota, rasul Paulus berulang-ulang menegaskan bahwa orang Kristen tidak terikat dengan aturan-aturan makanan halal dan haram. Bagi orang Kristen, semua makanan adalah halal sebab semua yang

Tuhan ciptakan adalah baik adanya. Semuanya itu dikuduskan oleh firman dan doa (1 Timotius 4: 1-5). Hal ini adalah contoh lain dari distorsi ajaran Nabi Isa As. yang diutus untuk menyempurnakan atau menggenapi ajaran Taurat Musa. Dalam (Matius: 5: 17) al-Masih berkata: "janganlah kamu menyangka, bahwa Aku datang untuk meniadakan hukum Taurat atau kitab para Nabi. Aku datang bukan untuk meniadakannya, melainkan untuk menggenapinya."<sup>71</sup>

Selain Taurat, Al-Quran juga mengharamkan memakan bangkai, darah, babi dan semua binatang sesembelihan untuk maksud pemujaan. Hal ini menunjukkan aspek kesamaan dalam ajaran *samāwī*.

Terkait dengan minuman khamar (arak), kaum Yahudi dan Nasrani tidak secara tegas mengharamkannya. Mereka bahkan mengaitkan kebiasaan minum khamar dengan beberapa Nabi.<sup>72</sup> Alkitab tidak dengan tegas melarang anggur, dan Yesus berkata dalam hal ini: "Bukan apa yang masuk ke mulut yang menajiskan seseorang, tetapi apa yang keluar dari mulut, itulah yang menajiskan seseorang" (Matius 11:15).

Sepertinya minuman beralkohol atau khamar sudah dianjurkan untuk ditinggalkan sejak masa Nabi Musa namun belum setegas keharaman dalam Al-Quran. Dalam perjanjian Lama Kitab Amsal menyatakan sebagai berikut: "Anggur adalah pencemooh, memabukkan adalah pahit, dan siapa terhuyung-huyung karenanya tidak bijak" (Amsal 20:1). Karena budaya meminum khamar masih sangat kental dilakukan pada masa itu, maka ajaran tersebut tidak diindahkan. Pengabaian ini semakin dikuatkan dengan pengajaran Paulus yang dianggap sebagai rasul penerus al-Masih. menurutnya

---

<sup>71</sup><https://alkitab.sabda.org/verse.php?chapter=5&verse=17> (diakses pada tanggal 7 Mei 2023)

<sup>72</sup> Nabi Nuh dikatakan tetap minum anggur sampai bermain dengan pikirannya. Lihat: *Kejadian* (9:20-21), Yakub minum anggur, *Kejadian* (25:27-28). Perjanjian Lama juga menunjukkan bahwa Daud, yang merupakan tokoh Isrā'īl terbesar setelah Musa biasa minum anggur, sebagaimana dibuktikan oleh *Ungkapan* (16:2-3) dari Kitab *Tawārīkh Hari Pertama*

tidak ada kewajiban mengikuti ajaran Taurat terkait hukum makanan dan minuman bagi umat Kristiani.

Pentahapan dalam pengharaman khamar juga terjadi dalam kitab suci Al-Quran. Hukum khamar dalam Islam dimulai dari sekedar peringatan bahwa ia mengandung kemudharatan (QS. al-Baqarah: 219), perintah wajib menjauhi mabuk saat salat (QS. al-Nisā: 43), hingga secara tegas diharamkan selama-lamanya karena merupakan perbuatan keji, dosa, serta mengikuti perbuatan syaitan (QS. al-Māidah:3).

#### 2.2.4 Aspek Tata Cara Pertobatan

Doa dan meminta ampunan (*istighfār*) dari segala dosa adalah cara pertaubatan dalam semua ajaran para Nabi sejak Adam. Setelah Qabil membunuh Habil, Allah mengutus gagak yang memberi contoh menggali tanah untuk menguburkan gagak lain. Melihat itu, Qabil menyesali perbuatannya karena tidak mampu melakukan hal serupa (QS. al-Māidah: 31).

Selain dengan menyesali kesalahan, Al-Quran menceritakan bahwa bunuh diri adalah salah satu model pertaubatan yang disyariatkan bagi Banī Isrā'il pengikut Nabi Musa. Firman Allah QS. al-Baqarah: 54

وَأذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ  
فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Artinya: “Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "Hai kaumku, sesungguhnya kamu telah menganiaya dirimu sendiri karena kamu telah menjadikan anak lembu (sembahanmu), maka bertaubatlah kepada Tuhan yang menjadikan kamu dan bunuhlah dirimu. Hal itu adalah lebih baik bagimu pada sisi Tuhan yang menjadikan kamu; maka Allah akan menerima taubatmu. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.”

Pertaubatan semacam itu menurut para *mufassir* adalah balasan yang setimpal bagi mereka yang melakukan banyak kedurhakaan terhadap Allah dan kezaliman terhadap manusia. Selain menyekutukan Allah, pengikut Musa juga meninggalkan perintah Allah, mengubah ayat-ayat-Nya, hingga membunuh para Nabi mereka.<sup>73</sup>

Pertaubatan dosa dengan cara dibunuh juga ditemukan dalam keyakinan Nasrani yang telah mengalami distorsi ajaran. Menurut mereka semua anak Adam menanggung dosa Adam dan Hawa yang telah melanggar perintah Tuhan. Penyaliban Isa sebagai "Putra Tuhan" menurut keyakinan mereka akan membebaskan semua manusia dari dosa warisan tersebut. Syariat Islam menolak tegas konsep dosa warisan dan menegaskan bahwa Nabi Isa tidak dibunuh maupun disalib, namun diangkat oleh Allah saat pengejaran kaum Yahudi (QS. al-Nisā: 157-158).

Dalam syariat Nasrani, taubat adalah kembali kepada Tuhan. Nasrani juga mengakui pertaubatan melalui Baptis. Yaitu suatu proses penyucian diri melalui air. Dalam *Kitab Kanon* 842 Pasal 1 disebutkan: "Orang yang belum dibaptis tidak dapat diizinkan menerima sakramen-sakramen lain."

Bentuk pertaubatan dalam ajaran Nasrani pasca Nabi Isa telah mengalami distorsi yang sangat jelas. Pertaubatan tidak lengkap kecuali dengan mengaku dosa dan dosa di hadapan pendeta atau di gereja. hal ini berkembang sebagaimana diputuskan dalam Konsili ke-12 pada tahun (1215) Masehi, bahwa Gereja Katolik berhak mengampuni dosa, dan memberikannya kepada

---

<sup>73</sup> Seperti Nabi Isaiah (Yesaya) dan Nabi Uriah (Uria), serta penyiksaan terhadap Nabi Jeremia (Yeremia). Sumber: <https://Islampedia.id/siapa-saja-Nabi-yang-dibunuh-kaum-yahudi-3a2202a66d81>. (diakses pada 8 Mei 2023) Lihat juga penjelasan Allah dalam QS. al-Baqarah: 61 dan 91, QS. al-‘Imrān: 21, 112, dan 181, serta QS. al-Nisā: 155.

siapa saja yang dikehendakinya. Pertaubatan semacam ini dikenal dengan sertifikat pengampunan (*ṣukuk al-ghufrān*).<sup>74</sup>

Pertaubatan dengan cara bunuh diri telah dihapuskan (*nasakh*)<sup>75</sup> dalam ajaran Islam. Allah mengampuni semua dosa hamba-Nya dengan syarat taubat yang sesungguhnya/*Taubatan Nasuha* (QS. Al-Zumar: 53). Syariat Islam juga tidak mengakui adanya media (*wasilah*) dalam hal berdoa dan meminta ampunan kepada Allah (QS. Al-Baqarah: 186). Setiap hamba dapat dengan sendirinya bertaubat, menyesali perbuatan, serta teguh tidak mengulangi kesalahan atau dosanya.

### 2.2.5 Aspek Aturan Pidana

Aturan hukum pidana dalam perkembangan ajaran *samāwī* telah mengalami perkembangan dari hukuman yang ringan menjadi lebih berat dan lebih tegas. Pada awal ajaran agama di masa Adam, pembunuhan sebagai pidana pertama yang dilakukan manusia tidak diatur dengan hukuman apapun selain sikap taubat dalam bentuk penyesalan dari Qabil. Hal ini sejalan dengan perkembangan populasi yang sangat minim, tingkat kemajuan pola pikir manusia, kesiapan sumber daya, dan faktor pendukung lahirnya peradaban lainnya.

Hukuman pidana dalam ajaran agama mulai berkembang melembaga pada ajaran Nabi Musa dalam 10 wasiat Tuhan yang termaktub dalam Taurat. Menurut sebagian besar peneliti kritik sejarah dan kritik bahasa dalam kitab Perjanjian Lama, asal mula pensyariaan hukum pidana ini terjadi saat kaum Banī Isrā'īl mulai menetap di tanah Kan'ān, dan bukan sebelum itu, di mana Banī

---

<sup>74</sup> <https://st-takla.org/books/helmy-elkommos/catholic/indulgence.html> (diakses pada 8 Mei 2023)

<sup>75</sup> Pengertian *nasakh* secara umum ialah penghilangan atau penghapusan, Teks agama yang menghapus disebut *nāsikh*, sementara teks yang dihapus dinamakan *mansūkh*. Menurut Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān dalam bukunya "Ulūm al- Qur'ān" bahwa *nasakh* adalah mengangkat atau menghapus hukum syara' dengan dalil syara' lain yang datang kemudian.

Isrā'il masih terus berpindah-pindah dari negeri Mesir ke dataran Sinai, lalu menuju ke Kan'ān (negeri Palestina sekarang).<sup>76</sup>

Para ahli juga menegaskan bahwa perkembangan aturan pidana baru datang di era belakangan setelah era pertama turunnya perintah Tuhan kepada Musa (Taurat). Kitab Taurat yang mula diturunkan kepada Musa di bukit Thursina Mesir belum menyebutkan aturan hukum pidana karena kehidupan Banī Isrā'il di sana masih nomaden, dan belum melembaga dengan baik sebagaimana kehidupan mereka setelah di Kan'an. Sebagian mengaitkan aturan pidana Yahudi baru ditulis di pasca peristiwa pengepungan Jerussalem oleh Nebukadnezar 586 SM.

Menurut para ahli, gaya penulisan hukum dalam Taurat memiliki dua ciri. *Pertama* : terkait hukum ibadah dan norma masyarakat maka redaksi ayat bermula dengan kata larangan seperti: "jangan" dan "tidak". Redaksi seperti ini disebut *ṣiyāghah muhaqqaqah* atau redaksi pasti dan mutlak.<sup>77</sup> *Kedua* : terkait hukum sipil maka redaksi ayat bermula dengan kata "oleh karena" dan "jika." Redaksi seperti ini disebut *ṣiyāghah al-iftā'iyiyah* atau redaksi *iftā'* (berfatwa).<sup>78</sup> Redaksi yang mengatur aturan pidana dalam kitab suci Yahudi adalah redaksi pasti dan mutlak.<sup>79</sup> Hal ini serupa dengan sejarah penyariatian hukum pidana dalam Al-Quran yang baru disyariatkan saat Nabi hijrah ke Madinah atau dikenal

---

<sup>76</sup>Sa'īd Aṭīyyah 'Ali Muṭawwi', *Al-Qiṣāṣ fī al-Yahūdiyyah wa al-Islām Muqāranatan Ma'a al-Haḍārāt al-Qadīmah*, (Kairo: al-Hai-'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 2014 ), hal. 76

<sup>77</sup>Seperti pada (Kitab Keluaran 20:13-17) 20:13 Jangan membunuh 20:14 Jangan berzina 20:15 Jangan mencuri 20:16 Jangan mengucapkan saksi dusta tentang sesamamu 20:17 Jangan mengingini rumah sesamamu; jangan mengingini isterinya, atau hambanya laki-laki, atau hambanya perempuan, atau lembunya atau keledainya, atau apapun yang dipunyai sesamamu."

<sup>78</sup>Seperti pada (Kitab Keluaran 21:2) Jika kamu membeli seorang budak Ibrani, dia harus bekerja untukmu selama 6 tahun. Namun, pada tahun yang ketujuh dia harus keluar dengan merdeka tanpa membayar apa pun.

<sup>79</sup>Sa'īd Aṭīyyah 'Ali Muṭawwi', *Al-Qiṣāṣ fī al-Yahūdiyyah wa al-Islām Muqāranatan Ma'a al-Haḍārāt al-Qadīmah*, hal. 81-82

dengan istilah ayat-ayat *madaniyyah*, sedangkan ayat-ayat sebelum periode itu disebut ayat-ayat *makkiyyah*, di mana antara keduanya memiliki ciri redaksi tersendiri.

Dalam aturan pidana Yahudi, hukuman *qiṣāṣ* terhadap pelaku pembunuhan sudah diakui. Mereka juga telah memisahkan antara pembunuhan tersalah (القتل الخطأ) dengan pembunuhan secara tidak langsung (القتل غير مباشر). Taurat juga menjelaskan hukuman rajam terhadap pelaku zina, namun terhadap pidana pencurian tidak dihukum dengan hukuman fisik seperti potong tangan melainkan hanya hukuman pengganti materi, semisal yang mencuri seekor sapi wajib membayar denda lima ekor sapi dan mencuri seekor domba membayar denda 4 ekor kambing.

Dalam ajaran Talmud, melakukan pencurian justru boleh jika dilakukan terhadap bangsa selain Banī Isrā'il. Mencuri harta benda dari selain bangsa Isrā'il ibarat mengambil kembali harta milik sendiri. Pencurian yang dilakukan oleh anak cucu Nuh (bangsa selain Banī Isrā'il) menurut Talmud berhak dihukum mati. Larangan "jangan mencuri" sebagaimana dalam Taurat ditafsirkan jangan mencuri dari orang dekatmu yaitu orang sebangsa denganmu dan bukan larangan jika terkait orang selain Yahudi.<sup>80</sup> Penafsiran seperti ini adalah bentuk penyimpangan dari keaslian ajaran Musa dalam Taurat yang dilakukan oleh para pemuka agama mereka.

Selaku Nabi yang diutus untuk melanjutkan syariat Nabi Musa, Nabi Isa juga mengakui adanya syariat pidana dalam kitab Perjanjian Baru sebagaimana diatur dalam Taurat.<sup>81</sup> Namun dalam

---

<sup>80</sup> Lu-'ay 'Abd al-Hamīd Syandakh, *Nizām al-'Uqūbāt fī al-Diyānah al-Yahūdiyyah*, Jilid I, hal. 26, dari situs: <https://shorturl.at/GSZ13> (diakses pada 15 Mai 2023)

<sup>81</sup> Lihat Matius 19: 18-19. 19:18 "Kata orang itu kepada-Nya: "Perintah yang mana?" Kata Yesus: "Jangan membunuh, jangan berzina, jangan mencuri, jangan mengucapkan saksi dusta." 19:19 "hormatilah ayahmu dan ibumu dan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri."



perkembangan selanjutnya setelah pengangkatannya Isa, ajaran Taurat terkait berbagai larangan dihapus dan hanya tersisa empat perkara yang dilarang; sembelihan untuk berhalal; darah; mencekik hewan; dan zina.<sup>82</sup> Ketika era Paulus, tiga hal pertama dari empat perkara tadi dihilangkan dan hanya tersisa hukum larangan berzina. Pelaku zinapun dalam perkembangan ajaran Nasrani paling akhir tidak dihukum dengan rajam, kecuali taubat dan penyesalan,<sup>83</sup> maka pada hakikatnya semua larangan yang empat itu sudah tidak berlaku lagi. Mereka meyakini penghapusan itu merupakan ilham dari Roh Kudus meskipun pernah diharamkan dalam kitab Taurat.<sup>84</sup>

Dalam Islam, kejahatan-kejahatan besar dibagi dua kategori. Pertama terkait hak Allah dan kedua terkait hak manusia. Terkait hak Allah ada enam kejahatan yang hukumannya berupa batasan-batasan (*ḥudūd*) yang telah Allah dan Rasul tetapkan,<sup>85</sup> sementara terkait dengan hak manusia berupa kejahatan pembunuhan atau penghilangan anggota badan, hukumannya adalah hukuman yang setimpal (*qiṣās*) kecuali keluarga korban mau memaafkan atau menerima *diyāt*.<sup>86</sup>

Hukuman bagi pelaku pembunuhan dalam Islam memiliki tiga pilihan (pemaafan, *diyāt* dan bunuh), sementara syariat Yahudi hanya mewajibkan hukuman bunuh, dan syariat Nasrani hanya mewajibkan hukuman *diyāt*. Selain itu, hukum pidana Islam juga

<sup>82</sup> Ahmad Syalabī, *Muqāranah al-Adyān*, hal. 231

<sup>83</sup> Tidak adanya hukuman rajam bagi zina dalam keyakinan Nasrani saat ini didasari atas sabda Isa kepada ahli Taurat di kalangan Banī Isrāīl dan orang-orang Fārisī saat membawa seorang wanita yang kedapatan berzina, sebagaimana terdapat dalam Kitab Yohanes 8:7: “Dan ketika mereka terus-menerus bertanya kepada-Nya, Ia pun bangkit berdiri lalu berkata kepada mereka: ”Barangsiapa di antara kamu tidak berdosa, hendaklah ia yang pertama melemparkan batu kepada perempuan itu.”

<sup>84</sup> Abū Zahrah, *Muhāḍarāt fī al-Naṣrāniyyah*, (Riyadh: al-Ri’āṣah al-‘Āmmah li al-Idārāt wa al-Buhūth al-‘Ilmiyyah 1404), hal. 143-144

<sup>85</sup> Kejahatan yang tergolong *ḥudūd* yaitu: zina, *qadhaf*, *sariqah*, *hirābah*, *murtad*, *bughāh* dan minum *khamar*.

<sup>86</sup> Lihat QS. al-Baqarah: 178-178

mengenal hukuman *ta'zīr* yang didefinisikan dengan suatu hukuman pempidanaan yang ketentuannya diserahkan kepada penguasa karena tidak diatur oleh *naṣ* (teks Al-Quran dan hadis).

Dari aspek aturan pidana jelas terlihat bahwa aturan agama *samāwī* sepakat terkait buruknya perbuatan membunuh, berzina, mencuri, dan bersaksi palsu, namun jenis hukuman yang diutus pada setiap syariat berubah seiring perkembangan budaya dan masyarakat, serta dampak yang ditimbulkannya. Semakin besar dampak kejahatan terhadap masyarakat semakin besar pula hukumannya seperti aturan pidana pembunuhan dan pencurian. Perbedaan aturan syariat juga terjadi akibat ketersediaan aturan tertulis di suatu negeri atau perbedaan kewenangan dan kekuasaan yang dimiliki.

James Frazer dalam bukunya *Folk-Lore in The Old Testament* menyatakan adanya perbedaan antara syariat sebagai ajaran Musa ketika masih di dataran Sinai (sebelum pengasingan Babilonia) dengan aturan/Qanun sebagai hasil dari legislasi. Qanun sebagai hasil legislasi baru mendapat pengesahan saat adanya kewenangan dan kekuasaan dari pemerintah yang bersifat mengikat.<sup>87</sup> Menurut Frazer, sangat jarang ditemukan aturan-aturan baru tertulis yang merupakan hasil kreatifitas baru dan sempurna, melainkan berdasarkan atas kebiasaan tertentu yang berlaku, serta pendapat umum masyarakat yang saling mengikat dalam aturan-aturan baru tersebut. Juga terdapat proses dimana logika menalar dengan tenang lalu menerimanya sebagai sebuah aturan. Oleh karena itu, menurut Frazer aturan yang mengadopsi masa lalu suatu bangsa dalam batasan tertentu, aturan itulah yang memiliki kemampuan untuk beradaptasi dengan masa depan bangsa tersebut karena bangsa itu terus berevolusi dan bukan diciptakan.

---

<sup>87</sup> James George Frazer, *Folk-Lore in The Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Terjemahan dalam Bahasa Arab oleh Nabilah Ibrāhīm, Review oleh Hasan Zāzā, (Kairo: al-Hai-'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974), hal. 138-139

Pemberlakuan hukum pidana Islam di periode Madinah sesuai dengan teori kewenangan<sup>88</sup> yang mensyaratkan adanya hak untuk menjalankan sesuatu atas undang-undang. Kewenangan Nabi Muhammad sebagai Rasul Allah yang menerapkan hukum pidana datang dari firman Allah melalui Al-Quran selaku konstitusi Islam. Nabi juga diakui sebagai pemimpin Madinah usai kesepakatan semua elemen masyarakat dalam *Wathīqah al-Madīnah* (Piagam Madinah). Kesepakatan Madinah yang merupakan undang-undang dasar tertulis pertama di Madinah itu telah memberikan Rasulullah saw kekuasaan dan ruang gerak untuk menindak semua pelaku pidana di Madinah, baik dari kalangan muslim maupun non-muslim. Bagi non-muslim di kalangan Yahudi Madinah, diberi wewenang untuk melaksanakan hukum syariatnya sendiri.<sup>89</sup>

### 2.3 Karakteristik Ajaran Islam

Pada bagian ini akan dijelaskan beberapa karakteristik agama Islam sebagai ajaran agama *samāwī* terakhir yang dibawa kepada semua manusia. Pengetahuan tentang hal ini penting diketahui dalam rangka memahami sifat-sifat dari ajaran Islam dan faktor keberlanjutannya sepanjang masa.

Kata karakteristik menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti: tanda, ciri, atau fitur yang dapat digunakan sebagai

---

<sup>88</sup> Kata “kewenangan” berasal dari kata dasar “wenang” yang diartikan sebagai hak dan kekuasaan yang dipunyai untuk melakukan sesuatu. Ada perbedaan antara kewenangan dan wewenang. Kewenangan adalah apa yang disebut kekuasaan formal, kekuasaan yang berasal dari kekuasaan yang diberikan oleh undang-undang, sedangkan wewenang hanya mengenai suatu onderdeel (bagian) tertentu saja dari kewenangan. Lihat: Ateng Syafruddin, “Menuju Penyelenggaraan Pemerintahan Negara Yang Bersih dan Bertanggung Jawab,” *Jurnal Pro Justisia*, Edisi IV, Bandung, Universitas Parahyangan, 2000), hal. 22 dari situs: <https://media.neliti.com/media/publications/282101-tanggung-jawab-jabatan-dan-tanggung-jawa-f9b3c4b5.pdf> (diakses pada tanggal 12 Mei 2023)

<sup>89</sup> Isi Piagam Madinah Pasal 23 dan seterusnya.

identifikasi; kekhasan atau kualitas yang membedakan.<sup>90</sup> Dalam Kamus Meriem Webster, arti kata *characteristic* adalah “*a distinguishing trait, quality, or property*” yang berarti sifat, kualitas, atau properti yang membedakan.<sup>91</sup> Sementara menurut Kamus Oxford kata *characteristic* diartikan dengan “*typical feature or quality that something/somebody has*”,<sup>92</sup> yang bermakna ciri khas atau kualitas yang dimiliki oleh sesuatu/seseorang.

Dari arti bahasa tersebut dapat disimpulkan bahwa karakteristik ajaran Islam adalah kekhasan atau ciri yang dimiliki ajaran Islam, membedakannya dengan ajaran lain serta menunjukkan kualitas ajaran tersebut.

Karakteristik ajaran Islam dikemukakan oleh para ulama dari sumber-sumber hukum Islam sendiri berupa Al-Quran dan Hadis Nabi saw. ‘Abd al-Ghaffār Azīz dan kawan-kawan dalam buku mereka *Dirāsāt fī al-Nuẓum wa al-Thaqāfah al-Islāmiyyah* menyebutkan bahwa sistem ajaran Islam berbeda dengan semua sistem ajaran lain pada tiga hal pokok :<sup>93</sup>

1. Prinsip dan sumber (القاعدة والمنطلق)
2. Metode dan ajaran (الطريقة والمنهج)
3. Cita-cita dan tujuan (الغاية والهدف)

Ajaran Islam dibangun atas prinsip yang teguh yaitu akidah tauhid. Prinsip tauhid ini dapat ditemukan pengaruhnya dalam seluruh sistem ajaran Islam. Seluruh ajaran Islam dalam bidang ibadah, *aḥwāl al-syakhsiyyah*, *mu‘āmalah*, *jināyah*, *siyāsah*, moral, dan lain sebagainya akan sulit dipahami tanpa memahami dengan

<sup>90</sup> <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/karakteristik> (diakses pada tanggal 15 Mei 2023)

<sup>91</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/characteristic> (diakses pada tanggal 15 Mei 2023)

<sup>92</sup> <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/characteristic> (diakses pada tanggal 15 Mei 2023)

<sup>93</sup> ‘Abd al-Ghaffār Azīz dkk, *Dirāsāt fī al-Nuẓum wa al-Thaqāfah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Kulliyah Ushūluddin al-Azhar, t.th), hal. 7.

baik prinsip tauhid, gagasan Islam tentang alam dan kehidupan serta fungsi manusia. Pemahaman yang holistik dan integral antara prinsip tauhid dan semua ajaran lain dalam Islam dapat memberikan kita gambaran yang sempurna dari kehidupan masyarakat muslim.

Dalam penyampaiannya, ajaran Islam disyariatkan secara bertahap, baik dari sisi turunnya wahyu maupun dari sisi penerapan aturan. Islam juga mengharuskan tujuan yang baik dilaksanakan dengan metode dan cara yang baik pula. Dalam mencapai seluruh ajaran dalam Islam harus dilakukan dengan etika dan moral (akhlak) yang baik. Bahkan Nabi Muhammad saw menjadikan akhlak mulia sebagai alasan utama pengutusannya ke umat manusia. Cita-cita dan tujuan akhir dari semua ajaran Islam adalah merealisasikan penghambaan diri (*'ubudiyah*) hanya semata karena Allah swt. dalam arti yang sangat luas.

Menurut 'Abd al-Ghaffār Azīz dan kawan-kawan karakteristik ajaran Islam dapat dirinci dalam tujuh karakter:<sup>94</sup> 1). Sebagai ajaran Tuhan (*al-Manhaj al-Ilāhy*) 2). Bersifat paripurna (*al-Kamāl*) 3). Universal dan abadi (*al-Syumūl wa al-Baqā'*) 4). Realistis (*al-Wāqi'iyah*) 5). Bersifat ideal (*al-Mithāliyyah*) 6). Saling melengkapi (*al-Takāmul*) 7). Adanya pembalasan (*al-Jazā'*).

Senada dengan itu, Yūsuf al-Qarāḍawī dalam bukunya *Khasā-'is al-'Ammah Li al-Islām* menyebutkan bahwa karakteristik ajaran Islam itu terdiri dari tujuh hal penting yang tidak terdapat dalam agama lain. Yaitu 1). *Rabbāniyyah* (bersumber dari Tuhan) 2). *Insāniyyah* (kemanusiaan) 3). *Syumīliyyah* (universal) 4). *Wāqi'iyah* (realistis) 5). *Wasatiyyah* (moderat) 6). *Wuḍūh* (kejelasan) 7). *Al-Jam'u Baina al-Thabāt wa al-Murūnah* (gabungan dari ajaran yang bersifat tetap dengan ajaran yang bersifat fleksibel). Dalam pandangan beberapa ulama lain juga ditemukan

---

<sup>94</sup> 'Abd al-Ghaffār Aziz dkk, *Dirāsāt fī al-Nuẓum wa al-Thaqāfah al-Islāmiyyah*, hal. 21 dst.

pembagian karakteristik ajaran Islam dengan perbedaan yang tidak signifikan, hanya beda pada urutan atau redaksional.

Secara singkat, ajaran Islam memiliki beberapa karakteristik yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

### 1. Bersumber dari Allah dan Meyakini Adanya Pembalasan

Semua ajaran agama *samāwī* pada awalnya bersumber dari Allah swt., namun sesuai informasi Allah melalui Al-Quran telah terjadi penyimpangan ajaran dalam kitab terdahulu Taurat dan Injil sehingga keasliannya sebagai wahyu tuhan tidak lagi diakui,<sup>95</sup> berbeda dengan Al-Quran yang keasliannya akan selalu dipelihara Allah sebagaimana janji-Nya dalam Al-Quran.<sup>96</sup>

Adanya keyakinan Yahudi bahwa ‘Uzair adalah anak tuhan, dan keyakinan Nasrani terkait Tritunggal/Trinitas adalah di antara bukti dari penyimpangan dalam Taurat dan Injil saat ini. Selain itu Al-Quran juga menjelaskan adanya penyimpangan lainnya, mulai dari aspek syariat hingga penghinaan kepada para Nabi.

Penulisan Kitab Perjanjian Lama khususnya Taurat Musa yang terdiri dari lima kitab (Kejadian, Keluaran, Imāmāt, Bilangan dan Ulangan) baru terjadi beberapa abad setelah wafatnya Musa. Kitab Kejadian dan Kitab Keluaran sebagian besar baru ditulis pada abad ke IX SM, atau empat ratus tahun setelah era Nabi Musa abad XIII SM. Kitab-Kitab lainnya justru baru ditulis pada abad V dan IV SM setelah peristiwa pengasingan Babilonia.<sup>97</sup> Sementara Talmud baru ditulis dalam rentang waktu abad ke II hingga penghujung abad ke VI Masehi.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Lihat di antaranya: QS. al-Baqarah: 79, al-Nisā:46, dan al-Māidah: 41

<sup>96</sup> Lihat QS. al-Hijr: 9

<sup>97</sup> Alī ‘Abd al-Wāhid Wafīy, *al-‘Asfār al-Muqaddasah*, (Kairo: Dār Nahḍah Maṣr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1996), hal. 17 dst

<sup>98</sup> Alī ‘Abd al-Wāhid Wafīy, *Al-‘Asfār al-Muqaddasah*, hal. 24.

Penulisan Kitab-kitab Perjanjian Baru juga mengalami hal serupa. Injil Matius baru ditulis pada tahun 60 Masehi, Injil Markus dan Injil Lukas pada tahun 63 atau 65 Masehi, dan Injil Yohanes pada tahun 90 Masehi. Keyakinan Isa al-Masih sebagai Putra Tuhan baru resmi muncul sebagai doktrin agama Kristen usai pertemuan para uskup di Nikea tahun 325 Masehi atas prakarsa Kaisar Konstantinus Agung. Pertemuan itu dikenal dengan Konsili Nicea I (325 M).<sup>99</sup>

Berbeda dengan sejarah dua kitab *samāwī* di atas, para ahli sejarah sepakat bahwa kitab suci Al-Quran sudah ditulis sejak saat diturunkan meski dengan cara sederhana di kertas, pelepah pohon, dan media lainnya. Nabi tegas melarang sahabatnya untuk tidak menulis apapun darinya selain ayat Al-Quran agar tidak bercampur dengan hadis. Menghafal Al-Quran merupakan budaya para sahabat sejak saat itu. Pengumpulan ayat Al-Quran (kodifikasi Al-Quran) dalam satu *mushaf* telah dilakukan langsung pada tahun 632 M usai wafatnya Nabi Muhammad saw. di masa pemerintahan Khalifah Abū Bakar al-Ṣiddīq, atas prakarsa dari ‘Umar bin Khaṭāb. Al-Quran juga dikodifikasi ulang pada masa Khalifah Usman untuk menyatukan *rasam* (metode) penulisannya mengikuti *lahjah* Quraisy. Hadis Nabi baru dikodifikasi dalam bentuk tulisan pada abad kedua Hijriah, atas prakarsa Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-Aziz. Sebelumnya hadis diriwayatkan secara lisan oleh para sahabat Nabi dan *tabi’īn* dengan syarat dan ketentuan yang sangat ketat, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan keasliannya.

Ajaran Islam meyakini adanya pembalasan berupa pahala dan dosa yang diterima seseorang di alam akhirat. Pahala diterima jika mematuhi perintah agama dan dosa jika melanggarnya. Konsep keyakinan terhadap pahala dan dosa ini merupakan bagian dari rukun Iman dalam Islam yaitu percaya kepada hari akhirat.

---

<sup>99</sup> Alī ‘Abd al-Wāhid Wafiy, *Al-‘Asfār al-Muqaddasah*, hal. 125.

Keimanan kepada pembalasan hari akhirat punya andil penting dalam hidup seseorang manusia. Manusia beragama yang percaya akan hal itu, akan lebih mudah mentaati segala aturan meski belum diatur oleh lembaga resmi negara atau diawasi oleh aparat hukum. Sebaliknya mereka yang ingkar akan adanya tanggung jawab akhirat akan mudah melanggar aturan jika tidak ada pengawasan yang ketat, apalagi jika tidak ada aturan resmi yang mengaturnya. Ajaran Islam memiliki karakteristik ini, sehingga idealnya setiap muslim yang sadar akan tujuan hidupnya, pasti akan selalu taat kepada aturan agama di manapun dia hidup. Walaupun demikian, segala aturan agama yang dipositifkan sebagai hukum resmi negara juga memiliki arti penting dalam rangka menjaga degradasi pengamalan agama di tengah masyarakat.

## 2. Ajaran Islam Bersifat Menyeluruh dan Universal

Menyeluruh artinya mencakup semua aspek kehidupan. Dengan kata lain, ajaran Islam adalah ajaran yang sempurna. Pengakuan ini datang dari Allah swt pada saat Nabi dan para sahabat melakukan *haji wada'* di 'Arafah tahun 10 Hijriah.<sup>100</sup>

Syaikh Mahmūd Syaltūt mendefinisikan syariat Islam dengan "Sejumlah sistem yang Allah tetapkan atau tegaskan prinsipnya, guna mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan saudara seiman, dengan saudara semanusia, serta dengan alam dan kehidupan".<sup>101</sup> Definisi ini menggambarkan aturan dalam Islam yang begitu luas dan menyeluruh, mencakup semua aspek dan sistem kehidupan. Mulai dari hubungan dengan Allah dalam aspek ibadah, hubungan dengan sesama muslim dalam aspek hukum perdata, keluarga, hingga hubungan dengan sesama manusia dalam sistem bernegara, politik

---

<sup>100</sup> Lihat QS. al-Māidah: 3

<sup>101</sup> Syaikh Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, (Kairo: al-Idārah al-‘Āmmah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah bi al-Azhar, 1959), hal. 605



pidana, dan hubungan luar negeri, ajaran Islam juga mengatur hubungan manusia dengan alam dan lingkungannya.<sup>102</sup>

Ajaran Islam juga berkarakteristik universal. Maksudnya ajaran Islam ditujukan dan berlaku bagi seluruh umat manusia sebagaimana ditegaskan Allah kepada Nabi Muhammad saw. dalam banyak ayat Al-Quran.<sup>103</sup> Nabi juga menegaskan hal itu dalam banyak hadis yang *ṣahīḥ* seperti sabdanya:

وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً<sup>١٠٤</sup>

*Artinya: "Dan Nabi-Nabi dahulu (sebelum-ku) diutus khusus kepada kaumnya, sedangkan aku diutus kepada manusia semuanya." (HR. Bukhārī).*

Penegasan Nabi Muhammad di atas sangat berbeda dengan risalah Nabi Musa yang hanya diutus kepada kaum Banī Isrā'īl. Mereka juga menganggap dirinya sebagai bangsa pilihan Allah. Dalam Matius: 15:24, Isa al-Masih juga menegaskan bahwa ia diutus untuk kaum yang sama : *"Jawab Yesus, "Allah mengutus Aku hanya untuk menggembalakan domba-domba Israel yang sesat."*

### 3. Ajaran Islam bersifat Realistis dan Berkemanusiaan.

Karakteristik lain dari ajaran Islam adalah realistis, sesuai dengan kenyataan. Manusia adalah makhluk yang secara fisik dalam kondisi lemah. Membebaninya dengan segala aturan yang berat di luar batas kemampuannya adalah melawan sifat kemanusiaan. Selaku Pencipta manusia dan seluruh alam, Allah Maha Tahu akan batasan-batasan kemampuan makhluk. Maka dari itu, syariat Islam -meski dianggap oleh sebagian orang-

<sup>102</sup> Lihat QS, al-Nahlu: 89

<sup>103</sup> Lihat: al-A'raf : 158, QS. al-Anbiyā: 107, al-An'ām: 92, dan al-Nisā;: 79.

<sup>104</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣahīḥ al-Bukhārī*, jilid I, hal. 95, hadis 438

memberatkan, keras, dan kejam, namun sebenarnya ajaran Islam tidak pernah melawan kodrat manusia. Dengan kata lain, ajarannya dapat direalisasikan manusia dalam kehidupan sehari-hari sepanjang masa.

Dalam aspek ibadah salat misalnya, meski wajib dilakukan lima kali sehari, namun tatacara salat berubah sesuai keadaan manusia. Dari wajib berdiri menjadi boleh duduk, hingga berbaring sesuai keadaan fisik. Puasa juga demikian. Mereka yang sakit atau dalam perjalanan diberi keringanan mengganti hari lain atau *fidyah*. Zakat dan haji tidak diwajibkan pada mereka yang tidak mampu.

Manusia menyenangi harta, maka Islam mengakui hukum kepemilikan atas harta dan mengatur penggunaannya. Dalam konsep hukum pidana Islam juga dikenal dengan hukuman pengganti seperti pada *kafārāt* yang bisa memilih dari tiga bentuk hukuman. Hukuman *qiṣās* adalah contoh lain dari realistiknya ajaran Islam. Manusia yang hilang anggota keluarganya akibat dibunuh punya sifat antara mendendam atau memaafkan. Kedua sifat itu terakomodir dalam hukuman *qiṣās* maupun *diyāt*. Sementara hukuman mati pada zina *muḥṣan* dan potong tangan pada pencuri tidak dapat dilakukan semena-mena, namun harus memenuhi syarat ketentuan yang sangat ketat. Pemberlakuan hukum itu pun bertujuan untuk menjaga kemaslahatan yang lebih besar bagi manusia.

Hukum perkawinan Islam juga sangat mengakomodir kebutuhan biologis manusia. Kebutuhan itu perlu disalurkan dengan benar. Karena itu hukum pernikahan mengikut kepada fitrah manusia. Jika ada konflik rumah tangga maka perceraian adalah pintu keluar yang sangat realistis. Bahkan poligami adalah solusi bagi banyak masalah sosial pada masa kini, dengan beberapa syarat yang harus terpenuhi.

Selain itu, realistis ajaran Islam juga tercermin dari adanya pentahapan (*al-marḥaliyyah*) dalam pensyariaan dan pemberlakuan hukum. Proses yang bertahap dalam pemberlakuan

hukum itu, sesuai dengan kesiapan manusia dalam menerima perubahan secara perlahan. Makanya perlu dilakukan pengkondisian dalam penyariatian hukum seperti pada contoh pengharaman khamar dan penghapusan sistem perbudakan dalam budaya masyarakat jahiliyah. Penanguhan pelaksanaan hukum juga dapat dilakukan sesuai dengan kondisi dan keadaan seperti pada kasus eksekusi wanita suku Ghāmidīyyah yang mengaku berzina.

Wujud dari karakter realistik yang lain adalah adanya prinsip kemudahan (*taisīr*), misalnya kewajiban berpuasa Ramadan yang membolehkan orang sakit dan musafir untuk meninggalkan puasa. Salat fardhu yang wajib dilakukan berdiri juga dibolehkan untuk duduk atau berbaring jika tidak mampu.

Salah satu fungsi diutusnya Nabi Muhammad adalah memberikan keringanan bagi manusia dalam menjalankan aturan agama. Aturan syariat Musa dan Isa yang dulu berat diganti menjadi lebih ringan pada syariat Muhammad. Allah berfirman dalam QS. al- 'Arāf: 157

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: ”(Yaitu) orang-orang yang mengikuti Rasul, Nabi yang ummi (tidak bisa baca tulis) yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka, yang menyuruh mereka berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar, dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka, dan membebaskan beban-beban dan belunggu-belunggu yang ada pada mereka. Adapun orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya dan mengikuti cahaya yang terang yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an), mereka itulah orang-orang beruntung.”

Ayat ini menegaskan bahwa risalah Nabi Muhammad mengandung prinsip kemudahan. Syariat yang dibawanya membebaskan beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada syariat sebelumnya, seperti kewajiban hukuman mati dalam hukum *qiṣāṣ* dan tidak menerima *diyāt*, bunuh diri sebagai bentuk pertaubatan, pengharaman harta rampasan perang (*ghanīmah*) dan perintah pembakarannya, memotong anggota tubuh yang berbuat salah, memotong bagian kain yang terkena najis, tidak boleh melaut pada hari sabtu, dan tidak boleh salat kecuali di rumah ibadah (gereja).<sup>105</sup>

Ajaran Islam juga memiliki nilai-nilai kemanusiaan yang selalu mengiringi seluruh ajarannya. Nilai-nilai itu berupa nilai keadilan, kebebasan, persaudaraan, kasih sayang, syūra, ilmu, dan amal.<sup>106</sup>

#### 4. Ajaran Islam Bersifat Moderat dan Seimbang

Sikap moderasi dalam beragama dan sikap seimbang antara dunia dan akhirat merupakan karakteristik ajaran Islam. Allah melarang manusia berpangku tangan dan sekaligus melarang mengulurkan tangan (terlalu royal dalam memberi).<sup>107</sup> Allah juga menyuruh manusia bersiap untuk hari akhirat tapi juga tidak melupakan nasibnya di dunia.<sup>108</sup>

Sikap moderasi dalam beragama ini menjadikan ajaran dan dakwah Islam mudah diterima semua pihak. Sikap *ghuluww* (berlebih-lebihan dalam beragama) justru dicela oleh Rasul saw.

---

<sup>105</sup> *Tafsīr al-Baghwī* dari situs: <https://surahquran.com/Explanation-aya-157-sora-7.html> dan *Tafsīr al-Sya'rāwī* dari situs: <http://Islamport.com/k/tfs/659/5042.htm> (diakses pada tanggal 23 Mei 2023)

<sup>106</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Malāmiḥ al-Mujtama' al-Muslim alladhi Nansyuduhu*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), hal. 109 dst

<sup>107</sup> QS. al-Isra: 39

<sup>108</sup> QS. al-Qaṣaṣ: 77

إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو<sup>١٠٩</sup>

Artinya: “*Jauhilah sikap melampaui batas (ghuluw), karena sikap melampaui batas adalah perkara yang membinasakan umat sebelum kalian*” (HR. al-Nasā’ī)

Sikap berlebih-lebihan dalam keyakinan beragama telah menyesatkan umat Nasrani dan Yahudi sebelum datangnya Islam. Sikap beramal yang berlebihan seperti tidak makan (puasa), tidak tidur semalam suntuk untuk salat malam, dan membujang adalah contoh sikap *ghuluww* yang dilarang Rasulullah dalam beragama.

Dalam era modern, kita mendapati kutub-kutub pemikiran dan pemahaman yang saling bertolak belakang seperti komunisme dan kapitalisme, ateisme dan politeisme, serta demokrasi dan otoriter. Setiap paham tersebut lahir sebagai respon yang berlebihan atas lawannya. Islam berada pada posisi yang moderat dari sisi semua ajarannya. Islam mengakui hak kepemilikan harta tapi juga mewajibkan zakat dan menganjurkan menyantuni orang miskin. Islam mengakui keesaan Tuhan dan menolak semua bentuk kesyirikan. Islam juga mengakui prinsip musyawarah yang sesuai dengan agenda syariat, serta menolak anarkisme dan sikap otoriter. Ini adalah contoh dari keseimbangan dan moderasi ajaran dalam Islam.

#### 2.4 Perbedaan Ajaran dalam Islam : Antara Periode Mekkah dan Madinah

Setelah sebelumnya dijelaskan evolusi perkembangan agama dari masa ke masa dan karakteristik umum dari ajaran Islam, maka pada bagian ini akan diuraikan contoh kongkret dari adanya evolusi ajaran agama dalam syariat Islam itu sendiri.

---

<sup>109</sup> Abū ‘Abd al-Rahmān Ahmad bin Syua‘ib bin ‘Alī al-Khurāsānī al-Nasāī, *Sunan al-Nasā’ī*, (Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1986), jilid. 5, cetakan II, hal.268

Perkembangan ajaran Islam yang disyariatkan kepada Muhammad bermula di Mekkah saat beliau diangkat sebagai Rasul pada umur 40 (empat puluh) tahun. Setelah berdakwah selama 13 (tiga belas) tahun di Mekkah, Nabi dan para pengikutnya diperintahkan Allah hijrah ke Madinah. Di sana Nabi berdakwah selama 10 (sepuluh) tahun hingga wafat pada umur 63 (enam puluh tiga) tahun.

Hijrahnya Nabi ke Madinah setelah sekian waktu berdakwah di Mekkah menunjukkan adanya proses dan dinamika dakwah Nabi. Hal itu juga menunjukkan adanya evolusi ajaran dalam Islam. Dua Periode dakwah Nabi ini sejalan beriringan dengan dua periodisasi turunya ajaran Islam (*tasyrī'*) yang kemudian dikenal dalam ilmu Al-Quran dengan ilmu *makkī* dan ilmu *madanī*.

*Makkī* dan *madanī* atau juga sering disebut dengan ayat *makkiyyah* dan ayat *madaniyyah* adalah ilmu yang menerangkan dua fase (periode) penting turunya ayat atau surat dalam al-Qur'an. Pengetahuan tentang ilmu *makkī* dan *madanī* penting karena tiga hal: 1). Untuk memahami hukum dalam Al-Quran terutama konsep *nāsikh* dan *mansūkh*. 2). Sebagai indikator kesadaran umat Islam terhadap pentingnya memelihara keaslian Al-Quran dari berbagai perubahan dan penyimpangan. 3). Untuk mengetahui proses pensyariatian hukum dan periodisasinya secara bertahap, dari hal yang bersifat sederhana dan ringan menuju kepada yang bersifat kompleks, lebih berat dan tegas.<sup>110</sup>

Para ulama mengetahui *makkī* dan *madanī* dari dua metode; metode *simā'ī naqlī* dan metode *qiyāsī ijihādī*.<sup>111</sup> Metode *simā'ī naqlī* artinya pengetahuan kita tentang ayat *makkiyyah* dan ayat *madaniyyah* diperoleh dari sumber periwayatan sahabat yang

---

<sup>110</sup> Muhammad Ibrāhīm al-‘Assāl, *Al-Iklil fī ‘Ulūm al-Tanzīl*, (Kairo: Dār al-Ṭibā‘ah al-Muhammadiyah, 1991), hal. 176

<sup>111</sup> Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī ‘Ulūm Al-Qurān*, (Beirut: Mansyūrāt al-‘Asr al-Hadīth, 1973), hal. 64

menyaksikan langsung proses turunnya wahyu. Sementara metode *qiyāsī ijihādī* artinya pengetahuan mengenai hal itu diperoleh atas dasar ijtihad para ahli tafsir setelah mengkaji ayat dari berbagai aspek ilmu seperti *asbāb al-nuzul*, *nāsikh-mansūkh*, dan aspek lainnya. Lalu dibuatlah semacam ciri-ciri tertentu dan pengelompokan dari masing-masing ayat dan surat.

Kriteria ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah* dilakukan dengan beberapa teori dan pendekatan. Perbedaan terjadi karena terdapat perbedaan orientasi yang menjadi dasar dan tujuan masing-masing definisi.<sup>112</sup> Penentuan *makkī* dan *madanī* dalam ayat Al-Quran dapat diklasifikasikan dalam beberapa teori berikut:

#### 1. Teori *Mulāhazatu Makānin* (teori geografis)

Teori ini berorientasi pada tempat turunnya surat atau ayat al-Qur'an. Artinya, setiap surat atau ayat al-Qur'an yang diturunkan di Makkah adalah ayat *makkiyyah*, sedangkan ayat atau surat yang turun di Madinah disebut ayat *madaniyyah*.

Teori pertama ini kurang kuat sebab ada beberapa ayat yang turun di luar kedua kota itu seperti Tabuk, Baitul Maqdis atau bahkan di langit,<sup>113</sup> sehingga definisi tersebut dianggap kurang akurat.

#### 2. Teori *Mulāhazat al-Mukhāṭab fī al-Nuzūl* (teori subyektif)

Teori ini didasari pada subyek siapa yang di-*khitab*/diseru dalam ayat. Jika subyeknya orang-orang Makkah maka ayatnya dinamakan *makkiyyah*, namun jika subyeknya orang-orang

---

<sup>112</sup> ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr Jalāluddīd al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1974), jilid I, hal. 19

<sup>113</sup> Di antara ayat yang turun di Tabuk seperti QS. al-Taubah: 41-42; ayat yang turun di Baitul Maqdis adalah QS. al-Zukhruf: 145; dan ayat yang turun di langit adalah QS. al-Baqarah: 285-286. Lihat: ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid I, hal. 90

Madinah maka disebut *madaniyyah*. Ini menunjukkan bahwa butuh penilaian seobyektif mungkin.

Menurut teori ini, yang dinamakan surat *makkiyyah* adalah berisi *khitāb* kepada penduduk Makkah dengan kata; “yā ayyuha al-nās” (wahai manusia) atau “yā ayyuha al-kāfirūn” (wahai orang-orang kafir) atau “yā banī Ādama” (hai anak cucu Adam). Hal ini karena kebanyakan penduduk Makkah adalah orang-orang kafir, maka tidak salah dipanggil dengan panggilan orang kafir atau wahai manusia, walaupun orang kafir di daerah lain juga turut dipanggil.

Surat *madanī* ialah surat yang *khitab*-nya memuat panggilan kepada penduduk Madinah. Panggilan itu biasanya memakai kalimat; “yā ayyuhal-ladhīna Āmanū” (wahai orang yang beriman), karena mayoritas penduduk Madinah adalah mereka yang beragama Islam dan tergolong sebagai orang mukmin.

Teori kedua ini sering mendapat kritikan karena ditemukan banyak ayat dalam Al-Quran yang tidak dimulai dengan kalimat-kalimat di atas, atau juga ditemukan adanya ayat *madaniyyah* yang dimulai dengan kata “yā ayyuha al-nās” (wahai manusia) seperti pada contoh ayat pertama surat al-Nisā yang disepakati sebagai surat *madaniyyah*.

### 3. Teori *Mulāhazatu Zamān al-Nuzūl* (teori historis)

Teori ini berorientasi pada sejarah waktu turunnya Al-Qur'an. Peristiwa hijrah dijadikan sebagai momentum sejarah dalam teori ini. Atas dasar itu, maka yang dimaksudkan dengan surat *makkiyyah* adalah surat atau ayat yang diturunkan sebelum hijrah ke Madinah meskipun ayat tersebut turun di luar kota Makkah, semisal di Mina, Arafah atau Hudaibiyah dan lainnya. Surat *madaniyyah* adalah surat atau ayat yang diturunkan setelah Nabi Muhammad hijrah ke Madinah meskipun ayat tersebut diturunkan di Badar, Uhud, 'Arafah atau Makkah. Teori ketiga ini



lebih masyhur menurut sebagian besar ulama karena jauh dari kritikan.<sup>114</sup>

5. Teori *Mulāḥazatu Mā Taẓammanat al-Sūrah* (teori content analisis)

Dalam membedakan *makkiyyah* dan *madaniyyah*, teori ini mendasarkan kriterianya kepada isi ayat atau surat yang bersangkutan. Dengan kaidah ini, maka yang dimaksud dengan *makkiyyah* adalah surat atau ayat yang berisi tentang ajaran tauhid, kisah kejadian alam dan manusia, hari akhirat, serta kisah umat dan Nabi-Nabi terdahulu. Adapun yang disebut *madaniyyah* adalah ayat atau surat yang menjelaskan tentang berbagai hukum seperti hukum ibadah, muamalah, pidana *qiṣās* dan *ḥudūd*, hukum keluarga, dan lain sebagainya.

Teori keempat ini memberi penegasan bahwa ajaran Islam diturunkan secara perlahan dan berangsur-angsur, sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat. Menurut Mannā' Khalīl Qaṭṭān, ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah* memiliki karakteristik tema dan uslub yang berbeda satu sama lain.

Karakteristik ayat-ayat *makkiyyah* antara lain:<sup>115</sup>

1. Menyeru kepada dakwah kepada tauhid dan beribadah hanya kepada Allah, pembuktian mengenai risalah, kebangkitan dan hari pembalasan, hari kiamat dan kedahsyatannya, neraka dan siksaan, surga dan nikmatnya, serta argumentasi terhadap orang musyrik dengan menggunakan bukti-bukti rasional dan ayat-ayat *kauniyyah*.
2. Peletakan prinsip-prinsip umum bagi perundang-undangan dan akhlak mulia yang dijadikan dasar terbentuknya suatu masyarakat, pengambilan sikap

<sup>114</sup> Muhammad Ibrāhīm al-‘Assāl, *Al-Iklil fī ‘Ulūm al-Tanzīl*, hal. 178

<sup>115</sup> Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī ‘Ulūm Al-Qurān*, hal. 63 dst.

tegas terhadap kriminalitas orang-orang musyrik yang banyak menumpahkan darah, memakan harta anak yatim, mengubur bayi perempuan hidup-hidup.

3. Menyebutkan kisah para Nabi dan umat-umat terdahulu sebagai pelajaran sehingga mengetahui nasib orang sebelum mereka yang mendustakan Rasul, sebagai hiburan bagi Rasulullah sehingga Beliau tabah dalam menghadapi gangguan mereka dan yakin akan menang.
4. Kalimatnya singkat, padat disertai kata-kata yang mengesankan sekali di telinga dan terasa menembus dan terdengar keras, menggetarkan hati dan maknanya pun meyakinkan, didukung oleh lafad-lafad sumpah seperti pada surat-surat pendek.

Surat-surat *madaniyyah* memiliki tema-tema yang berciri khas sebagai berikut:<sup>116</sup>

1. Menjelaskan masalah ibadah, muamalah, hudūd, keluarga, warisan, jihad, hubungan sosial, hubungan internasional, baik di waktu damai maupun di waktu perang, kaidah hukum dan masalah perundang-undangan.
2. Setiap surat yang di dalamnya terdapat dialog dengan ahli kitab, seruan terhadap Allah dari kalangan Yahudi dan Nasrani dan ajakan kepada mereka untuk masuk Islam, penjelasan mengenai penyimpangan-penyimpangan mereka terhadap kitab-kitab Allah, permusuhan mereka terhadap kebenaran dan perselisihan mereka setelah keterangan datang kepada mereka karena rasadengki di antara sesama mereka.

---

<sup>116</sup> Muhammad Husni, "Studi Al-Quran: Teori al-Makkiyyah dan al-Madaniyyah," *Jurnal Al-Ibrah*, Vol. 4, No. 2, Desember 2019, hal. 78-79.

3. Menyingkap perilaku orang-orang munafik, menganalisis sifat-sifat mereka, membuka rahasia dan menjelaskan bahaya mereka bagi agama.
4. Suku kata dan ayatnya panjang-panjang, dengan gaya bahasa yang memantapkan syariat serta menjelaskan tujuannya.

Pembagian Al-Quran kepada *makkiyyah-madaniyyah* menurut Naṣr Hāmid Abū Zaid memberikan gambaran tentang dua fase penting dalam pembentukan teks keagamaan (Al-Quran), baik dari segi konten, struktur, maupun konstruksinya. Abū Zaid menambahkan, ilmu tentang *makkiyyah-madaniyyah* menunjukkan adanya interaksi yang intensif dan harmonis antara teks (Al-Quran) dan realita sejarah. Kajian *makkiyyah-madaniyyah* dapat pula memberikan informasi tentang berbagai variasi gaya komunikasi Al-Quran untuk menyeru orang-orang yang beriman, kafir, atau *ahl al-kitab*, baik dari aspek linguistik dan stilistik, atau aspek pesan dan wacana. Kajian *makkiyyah-madaniyyah* merupakan salah satu instrumen penting untuk menganalisis konteks komunikasi Al-Quran (*siyāq al-takhāṭub*). Melalui ilmu ini, dapat dikaji karakteristik stilistik dan linguistik yang membedakan wacana al-Qur'an (*al-Khithāb al-Qurāny*) dalam periode dakwah faktual historis.<sup>117</sup>

Kesadaran tentang pentingnya kajian *makkiyyah-madaniyyah* juga tampak dalam pemikiran Islamolog kontemporer lainnya seperti Fazlur Rahman, ketika mengajukan pentingnya pendekatan historis dan sosiologis dalam pembacaan Al-Quran. Menurut Fazlur Rahman, penggunaan pendekatan historis yang serius dan jujur dengan mengkaji Al-Quran dalam urutan kronologis akan memberikan persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar gerakan Islam, yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan

---

<sup>117</sup> Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ*, hal. 75 sebagaimana dikutip oleh Andy Hadiyanto "Makkiyyah-Madaniyyah: Upaya Rekonstruksi Peristiwa Pewahyuan," *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. VII, No. I, Januari 2011, hal. 5

institusi-institusi yang dibangun belakangan. Pendekatan sosiologis yang memotret kondisi sosial ketika Al-Quran diturunkan dapat memberikan gambaran tentang elastisitas dan fleksibilitas pemahaman terhadap Al-Quran, yang pada akhirnya menunjukkan sifat universalitas Al-Quran.<sup>118</sup>

Pendekatan historis dalam memahami isi Al-Quran seperti yang dikemukakan Fazlur Rahman di atas sangat penting dan tepat dilakukan guna merumuskan format terbaik dalam proses legislasi dan penerapan syariat Islam pada kondisi umat sekarang. Dengan demikian, segala regulasi dan aturan yang dilahirkan oleh institusi negara di era modern seharusnya sejalan dan sesuai dengan berbagai karakteristik ajaran Islam itu sendiri.

Dari seluruh pembahasan pada bab dua ini, terlihat jelas adanya perkembangan dalam ajaran agama *samāwī*. Fakta ini menggiring kita kepada pertanyaan berikut, apakah syariat Nasrani lebih berkembang dari pada syariat Yahudi, dan apakah syariat Islam merupakan bentuk akhir dari perkembangannya? Jawaban dari pertanyaan itu diungkap oleh Syaikh Abdullah Darrāz yang menyatakan bahwa para peneliti sejarah agama *samāwī* memang mensinyalir adanya perkembangan dan perubahan secara bertahap dalam proses *tanzīl* (turunnya wahyu Allah), baik dari aspek cara dalam berdakwah, maupun metode pensyariatannya. Perlu dicatat bahwa perkembangan ini bukan perkembangan dari satu kesalahan menuju suatu kebenaran, seperti yang ingin digambarkan oleh sejumlah aliran atau teori evolusi agama. Perkembangan ajaran agama pada dasarnya merupakan sebuah proses pentahapan dari satu tangga ke tangga lain menuju kesetiaan pada Tuhan (*al-wafā'*), universalitas (*al-syūmūl*) dan kesempurnaan (*al-kamāl*).<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hal. 50

<sup>119</sup> Muhammad Abdullah Darrāz, *Al-Dīn: Buhūth Mumahhadah li Dirāsah Tārīkh al-Adyān*, (Kuwait: Dār Al-Qalam), hal. 112 dst.

Syaikh Darrāz menambahkan bahwa kebenaran (*al-Rusyd*) dan kesesatan (*al-Dalal*) dalam gagasan agama bukanlah fenomena yang berurutan, melainkan sekaligus, serentak dan sezaman. Kebenaran dan kesesatan ada dan tersebar di setiap bangsa dan generasi, mengikuti perbedaan individu manusia dari sisi kejernihan pola pikir dan keluhuran akal batinnya, sehingga tidak ada satu generasipun tanpa ada manusia yang berjiwa murni, sadar akan adanya kebenaran dan bebas dari beragam mitos serta takhayul. Sebaliknya juga tidak ada satu generasipun yang selamat dari kebalikan sifat-sifat tersebut.<sup>120</sup>

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa syariat agama-agama *samāwī* (Yahudi, Kristen, dan Islam) telah mengalami perkembangan secara bertahap. Pentahapan terjadi dalam satu aturan syariat sendiri, maupun pada satu syariat ke syariat yang lain. Perbedaan antar syariat itu adalah sesuatu yang dikehendaki Allah untuk menguji keimanan dan ketaatan. Selain itu, perkembangan ajaran agama terjadi secara bertahap mengikut pada kondisi sosial dan politik serta kebutuhan masyarakat saat ajaran diturunkan.

Dari contoh-contoh yang sudah dikemukakan sebelumnya, dapat dirumuskan bahwa perkembangan bertahap dalam ajaran agama meliputi empat bentuk:

*Pertama:* Bentuk perkembangan ajaran dari sederhana menuju yang lebih kompleks.

*Kedua:* Bentuk perkembangan ajaran yang semula lurus lalu mengalami perubahan akibat penyimpangan ajaran/*inḥirāf* (distorsi) yang dilakukan oleh pengikutnya, sehingga Al-Quran datang dan meluruskan kembali ajaran tersebut.

*Ketiga:* Bentuk perkembangan ajaran dari ringan menuju lebih berat dan tegas.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

*Keempat:* Bentuk perkembangan ajaran dari berat menuju lebih ringan.



### BAB III

## KONSEP *AL-MARḤALIYYAH* DAN PRAKTIKNYA DALAM SEJARAH ISLAM

Pada bab ini akan diuraikan konstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dan bagaimana praktiknya dalam sejarah Islam. Selanjutnya akan dibahas bagaimana keterlibatan institusi negara secara formil dalam proses *taqnīn* (legislasi) hukum Islam.

### 3.1 Konsep *al-Marḥaliyyah*

Syariat Islam yang diturunkan Allah melalui para Rasul memiliki tujuan demi kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Menurut Imam al-Qurṭubī, kata *syarī‘ah* (شريعة) berasal dari kata *syir‘ah* (شريعة) berarti: jalur air. Secara istilah bermakna sejumlah hukum yang telah Allah tetapkan bagi hamba sebagai pedoman bagi kehidupan mereka di dunia dan akhirat.<sup>1</sup> Terlihat jelas keterkaitan antara arti syariat secara bahasa dengan arti syariat secara istilah. Air merupakan sumber kehidupan fisik manusia, dan hukum syariat adalah pedoman bagi manusia dalam menjalani kehidupannya di dunia dan akhirat.

Adanya perwujudan kemaslahatan hamba dalam syariat Islam disepakati para ulama. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan ” Sesungguhnya syariat itu dibina dan diasaskan atas kebijaksanaan dan kemaslahatan bagi hamba di dunia dan akhirat, syariat itu seluruhnya berisi keadilan, kasih sayang (rahmah), kemaslahatan dan hikmah (kebijaksanaan). Maka setiap perkara yang melenceng dari keadilan, kasih sayang, kemaslahatan dan hikmah bukan bagian dari syariat.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammad bin Ahmad al-Ansārī Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi li Ahkām Al-Qurān*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967), jilid VI, hal. 211

<sup>2</sup> Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *‘Ilām al-Muwaqqi‘īn*, jilid I, hal. 14

‘Izzuddin ‘Abd al-Salam menyatakan bahwa syariat itu seluruhnya berisi kemaslahatan, baik berupa *dar’u al-mafāsīd* (درأ المفاسد) atau *jalb al-maṣālih* (جلب المصالح).<sup>3</sup>

Imam al-Qurtubī menegaskan bahwa tidak ada khilaf di antara orang-orang yang berakal bahwa syariat yang dibawa para Nabi ditujukan untuk kemaslahatan makhluk dunia dan akhirat.<sup>4</sup> Untuk merealisasikan syariat Islam yang berisi kemaslahatan bagi manusia itu perlu dilakukan dengan konsep atau metode yang penuh hikmah dan kebijaksanaan agar tujuan yang diinginkan tercapai dengan maksimal. Salah satu metode itu adalah konsep *al-marḥaliyyah*.

Sebagai sebuah konsep, *al-marḥaliyyah* sudah ada sejak Allah mengutus para Nabi dengan berbagai risalah-Nya kepada manusia. Konsep itu juga jelas terlihat pada proses turunnya Al-Quran kepada Nabi Muhammad saw. sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya pada pembahasan perodesasi ayat *makkiyyah* dan ayat *madaniyyah*.

Konsep *al-marḥaliyyah* sudah dipraktikkan Nabi Muhammad saw dalam dakwahnya kepada masyarakat Quraisy di Mekkah sejak awal Islam. Dakwah Nabi kepada semua manusia dimulai dengan dakwah kepada orang terdekat, lalu dilanjutkan kepada masyarakat sekitar baru kemudian kepada semua insan. Metode dakwahnya juga berkembang atas perintah Allah, dimulai secara *sirriyyah* (tersembunyi) lalu berubah secara *jahriyyah* (terang-terangan). Semua ini menunjukkan adanya konsep *al-marḥaliyyah* dalam Islam.

Dalam sistem negara modern dimana legislasi aturan hukum menjadi suatu keharusan bagi pemberlakuan suatu hukum

---

<sup>3</sup> ‘Izzuddin ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1968), jilid I, hal. 9

<sup>4</sup> Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī Al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qurān*, jilid II, hal. 64



maka memahami konsep *al-marḥaliyyah* menjadi penting dalam rangka merumuskan formulasi yang tepat dalam proses legislasi Qanun-Qanun syariat seperti di Aceh. Apakah proses legislasi sudah berjalan sesuai dengan konsep *al-marḥaliyyah* di masa lalu, atau perlu diformat ulang agar sesuai dengan kondisi dan kebutuhan sekarang. Sebelum menjawab dua pertanyaan tersebut, pada bab ini akan dijelaskan terlebih dahulu konstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dan proses *taqnīn* (legislasi hukum Islam) yang pernah ada dalam sejarah.

### 3.1.1 Definisi *al-Marḥaliyyah*

Secara bahasa, kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) adalah *maṣḍar ṣinā'iyy* dari kata *marhalah*. *Mashdar ṣinā'iyy* adalah *isim* yang diakhiri huruf "ya nasab bertasydid" dan huruf "ta ta'nīs" pada akhir dari kata asal, untuk menunjukkan sifat tertentu dari lafadh asalnya. Jadi kata *marhalah* (مرحلة) ketika ditambah huruf "ya bertasydid" dan huruf "ta ta'nīs", berubah menjadi kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية). Maknanya juga berubah dari "satu tahapan" menjadi "proses bertahap" atau "pentahapan sesuatu."

*al-Marḥaliyyah* (المرحلية) adalah kata dalam bahasa Arab yang berasal dari *isim mufrad*, yaitu *marhalah* (مرحلة), bermakna tahapan. Bentuk *Jama*'nya adalah *Marāhil* (مراحل) berarti tahapan-tahapan.

Dalam kamus *Lisān al 'Arab* kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) secara langsung tidak ditemukan, mengingat penggunaan istilah kata tersebut termasuk baru di era moderen. Kamus *Lisān al-Arab* memaknai kata *marhalah* dengan arti "suatu *manzilah* (tempat singgah sementara), yang digunakan untuk memulai kembali

perjalanan. Jarak antara dua *manzilah* disebut juga satu *marhalah*.”<sup>5</sup>

Senada dengan sebelumnya, al Fairūz Abādi dalam kamus *al Muhīṭ* menyebutkan kata *marhalah* (مرحلة) memiliki dua makna. *Pertama*: bermakna ”jarak yang ditempuh pejalan kaki dalam waktu sekitar sehari.” *Kedua*: bermakna ”jarak antara dua *manzilah*.”<sup>6</sup>

Menurut kamus *al Ma’āny*, kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) adalah kata *isim muannas* yang dinisbahkan kepada kata *marhalah* (مرحلة), bermakna ”langkah-langkah pentahapan.” Akar katanya adalah *مرحلة - يمرحل - مرحل*, bermakna menjadikan sesuatu bertahap-tahap, menyempurnakan sesuatu secara berjenjang waktu.<sup>7</sup>

Dari arti bahasa di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) bermakna suatu proses perlahan dan bertahap dalam melakukan sesuatu yang bersifat temporer, sebagai bentuk strategi untuk sampai kepada tujuan.

Kata *al-marḥaliyyah* bersinonim dengan kata *al-tadarruj*. Kedua kata itu secara bahasa bermakna sama, yaitu pentahapan. Dalam literatur klasik istilah *al-tadarruj* lebih sering digunakan. Penggunaan kata *al-tadarruj* memiliki makna yang lebih sempit, sebab pentahapan yang dimaksud adalah pentahapan berurut, menaiki tangga setingkat demi setingkat,<sup>8</sup> mulai dari tingkat terendah menuju tingkat tertinggi, sebagaimana menapaki anak tangga (ادراج), sedangkan makna dari kata *al-marḥaliyyah* lebih luas,

<sup>5</sup> Muhammad bin Mukrim bin ‘Ali Jamāluddīn Ibnu Manẓūr al-Ansārī, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414 H), jilid XI, hal. ٢٨٠

<sup>6</sup> Majduddīn Abū Ṭāhir Muhammad bin Ya’qūb Al-Fairūz Abādī, *Qāmus Al-Muhīṭ*, <https://shorturl.at/bIPSW> (diakses tanggal 1 Juni 2023)

<sup>7</sup> <https://shorturl.at/svyI8> (diakses tanggal 1 Juni 2023)

<sup>8</sup> Gibran Mas’ūd, *al-Rā-id al-Mu’jam Lughawīyy ‘Ashriyy*, <https://rb.gy/ryllu> (diakses pada tanggal 1 Juni 2023)

sebab pentahapan yang berlangsung bisa terjadi secara berurut maupun secara acak.

Aṭīyyah 'Adlān -pakar fikih dan *siyāsah syar'iyah* Mesir-, mendefinisikan istilah kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) sebagai berikut:

فالمرحلية ببساطة شديدة تعني تنفيذ المشروعات الكبيرة عبر مراحل متعددة ومتوالية ومتتابعة، كل مرحلة تسلم إلى التي تليها، بتدرج يتسلسل وفق سلم الأولويات.<sup>9</sup>

"Secara sederhana istilah *al-marḥaliyyah* adalah pelaksanaan program-program besar melalui beberapa tahapan yang berjenjang dan berkelanjutan. Setiap tahapan diikuti dengan tahapan berikutnya, seperti mata rantai yang berjalan sesuai dengan skala prioritas."

Selanjutnya, 'Adlān juga mendefinisikan kata *al-tadarruj* (التدرج) sebagai berikut:

التدرج هو ارتقاء الدرج الصاعد درجة درجة، يقال: تدرج أي تَصَعَّدَ درجة درجة  
 "al-tadarruj adalah proses menapaki tangga yang menanjak setingkat demi setingkat. Dikatakan: "tadarraja", artinya menaiki tangga satu tingkat demi satu tingkat."<sup>10</sup>

Pemilihan diksi kata *al-marḥaliyyah* dalam penelitian ini dimaksudkan agar konsep yang ditawarkan dalam memahami proses legislasi Qanun Aceh dapat bermakna luas, tidak selalu harus setahap demi setahap yang bersifat menanjak, namun bisa saja menanjak, lalu menurun sementara, atau diam sesaat untuk

<sup>9</sup>Aṭīyyah 'Adlān, "Taqniyyāt al-Marḥaliyyah li al-Quwā al-Sā'idah: Ṭalibān Anmūzajan," artikel pada Majalah Elektronik *Aljazeera.net*, Lihat: <https://shorturl.at/bhuL5> (diakses pada tanggal 7 Juli 2023)

<sup>10</sup> *Ibid.* Lihat juga: Nukhbah min al-Lughawīyyin, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1973), jilid I, hal. 277

kembali menanjak, sesuai dengan kondisi dan kebutuhan saat legislasi dilakukan.

Dalam konteks penelitian disertasi ini terkait proses *taqānīn* hukum Islam di Aceh, maka maksud dari kata *al-marḥaliyyah* (المرحلية) adalah suatu konsep dan strategi yang digunakan dalam rangka melegislasi syariat Islam dalam kerangka negara, yang dilakukan secara bertahap, sesuai dengan kemampuan masyarakat.

### 3.1.2 Dasar Hukum *al-Marḥaliyyah*

Sebagai sebuah konsep, *al-marḥaliyyah* memiliki dasar hukum yang tegas dalam Al-Quran dan Hadis sebagai dua sumber utama hukum Islam.

#### a. Al-Quran

Pentahapan dalam pensyariatian hukum Islam ditegaskan dalam banyak ayat Al-Quran, di antaranya yaitu :

##### 1. Firman Allah dalam QS. al-Isrā': 106

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

Artinya: *"Dan Al-Quran itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian."*

Ayat ini merupakan penegasan langsung dari Allah bahwa proses turunnya Al-Quran sebagai sumber hukum Islam dilakukan secara bertahap, berangsur-angsur, sebagian demi sebagian. Dengan kata lain, sejak awal syariat Islam memang sudah menerapkan konsep *al-marḥaliyyah* dari sisi pensyariatannya.

Menurut Quraisy Syihab, tafsir dari ayat di atas adalah "Al-Quran ini telah Kami turunkan secara berangsur-angsur dalam waktu yang cukup lama agar kamu membacaknya secara perlahan-lahan kepada umat manusia, supaya mereka dapat memahaminya. Kami telah menurunkannya sebagian demi sebagian secara pasti, tanpa ada suatu keraguan sedikit pun di

dalamnya.”<sup>11</sup> Penjelasan ini memberi indikasi kuat bahwa pentahapan bukan hanya dari sisi pensyariatian tapi juga dapat dilakukan dari sisi penerapan.

## 2. Firman Allah dalam QS. al-Taghābun: 16

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا

Artinya: “Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupannya dan dengarlah serta taatlah.”

Berdasarkan ayat di atas, taqwa dan mendengar (mematuhi) perintah Allah dilakukan dengan konsep *istiṭā’ah* (kesanggupan). Konsep ini menghendaki dilakukannya sesuatu dengan perlahan sedikit-demi sedikit hingga sempurna. Konsep *istiṭā’ah* dalam ayat ini bukanlah bentuk pengabaian hukum sebab itu tegas dilarang oleh Allah dalam banyak ayat lain.<sup>12</sup>

Wahbah al-Zuhailī dalam tafsir *al-Wajīz* menyebutkan bahwa perintah bertakwa kepada Allah dengan menunaikan perintahNya dan menjauhi laranganNya sesuai kesungguhan dan kapasitas. Ibnu Abū Hātim dari Sa’īd bin Jābir berkata: “Ketika ayat “*Ittaqullāha haqqa tuqātih*” pada QS. Al-Imran :102 diturunkan, kaum muslimin meningkatkan amal ibadah. Mereka melaksanakan ibadah sampai lutut mereka membengkak dan jidat mereka luka-luka, lalu Allah menurunkan ayat ini untuk meringankan beban kaum muslimin, yaitu ayat (*Fattaqullāha mastata’tum*)”<sup>13</sup>

## 3. Firman Allah dalam QS. al-Baqarah: ٢٨٦

<sup>11</sup> <https://tafsirq.com/17-al-isra/ayat-106#tafsir-quraish-shihab> (diakses tanggal 22 Januari 2023)

<sup>12</sup> Seperti pada QS. Al-Imrān: 81-82, al-Māidah: 44, 45, dan 47.

<sup>13</sup> <https://tafsirweb.com/10960-surat-at-taghabun-ayat-16.html> (diakses tanggal 22 Mei 2023)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat (pahala) dari (kebaikan) yang dikerjakannya dan dia mendapat (siksa) dari (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa), "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami melakukan kesalahan. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami, maka tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir."

Menurut ayat ini, pembebanan hukum dilakukan atas dasar kemampuan. Allah telah memberi keringanan kepada umat Nabi Muhammad dengan menghapus berbagai beban berat yang pernah dibebankan atas umat sebelumnya. Imam Al-Qurtubī mendefinisikan kata *taklīf* (beban) dengan perintah yang sulit, dan kata *al-wus'u* (kesanggupan) ditafsirkan dengan tenaga dan kesungguhan. Menurutnya, saat Al-Quran diturunkan, Allah telah menetapkan untuk tidak membebani hambaNya dengan berbagai amalan hati maupun anggota badan kecuali yang mampu diniatkan, dipahami dan dilaksanakan.<sup>14</sup>

Senada dengan tafsir tersebut, Muṣṭafá al-Zuhailī menyatakan bahwa penyelenggaraan syariat Islam wajib dilakukan dengan niat yang tulus dan perjuangan yang sungguh, namun

<sup>14</sup> Abū Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abū Bakr al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qurān*, jilid III, hal. 429.

sesuai dengan kemampuan dan kesanggupan, serta merealisasikan hal-hal yang mungkin diwujudkan.<sup>15</sup>

#### 4. Firman Allah dalam QS. al-Hajj: 78

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."

al-Ṭabārī menjelaskan ada dua pendapat terkait makna perintah jihad pada ayat di atas. Pertama: jihad berupa perintah perang *fi sabilillah* melawan kaum musyrikin. Kedua: jihad berupa perintah melakukan semua amalan dengan sepenuh hati dan jiwa. Allah tidak mewajibkan semua ajaran agama sebagai bentuk kesempitan bagi manusia, melainkan setiap perintah itu memiliki keluwesan dan jalan keluar dalam penerapannya. Contohnya taubat adalah jalan keluar bagi yang bersalah, *kafārāt* jalan keluar bagi beberapa kesalahan, begitu juga hukum *qiṣāṣ* , dan lain sebagainya.<sup>16</sup>

Ayat di atas menegaskan adanya prinsip kemudahan, baik dalam ajaran maupun praktiknya, sebagaimana juga ditegaskan kembali pada ayat berikut ini.

#### 5. Firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 185

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

<sup>15</sup> Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tadārruj fi al-Tasyrī' wa al-Taṭbīq fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: Al-Lajnah al-Isytisyāriyyah al-'Ulyā li al-'Amal 'alā Istikmāl Taṭbīq Aḥkām al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, 2000), cetakan I, hal. 39

<sup>16</sup><https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura22-aya78.html#tabary> (diakses tanggal 23 Mei 2023)

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukahan."

Adanya kemudahan (*taisīr*) dalam syariat merupakan bagian dari prinsip Islam. Membebani manusia dengan berbagai aturan secara sekaligus bertentangan dengan prinsip ini. Oleh karena itu, ayat di atas secara tidak langsung merupakan pengakuan terhadap adanya konsep *al-marḥaliyyah* dalam beragama. Ibnu Kathīr menukil pendapat al-Syi'bī yang berkata: "berdasarkan ayat ini, jika ada dua perkara yang diperselisihkan, maka yang teringan dari kedua pendapat itu adalah paling mendekati kebenaran."<sup>17</sup>

Maksud dari ayat-ayat di atas juga sejalan dengan anjuran Nabi yang menyuruh umat untuk memudahkan dan tidak menyulitkan, memberi kabar gembira dan bukan membuat orang lari. Nabi juga selalu memilih hal yang mudah dari dua perkara selama tidak berdampak kepada dosa.

#### b. Hadis

Perintah melakukan pentahapan dalam beragama dapat ditemukan dalam beberapa hadis Nabi. Di antaranya sebagai berikut:

##### 1. Perintah Nabi kepada sahabat Mu'āz bin Jabal saat diutus Nabi berdakwah ke penduduk Yaman

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: إنك ستأتي قومًا أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم

---

<sup>17</sup> *Tafsīr Ibnu Kathīr*, jilid I, hal. 206 dari situs: <http://www.ibnukatsironline.com/2015/04/tafsir-surat-al-baqarah-ayat-185.html> (diakses pada tanggal 23 Mei 2023)



وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترُدُّ على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم؛ فإنه ليس بينه وبين الله حجابٌ (متفق عليه) <sup>١٨</sup>

Artinya: “Dari Abdullah Ibnu ‘Abbās ra. dia berkata; Rasulullah saw. bersabda kepada Mu‘āz bin Jabal ketika mengutusnyanya ke Yaman, "Engkau akan mendatangi kaum ahli kitab, Apabilah telah sampai kepada mereka maka serulah mereka untuk bersaksi bahwa tidak Tuhan yang berhak untuk disembah selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya. Jika mereka taat untuk itu, maka beritahukanlah bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka salat lima waktu sehari semalam. Jika mereka taat untuk itu, maka beritahukanlah bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka untuk mengeluarkan zakat harta mereka, di ambil dari orang-orang kaya mereka dan diberikan kepada orang-orang yang miskin dari mereka. Jika mereka taat untuk itu, maka hati-hatilah engkau dari mengambil harta milik mereka yang paling baik, takutlah engkau dengan doa orang terzalimi, sebab antara doanya dengan Allah tidak ada yang menghalanginya.”

Hadis ini merupakan dalil tegas adanya konsep *al-marḥaliyyah* dalam penyampaian ajaran agama. Hadis ini memberi panduan bagaimana setiap pesan agama disosialisasikan kepada masyarakat secara perlahan dan bertahap. Setelah satu pesan disampaikan, lalu dipahami dengan baik dan ditaati oleh masyarakat, baru dilanjutkan dengan pesan berikutnya, dan begitu seterusnya. Hadis ini sejalan dengan kandungan QS. al-Isra’: 106 yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa Allah menyuruh Nabi membacakan isi Al-Quran secara perlahan, dan bahwa Al-Quran diturunkan sebagian demi sebagian.

---

<sup>18</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid II, hal. 128, hadis No. 1496

Hadis di atas juga menggambarkan adanya konsep *al-marḥaliyyah* pada berbagai tema pesan atau ajaran yang disampaikan. Pesan itu bergerak dari suatu hal yang paling mendasar dalam beragama (akidah) kepada aturan hukum (syariat), dan berujung pada etika dan moral (akhlak), yang merupakan tujuan akhir dari ajaran agama itu sendiri. Pesan pertama adalah mengajarkan makna dari *syahādah* (dua kalimat syahādah), lalu pesan ke dua terkait syariah mengajarkan *ibadah badaniyyah* (salat), dilanjutkan *ibadah māliyyah* (zakat) kemudian diakhiri pesan terkait prinsip integritas dan etika profesi (tidak curang dan zalim).

## 2. Hadis Aisyah yang menjelaskan hikmah dari proses turunnya ayat secara berangsur-angsur.

حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال: وأخبرني يوسف بن ماهك قال: إني عند عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها إذ جاءها عراقي، فقال: أي الكفن خير؟ قالت: ويحك وما يضرك؟ قال: يا أم المؤمنين أريني مصحفك. قالت: لم؟ قال: لعلي أولف القرآن عليه، فإنه يقرأ غير مؤلف. قالت: وما يضرك أيه قرأت قبل، إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام. ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر، لقالوا لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا، لقالوا لا ندع الزنا أبدا. لقد نزل بمكة على محمد صلى الله عليه وسلم وإني لجارية ألعب: "بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر". وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده. قال فأخرجت له المصحف فأملت عليه آي السور<sup>19</sup>

Artinya: "Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Musa, telah mengabarkan kepada kami Hisyam bin Yusuf bahwa Ibnu

<sup>19</sup> Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā’il Qurān, Bāb Ta’līf Al-Quran*, hal. 656

*Juraij telah mengabarkan kepada mereka. Dia berkata: telah mengabarkan kepadaku Yusuf bin Mahik. Dia berkata: "Suatu ketika, aku berada di tempat Aisyah Ummul Mukminin ra, tiba-tiba seorang dari Irak menemuinya seraya berkata, "Kain kafan yang bagaimanakah yang lebih baik?" Aisyah menjawab: "alah hai kamu, memangnya apa yang memudaratkanmu?". Laki-laki itu berkata: "Wahai Ummul Mukminin, tunjukkanlah muṣḥaf Anda padaku." Aisyah bertanya: "Untuk apa?." Ia menjawab: "Agar aku dapat menyusunnya, sebab Al Qur`an itu dibaca secara tidak tersusun." Aisyah berkata, "Lalu apa yang menghalangimu untuk membaca bagian manapun darinya. Sesungguhnya yang pertama kali turun adalah satu surat dari (kelompok surat) al-mufaṣṣal yang di dalamnya disebutkan tentang surga dan neraka. Ketika manusia telah condong ke Islam, kemudian turunlah ayat-ayat tentang halal dan haram. Sekiranya yang pertama kali turun adalah ayat "Janganlah kalian minum khamar", niscaya mereka akan mengatakan, "Sekali-kali kami tidak akan bisa meninggalkan khamar selama-lamanya." Sekiranya juga yang pertama kali turun adalah ayat, "Janganlah kalian berzina", niscaya mereka akan berkomentar, "Kami tidak akan meninggalkan zina selama-lamanya." Ayat yang diturunkan kepada Rasulullah saw di Makkah saat aku masih sebagai anak yang bermain adalah: "bal al-sā'atu mau'iduhum was sā'atu adhā wa amar. (QS. al-Qamar: 46)." Tidaklah surat al-Baqarah dan al-Nisā` diturunkan (kepada Muhammad) kecuali aku berada di sisi beliau." Akhirnya, Aisyah mengeluarkan muṣḥaf dan mendiktekan kepada orang Irak itu beberapa surat."*

Hadis di atas adalah jawaban serta penjelasan Aisyah kepada seorang laki-laki dari Irak yang datang bertanya kepadanya dua pertanyaan: *Pertama:* Pertanyaan tentang kain kafan mana yang terbaik digunakan. Menurut sebagian ulama pertanyaan orang Irak tadi berangkat dari hadis lain yang menyatakan warna putih adalah warna pakaian terbaik, sehingga ia ingin memastikan apakah warna putih juga yang terbaik untuk kain kafan. Aisyah menyatakan apa perlunya pertanyaan seperti itu, sebab warna kain kafan bukan masalah utama setelah seseorang meninggal dunia.

Hal yang lebih penting adalah apa persiapan amalannya menuju alam barzah.

*Kedua:* Pertanyaan tentang bagaimana urutan *mushaf* yang ada pada Aisyah, sebab menurutnya al-Quran dibaca secara tidak tersusun dan dia ingin menyusunnya. Menurut para pensyarah hadis, pertanyaan ini terkait dengan *mushaf* ‘Usmani yang semula tidak digunakan di Irak karena mereka masih berpegang pada *mushaf* Abdullah bin Mas‘ūd yang susunannya berbeda dengan *mushaf* ‘Usmani. Aisyah lalu mengingatkan penanya bahwa susunan surat itu juga tidak sepenting membaca Al-Quran itu sendiri, surat mana saja boleh dibaca terlebih dahulu. Aisyah juga memberitahu penanya bahwa urutan turunnya surat-surat Al-Quran dimulai dengan surat-surat pendek (*mufaṣṣal*) yang didalamnya terkandung persoalan syurga dan neraka. Kemudian setelah manusia yakin akan adanya hari kebangkitan, barulah diturunkan ayat-ayat terkait hukum halal dan haram, semisal khamar dan zina. Aisyah juga mencontohkan satu ayat yang turun di Makkah dari surat al-Qamar: 46, serta dua surat yang turun di Madinah yaitu surat al-Baqarah dan al-Nisā.

Dari penjelasan hadis Aisyah di atas jelas ditemukan adanya konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses turunnya ayat al-quran sebagaimana *al-marḥaliyyah* juga sangat penting dilakukan dalam penerapan hukum. Aisyah seolah-olah ingin menegaskan bahwa memahami situasi sosiologi masyarakat tempat di mana aturan diberlakukan, menjadi kunci utama keberhasilan aturan itu sendiri. Masyarakat manapun akan sulit menerima perubahan yang dilakukan secara mendadak dan justru akan berbalik melawan aturan tersebut.

Pesan lain yang terkandung dalam hadis adalah perlunya mendahulukan sesuatu yang bersifat substansi dari masalah, dan tidak terjebak dalam mempersoalkan perkara-perkara non-substansial, seperti pada contoh pertanyaan terkait warna kain kafan terbaik di atas. Dalam konteks proses legislasi hukum Islam pesan

ini semestinya menjadi suatu catatan penting untuk dipahami dan dipedomani.

### 3. Hadis yang menjelaskan mekanisme perubahan sosial dalam Islam

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم)<sup>20</sup>

Artinya: "Barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka hendaknya ia menghilangkannya dengan tangannya. Jika ia tidak mampu, maka dengan lisannya. Orang yang tidak mampu dengan lisannya, maka dengan hatinya. Dan dengan hati ini adalah lemah-lemahnya iman." (HR. Muslim)

Hadis ini merupakan dalil bagi kewajiban melakukan perubahan sosial dalam bentuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran (*amar makruf nahi munkar*). Pelaksanaannya dilakukan atas dasar tingkat kemampuan dan kewenangan yang dimiliki masing-masing orang.

Mereka yang mampu dan berwenang secara hukum dapat melakukan perubahan dengan tangan. Kata "tangan" dalam hadis maknanya sangat luas, tidak sebatas tangan anggota tubuh tapi juga tangan-tangan kekuasaan yang dimiliki oleh organisasi formil negara, dari kekuasaan eksekutif, legislatif maupun yudikatif.

Dalam makna sempit, perubahan sosial *amar makruf nahi munkar* yang dilakukan dengan lisan adalah berupa nasehat dan ceramah. Dalam arti luas bisa bermakna segala bentuk sosialisasi aturan dalam berbagai bentuk, seperti buku, website, kampanye dan iklan nilai-nilai kebaikan.

---

<sup>20</sup> Abdullah bin Sāleh al-Muhsin, *Kitāb al-Ahādith al-Arbaʿin al-Nawāwiyah*, (Madinah: al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-Madīnah al-Munawwarah. 1984), cetakan III, hal. 66

Perubahan sosial dalam rangka *amar makruf nahi munkar* secara senyap dapat dilakukan dengan hati yang membenci segala bentuk kejahatan dan kemaksiatan. Dalam konteks yang lebih luas bisa dimaknai dalam bentuk protes damai, memboikot suatu produk, diam, atau kegiatan bersifat pasif lainnya.

Adanya mekanisme *amar makruf nahi munkar* ini menunjukkan kewajiban untuk melakukan perubahan sosial ke arah yang lebih baik secara terus menerus, massif, dan bertahap sesuai dengan kapasitas dan kewenangan yang dimiliki. Perubahan sosial itu akan lebih berhasil dan berdampak ketika melibatkan kekuasaan dan kewenangan yang lebih tinggi dalam wujud adanya regulasi formil pemerintah. Sementara anjuran dan nasehat meski memiliki dampak positif, akan memerlukan waktu yang lebih lama.

Hadis ini juga mengindikasikan bahwa agama Islam sangat realistis dalam hal pengawasan kemunkaran. Semangat untuk terus berubah sangat dijunjung tinggi dengan tetap memperhatikan konsep pentahapan tadi.

Setelah wafatnya Rasulullah, Aisyah ra. juga pernah menyebutkan suatu *athar* (الاثار) dimana beliau memprediksi jika Nabi Muhammad masih hidup dan melihat berbagai ulah kaum wanita ketika salat jama'ah di mesjid, maka bisa jadi Nabi akan mengubah hukum wanita ke mesjid dari kebolehan menjadi keharaman. Ulah para wanita yang dimaksud adalah sikap berhias diri dan memakai wangi-wangian saat ke mesjid sebagaimana dijelaskan oleh para ulama pensyarah hadis tersebut. Aisyah berkata:

لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَخْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ كَمَا مُنِعَتْ  
نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ<sup>٢١</sup>

---

<sup>21</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid. I, hal. 173, hadis No. 869

Artinya: "Sekiranya Rasulullah mendapati apa yang dilakukan para wanita (saat ke masjid), sungguh beliau akan melarang mereka (ke masjid) sebagaimana dilarangnya para wanita Bani Isrā'il (ke tempat ibadah mereka)." (HR. Bukhārī)

Ungkapan Aisyah di atas mengindikasikan adanya konsep perubahan hukum yang bisa saja terjadi saat terjadinya perubahan 'illat dan konteks masalah. Adanya perubahan hukum adalah salah satu bentuk konsep *al-marḥaliyyah*.

#### 4. Hadis tentang prinsip kemudahan dalam beragama

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا ،  
وَاسْتَعِينُوا بِالْعَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَىْءٍ مِنَ الدُّجَّةِ ۲۲

Artinya, "Sesungguhnya agama itu mudah. Tidak ada seorangpun yang memberatkan diri dalam agama ini kecuali sikapnya tersebut akan mengalahkan dia. Maka bersikap luruslah, mendekatlah kepada kesempurnaan, berilah kabar gembira, dan manfaatkanlah kesempatan pada pagi hari, sore hari dan sebagian waktu malam." (HR. Bukhārī).

Hadis ini secara tegas menyatakan adanya prinsip kemudahan dalam beragama, terutama dalam beribadah. Sikap mencari kesempurnaan sangat dianjurkan namun jangan berlebihan hingga kontra produktif dari tujuan awal. Sikap berlebihan dalam ibadah seperti salat sunat sepanjang malam tanpa tidur, atau puasa setiap hari bisa saja berujung kepada kebosanan, dan bahkan meninggalkan ibadah. Rasul juga menyuruh umat untuk selalu bersikap lurus sesuai agama, dan jika belum mampu, setidaknya selalu berusaha melakukan amalan mendekati kesempurnaan. Rasul juga menekankan pentingnya metode penyampaian dakwah yang

<sup>22</sup> Ahmad bin Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Kitab al-Īmān, Bāb al-Dīn Yusrun*, Hadis no. 39.

menyatukan umat, memberi kabar gembira, serta pandai menilai waktu, situasi dan kondisi yang tepat.

Semua dalil ayat dan hadis yang telah dikemukakan di atas memiliki pesan utama berupa adanya konsep pentahapan (*al-marḥaliyyah*) dalam beragama. Konsep ini akan menjamin ajaran Islam dilaksanakan secara kontinyu oleh umat, berkembang dari suatu prinsip dan semangat untuk tetap berada lurus di jalan Allah, namun dalam pelaksanaannya bergerak dari yang mudah dan ringan menuju kepada kesempurnaan.

Masih terdapat banyak dalil *naqlī* lain terkait masalah ini, namun untuk menghindari pengulangan, akan disampaikan pada saat membahas praktik *al-marḥaliyyah* di masa Rasulullah.

### 3.1.3 Jenis dan Bentuk *al-Marḥaliyyah*

Secara umum konsep *al-marḥaliyyah* dapat dibagi kepada dua jenis: pertama, *al-marḥaliyyah* dalam penyariatian (*marḥaliyyah al-tasyrī'*). Kedua, *al-marḥaliyyah* dalam penerapan syariat (*marḥaliyyah al-taḍbīq*).

*Al-marḥaliyyah* adalah kata sifat yang berasal dari kata *al-marḥalah* (tahap). *Al-marḥaliyyah* dalam bidang penyariatian yang dimaksud dalam kajian ini adalah penyariatian hukum Islam yang bersifat bertahap dari masa pengutusan (*bi'thah*) Nabi Muhammad saw hingga sempurnanya syariat Islam saat wafatnya Rasulullah saw.

Pentahapan dalam bidang penerapan adalah proses penjelasan hukum Islam kepada masyarakat, proses pendidikan syariat, serta proses penerapan hukum secara bertahap sesuai prioritas. Sehingga syariat Islam dapat dipahami, diamalkan, dan



dihayati sebagai sebuah kesadaran kolektif, yang tercermin dalam pengamalan hukum dan prilaku yang baik.<sup>23</sup>

Al-Zuhaili membagi jenis *al-marḥaliyyah* dalam penyariatannya dalam tiga macam bentuk: *al-Marḥaliyyah al-Zamāniyyah*, *al-Marḥaliyyah al-Nau'iyah*, dan *al-Marḥaliyyah al-Bayāniyyah*.

*Pertama: al-Marḥaliyyah al-Zamāniyyah.*

*al-Marḥaliyyah al-zamāniyyah* adalah pentahapan dari sisi waktu penyariatannya hukum. Sumber hukum Islam pertama berupa Al-Quran diwahyukan kepada Nabi Muhammad selama 22 (dua puluh dua) tahun, 2 (dua) bulan, dan 22 (dua puluh dua) hari, sejak masa *bi'thah* (pengutusan) hingga wafatnya Rasulullah.

Adanya bentuk *al-marḥaliyyah al-zamāniyyah* ini secara jelas dapat ditemukan pada tiga bukti berikut ini:

1. Turunnya Al-Quran secara berangsur-angsur.
2. Adanya pengklasifikasian ayat Al-Quran kepada periode *makkiyyah* dan periode *madaniyyah* sebagaimana telah diuraikan pada bab terdahulu.
3. Adanya *asbāb al-nuzūl* pada proses turunnya sebagian ayat Al-Quran. *Asbāb al-nuzūl* adalah peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah atau pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan kepada beliau, lalu atas dasar kedua hal itu, Al-Quran turun untuk menjelaskan atau menjawabnya.<sup>24</sup> Al-Suyūṭi mendefinisikannya dengan “ Suatu sebab turunnya satu ayat atau beberapa ayat Al-Quran yang menjelaskan hukum dari sebab tersebut.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tadārrij fī al-Tasyrī' wa al-Taḍbīq fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, hal. 28

<sup>24</sup> Muhammad 'Ali Hasan, *Al-Manār fī 'Ulūm Al-Qurān Ma'a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādirihī*, hal. 136. dari sumber: <https://shamela.ws/book/38092/126> (diakses pada 30 Mei 2023)

<sup>25</sup> Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qurān*, jilid I, hal. 42

Turunnya ayat Al-Quran usai adanya suatu peristiwa atau pertanyaan yang melatar-belakanginya jelas memberi pengaruh mendalam terhadap mereka yang terlibat dalam peristiwa itu. *Asbāb al-nuzūl* juga memberikan landasan yang jelas terhadap lahirnya sebuah ketentuan hukum dalam Islam. Dengan demikian, ayat hukum yang turun setelah adanya kronologis peristiwa atau pertanyaan merupakan satu bentuk *al-marḥaliyyah al-zamāniyyah* dalam aspek pensyariatan.

*Kedua: Al-Marḥaliyyah al-Nau'iyyah.*

*Al-Marḥaliyyah al-Nau'iyyah* adalah pentahapan dari sisi bidang atau tema hukum yang disyariatkan. Ajaran agama Islam terdiri meliputi tiga bidang; akidah, syariah (hukum), dan akhlak. Pensyariatan di bidang akidah mendahului pensyariatan dalam bidang ibadah.

Dalam bidang ibadah, pensyariatan juga mengalami proses pentahapan baik dari sisi waktu maupun tata caranya. Ibadah tidak diwajibkan sekaligus sebagaimana terlihat dalam syariat salat yang mula-mula dilakukan hanya dua kali pagi dan isya', saat Nabi di Mekkah sebelum peristiwa isra' dan mi'raj. Lalu diperintahkan menjadi lima kali sehari semalam usai mi'rāj tahun 10 kenabian. Bentuk salat zuhur, 'asar dan 'isya' juga mengalami perubahan dari dua-dua rakaat setiap kali salat, menjadi empat raka'at sekali salat, namun dalam keadaan perjalanan masih dibenarkan dua rakaat dalam bentuk *qaṣar*.<sup>26</sup>

Puasa awalnya hanya diwajibkan pada hari 'Asyura (10 Muharram), kemudian baru diwajibkan sebulan penuh di bulan Ramadan. Zakat mulanya hanya sebuah anjuran.<sup>27</sup> Saat Nabi dan

---

<sup>26</sup> Lihat penjelasan terkait perubahan ibadah salat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* no. 35, *Fath al-Bārī*, Jilid. 1, hal. 464, dan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 5, hal. 194.

<sup>27</sup> QS. al-Baqarah: 219

sahabat sudah hijrah ke Madinah tahun 622 M, masyarakat muslim telah menetap dan memiliki sumber kehidupan yang relatif lebih mapan. Ketika itu Allah memerintahkan Nabi selaku kepala negara untuk memungut zakat dari orang-orang yang mampu pada tahun kedua hijriah (624 M). Allah juga menjelaskan panduan tegas untuk siapa saja zakat tersebut boleh didistribusikan.<sup>28</sup> Demikian pula ibadah haji baru disyariatkan pada tahun ke 9 hijriah menurut pendapat yang kuat, setelah didahului perintah umrah pada tahun ke 6 hijriah.

Dalam bidang muamalah keuangan, pentahapan juga terjadi. Keharaman riba tidak terjadi sekaligus melainkan bertahap mulai dari sindiran Allah kepada mereka yang tamak dan rakus kepada harta (QS. al-Rūm: 39), lalu penjelasan Allah bahwa riba adalah bentuk kezaliman kepada kaum miskin dan orang-orang yang membutuhkan, dan bahwa riba merupakan salah satu sebab hukuman Allah atas Banī Isrā'il (QS. al-Nisā: 160-161). Lalu akhirnya pada fase terakhir, sistem ribawi diharamkan secara tegas dalam masyarakat Madinah, bahkan Allah izinkan untuk diperangi atas nama Allah dan Rasul-Nya (QS. al-Baqarah: 278-279). Selain persoalan riba, beberapa hukum akad muamalah seperti *ba'i salam* baru diperbolehkan saat Nabi sudah di Madinah, di mana masyarakat muslim mulai berbaur dengan berbagai pedagang multi etnis dan agama.

Proses *al-marḥaliyyah al-nau'iyah* juga terjadi dalam bidang hukum perdata seperti hukum warisan. Ajaran Islam tidak serta-merta langsung menghapus sistem warisan jahiliyah yang mengabaikan hak waris bagi wanita atau bahkan menjadikan wanita sebagai objek barang yang diwariskan, namun mula-mula Allah menurunkan ayat terkait kewajiban berwasiat atas kaum muslimin saat menjelang kematian.<sup>29</sup> Wasiat itu ditujukan kepada

---

<sup>28</sup> QS. al-Taubah: 103 dan QS. Al-Taubah: 60

<sup>29</sup> Qs. al-Baqarah: 180

kedua orang tua (ayah-ibu) dan kerabat jika seseorang memiliki harta. Lalu pada fase selanjutnya Allah menegaskan bahwa setiap manusia baik laki-laki maupun wanita berhak menerima warisan dari kedua orangtua dan kerabatnya, tanpa menjelaskan berapa kadarnya.<sup>30</sup> Penegasan ini tentu sangat bertentangan dengan adat dan kebiasaan Arab pada saat itu. Setelah para wanita muslimah mendapatkan hak waris dan masyarakat mulai terbiasa dengan sistem waris tersebut, baru Allah memutuskan adanya kadar-kadar tertentu dalam hukum warisan Islam.<sup>31</sup>

Adanya *al-marḥaliyyah al-nau'iyah* dalam berbagai tema lain juga dapat ditemukan dalam sejarah pensyariaan hukum Islam. Apa yang dikemukakan di atas hanya sebagai kecil dari sekian banyak contoh lain, semisal dalam bidang perkawinan (poligami lebih dari empat istri, nikah *muṭ'ah*), adopsi anak, pengharaman makanan, pembelaan Islam (*jihād*), dan lain sebagainya.

*Ketiga: al-Marḥaliyyah al-Bayaniyah.*

*al-Marḥaliyyah al-bayaniyah* adalah pentahapan dari sisi penjelasan hukum syara' seperti ayat-ayat Al-Quran atau hadis yang beredaksi *mujmal*,<sup>32</sup> kemudian dijelaskan hukumnya oleh ayat atau hadis yang beredaksi *mufaṣṣal*.<sup>33</sup> Muhammad Khudari Beik

---

<sup>30</sup> QS. al-Nisā': 7

<sup>31</sup> QS. Al-Nisā' : 11, 12 dan 176, QS. Al-Anfāl: 75, QS. al-Ahzāb: 6

<sup>32</sup> Menurut Abū Ishāq al-Syairāzī, *mujmal* adalah lafadh yang tidak jelas pengertiannya. Untuk memahaminya membutuhkan penjelasan (*al-bayān*) dari luar, atau penafsiran dari pembuat aturan (*al-syāri'*). Lihat: Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), Cet ke III, hal. 166

<sup>33</sup> *Mufaṣṣal* atau juga sering disebut dengan istilah *mufaṣsar* atau *mubayyan* adalah lafadh-lafadh yang memberikan dan menjelaskan makna dari kata-kata yang *mujmal* dalam Al-Quran. Fungsinya adalah sebagai penjelasan isi Al-Quran, membuat aturan tambahan yang bersifat teknis, dan menambah aturan baru yang belum disinggung dalam Al-Quran. Lihat: Farid Naya, "Al-Mujmal dan Al Mubayyan Dalam Kajian Usul fikih," *Jurnal Tahkīm*, Vol. IX, no. 2, Desember 2013, hal. 191 dst.

menyebutkan bahwa adanya naş-naş yang *mujmal* dan *mufaşşal* dalam Al-Quran merupakan bentuk lain dari pentahapan dalam *tasyri'*.<sup>34</sup>

Misal dari lafadh *mujmal* adalah firman Allah dalam QS. Al- Māidah:38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Redaksi ayat ini masih sangat umum (*mujmal*), karena hanya menjelaskan hukuman potong tangan bagi pencuri, baik laki-laki atau perempuan. Ayat ini belum menjelaskan sebatas mana batas pencurian yang boleh diterapkan hukuman potong tangan, pada kondisi pencurian seperti apa, dan dimana eksekusi hukuman dilakukan. Berbagai hadis Nabi kemudian menjelaskan hal itu secara terperinci (*mufaşşal*). Nabi kemudian menjelaskan dalam berbagai hadis bahwa hukuman *hudūd* tidak bisa dilakukan jika mengandung unsur syubhat, dan bahwa pencurian yang dapat dihukum potong tangan adalah yang mencapai nisāb seperempat dinar, bukan pencurian ringan seperti buah-buahan. Nabi juga menjelaskan bahwa pencurian yang dihukum *had* adalah pencurian yang dilakukan dengan sengaja dari tempat penyimpanan, dan eksekusi hukuman *hudūd* tidak boleh dilakukan di dalam masjid.

Teks Al-Quran yang bersifat global merupakan pondasi yang memberi kesiapan mental bagi umat untuk menerima teks-teks yang bersifat lebih terperinci. Hal ini jelas terlihat dalam banyak contoh pensyariatan hukum seperti salat, puasa, zakat, warisan dan lain sebagainya. Semua itu adalah bukti kongkrit dari

---

<sup>34</sup> Muhammad Khudari Beik, *Tārikh al-Tasyri' al-Islāmiyy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), hal. 18

adanya pentahapan dari sisi penjelasan hukum (*al-marḥaliyyah al-bayāniyah*).

Selain dari bentuk redaksi *mujmal* dan *mufaṣṣal*, pentahapan dari sisi penjelasan hukum (*al-marḥaliyyah al-bayāniyah*) juga ditemukan dalam bentuk *nasakh* yang secara bahasa berarti penghapusan (الازالة) dan pemindahan (النقل).<sup>35</sup>

Secara istilah *nasakh* adalah "mengangkat hukum syara' terdahulu dengan hukum syara' terbaru atas dasar dalil syara' dari Al-Quran dan Hadis, baik secara redaksi (lafal), maupun secara hukum."<sup>36</sup> Dalil konsep *nasakh* adalah firman Allah dalam QS. al-Baqarah: 106

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Artinya: "Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu tahu bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?"

Atas dasar ayat ini dipahami dua hal. *Pertama*: bahwa proses *nasakh* terjadi atas kehendak Allah. *Kedua*: bahwa *nasakh* dilakukan untuk mengganti hukum kepada lebih baik atau setidaknya seimbang dengan hukum sebelumnya. Karena itu para ulama menyepakati model *nasakh* ayat Al-Quran dengan ayat lainnya, namun mereka berbeda pendapat terkait kebolehan *nasakh*

<sup>35</sup> Kamus *Al-Ma'āny*, dari situs: <https://shorturl.at/ceiP5> (diakses tanggal 24 Mai 2023)

<sup>36</sup> Muhammad Hasan 'Abd al-Ghaffār, *Taisir Ushul al-Fiqh li al-Mubtadi'in*, jilid VII, hal. 6. dari situs: <https://shamela.ws/book/37693/72> (diakses tanggal 24 Mai 2023)

ayat Al-Quran dengan hadis Nabi baik jenis hadis mutawātir, maupun hadis āḥād.<sup>37</sup>

Secara umum *nasakh* terbagi dua: *Pertama; Nasakh* syariat Nabi Muhammad terhadap syariat Nabi sebelumnya sebagaimana telah dikemukakan dalam bab sebelumnya. *Kedua; Nasakh* pada syariat Nabi Muhammad itu sendiri.

Pada syariat Nabi Muhammad, *Nasakh* terjadi dalam tiga tingkatan. *Pertama: Nasakh* satu hukum kepada hukum yang sama dari sisi berat atau ringannya, seperti penggantian arah kiblat dalam salat dari *baitul maqdis* di Palestina ke arah ka'bah di Masjidil Haram Mekkah.<sup>38</sup> *Kedua: Nasakh* satu hukum kepada hukum yang lebih ringan. Seperti penghapusan hukum haram makan, minum, dan bersetubuh setelah salat Isya, atau tidur malam di bulan Ramadan.<sup>39</sup> *Ketiga: Nasakh* satu hukum kepada hukum yang lebih berat, seperti penghapusan hukum kebolehan minum khamar<sup>40</sup> dan penghapusan hukuman kurungan seumur hidup sampai mati kepada hukuman cambuk dan rajam bagi pelaku zina.<sup>41</sup>

Konsep *Nasakh* dalam agama bukan bentuk kesilapan atau bahkan kebodohan Tuhan sebagaimana yang dikatakan kaum Yahudi. *Nasakh* adalah kehendak Allah sekaligus wujud nyata dari adanya bentuk *al-marḥaliyyah al-zamāniyyah* dalam pensyariatannya. Perkembangan hukum itu bergerak dari masa ke masa, mengikut satu keadaan kepada keadaan, agar manusia dapat beradaptasi dan mentaatinya.

### 3.1.4 Syarat-Syarat *al-Marḥaliyyah*

---

<sup>37</sup> Muhammad Amīn al-Syanqaiṭī, *Muzakkarah Ushūl al-Fiqh 'alā Rauḍah al-Nāẓir*, hal. 100 dst, dari situs: <https://shamela.ws/book/9885/99> (diakses tanggal 24 Mei 2023)

<sup>38</sup> QS. al-Baqarah: 144

<sup>39</sup> QS. al-Baqarah: 187

<sup>40</sup> QS. al-Māidah: 91, QS. al-Nisā: 43, dan QS. al-Māidah: 3

<sup>41</sup> QS. al-Nisā': 15-16, dan QS. al-Nur: 2

Untuk mewujudkan konsep *al-marḥaliyyah*, baik dari sisi penerapan hukum maupun legislasi, dibutuhkan beberapa syarat. Pengabaian terhadap persyaratan akan menyebabkan pelaksanaan hukum Islam menjadi pincang dan rancu.

Dari penelusuran sejarah pensyariatian pada masa Nabi, maka dapat disimpulkan pemberlakuan konsep *al-marḥaliyyah* memiliki syarat-syarat sebagai berikut:

1. *al-Marḥaliyyah* Tidak Diterapkan dalam Perkara Akidah.

Keyakinan bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang wajib disembah menjadi risalah pertama yang dibawa para Rasul termasuk Nabi Muhammad saw. Ketika kafir musyrik Mekkah mengajak Nabi berkompromi untuk menyembah tuhan mereka selama setahun dan mereka akan menyembah Allah selama setahun, maka Rasulullah meminta waktu untuk mendapat jawaban dari Allah. Saat itu turunlah surat al-Kāfirūn sebagai penolakan tegas ajakan itu, sehingga kafir Quraisy pupus harapannya untuk mengajak Nabi berdamai dalam persoalan keyakinan.<sup>42</sup> Firman Allah QS. al-Kāfirūn: 1-6

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ  
مَا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Artinya: "Katakanlah (Muhammad), Wahai orang-orang kafir. aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku."

Senada dengan makna surat al-Kāfirūn, Allah juga memberi petunjuk kepada Nabi Muhammad untuk mengambil sikap tegas

---

<sup>42</sup> Abū al-Hasān ‘Alī al-Wāhidī, *Asbābun Nuzūl*, jilid I, hal. 240. dari situs: [https://www.Islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=538&idfrom=464&idto=464&bk\\_no=63](https://www.Islamweb.net/ar/library/index.php?page=bookcontents&ID=538&idfrom=464&idto=464&bk_no=63) (diakses pada tanggal 30 Mai 2023)



kepada kaum musyrik Mekkah dalam masalah keyakinan (akidah) jika mereka tetap berpaling dari ajakan tauhid. Firman Allah dalam QS. Yūnus: 41:

وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ إِنِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ

Artinya: *"Dan jika mereka (tetap) mendustakanmu (Muhammad), maka katakanlah, "Bagiku pekerjaanku dan bagimu pekerjaannya. Kamu tidak bertanggung jawab terhadap apa yang aku kerjakan dan aku pun tidak bertanggung jawab terhadap apa yang kamu kerjakan."*

Ketegasan ini lebih tegas terlihat saat diturunkannya surat al-Taubah tahun 9 hijriah. Saat itu Nabi mengutus Ali bin Abī Ṭālib untuk membacakan surat yang baru turun itu dihadapan semua orang di Mina yang menjelaskan posisi final antara risalah Islam dengan kemusyrikan di sekitar Mekkah. Allah berfirman dalam QS. al-Taubah: 3

وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ عِزٌّ مُّعْجِزٌ لِلَّهِ ۖ وَسَبِّحِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ الْبَلِيمِ

Artinya: *"Dan satu maklumat (pemberitahuan) dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar, bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Kemudian jika kamu (kaum musyrikin) bertobat, maka itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa kamu tidak dapat melemahkan Allah. Dan berilah kabar gembira kepada orang-orang kafir (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih."*

Menurut ‘Abd al-Ghaffār Al-Syarīf masalah akidah adalah masalah keyakinan berupa keimanan kepada Allah, para malaikat, para Rasul, kitab-kitab, hari kebangkitan dan kepercayaan pada

*qaḍā* dan *qadar*. Semua itu adalah masalah hati dan pikiran, karena itu dalam penerapannya, persoalan keyakinan (akidah) tidak dapat dilakukan secara pentahapan (*tadarruj*). Masalah keyakinan pada umumnya adalah masalah privat dan personal yang tidak berhubungan dengan pengaturan sistem.<sup>43</sup>

Dalam praktiknya, persoalan tauhid tidak pernah dikompromikan dalam keadaan apapun oleh Rasulullah dan para sahabat. Saat sebagian sahabat Nabi disiksa kafir Quraisy di Mekkah mereka tetap teguh menjaga keimanan seperti pada kasus Bilal yang disiksa tuannya namun masih tetap mengucapkan kata "aḥad, aḥad". Pada kasus Ammār bin Yāsir yang juga disiksa, lisannya terpaksa menyebut kekufuran atas paksaan, namun Allah tetap menerima keimanannya yang teguh dalam hati. Hal ini ditegaskan dalam QS. al- Naḥlu: 106

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ  
بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِمَّنْ اللَّهُ يُوْهِنُهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: "Barangsiapa kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), tetapi orang yang melampirkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menyimpannya dan mereka akan mendapat azab yang besar."

Atas dasar ayat ini, para ulama sepakat bahwa seseorang yang dipaksa untuk kufur dapat mengikuti perintah pemaksa atau dia juga boleh bertahan hingga mati.<sup>44</sup>

Saat Nabi sudah memiliki kewenangan politik di Madinah, persoalan tauhid semakin menguat dengan adanya piagam Madinah

<sup>43</sup> Muhammad ‘Abd al-Ghaffār al-Syarīf, *al-Tadārruj fī Taḍbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: Al-Lajnah al-Isytisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996), hal. 66

<sup>44</sup> <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura16-aya106.html#>: (diakses pada tanggal 23 Mai 2023)

yang menegaskan bahwa kaum muslimin dan mukminin dari golongan Quraisy (Mekkah) dan Yatsrib (Madinah) serta semua yang mengikuti mereka dan berjuang bersama mereka adalah satu umat, berbeda dari komunitas manusia lain. Perbedaan mereka dengan umat lain adalah bahwa mereka telah diikat dengan pengikat yang sangat kuat yaitu tali keimanan, yang memerangi semua prinsip jahiliyah yang negatif, konflik dan permusuhan. Tali keimanan ini merupakan dasar utama dalam membangun masyarakat Islam yang kokoh dan berperadaban.<sup>45</sup>

## 2. *al-Marḥaliyyah* dalam Legislasi Merupakan Sasaran Antara dan Bukan Tujuan Akhir

Pada dasarnya ajaran Islam adalah ajaran yang utuh (*kāffah*), dan tidak terpisah-pisah. Semua hukum yang telah disyariatkan idealnya diterapkan secara langsung, berbarengan (simultan), dan tanpa pilih-pilih. Allah berfirman QS. al-Aḥzab: 36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ يَوْمَئِذٍ يَعْصِرُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

Artinya: “Dan tidaklah pantas bagi laki-laki yang mukmin dan perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, maka sungguh, dia telah tersesat, dengan kesesatan yang nyata.”

Kewajiban melaksanakan hukum syariat merupakan tanggung jawab semua muslim. Tanggung jawab menjaga syariat

---

<sup>45</sup> Alī Muhammad al-Ṣallābī, “Wathīqah al-Madīnah al-Munawwarah: Marhalah Ta’sīsiyyah Haḍāriyyah,” *International Union of Muslim Scholars*, 2019, dari situs : <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=10593> (diakses pada tanggal 23 Mei 2023)

khususnya kepada penguasa muslim menjadi lebih berat karena itu merupakan tugas pokok dan fungsi mereka. Allah berfirman dalam QS. al-Hajj: 41

الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ غَافِقٌ الْأُمُورِ

Artinya: “(Yaitu) orang-orang yang jika Kami beri kedudukan di bumi, mereka melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.”

Salat dan zakat yang disebut dalam ayat ini merupakan dua ibadah yang mewakili simbol “*ḥablun minallāh*” dan “*ḥablun minan nas.*” Sementara wujud dari perintah *amar ma‘ruf nahi munkar* merupakan segala macam upaya yang ditujukan kepada pengaturan manusia demi kemaslahatan. *Amar ma‘ruf nahi munkar* bisa berupa nasehat, anjuran kebaikan, tindakan pencegahan, hingga regulasi dan aturan pemerintah. Dari ayat di atas, Imam al-Māwardī merumuskan dua fungsi utama kepemimpinan dalam Islam ditujukan untuk menggantikan peran kenabian dalam hal memelihara ajaran agama (حراسة الدين) dan mengatur dunia (سياسة).<sup>46</sup>

Dalam menjalankan fungsi memelihara ajaran agama, pemerintah dapat menerapkan strategi tertentu agar hukum syariat dapat dilaksanakan secara baik dan utuh dalam masyarakat. Ketika sebuah ajaran agama mampu dilaksanakan secara utuh maka konsep *al-marḥaliyyah* tidak dapat diterapkan. Konsep *al-marḥaliyyah* dalam penerapan hukum syariat baru dapat diterapkan saat penerapan hukum Islam secara *kāffah* belum dapat dilaksanakan karena berbagai sebab dan pertimbangan. Hal ini

<sup>46</sup> al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, (Kairo: Maktabah al-Tauḥīqiyyah, t.t), hal. 15

sejalan dengan hadis Nabi terkait mekanisme perubahan sosial yang menyuruh untuk melakukan perubahan kemunkaran dimulai dari tingkat tertinggi lalu bergerak ke tingkat terendah. Adanya tingkatan itu sama sekali bukan wujud menyepakati adanya perbuatan kemunkaran di sekitar kita, namun hanya sebatas tahapan dalam pelaksanaan *nahi munkar*.

Konsep *al-marḥaliyyah* dilaksanakan sebatas strategi atau sasaran antara menuju kesempurnaan ajaran yang ideal. Di antara strategi Nabi dalam menyampaikan ajaran Islam adalah menerima berbagai persyaratan dalam *bai'at* (perjanjian) beberapa suku Arab yang mau masuk Islam, meskipun persyaratan yang diajukan jelas bertentangan dengan syariat yang diwajibkan sebelumnya. Misalnya Nabi menerima bai'at keislaman suku Banī Thaḳīf tahun 9 Hijriah dengan syarat mereka tidak mau berzakat dan berjihad, namun pada akhirnya Nabi bersabda "sesungguhnya mereka nanti akan mengeluarkan zakat dan berjihad."<sup>47</sup>

Nabi juga menerima keislaman seorang sahabat yang meminta syarat untuk tidak salat kecuali dua waktu salat saja sebagaimana dari hadis Naṣr ibnu 'Āṣim al-Laisī.<sup>48</sup> Imam Ahmad yang meriwayatkan hadis ini kemudian menyimpulkan hukum kebolehan menerima keislaman seseorang meski dengan syarat yang *fāsid* (rusak/tidak sah).<sup>49</sup> Imam Ahmad juga berdalil dengan hadis Hakīm Ibnu Hizām yang meriwayatkan tentang seseorang sahabat yang berbai'at keislaman kepada Nabi dengan syarat tidak sujud kecuali dalam keadaan berdiri.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Abū Dāud Sulaiman bin Asy'as bin Ishāq al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāud*, (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, t.t), jilid III, hal. 163

<sup>48</sup> Ahmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Ḥanbal*, (Kairo: Muassasah al-Risālah, 2001), jilid XXXIII, hal. 407

<sup>49</sup> Muhammad Mu'az Muṣṭafā al-Khin, "al-Tadarruj Sunnah Qadariyyah wa Ḥikmah Tasyrī'iyyah," *Jurnal Muqārabāt, al-Majlis al-Islāmiyy al-Sūriyy*, Vol. 10, Ramaḍan 1442 H/Mei, 2021, hal. 14

<sup>50</sup> Ahmad bin Ḥanbal, *Musnad Ahmad bin Ḥanbal*, jilid XXIV, hal. 28

Penerimaan Nabi terhadap berbagai syarat yang *fāsīd* dalam berislam merupakan model dari *al-marḥaliyyah*. Hal itu bukan tujuan akhir melainkan strategi dalam dakwah Rasul saw. Imam Jalāluddin al-Suyūṭī menjelaskan dalam kitab *Al-Khaṣa-'iṣ al-Kubrā* bahwa di antara keistimewaan Nabi Muhammad adalah dapat mengkhususkan apa saja bagi siapa saja yang dikehendaknya dalam hal kewajiban. Semua itu harus dipahami sebagai bentuk *tadarruj* (pentahapan).<sup>51</sup>

Pada prinsipnya dalam setiap *bai'at*, Nabi menerima dua kalimat *syahādat* keislaman, dengannya orang menjadi muslim dan terpelihara darahnya. Dalam banyak riwayat beliau menerima *syahādat* ditambah dengan kewajiban salat dan zakat saja, padahal banyak syariat lain telah diturunkan. Beliau baru membebani mereka dengan kewajiban-kewajiban yang lebih sempurna pada waktu lain. Atas dasar itu, para ulama merumuskan kebolehan menerima persyaratan keislaman dari kafir dengan syarat yang *fāsīd* dengan kaidah "mendahulukan *mafsadah* yang lebih ringan atas *mafsadah* yang lebih berat ketika ada benturan antara keduanya" (إذا تعارضت المفسدتان روعي اعظمها ضررا بارتكاب اخفهما).

Dari dalil dan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa konsep *al-marḥaliyyah* sama sekali bukan tujuan akhir dari suatu legislasi atau penerapan, namun hanya strategi dalam penerapan syariat dan sasaran antara dalam legislasinya.

### 3. *al-Marḥaliyyah* dalam Legislasi dan Penerapan Syariat Islam Dilakukan dalam Sistem Masyarakat yang Islami.

Syarat ketiga ini sangat penting dipahami oleh para pembuat regulasi syariat Islam. Mengacu pada sejarah pensyariaan hukum Islam di masa Rasul, mayoritas aturan hukum terkait

---

<sup>51</sup> Muhammad Mu'az Muṣṭafá al-Khin, "al-Tadarruj Sunnah Qadariyyah wa Hikmah Tasyrī'iyyah," *Jurnal Muqārabāt, al-Majlis al-Islāmiyy al-Sūriyy*, Vol. 10, Ramaḍan 1442 H/Mei, 2021, hal. 15

larangan dan hubungan manusia dengan manusia baru disyariatkan setelah peristiwa hijrah ke Madinah, saat iman telah kuat, kesadaran agama tinggi dan masyarakat muslim dengan segala unsur pendukungnya telah terbentuk. Pada saat di Makkah, Allah hanya menyuruh Rasul untuk menyampaikan risalah tauhid, ajakan untuk berpikir tentang penciptaan alam dan manusia, dan pesan-pesan moral lainnya, lalu berkembang dengan penambahan beberapa ibadah sederhana seperti salat.

Keberadaan masyarakat Islami adalah syarat untuk legislasi hukum Islam, baik di masa dulu maupun sekarang. Hal ini bukan berarti masyarakat dapat menunda pelaksanaan syariat ketika sudah mampu melakukannya seperti ibadah salat lima waktu, puasa Ramadan, zakat, sedekah, dan qurban. Tanpa regulasi formil masyarakat juga mampu melaksanakan hukum Islam bidang keluarga, perdata, dan muamalah secara sederhana, seperti perkawinan, perceraian, warisan dan berbagai akad perniagaan. Hanya saja regulasi formil masih sangat diperlukan dalam rangka menjaga terjaminnya hak dan kewajiban para pihak dimata hukum.

Untuk mewujudkan hukum syariat secara utuh dan formil dibutuhkan kesadaran kolektif masyarakat terhadap makna Islam sebagaimana pengalaman dakwah Nabi di kedua fase, Makkah dan Madinah. Menurut Syaikh Mahmūd Syaltūt, reformasi formil merupakan hasil akhir dari reformasi jiwa yang mendalam. Reformasi jiwa (batin) manusia adalah dasar bagi reformasi formil (zahir). Reformasi formil tidak akan bertahan tanpa adanya pemusatan pada reformasi jiwa setiap individu masyarakat.<sup>52</sup>

Dalam menyikapi penerapan hukum Islam secara formil, masyarakat muslim terbagi pada tiga karakter:<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Syaikh Mahmūd Syaltūt, *Al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, hal. 279

<sup>53</sup> Muhammad Mu'āz Muṣṭafā al Khin, "Al-Tadarruj Sunnah Qadariyyah wa Hikmah Tasyrī'iyah," *Jurnal Muqārabāt, al-Majlis al-Islāmiyy al-Sūriyy*, Vol. 10, Ramaḍan 1442 H/Mei, 2021, hal. 12 dst.

*Pertama* : Masyarakat yang telah ditempa oleh dakwah Islamiyah yang berkesinambungan dan hidup dalam hukum Islam yang membudaya. Bagi masyarakat seperti ini pemberlakuan hukum Islam secara formil menjadi tuntutan umum atau mayoritas. Pola masyarakat seperti ini dapat dilihat dari pola masyarakat Madinah.

*Kedua* : Masyarakat yang baru masuk atau mengenal Islam. Bagi masyarakat dengan karakter ini dibutuhkan pentahapan dan prioritas dalam penerapan Islam. Tahapan itu mengikut apa dilakukan Nabi di fase Makkah. Prioritasnya dimulai dari ajaran ketauhidan, rukun Islam, dan ajaran terkait larangan-larangan dasar dalam agama. Pola ini juga mengikut pola Nabi menerima *bai'at* keislaman beberapa sahabat atau suku tertentu. Pola ini juga pernah diajarkan Nabi saat mengutus Mu'āz bin Jabal ke negeri Yaman.

*Ketiga* : Masyarakat yang sudah beragama Islam secara turun temurun, namun telah mengalami degradasi dari sisi pengamalan hukum Islam akibat berbagai faktor internal maupun eksternal. Internal seperti kejahilan agama dan konflik sosial. Eksternal seperti penjajahan asing dan hegemoni politik dan hukum Barat. Karakter masyarakat seperti ini adalah karakter yang paling banyak dijumpai dalam dunia Islam saat ini.

Terhadap karakter masyarakat dengan pola ketiga, para ulama dan pemikir muslim terbagi dalam dua Kelompok:

*Kelompok Pertama* : Mereka meyakini bahwa syariat sudah sempurna turun kepada Nabi Muhammad saw sehingga tidak dibutuhkan adanya konsep pentahapan (*al-marḥaliyyah*). Menurut pandangan ini, pentahapan hukum Islam secara parsial sama dengan keluar dari keseluruhan perintah agama. Mereka beralasan bahwa pentahapan merupakan bentuk beriman dengan sebagian isi Al-Quran dan mengingkari sebagian isi lainnya.<sup>54</sup> Pandangan ini

---

<sup>54</sup> QS. al-Baqarah: 85



dikemukakan oleh Sayyid Qutub, Muhammad Qutub, ‘Abd al-Qādir ‘Audah dan lainnya.

*al-Marḥaliyyah* juga tidak berlaku dalam penerapan perkara dasar yang telah disepakati agama. Semua ajaran agama Islam yang memiliki dalil-dalil yang *qaṭ‘i* (pasti) dan telah diterima serta diamalkan secara *mutawātir* oleh masyarakat muslim sepanjang sejarah merupakan perkara-perkara dasar yang disepakati dari ajaran agama (المسلمات من الدين).<sup>55</sup>

Perkara-perkara seperti rukun Islam (syahādāt, kewajiban salat lima waktu, kewajiban puasa bulan ramadan, zakat, haji), dan berbagai larangan yang bersifat prinsipil tidak dapat diterapkan secara bertahap, karena itu adalah pokok-pokok syariat yang tetap dan memiliki kemaslahatan dalam pensyariatannya. Pengabaian pokok-pokok semacam itu atau akan merusak keseimbangan dan pondasi kehidupan dalam masyarakat.<sup>56</sup>

Sayyid Qutub menegaskan bahwa syariat Allah itu kekal dan terlalu mahal untuk dikorbankan dengan cara ditinggalkan atas pertimbangan yang tidak semestinya terjadi. Sayyid Qutub menambahkan, penyimpangan atau perubahan syariat Allah adalah bentuk *fasād* (melakukan kehancuran) di muka bumi, penyimpangan dari *manhaj* yang lurus, dan bentuk penghambaan manusia atas sebagian manusia lainnya.<sup>57</sup>

Menurut pandangan kelompok pertama, pengabaian hukum Islam dapat membawa kepada kekufuran. Mereka berdalil pada QS. al-Māidah:44

Artinya, “*Sungguh Kami telah menurunkan Kitab Taurat yang di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang*

---

<sup>55</sup> Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tadarruj fī al-Tasyrī‘ wa al-Taḍbīq fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, hal. 100

<sup>56</sup> Muhammad ‘Abd al-Ghaffār al-Syarīf, *al-Tadarruj fī Taḍbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, hal. 68

<sup>57</sup> Sayyid Qutub, *Fī Zilāl Al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 1987), jilid II, hal. 748

*dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh para Nabi yang menyerahkan diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah Kalian takut kepada manusia, tetapi takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kalian menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang kafir.” (QS. al-Māidah: 44)*

Pada dasarnya, ayat ini tidak dapat dipahami secara tekstualis. Setidaknya ada lima penafsiran terkait QS. Al-Māidah: 44 ini: *Pertama*: Pendapat Ibrāhīm, Al-Hasan, Ibnu Mas’ūd, dan Al-Sa’dī. Barkaitan tafsir ayat ini, ‘Auf meriwayatkan dari Al-Hasan yang berkata: ”ayat itu turun berkaitan dengan kaum Yahudi, namun berlaku bagi kita (umat Islam).”<sup>58</sup> Pandangan ini sejalan dengan kaedah tafsir yang menyatakan ”Suatu hukum diambil dari keumuman lafadh, bukan dari kekhususan sebab turunnya ayat.” (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). *Kedua*: Pendapat Atha’, Tāwus, dan Ibnu ‘Abbās ra. diriwayatkan dari Sa’id al-Makkī bahwa maksud ”kufur” dalam ayat 44 al-Māidah bukan *kufru al-millah* (keluar dari agama Islam).<sup>59</sup> *Ketiga*: Pendapat ‘Āmir dan al-Syi’bī. Zakariyya meriwayatkan dari ‘Āmir bahwa QS. al-Māidah: 44 menjuluki umat Islam yang tidak memutuskan perkara dengan hukum Allah dengan ”*al-kāfirūn*.” al-Māidah ayat 45 menjuluki umat Yahudi yang tidak memutuskan perkara dengan hukum Allah dengan ”*al-zālimūn*. Sementara al-Māidah ayat 47 menjuluki umat Nasrani yang tidak memutuskan perkara dengan hukum Allah

---

<sup>58</sup> Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyy al-Qurān*, (Giza: Dār Hijr, 1422 H/2001 M), jilid VIII, cetakan I, hal. 466-467.

<sup>59</sup> *Ibid*, hal. 465

dengan ”*al-fāsiqūn*.”<sup>60</sup> Senada dengan itu, Ibnu al-Anbārī menafsirkan bahwa orang Islam yang tidak berhukum dengan hukum yang Allah turunkan, berarti telah melakukan perbuatan yang menyerupai perbuatan orang-orang kafir, karenanya ia juga menjadi kafir.<sup>61</sup>

*Keempat*: Penafsiran dari al-Barrā’ bin ‘Āzib ra, Abū Šālih, al-Ḍaḥḥāk, Qatadah, dan lainnya bahwa Abu Šālih menegaskan ketiga ayat al-Māidah (44, 45 dan 47) turun terkait orang-orang kafir, dan sama sekali tidak menyinggung umat Islam.<sup>62</sup> Penafsiran keempat inilah yang kemudian di-*tarjih* oleh Imam al-Ṭabārī sebagai penafsiran yang lebih mendekati kebenaran, sebab ayat sebelum dan sesudahnya diturunkan kepada orang-orang Yahudi yang kafir, maka merekalah yang dimaksud oleh ayat tersebut.<sup>63</sup>

*Kelima*: Pandangan yang dianut oleh Ibnu ‘Abbās ra dan muridnya ‘Ikrimah bahwa surat al-Māidah ayat 44 turun bagi siapapun yang mengingkari hukum Allah baik dengan hati maupun lisannya, sedangkan mereka yang tidak mengingkari hukum Allah, meskipun tidak melaksanakannya, maka ia bukan orang yang dimaksudkan oleh ayat ini. Penafsiran terakhir ini kemudian dianggap paling *ṣahīh* oleh Imam Fakhruddin al-Rāzī.<sup>64</sup>

*Kelompok Kedua* : Mereka memandang dan meyakini bahwa pentahapan dalam penerapan syariat harus dibedakan dengan pentahapan dalam bidang legislasi (*tasyrī’*). Pandangan ini dikemukakan oleh mayoritas ulama dan pemikir, seperti Imam Nawāwī, Jalāluddin al-Suyūṭi, Ibnu Taimiyyah, Al-Maudūdī, Wahbah al-

---

<sup>60</sup> *Ibid*, hal. 462-464

<sup>61</sup> Muhammad bin ‘Umar al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Fikr: 1401 H/1981 M), jilid xii, cetakan I, hal. 7

<sup>62</sup> Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyy al-Qurān*, hal. 462-465

<sup>63</sup> *Ibid*, hal. 468

<sup>64</sup> Muhammad bin ‘Umar al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, hal. 7

Zuhailī, Muṣṭafá al-Zuhaili, Muhammad Abduh Imām, Yūsuf al-Qarāḍawī, dan lain-lain.

Menurut pandangan ini, meskipun syariat Islam sudah turun dengan sempurna, Nabi tetap memberi keringanan bagi mereka yang baru masuk Islam dalam penerapan sebagian hukum seperti pada kasus *bai'at* keislaman Bani Thaqīf terdahulu. Ini memberi indikasi bahwa syariat Islam yang telah sempurna ajarannya dari sisi legislasi (*tasyrī'*) setelah wafatnya Nabi, tetapi dalam sisi penerapannya masih boleh dilakukan secara bertahap mengikuti konsep *al-marḥaliyyah*.

Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa ada beberapa perintah dan larangan dalam Islam yang mulanya didiamkan oleh pembuat syariat (*al syarī'*), hingga agama Islam muncul kepermukaan dan tinggi di kalangan manusia. Atas dasar itu seorang alim juga dapat melakukan pola yang sama dengan mengakhirkan penjelasan suatu hukum hingga waktu *al-tamakkun* (tepat dan memungkinkan), sebagaimana penundaan yang dilakukan Allah dalam proses turunnya beberapa ayat, begitu pula penundaan penjelasan (*al-bayān*) dari Rasulullah terhadap hukum sesuatu hingga saat dibutuhkan dan tepat.<sup>65</sup>

Ibnu Taimiyyah menambahkan bahwa pola penjelasan para ulama atau penguasa (*umara'*) terkait ajaran agama secara bertahap kepada masyarakat sebanding dengan pola penjelasan Rasulullah kepada umat secara perlahan dan bertahap. Nabi tidak mungkin menyeru kecuali dengan apa yang mungkin dipahami dan diamalkan, seperti orang yang baru masuk Islam tidak mungkin didoktrin dengan seluruh ajarannya.<sup>66</sup>

Rasulullah bersabda:

---

<sup>65</sup> Taqiyuddin Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Ibnu Taimiyyah*, disusun oleh 'Abd al-Rahmān bin Muhammad bin Qāsim al-'Āṣimī al-Najdī, (Kairo: Dār Idārah al-Misāhah al-'Askariyyah, 1404 H), jilid XX, hal. 59

<sup>66</sup> *Ibid*, hal. 60

ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما امرتكم به فاتوا منه ماستطعتم<sup>٦٧</sup>

Artinya: "Apa yang kularang, jauhilah, dan apa yang kuperintahkan, kerjakanlah semampumu." (Muttafaq 'alaihi)

Imam Nawawi menjelaskan bahwa hadis ini merupakan salah satu prinsip ajaran Islam yang amat penting. Isinya merupakan bagian dari *jawami' al-kalim* (kata-kata penuh makna) yang diberikan kepada Rasulullah saw. Di bawah prinsip ini terkandung banyak aspek hukum yang tidak terhitung jumlahnya, seperti salat dll.<sup>68</sup> Semua aspek hukum itu diterapkan sesuai prinsip *istiṭā'ah*.

Dapat disimpulkan bahwa pada karakter masyarakat yang sudah beragama Islam secara turun temurun, namun telah mengalami degradasi dari sisi pengamalan hukum Islam, maka pola *al-marḥaliyyah* wajib diterapkan. Baik dari sisi legislasi aturan dan sosialisasinya oleh penguasa, maupun dari sisi penerapan oleh masyarakat sesuai prinsip *istiṭā'ah*.

Untuk menerapkan syariat Islam secara *kāffah* melalui metode *al-marḥaliyyah* dibutuhkan masyarakat yang siap berserah diri sepenuhnya pada hukum Allah. Kesiapan itu tidak terwujud dengan sendirinya, tapi butuh kerja keras dan tanggung jawab dari para *stakeholder*, ulama dan seluruh elemen masyarakat.

Upaya legislasi hukum syariat hanya satu dari sekian banyak upaya yang harus diciptakan. Legislasi hukum Islam bertujuan merekayasa masyarakat agar hidup dalam aturan agama, namun seperti kata al-Qarāḍawī, aturan tidak dapat membentuk masyarakat atau karakter bangsa. Pendidikan (*tarbiyyah*) dan

---

<sup>67</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, jilid. IX, hal. 94-95, hadis 7288

<sup>68</sup> Abu Zakariyya Muḥyiddin Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīh Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabiyy, 1392H), jilid III, cetakan II, hal. 482

membudayakan kebaikan adalah cara membentuk masyarakat, sementara regulasi hanya sebatas pagar dan benteng pelindung.<sup>69</sup> Senada dengan itu, 'Ujail al-Nasyamiyy memperingatkan semua pihak bahwa pada kenyataannya pemberlakuan teks-teks (*nusūṣ*) syariat tanpa pengkondisian masyarakat dan pentahapan, merupakan pelumpuhan terhadap teks (*naṣ*) itu sendiri.<sup>70</sup>

Perlu dicatat bahwa semua regulasi dan aturan dalam sebuah sistem negara hanya akan berwujud teori belaka, dan tidak dapat direalisasikan atau berjalan dengan semestinya, kecuali diterima oleh segenap masyarakat sebagai sebuah hukum yang legal dan mereka sadar akan pentingnya ketaatan terhadap hukum tersebut.

### 3.1.5 Hikmah *al-Marḥaliyyah*

Secara bahasa kata "hikmah" berarti kebijaksanaan (dari Allah), makna yang dalam, dan manfaat.<sup>71</sup> Maksud dari kalimat "Hikmah *al-Marḥaliyyah*" adalah adanya kebijaksanaan Allah dalam mensyariatkan hukum secara bertahap, memiliki makna yang mendalam serta bermanfaat bagi umat manusia.

Mengetahui hikmah juga bermakna menggali manfaat dan rahasia dibalik pensyariatan hukum. Hikmah hakiki dari suatu pensyari'atan hukum hanya diketahui oleh Allah selaku penetap syariat (*al-Syārī'*). Adakalanya hikmah dari satu pensyariatan hukum ditegaskan langsung dalam suatu *naṣ*, pada kali lain tidak disebutkan, namun para ulama dengan ilmu dan ijtihadnya dapat menjelaskan berbagai hikmah dari sebuah aturan atau proses

---

<sup>69</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Fī Fiqh al -Awlāwiyāt*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hal. 228

<sup>70</sup> 'Ujail al-Nasyamiyy, "*al-Tadarruj fī Taḍbīq al-Ahkām al-Syar'iyyah*," Makalah disampaikan pada: Mukhtamar Hājah al-Basyar ilā Taḍbīq Ahkām al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Kulliyah al-Syarī'ah, Jāmi'ah al-Kuwait, Tahun 1412H/ 1992M, hal. 10

<sup>71</sup> <https://kbbi.web.id/hikmah> (diakses tanggal 6 Juni 2023)

lahirnya hukum. Dengan mengetahui hikmah, manusia akan relatif lebih mudah menerima dan mengamalkan sebuah aturan hukum.

Adanya konsep *al-marḥaliyyah* dalam penyiaratan dan penerapan hukum Islam memiliki beberapa hikmah, di antaranya adalah sebagai berikut:

### 1. *al-Marḥaliyyah* Sejalan dengan Fitrah Manusia

Seluruh ajaran Islam diturunkan Allah sesuai dengan fitrah yang telah digariskan kepada manusia. Fitrah itu berupa adanya proses adaptasi manusia dalam menerima hal yang baru, proses memahami dan mencerna, lalu menerima atau menolak sesuai dengan tingkat nalar, maupun perasaan.

*Uṣlub* penyiaratan hukum Islam dalam Al-Quran yang menerapkan konsep *al-marḥaliyyah* sangat sejalan dengan fitrah manusia tersebut. Manusia dibebani *taklīf syarā'* secara perlahan, bertahap, sedikit demi sedikit, agar mampu mencerna dan menjalankan hukum secara efektif. Allah juga tidak membebani hamba-Nya diatas kesanggupan mereka (QS. al-Baqarah: 286). Atas dasar itu maka manusia diperintahkan melaksanakan ketaqwaan kepada Allah dalam batas kesanggupan (QS. al-Taghābun: 16).

Al-Maududi menegaskan pentingnya memahami prinsip fitrah manusia dalam kaitan penerapan hukum, di mana tidak ada perubahan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan kecuali dengan prinsip *al-tadarruj*.<sup>72</sup>

### 2. *al-Marḥaliyyah* Memudahkan dan Meringankan

Pensyiaratan hukum dan penerapannya secara berjenjang dan berkala akan sangat memudahkan bagi masyarakat sekaligus memberi keringanan. Hal ini sejalan dengan karakteristik ajaran Islam berupa *al-taysīr*.

---

<sup>72</sup> Abū al-‘Alā al-Maudūdī, *Minhāj al-Inqilāb al-Islāmiyy*, (Jeddah: Al-Dār al-Sa’ūdiyyah li al-Nasyr wa al-Tauzīr’, 1988), cetakan III, hal. 191

Menurut ‘Abd al-Karīm Zīdān, hikmah dari adanya pentahapan adalah menjadikan hukum syariat lebih mudah diterima jiwa manusia ketimbang diberlakukan sekaligus. *al-marḥaliyyah* juga memudahkan para *mukhātab/mukallaḥ* untuk memahami hukum, menghafal, dan mencerna sebab, serta kondisi saat pensyariatan (QS. al-Isra’: 106).<sup>73</sup>

### 3. *al-Marḥaliyyah* Sejalan dengan Kemashlahatan

Tujuan dari pensyariatan hukum adalah menggapai kemashlahatan dan mencegah keburukan dari manusia di dunia dan akhirat. Untuk menuju pada target tersebut maka pensyariatan hukum perlu dilakukan secara bertahap agar manusia dapat menerimanya dengan mudah dan penuh kesadaran.

Proses turunnya wahyu yang kadang didahului pertanyaan atas suatu masalah, ketegasan hukum atas suatu peristiwa, dan petunjuk dalam suatu masalah merupakan kenyataan praktis dari proses *al-marḥaliyyah fī al-tasyrī’*.

Adanya uslub dakwah Nabi dalam menjelaskan ajaran kepada masyarakat Madinah juga menjadi dasar bagi adanya hikmah yang mendalam dari konsep *al-marḥaliyyah*. Pengabaian terhadap proses pentahapan dalam penerapan hukum akan merusak tujuan utama kemashlahatan manusia. Ajaran Islam bisa saja ditentang dan tidak akan mungkin diterapkan selamanya.

### 4. *al-Marḥaliyyah* Sejalan dengan Proses Reformasi Kebiasaan

Suatu kebiasaan yang telah lama dipraktikkan akan tertanam dalam jiwa manusia dan adakalanya menjadi semacam doktrin yang sulit untuk diubah. Masyarakat Arab pra-Islam telah lama terbiasa dengan berbagai sistem ibadah, muamalah, dan adat-istiadat yang mendarah daging dalam setiap individu maupun

---

<sup>73</sup> ‘Abd al-Karīm Zīdān, *al-Madkhal Li Dirāsah al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989), cetakan XI, hal. 93



masyarakat. Merubah kebiasaan yang telah menjadi budaya tersebut tentu tidak dapat dilakukan dalam sekejap sebagaimana dijelaskan oleh Aisyah dalam hadis terdahulu. Sekiranya ayat pertama yang diturunkan adalah larangan minum khamar atau larangan berzina, maka bisa jadi seluruh ajaran Islam akan ditolak dan tidak akan dapat diterapkan dalam masyarakat Quraisy ketika itu.

Ajaran Islam datang dan melakukan reformasi mendasar dalam sistem keyakinan agama, sebagian muamalat dan juga adat-istiadat jahiliyah. Proses reformasi kebiasaan itu dilakukan dengan konsep *al-marḥaliyyah*, agar akar dari masalah yang telah membudaya itu dapat dihilangkan secara perlahan, sedikit demi sedikit dan selanjutnya ajaran Islam menanamkan nilai-nilai dan prinsip baru sebagai gantinya.<sup>74</sup>

#### 5. *al-Marḥaliyyah* Memprioritaskan Pembangunan Individu sebelum Masyarakat

Orientasi reformasi (*iṣlah*) yang dilakukan Rasul sejak awal Islam diarahkan kepada perbaikan jiwa dan individu masyarakat. Hal ini telah menjadi prioritas Nabi selama di Mekkah, jauh sebelum melakukan reformasi masyarakat dan sistem politik di Madinah.

Individu adalah pondasi keluarga, dan keluarga adalah pondasi dalam setiap masyarakat. Perbaikan yang berproses, bertahap, dan berjenjang, dimulai dari perbaikan individu, keluarga, lalu masyarakat merupakan model perbaikan yang relatif mampu menjamin keberhasilan tujuan. Penerimaan hukum syariat oleh segenap masyarakat sangat tergantung dari keberhasilan *tarbiyah* di tingkat keluarga dan individu. Praktik inilah yang dilakukan Nabi sejak di Mekkah hingga sampai di Madinah.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Muhammad Khudārī Beik, *Tārikh al-Tasyrī‘ al-Islāmiyy*, hal. 18

<sup>75</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Fī Fīqh al-Awlāwiyāt*, hal. 209

## 6. *al-Marḥaliyyah* sebagai Realitas Sejarah

Lahirnya berbagai sistem dan ajaran di dunia berlangsung secara bertahap dan perlahan. Faktor keberhasilan dari suatu sistem itu juga sangat dipengaruhi oleh proses pentahapan. Ketergesaan dalam menerapkan suatu sistem dan aturan dapat membawa kepada kehancuran atau sekurang-kurangnya tidak mendapat dukungan masyarakat.<sup>76</sup>

Senada dengan itu, 'Ujail al-Nasyamiyy menegaskan bahwa proses legislasi hukum Islam bukanlah perkara sulit. Problematika sesungguhnya ada pada membumikan hukum dalam kenyataan. Hal ini yang menyebabkan konsep pentahapan adalah suatu keniscayaan dalam perkara ini.<sup>77</sup> Upaya Mesir melegalisasi hukum Islam di Parlemen antara tahun 1978-1982 telah mengalami kegagalan. Kegagalan kembali berulang saat Presiden Mesir Muhammad Mursi berkuasa tahun 2011-2012. Sebelumnya di Pakistan pada tahun lima puluhan, *Jami'at Islami* dengan tokoh sentral Abu al-'Ala al-Maududi juga gagal mewujudkan konstitusi Islam Pakistan.

Realitas sejarah di atas menegaskan hikmah pentingnya penerapan konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses legislasi syariat Islam. Tantangan yang dihadapi saat ini jauh lebih besar. Tantangan itu datang dari kalangan internal Islam yang belum sadar akan pentingnya aturan agama dalam kehidupan manusia, serta dari kalangan eksternal yang tidak pernah rela dengan kejayaan peradaban Islam (QS. al-Baqarah: 120).

### 3.2 Praktik *al-Marḥaliyyah* dan Prioritasnya

---

<sup>76</sup> Abd al-Hamīd Mutawallī, *Al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Kamaṣḍar Asāsī li al-Dustūr*, (Alexandria: Munsyi'at al-Ma'ārif, 1990), cetakan II, hal. 177

<sup>77</sup> Muhammad Abū al-Fath Al-Bayānūnī, *Mu'awwaqāt Taḥbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-'Ulyā li al-'Amal 'alā Istikmāl Taḥbīq Aḥkām al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, 1996), hal. 8

Pada sub bab ini akan dijelaskan beberapa contoh penerapan konsep *al-marḥaliyyah* di masa Rasulullah, masa pemerintahan *khulafā al-rāsyidīn* dan masa sesudahnya. Melalui contoh-contoh pada sejarah awal Islam itu, akan diketahui prioritas dari konsep *al-marḥaliyyah*.

### 3.2.1 Praktik *al-Marḥaliyyah* Masa Nabi

Praktik *al Marḥaliyyah* pada masa Rasul dapat dilihat secara jelas pada sejarah dakwah Nabi saat menyampaikan Islam kepada umat manusia, baik dari aspek objek masyarakat yang diseru, aspek metode penyampaian, maupun aspek isi ajaran yang disampaikannya.

Objek masyarakat yang diseru oleh Nabi mengalami proses pentahapan yang sangat jelas. Dimulai dengan keluarga terdekat (istrinya Khadījah), para sahabat terdekat, masyarakat Quraisy Makkah, lalu masyarakat sekitar *Umm al-Qurā* (Mekkah), dan terakhir kepada semua umat manusia baik Arab maupun *‘ajam* (non-Arab).

Dari aspek metode penyampaian, *al-marḥaliyyah* dapat ditemukan pada metode *tabligh* secara verbal (*bayan bi al-lisan*) kepada kaumnya. Lalu ketika mendapat perlawanan dan rintangan yang kuat dari Quraisy, Nabi memerintahkan para sahabat untuk hijrah ke Habsyah (Etopia) sebanyak dua gelombang, lalu ke Ta'if dan terakhir hijrah ke Madinah. Hijrah adalah salah satu bentuk pentahapan dalam *sīrah* dakwah Nabi guna menghindari konflik yang berkelanjutan dan tidak membawa hasil yang positif dalam penyampaian ajaran Islam. Hijrah juga dimaknai sebagai media membuka wilayah baru dalam berdakwah sehingga sosialisasi ajaran Islam semakin dikenal oleh semua umat dan bangsa.

Setelah hijrah ke Madinah, uslub dan sarana dakwah berkembang hingga pada tahap disyariatkannya jihad untuk

membela dakwah Islam, dimulai dari perang Abwā' (623 M),<sup>78</sup> perang Badar (624 M) dan berbagai perang (*ghazwah/sariyyah*) lainnya yang menurut Ibnu Hisyām berjumlah 19 (sembilan belas) kali peperangan (*ghazwah*) yang disertai Nabi,<sup>79</sup> sementara yang tidak dihadiri Nabi berkisar antara 40 hingga 70 kali peperangan (*sariyyah*).

Jihad sebagai sarana dakwah tidak pernah diperintahkan di Mekkah saat kaum muslimin lemah dan tidak memiliki kekuatan dan kekuasaan baik secara akidah, materi maupun secara politik. Jihad dilakukan saat Nabi telah memepersatukan seluruh komponen masyarakat muslim kaum *muhājirīn* dan *anṣār*.

Nabi juga menyatukan semua komponen masyarakat yang hidup di Madinah dalam sebuah perjanjian (*Wathāqah/Piagam*) Madinah. Sebuah perjanjian yang mengharuskan semua orang menghormati hak dan kewajiban masing-masing, serta wajib membela negara dari serangan pihak asing di luar Madinah. Piagam Madinah (622 M) merupakan konstitusi negara tertulis pertama mendahului Magna Charta Inggris (1215 M) dan Atlantik Charta yang dikeluarkan oleh Perdana Menteri Inggris Winston Churchill dan Presiden Amerika Serikat Franklin D. Roosevelt 14 Agustus 1941.

Metode Nabi dalam penyampaian ajaran Islam terus berkembang di Madinah dengan cara mengirim surat kepada raja-raja dan penguasa di luar tanah Hijaz. Nabi mengirim surat kepada Raja Persia Kisrā, Kaisar Romawi Heraclius, Raja Habsyah al-Najāsīyī serta penguasa lainnya.<sup>80</sup> Menariknya, meski Nabi sudah diperintahkan menyeru seluruh manusia kepada Islam sejak di

---

<sup>78</sup> ‘Abd al-Malik Ibnu Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1375 H), jilid II, hal. 170-171

<sup>79</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Maghāzī, Bab Ghazwah al-‘Asyīrah*, jilid IV, hal. 1453

<sup>80</sup> Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb Kutub al-Nabiyy ilā Muluk al-Kuffār*, jilid III, hal. 1397

Mekkah, namun metode dakwah Nabi dengan menulis surat resmi kepada para Raja dan Pemimpin di luar tanah hijaz baru dilakukan setelah perjanjian Hudaibiyah (*Sulh al-Hudaibiyyah*) tahun 6 hijriah. Sebuah perjanjian yang terjadi antara Rasulullah selaku pemimpin kaum muslimin Madinah dengan Quraisy Mekkah. Perjanjian itu sekaligus merupakan pengakuan pertama terhadap eksistensi politik negara Madinah.

Hal ini seolah sejalan dengan teori negara modern yang mengakui eksistensi sebuah negara jika memiliki lima syarat penting; adanya penduduk; adanya wilayah; adanya pemerintah; dan adanya pengakuan dari bangsa lain. Dengan demikian secara *de facto* dan *de jure*, negara Madinah adalah sebuah institusi negara menurut teori tersebut.

Perjanjian Hudaibiyah itu sendiri merupakan contoh penting dari praktik *al-marḥaliyyah* pada masa Nabi. Rasul menyuruh ‘Alī bin Abī Thālib menghapus dua kalimat penting dari teks perjanjian disebabkan penolakan Suḥail ibnu ‘Amrū, juru runding Quraisy Mekkah. Kedua kalimat itu adalah kata “*al-Rahmān al-Rahīm*” pada kalimat pembuka *basmalah*, dan kata “*Rasulullah*” dalam kalimat “Muhammad Rasulullah.” Kedua kalimat tersebut pada dasarnya merupakan esensi dari dua kalimat syahadat (*syahādatain*). Isi perjanjian Hudaibiyah juga dinilai para sahabat sangat tidak adil dan merugikan kaum muslimin, sehingga mulanya mereka menolak menerima isi perjanjian tersebut,<sup>81</sup> namun

---

<sup>81</sup> Isi Perjanjian Hudaibiyah adalah sebagai berikut:

1. Kedua belah pihak sepakat mengadakan gencatan senjata selama 10 tahun
2. Setiap orang atau suku diberi kebebasan bergabung dan mengadakan perjanjian dengan Nabi Muhammad, atau dengan Kaum Quraisy.
3. Setiap orang Quraisy yang menyeberang ke kubu Nabi Muhammad tanpa seizin walinya, harus dikembalikan. Sedangkan jika pengikut Nabi Muhammad bergabung dengan Quraisy tidak dikembalikan.
4. Nabi Muhammad dan sahabatnya harus kembali ke Madinah dan tidak boleh masuk Makkah, dengan ketentuan bisa kembali pada tahun

Rasulullah tetap melanjutkan dan menerima syarat perdamaian tersebut. Penerimaan ini adalah bentuk pentahapan dalam bernegosiasi dengan kafir Quraisy demi kemaslahatan yang lebih besar berupa perdamaian dan pengakuan politik terhadap negara Madinah.

Metode terakhir yang terlihat dari cara Nabi berdakwah adalah dengan mengirimkan utusan ke berbagai suku dan kabilah Arab yang telah masuk Islam. Hal ini terjadi secara besar-besaran setelah peristiwa perang Tabuk (9 H) dan *Fathu Makkah* (10 H) serta Islamnya suku-suku Arab dari segala penjuru yang dimulai dari suku Thaqīf. Tahun itu juga dikenal dengan *'Ām al-Wuḥūd*. Nabi mengutus Abu 'Ubaidah bin al-Jarrāh ke Najrān sebagai *mubaligh* dan *mu'allim*.<sup>82</sup> Nabi juga mengutus Abū Mūsa dan Mu'āz bin Jabal ke Yaman dalam tugas mereka sebagai pengajar dan hakim.<sup>83</sup> Utusan Nabi juga dikirim ke berbagai suku lainnya seperti Banī Tamīm, Ṭai' dan lainnya.

Praktik pengutusan para sahabat oleh Rasul ke wilayah-wilayah Islam mengindikasikan pentingnya tanggung jawab pemerintah dalam mendidik masyarakat agar memahami ajaran agama dan melaksanakannya dalam kehidupan, terlebih pada masyarakat awam yang baru mengenal Islam. Masyarakat sangat butuh pendidikan dan bimbingan, sebab pengabaian itu akan mendegradasi pemahaman dan kesadaran dalam beragama, atau bahkan berpotensi keluar dari keyakinan Islam.

Proses pendidikan dan pengajaran itu mestinya dilakukan secara berjenjang dan bertahap sebagaimana pesan Nabi kepada Mu'āz saat diutus ke Yaman. Nabi juga menerima *bai'at* keislaman

---

berikutnya untuk Umrah. Mereka dapat memasuki kota dan tinggal selama 3 hari di Makkah dan tidak dibenarkan membawa senjata kecuali pedang tersarung.

<sup>82</sup> Abū Abdillāh Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid IV, hal. 1592

<sup>83</sup> Ibrāhīm bin Abdullah al-Muṭlaq, *al-Tadarruj fī Dakwah al-Nabīyy*, (Riyadh: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1417 H), hal. 69

suku Banī Thaqīf pada tahun sembilan hijriah, dengan syarat mereka tidak mau berzakat dan berjihad sebagai syarat sementara, namun Nabi mengatakan kelak pada waktunya mereka akan berzakat dan berjihad.

Dari aspek isi ajaran, dakwah Nabi jelas mengalami perkembangan dari satu bidang ke bidang lain seiring dengan proses turunnya wahyu (Al-Quran) dari Allah. Tema itu bermula di fase *makkiyyah* dari tema pengenalan Allah, memperkenalkan ayat-ayat *kauniyah* (kejadian manusia dan alam), menjelaskan syurga dan neraka sebagai akhir dari kehidupan, serta menceritakan kisah para Nabi dengan umat terdahulu. Pada akhir fase *makkiyyah* masuk pada tema ibadah (salat) dan sebagian prinsip jujur dalam bermuamalah (memenuhi takaran dalam timbangan).<sup>84</sup>

Secara umum hukum syariat dijelaskan pada fase *madaniyyah*. Bermula dari hukum ibadah (puasa, zakat, haji), hukum politik bernegara (*Bai'at 'Aqabah* pertama dan kedua, Piagam Madinah, hukum perang dan perdamaian), hukum perdata (perkawinan, perceraian, adopsi, warisan, wasiat, dll), hukum pidana (*qiṣāṣ*, *ḥudūd*), hubungan internasional (pengiriman surat dan duta, penjelasan terkait hubungan dengan munafik dan non muslim), dan berakhir dengan hukum ekonomi (akad hutang piutang dan riba).<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Surat Al-Quran terakhir turun di fase Mekkah adalah surat al-‘Ankabūt dan surat al-Muthaffifin sebagaimana dijelaskan al-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī Ulūm Al-Qurān* (1/43)

<sup>85</sup> Pendapat yang masyhur terkait ayat terakhir turun di Madinah adalah ayat kesempurnaan agama Islam (al-Māidah: 3), namun menurut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī pendapat ini masih perlu diteliti. Sebab sejumlah ulama berpandangan bahwa kesempurnaan itu maknanya sempurna dasar rukun, bukan cabang darinya, meskipun makna dhahir dari ayat itu adalah bahwa semua perkara agama telah sempurna saat ayat itu diturunkan (delapan puluh hari sebelum wafatnya Nabi). Lihat: *al-Fath al-Bārī* (13/246). Menurut al-Ṭabārī kesempurnaan dalam ayat itu bermakna sempurna dalam perkara ibadah, *aḥkām* dan kewajiban. Lihat: *Tafsir al-Ṭabārī* (9/520). Berbagai riwayat menjelaskan adanya ayat lain setelah ayat al-Māidah: 3, sebagaimana dinukil oleh Imam Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya bahwa

Meski tema akidah dan ibadah telah disampaikan Nabi sejak awal, namun dalam praktiknya Nabi juga pernah melakukan pentahapan dalam bidang ini. Pada saat *Fathu Makkah* 8 Hijriah, Rasulullah saw memutuskan tidak melaksanakan keinginannya untuk mengembalikan bentuk ka'bah *baitullāh* ke bentuk aslinya, dan tidak memasukkan hijir Ismail ke dalam bangunan ka'bah.<sup>86</sup> Bentuk asli dari ka'bah lebih tinggi 5 hasta dari bentuk saat ini dan memiliki dua pintu. Kebijakan tersebut diambil agar tidak terjadi kesalahpahaman di kalangan orang Mekkah yang baru masuk Islam bahwa Nabi telah merubah bentuk ka'bah dari yang biasa mereka kenal. Hal itu bisa jadi membuat mereka kembali *kufur*.

Kebijakan Nabi ini melahirkan suatu kaedah fikih "menolak kemafsadatan lebih diutamakan dari meraih kemashlahatan." Meski ka'bah adalah kiblat salat umat sedunia dan simbol ketauhidan, namun perubahan bentuknya dari bentuk asal bukanlah masalah utama yang menghalangi umat untuk ibadah. Sedemikian pentingnya memahami persoalan ini, sehingga Imam Bukhārī memberi judul bab terkait hadis ini dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya dengan judul "bab orang yang meninggalkan perkara pilihan (utama), karena takut manusia salah paham, dan melakukan hal yang lebih terlarang" (باب من ترك بعض الاختيار مخافة ان يقصر فهم الناس عنه فيقعوا في اشد منه). Dari judul itu,

---

ayat terakhir turun adalah ayat keharaman riba (al-Baqarah: 278). Pendapat senada juga disampaikan Umar bin Khaṭāb sebagaimana hadis Sa'īd bin Musayyab dalam riwayat Imam Ahmad. Sementara menurut riwayat al-Barrā' ayat terakhir turun di Madinah adalah ayat tentang warisan *Kalālah* (Al-Nisā: 176). Pendapat lain dari al-Nasā'i meriwayatkan pendapat 'Ikrimah dari Ibnu Abbās bahwa ayat terakhir adalah al-Baqarah: 281. Semua perbedaan ini menurut al-Baqillānī menunjukkan adanya perbedaan dari sisi periwayatan dan tidak adanya suatu kepastian. Pengetahuan terkait masalah ini bukan perkara utama agama, karena boleh jadi setiap perawi mendengar dari Rasul ayat terakhir itu berdasarkan pertemuan terakhirnya dengan Rasul, lalu ia berpendapat demikian.

<sup>86</sup> Rangkuman dari hadis Aisyah RA yang diriwayatkan oleh Imam Bukhārī, Muslim dan Ahmad. Lihat: *Fath al-Bārī*, jilid I, hal. 324. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, jilid IX, hal. 88-90. Lihat juga: <http://www.islamweb.net/amp/ar/fatwa/143123/> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)



Imam Bukhārī seakan ingin memberi pesan hukum bahwa perkara yang dianggap lebih utama (*afdāl*) dapat saja ditunda, jika saat penerapannya dalam masyarakat akan membawa dampak buruk yang lebih besar.

Contoh lain dari konsep pentahapan dalam masalah tauhid juga terlihat saat Nabi dan sahabat melakukan ibadah umrah qadha' tahun 9 Hijriah, di mana berbagai patung berhala Quraisy masih bertebaran di dalam dan sisi Ka'bah. Majdī al-Hilālī dalam bukunya *Min Fiqh al-Awlāwiyyāt* menjelaskan bahwa Nabi lebih memprioritaskan menghancurkan "berhala" dalam hati manusia sebelum menghancurkan fisik berhala itu sendiri.<sup>87</sup> Perintah penghancuran berhala di sekitaran ka'bah baru dilakukan Nabi saat adanya kekuasaan dan kewenangan secara politik pasca penaklukan kota Makkah tahun 10 Hijriah.

Dalam bidang pelaksanaan hukuman, pentahapan terjadi dalam bentuk prinsip kemudahan (*taisīr*). Hal ini terlihat pada kasus Nabi yang tidak jadi menghukum pelaku pelanggaran persetubuhan suami-istri di bulan Ramadan karena ketidakmampuan pelaku untuk berpuasa selama 2 bulan berturut-turut. Pelaku juga tidak sanggup membebaskan budak, atau memberi makan 60 orang. Akhirnya Rasul meminta para sahabat untuk membantu membayar sanksi atas nama pelaku tersebut. Menariknya, hasil sedekah sahabat berupa makanan itu justru diterima oleh pelaku sendiri, karena status pelaku yang fakir dan memang berhak menerimanya.<sup>88</sup>

Berbagai contoh yang telah diuraikan di atas, merupakan dalil atas adanya konsep *al-marḥaliyyah* pada masa Nabi. Semua praktik *al-marḥaliyyah* dalam dakwah itu pada hakikatnya seiring

---

<sup>87</sup> Majdī al Hilālī, *Min Fiqh al-Awlāwiyyat*, (Kairo: Dar al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), cetakan I, hal. 99

<sup>88</sup> Abū Abdillah Muhammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 1936. dari sumber: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/2704> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

dengan proses pentahapan dalam turunnya Al-Quran yang sesuai dengan kebutuhan umat, kondisi waktu dan tempat ayat diturunkan.

Pertanyaan penting dari pembahasan ini adalah apakah kita juga wajib mengikuti metode dan prioritas yang sama dengan yang telah dipraktikkan Nabi. Para ulama mengatakan tidak wajib mengikuti semua prioritas dan pentahapan itu.<sup>89</sup> Nilai terpenting yang harus dipahami dari metode dakwah Nabi adalah adanya konsep pentahapan sesuai keadaan manusia, tempat dan waktu. Fungsi Nabi merupakan penjelas dari Al-Quran yang pada saat proses turunnya memiliki hikmah pensyariatian tersendiri. Dengan demikian, perbedaan waktu, tempat dan kebutuhan masyarakat antara masa Nabi dengan masa sesudahnya membutuhkan prioritas dan pentahapan yang sangat mungkin berbeda untuk diterapkan. Hal ini sangat penting ditegaskan, guna memahami proses legislasi hukum Islam di dunia Islam pada masa sekarang.

Prioritas praktik *al-marḥaliyyah* pada masa Nabi dimulai dari pengenalan Allah (tauhid), asal-usul kejadian dan tujuan akhir kehidupan, penjelasan prinsip-prinsip kebaikan dan moral, kemudian berpindah pada pemberlakuan hukum syariat secara bertahap, sesuai proses turunnya wahyu, atau disesuaikan dengan kondisi setiap orang dan masyarakat yang didakwahnya. *Tarbiyah* secara kontinyu juga dilakukan kepada mereka yang telah masuk Islam.

### 3.2.2 Praktik *al-Marḥaliyyah* masa *Khulafā al-Rāsyidīn* dan Sesudahnya

Pada masa *khulafā al-rāsyidīn* model penerapan hukum memiliki pentahapan dan prioritas yang berbeda seiring dengan perubahan kondisi masyarakat dan kepentingannya. Saat khalifah Abū Bakar diangkat menjadi khalifah (632-634 M), kebijakan prioritas pertamanya adalah menjaga solidaritas umat dan kesatuan

---

<sup>89</sup> Lihat: Ibrāhīm bin Abdullah al Muṭlaq, *Al-al-Tadārruj fī Dakwah al-Nabiyy*, hal. 147-149

wilayah Islam. Menjelang wafatnya Rasulullah saw, terjadi gejolak di wilayah utara perbatasan Syām dengan tentara Romawi, maka Nabi mengutus pasukan dipimpin panglima termuda dalam sejarah Islam, Usāmah bin Zaid (18 tahun). Pasukan sempat kembali ke Madinah saat Nabi wafat, maka khalifah Abū Bakar melanjutkan keputusan Nabi tersebut guna menjaga wilayah Islam.

Di wilayah selatan jazirah, terjadi gerakan nabi palsu Musailamah al-Kazzāb yang muncul di Yaman. Selain itu juga ada gerakan yang melawan penunaian zakat kepada pemerintah oleh penduduk Yamāmah, maka Abū Bakar juga mengirimkan pasukan untuk menumpas gerakan tersebut. Saat 70 (tujuh puluh) lebih para sahabat penghafal Al-Quran syahid dalam perang Yamāmah, khalifah Abū Bakar atas usul ‘Umar melakukan kebijakan kodifikasi Al-Quran dalam satu *mushaf*.

Kebijakan Abū Bakar ini pada dasarnya adalah tahapan kedua dalam sejarah pengumpulan Al-Quran dari sebelumnya Al-Quran hanya dihafal dan ditulis secara terpisah-pisah pada masa Nabi. Tujuan kodifikasi pada tahap kedua ini agar menjaga Al-Quran dari kepunahan. Kodifikasi Al-Quran tahap ketiga dilakukan pada masa khalifah ‘Usman bin Affān (644-655M) atas usul dari Huzaiifah al-Yamāni setelah melihat keragaman versi membaca Al-Quran saat berada di Armenia dan Azerbaijan. Perbedaan metode *qirā’at* itu sampai pada tingkat saling mengkafirkan antar sesama muslim. Demi menjaga persatuan, ‘Usman lalu memerintahkan agar Al-Quran kembali disalin dalam satu *mushaf* merujuk pada *mushaf* Abū Bakar yang disimpan di rumah *Ummul Mukminīn* Hafsa binti ‘Umar. Setelah upaya penyalinan rampung, ‘Usman memerintahkan *mushaf* itu dikirim ke setiap negeri guna dijadikan pedoman. Ia juga memerintahkan membakar atau menghapus semua *mushaf* lain yang tidak sesuai dengan standar

*muṣḥaf ‘Usmaniyy.*<sup>90</sup> Atas usul dari Abū al-Aswad al-Du‘aliyy, pada masa khalifah Alī bin Abī Thālib (655-660M) tulisan Al-Quran mulai diberi tanda baca guna menghindari kesalahan bacaan oleh muslimin non-Arab akibat ketidakpahaman mereka kaedah bahasa Arab.

Prioritas kebijakan khalifah kedua ‘Umar bin Khaṭāb (634-644 M) juga berubah sesuai dengan tuntutan masanya. Perluasan wilayah Islam menjadi prioritas dalam bidang dakwah. Wilayah Romawi dan Persia sebagai dua kekuatan besar pada saat itu dapat dibuka dengan penaklukan (*futūhāt*). Hal ini membawa dampak positif pemasukan negara dari *ghanīmah*, *fa’i*, dan *jizyah*.

Pemasukan negara semacam itu di masa Rasul dan Abū Bakar disimpan di Baitul Mal untuk kemudian langsung dibagi kepada para pejuang. Pemasukan keuangan negara menjadi sangat besar pada masa khalifah ‘Umar setelah terjadinya berbagai penaklukan (*futūhāt*), maka ‘Umar membentuk satu badan pengelola keuangan baru yang bernama *Dīwān al-‘Athā*.<sup>91</sup> Tugasnya adalah mencatat semua pemasukan negara dan mendistribusikannya kepada para pejuang perang (*al-muqātilah*).<sup>92</sup> ‘Umar juga mendistribusikan harta tersebut kepada para istri, keluarga dekat Rasulullah, *al-Sābiqūn al-Awwalūn* (para sahabat Nabi yang mula-mula masuk Islam), serta veteran perang Badar. Sistem pembagian juga mengalami pentahapan dari sistem pembagian sama rata yang diterapkan Abū Bakar berubah menjadi sistem pembagian atas dasar tingkatan dan golongan di masa ‘Umar. Kedekatan *nasab* dengan Rasulullah dan jasa masing-

---

<sup>90</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm Al-Qurān*, (Kairo: ĩsa al-Bābī al-Halabī, t.th), jilid I, hal, 259

<sup>91</sup> *Dīwān* adalah kata bahasa Arab yang diserap dari bahasa Persia bermakna catatan atau daftar. Pembentukan *Diwān* di masa ‘Umar atas usulan beberapa sahabat seperti ‘Usmān bin Affān dan Khālid bin Walīd,

<sup>92</sup> Mustasyār ‘Umar ‘Abd al-Hafīdh, *Nuẓum al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Ma’had al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1996), hal. 256. Lihat juga: Ibnu Taimiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*, hal. 41

masing sahabat menjadi dasar pertimbangan ‘Umar dalam menentukan tingkatan.

Pembentukan *Dīwān al-‘Athā’* adalah sebuah bentuk *al-marḥaliyyah* sekaligus kebijakan baru yang ditempuh ‘Umar setelah sebelumnya ia menjalankan sistem Baitul Mal selama 4 tahun pertama pemerintahannya. Fungsi *Dīwān al-‘Athā’* terus berlanjut hingga masa pemerintahan Banī Umayyah, di mana khalifah Hisyām bin ‘Abd al-Malik melakukan perubahan mendasar dalam *Dīwān al-‘Athā’* dengan membaginya kepada beberapa *Dīwān* dengan tugas yang lebih khusus sesuai kebutuhan.

‘Umar juga merupakan khalifah pertama yang membentuk Badan Tentara (*Dīwān al-Jaisy*) terpusat dengan legiun militer (*Fayālīq*) di setiap wilayah. Kepada setiap pejuang resmi pemerintah diberi gaji tetap, sebagai tambahan atas penghasilannya dari *ghanimah* atau *fa’i*. ‘Umar juga membentuk Badan Pajak (*Dīwān al-Kharāj*) yang bertugas mengutip pemasukan negara dari *jizyah*, pajak *al-usyur*, dan sedekah.<sup>93</sup>

Semua catatan *Dīwān al-Kharāj* ditulis dalam bahasa dimana wilayah *Kharāj* dikutip. Misalnya Bahasa Romawi untuk *Kharāj* Syām dan Bahasa Persia untuk wilayah Iraq dan sekitarnya. Perubahan catatan *Kharāj* menggunakan Bahasa Arab baru dilakukan khalifah ‘Abd al-Malik bin Marwān di masa Daulah Umayyah.

Jumlah badan pemerintahan (*Dīwān*) yang dibentuk juga terus mengalami penambahan pada masa Bani Umayyah sesuai dengan tugas dan fungsi negara yang semakin luas dan kompleks. Pada perkembangan selanjutnya, setiap *Dīwān* itu dibagi kepada dua bidang dengan tugas terpisah. Satu bidang administrasi (*al-idārah*) dan satu bidang yang mengawasi belanja keuangan (*al-murāja‘ah*). Di masa Banī ‘Abbāsiyyah, khalifah al-Mahdī

---

<sup>93</sup> Mustasyār ‘Umar ‘Abd al-Hafīdh, *Nuzum al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, hal. 268

membentuk *Dīwān* khusus untuk tugas pengawasan keuangan negara dengan nama *Dīwān al-'azmah*. Badan terakhir ini mirip dengan tugas Badan Inspektorat yang ada di setiap kementerian negara pada masa sekarang.

Seiring berkembangnya wilayah negeri Islam, sistem sentralisasi kekuasaan yang mulanya diterapkan di Madinah mengalami perubahan kepada desentralisasi kekuasaan. 'Umar juga memberikan hak otonomi khusus untuk wilayah Palestina.<sup>94</sup> Desentralisasi keuangan juga diterapkan pada masa khalifah 'Umar bin 'Abd al-Azīz yang memberi setiap wilayah hak mengelola pemasukan keuangannya secara mandiri.<sup>95</sup>

Dalam berbagai bidang lain, 'Umar pernah menunda pelaksanaan hukuman *ḥad al-sariqah* berupa potong tangan bagi budak pencuri karena dilakukan pada masa *majā'ah* (kelaparan) dan menggantinya dengan hukuman ganti rugi materi. Kebijakan lain khalifah 'Umar adalah tidak lagi pembayaran zakat bagi *senif mu'allafatu qulūbuhum* dikarenakan banyaknya para muallaf yang masuk Islam karena ingin harta zakat. Atas dasar situasi tersebut, menurut 'Umar zakat kepada mereka tidak lagi relevan untuk diserahkan saat itu.

Kebijakan khalifah 'Umar memberi hak zakat dari baitul mal bagi sebagian *fūqarā ahl al-kitāb* juga menjadi kebijakan kontroversial, namun kemudian disepakati. Begitu juga dengan kebijakan tidak membagi harta rampasan perang (*ghanimah*) Irak berupa tanah kepada para pejuang, tanah tersebut tetap diserahkan kepada pemilik tanah untuk dikelola, lalu dikenakan pajak dan diserahkan kepada Baitul Mal.

Ketika Khalifah al-Rāsyidah kelima 'Umar bin 'Abd al-Azīz (61-101 H) memerintah dalam suatu situasi yang digambarkan

---

<sup>94</sup> Ibrāhīm Ah Abū Sin, *Al-Idārah fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1984), cetakan III, hal. 32

<sup>95</sup> Mustasyār Umar 'Abd al-Hafīdh, *Nuẓum al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, hal. 267

sebagai masa kemunduran Dinasti Umayyah, ia menerapkan berbagai kebijakan perbaikan secara perlahan dan bertahap. ‘Umar menasehati anaknya yang meminta untuk melakukan perubahan secara ekstrim. ‘Umar bin ‘Abd al-Azīz berkata: “jangan tergesa-gesa anakku. Sesungguhnya Allah telah merendahkan khamar dalam Al-Quran selama dua kali, dan baru mengharamkannya pada kali ketiga. Aku kuatir jika membebaskan hukum yang *haq* kepada masyarakat sekaligus, maka mereka juga akan meninggalkannya sekaligus, sehingga muncullah fitnah (ujian).”<sup>96</sup>

Semua kebijakan para pemimpin di atas berupa penundaan pelaksanaan hukum atau perubahan hukum pada dasarnya mengikuti situasi, kondisi masyarakat serta ada atau tiadanya ‘*illat* pada satu hukum. Hal ini sejalan dengan *qā’idah fiqhiyyah* yang kemudian dirumuskan para ulama ushul ”Hukum itu mengikuti pada ada dan tiadanya *illat*.”

Senada dengan kaidah di atas, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah memandang *ijtihad* harus berkembang sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi di berbagai tempat dan zaman. Menurutnya, faktor penting untuk merumuskan ketentuan hukum, atau penetapan hukum harus dikaitkan dengan lima hal; *al-azminah* (situasi zaman), *al-amkinah* (situasi tempat), *al-ahwāl* (keadaan), *al-niyyāt* (niat-motifasi), dan *al-‘awā-id* (kebiasaan dan budaya). Semua faktor ini, mempengaruhi perkembangan hukum, sehingga hukum Islam sebagai hukum yang *rahmatan lil ‘ālamīn*, dapat menjawab tantangan perubahan dinamika sosial masyarakat. Ibnu al-Qayyim kemudian merumuskan sebuah *qā’idah fiqhiyyah* “*Fi*

---

<sup>96</sup> Muhammad ‘Abd al-Ghaffār al-Syarif, *al-Tadarruj fī Taḍbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: Al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996), hal. 47, mengutip dari *al-‘Aqd al-Farīd*, jilid I, hal. 14

*taghayyuri al-fatāwā wa ikhtilāfiha bi ḥasbi taghayyuri al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-niyyāt wa al-‘awā'id.*"<sup>97</sup>

Pentahapan dalam penerapan syariat merupakan konsekuensi logis yang tidak dapat dihindari. Hilangnya sebagian sistem hukum Islam dalam masyarakat akibat kolonialisme Barat pada hampir seluruh wilayah muslim di dunia, disertai runtuhnya khilafah Turki Usmani tahun 1924, merebaknya kejahilan tentang hukum Islam dan berbagai faktor lainnya, menghendaki adanya pentahapan ulang di bidang penerapan syariat Islam mengikuti pola *al-marḥaliyyah fī al-tasyrī'* maupun *al-marḥaliyyah fī al-tadbīq*.

Keadaan ini bukan berarti umat Islam hari ini belum menjadi muslim, sehingga dapat meninggalkan ibadah atau perintah agama lainnya. Pentahapan hanya sebuah proses dalam merealisasikan syariat Islam secara *kāffah* dan bukan tujuan akhir. Muṣṭafā al-Zarqā menyebut bahwa jika pada satu waktu dan tempat penerapan hukuman *ḥudūd* terkendala maka sangat mungkin untuk menerapkan hukuman pengganti lainnya. Pengalihan hukum ini bukan berarti meninggalkan hukum syariat secara keseluruhan.<sup>98</sup>

### 3.3 Sejarah Keterlibatan Negara dalam *Taqnīn* Hukum Islam

#### 3.3.1 Definisi *Taqnīn*

Menurut *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah* kata *taqnīn* merupakan *isim maṣdar* dari kata kerja قنن – يقنن yang bermakna menetapkan Qanun dan menulisnya.<sup>99</sup> Secara bahasa, kata *taqnīn* berasal dari kata "Qanun" yang merupakan kata dalam bahasa Persia bermakna "asal," sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu Barriyy dan dikutip oleh Ibnu Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*.

<sup>97</sup> Rusdaya Basri, "Ibnu Qayyim al-Jawziyyah Tentang Pengaruh Perubahan Sosial," *Jurnal al-Manahij*, Vol. IX, No. 2 (2015):193 dst, diakses dari situs: <https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/almanahij/issue/view/56> (diakses tanggal 1 Juni 2023)

<sup>98</sup> Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, jilid I, hal. 51

<sup>99</sup> <https://shorturl.at/klV36> (diakses tanggal 1 Juni 2023)



<sup>100</sup> Dalam kamus *al-Ma'āniyy*, kata Qanun bermakna "miqyās (alat ukur) segala sesuatu dan metode." Kata tersebut berasal dari bahasa Yunani atau Persia. Sementara menurut istilah, kata Qanun berarti perkara universal (*kulliy*) yang berlaku bagi banyak individu parsial (*juz'iy*) dan menjadi sandaran bagi hukum-hukum.<sup>101</sup>

Terminologi *taqnīn* (تقنين) dalam bahasa arab merupakan istilah hukum modern, sehingga definisinya tidak dijumpai dalam literatur fikih klasik karena proses legislasi hukum syariat ke dalam sistem hukum nasional atau negara baru dilakukan pada era terakhir setelah dunia Islam bersinggungan dengan sistem hukum positif Eropa. Hal ini bukan berarti Islam tidak mengenal penulisan hukum (تدوين الاحكام) sama sekali. Penulisan hukum syariat telah terjadi dalam sejarah peradaban Islam sejak awal Islam ketika ayat-ayat Al-Quran dikodifikasi oleh para sahabat Nabi. Lalu berlanjut pada abad kedua Hijriah saat hadis Nabi mulai dikodifikasi. Begitu juga masa *tadwīn* hukum fikih pada abad kedua hingga keempat hijriah.

Berikut adalah beberapa definisi fuqaha modern terkait makna *taqnīn*:

1. Wahbah al-Zuhailī mendefinisikan *taqnīn* dengan pengredaksian hukum-hukum muamalat, *Aḥwal al-Syakhṣiyyah*, dan selainnya, berupa akad dan teori fikih dalam bentuk pasal-pasal perundang-undangan agar mudah untuk dirujuk.<sup>102</sup>
2. Duraisy al-Ahdal mendefinisikan *taqnīn* dengan pengredaksian hukum-hukum fikih dalam pasal-pasal perundang-un-

---

<sup>100</sup> Muhammad bin Mukrim bin 'Ali Jamāluddin Ibnu Manzūr al-Ansārī, *Lisān al-'Arab*, jilid XIII, hal. 350

<sup>101</sup> <https://shorturl.at/mB349> (diakses tanggal 1 Juni 2023)

<sup>102</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Juhūd Taqnīn al-Fiqh al-Islamiyy*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987), hal. 26

dangan secara simpel untuk diterapkan dalam bidang peradilan.<sup>103</sup>

3. Al-Qarāḍawī mendefinikan *taqnīn* lebih rinci, yaitu: penulisan hukum-hukum dalam bentuk pasal perundang-undangan secara berurut, bernomor mengikuti pola hukum modern dalam bidang hukum sipil, pidana, dagang, dan lain sebagainya, agar menjadi rujukan yang mudah dan terangkum, sehingga para hakim dan pengacara dapat merujuk dan berpedoman kepadanya, serta dapat dijadikan dasar oleh warga negara dalam berperilaku.<sup>104</sup>

Dari berbagai definisi di atas dapat disimpulkan bahwa *taqnīn* adalah proses legislasi hukum syariat mengikuti pola sistem hukum positif dalam sebuah negara agar dapat menjadi rujukan dalam masyarakat, dan pedoman bagi para aparat hukum dalam memutuskan perkara.

*Taqnīn* dalam makna ini bukan saja membuat aturan syariat menjadi aturan formil negara, tapi juga mencakup revisi terhadap aturan dan regulasi sebelumnya yang bertentangan dengan hukum Islam.

Patut juga dicatat bahwa ada perbedaan antara *tadwīn* (kodifikasi) hukum Islam dengan proses *taqnīn* (legislasi) hukum syariat. *Tadwīn* lebih dulu ada dalam sejarah peradaban Islam sebelum adanya *taqnīn*. *Tadwīn* hanya sebatas penulisan hukum hasil ijtihad mujtahid pada suatu masa sesuai dengan dalil dan metode *istinbāṭ* yang digunakannya. Semua hasil ijtihad tersebut ditulis dalam bentuk narasi dan penjelasan. Hasil ijtihad tidak bersifat mengikat semua warga negara. Bagi mujtahid yang tidak sependapat, bisa menarasikan hasil pandangannya sendiri dalam

---

<sup>103</sup> Duraisy al-Ahdal, *Madkhal al-Fiqh al-Islamiyy*, (San'a: Maktabah al-Nahḍah, 1990), hal. 273

<sup>104</sup> Yūsuf al-Qarāḍawī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), hal. 297

bentuk *tadwīn* lain, atau tidak mengikuti pendapat tadi.<sup>105</sup> Sementara *taqnīn* merupakan proses penulisan hukum syariat, secara pasal demi pasal mengikuti pola *legal drafting* yang berlaku di sebuah negara. Hukum yang ditulis adalah hasil pendapat para mujtahid yang telah didiskusikan para pembuat Qanun dan pakar, lalu dipilih salah satunya untuk dijadikan sebagai aturan resmi negara atas dasar kemaslahat saat aturan dibuat. Hasil akhir dari sebuah Qanun bukan lagi sekedar hasil ijtihad seorang mujtahid, namun merupakan kebijakan formil yang bersifat mengikat semua warga negara.

Penyusunan sebuah Qanun sangat dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti situasi masyarakat, adat kebiasaan, kecenderungan politik di parlemen, dan *political will* pemerintah. Oleh karena *taqnīn* dan *tadwīn* adalah hasil upaya olah pikir manusia secara sungguh-sungguh, maka dapat dipastikan selalu ada upaya merevisinya, ketika dianggap sudah tidak sejalan dengan ruh syariat atau kemaslahatan masyarakat di masa yang lain.

### 3.3.2 Sejarah *Taqnīn*

Sebelum menguraikan sejarah keterlibatan negara dalam proses *taqnīn* hukum Islam, terlebih dahulu akan diuraikan sekilas tentang sejarah pensyariatan (*tārīkh tasyrī'*). Menurut *Mu'jam al-Ma'āniyy* kata *tārīkh* dalam bahasa Arab bermakna sejumlah peristiwa yang terjadi pada suatu masa,<sup>106</sup> sementara kata *tasyrī'* secara bahasa adalah *isim maṣdar* dari kata kerja (*fi'il*) *syarra'a-yusyarrī'u* (شَرَعَ - يَشْرَعُ) berarti proses pensyariatan hukum.<sup>107</sup> Jika

---

<sup>105</sup> Seperti alasan penulisan kitab *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah* versi Abū Ya'la al-Farrā' sebagai tanggapan atas tulisan Abū Hasan al-Māwardī yang tidak memasukkan pendapat-pendapat mazhab Ḥanbali dalam kitabnya *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*. Contoh seperti ini sering ditemukan pada era *tadwīn* fikih Islam.

<sup>106</sup> <https://shorturl.at/tGJRS>

<sup>107</sup> <https://shorturl.at/wFHY7>

digabungkan, maka kata "tārīkh tasyrī" itu bermakna peristiwa-peristiwa (sejarah) pensyariatan hukum. Hukum yang dimaksud di sini adalah hukum Islam.

Secara istilah, ilmu ini sering disebut dengan *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiyy* yang didefinisikan oleh Muhammad 'Alī al-Sāyis dengan Ilmu yang mengkaji situasi pensyariatan hukum Islam pada masa risalah kenabian (Muhammad) dan era setelahnya, dari perspektif masa pembentukan hukum, proses penghapusan (*nasakh*), pengkhususan (*takhsis*), dan pembagian hukum (*tafrī'*), serta hal-hal lain terkait dengan peran dan pengaruh para fuqaha dan mujtahid dalam proses pembentukan hukum.<sup>108</sup>

Menurut Mannā' Khalīl Qaṭṭān terdapat beberapa metode yang ditempuh para ulama usul fikih dalam membagi periodisasi sejarah pensyariatan hukum Islam dan fikih.<sup>109</sup>

*Pertama*, Periodisasi yang didasari atas masa kemunculan dan perkembangannya, faktor kekuatan dan kelemahan sepanjang sejarah Islam. Atas dasar ini maka periodisasi pensyariatan hukum Islam dibagi kepada 4 (empat) periode:

1. Periode pensyariatan pada masa Rasulullah dan *khulāfa al-rāsyidīn*
2. Periode Pembinaan fikih meliputi fikih pada masa Umawiy, fikih madrasah Hijaz, Fikih madrasah Irak
3. Periode Kebangkitan fikih, pembinaan Mazhab, kodifikasi hadis dan fikih
4. Periode Taklid pada saat Mazhab sudah terbentuk
5. Periode kebangkitan fikih dan gerakan reformasi Agama ketika kembali dibukanya pintu ijtihad saat ini.

---

<sup>108</sup> Muhammad 'Alī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiyy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1990), hal. 8

<sup>109</sup> Mannā' al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiyy*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), cetakan V, hal. 23-24

*Kedua:* Periodesasi yang didasari atas peristiwa-peristiwa politik dan sosial yang berdampak bagi fikih. Periodesasinya terbagi kepada:

1. Periode *Tasyrī'*: dari masa diutusnya Rasulullah sampai dengan wafat
2. Periode Fikih Pertama: fikih pada masa *khulafā al-rāsyidīn* 11 - 40 H
3. Periode Fikih kedua : fikih pada masa *sighār al-sahābah* dan *kibār al-tābi'in* hingga awal abad kedua Hijriah
4. Periode fikih ketiga: fikih pada awal abad kedua sampai dengan pertengahan abad keempat
5. Periode fikih keempat: fikih dari awal abad keempat sampai jatuhnya Baghdad, 656 H/1258 M
6. Periode Fikih kelima: fikih dari jatuhnya Baghdad sampai dengan sekarang.

Terlepas dari periodesasi sejarah pensyariatan di atas, secara umum pensyariatan hukum Islam dapat klasifikasikan kepada dua sumber. *Pertama:* sumber *tasyrī' ilāhiyy* berupa Al-Quran dan sunnah Nabi saw. *Kedua:* *tasrī'* yang bersumber dari ijtihad para sahabat, *tabi'in* dan *fuqaha mujtahid* sepanjang masa.

Pada masa Nabi, otoritas<sup>110</sup> pensyariatan hukum ada pada Allah swt dan Rasul selaku penetap undang-undang (الشارع) melalui ayat-ayat Al-Quran dan hadis. Dalam pensyariatan hukum Islam, Al-Quran menerapkan empat asas; 1), Secara bertahap. 2). Secara

---

<sup>110</sup> Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia Otoritas memiliki makna kekuasaan yang sah yang diberikan kepada lembaga dalam masyarakat yang memungkinkan para pejabatnya menjalankan fungsinya. Otoritas juga diartikan hak untuk bertindak, kekuasaan, wewenang, hak melakukan tindakan atau hak membuat peraturan untuk memerintah orang lain. Lihat: <https://kbbi.web.id/otoritas> (diakses pada tanggal 11 Juni 2023). Sementara menurut Djohermansyah Djohan otoritas adalah "Unit organisasi Pemerintah Pusat yang pejabatnya mendapat delegasi dari Pemerintah Pusat untuk melaksanakan kewenangan tertentu."

global. 3). Memudahkan dan meringankan. 4). Sejalan dengan kemaslahatan manusia.

Nabi Muhammad juga berperan selaku penyampai pesan dan penjelas hukum (تَبْلِيغٌ وَتَسْوِيَةٌ). Segala yang disampaikan Nabi selain Al-Quran pada dasarnya juga diilhami dari tuntunan wahyu meski berasal dari ijtihad Nabi.<sup>111</sup> Menurut ‘Abd al Wahāb Khallāf, meski ditemukan beberapa praktik ijtihad sahabat pada masa Nabi, namun itu tidak mengindikasikan adanya otoritas sahabat untuk mensyariatkan hukum tanpa pengakuan Nabi.<sup>112</sup>

Setelah Nabi wafat, kaum muslimin telah memiliki dua sumber utama dalam pensyariaan hukum yaitu Al-Quran dan Hadis, namun sebagaimana dikatakan al-Syihristānī bahwa dinamika peristiwa dalam berbagai masalah ibadah dan muamalah sangat beragam tidak terhitung jumlahnya, sementara *naṣ* yang tersedia tidak menjawab setiap masalah. Oleh karena itu, metode ijtihad dan analogi hukum (*qiyās*) merupakan keniscayaan yang harus diperhitungkan.<sup>113</sup>

Menjawab kebutuhan terhadap kepastian hukum dari setiap masalah yang muncul, maka para *khulafā al-rāsyidīn* menetapkan berbagai kebijakan pemerintah atas dasar ijtihad mereka. Otoritas penetapan itu didapat dari mayoritas masyarakat yang ketika itu telah mempercayai mereka selaku para sahabat yang selalu mendampingi Rasulullah, para ahli hukum yang paling memahami sebab turunnya setiap ayat Al-Quran dan perilaku nabi (hadis), serta memiliki kapasitas menggali hukum dengan metode ijtihad. Jika ada permasalahan, para *khulafā al-rāsyidīn* juga bermusyawarah dengan para ahli di bidang masing-masing, sehingga menghasilkan konsensus bersama berupa *ijma’*. Dengan demikian, pada masa itu

---

<sup>111</sup> Mustasyār ‘Umar ‘Abd al-Hafīdh, *Nuẓum al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, hal.72-73

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Muhammad Yūsuf Mūsa, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiyy*, (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2017), hal. 28

sumber pensyariaan hukum Islam telah bertambah menjadi; Al-Quran, sunnah, ijtihad (*qiyās*), dan ijma' para sahabat.

Meski tidak dapat disamakan penuh dengan sistem pemerintahan modern yang memilih atau menunjuk anggota parlemen untuk melakukan tugas legislasi, eksekutif untuk menjalankan aturan, serta yudikatif untuk memutuskan perkara, namun sistem pemerintahan *khulafā al-rāsyidīn* terbukti telah mempraktikkan hal tersebut. Kebijakan Abū Bakar memerangi kaum Yamāmah yang tidak mau menunaikan zakat adalah contoh ijtihad dan ijma' sahabat di masa itu. Begitu pula berbagai contoh kebijakan lain para *khulafā al-rāsyidīn* yang telah diuraikan pada sub bab sebelumnya.

Awal abad kedua hingga akhir abad keempat Hijriah, merupakan masa keemasan dalam kodifikasi hukum Islam. hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, terutama kodifikasi hadis nabawi sejak masa khalifah 'Umar bin 'Abd al-Azīz. Faktor lainnya adalah kodifikasi fatwa-fatwa sahabat dan *tabi'in*, kitab-kitab tafsir, fikih dan usul fikih. Perluasan wilayah Islam dan hijrahnya para sahabat Nabi dan *tabi'in* ke berbagai negeri telah melahirkan banyak hasil ijtihad para ulama seiring banyaknya masalah yang dihadapi.

Fikih sebagai hasil ijtihad pada masa itu juga berkembang kepada dua aliran utama, yaitu *madrasah ahl al-ra'y* di Irak dan *madrasah ahl al-hadīth* di Hijāz. Kedua aliran utama itu kemudian lebih dikenal dalam fikih dengan mazhab empat. Tokohnya adalah Abū Hanīfah, Imām Mālik, Imām Syāfi'ie dan Imām Ahmad bin Ḥanbal. Semua ulama mujtahid di masa itu menjadi rujukan umat di masing-masing wilayah, dan pendapat mereka juga dianut oleh penguasa di wilayah tersebut sebagai pandangan resmi dalam kebijakan negara.

Otoritas para ulama mujtahid itu dalam menentukan hukum bukan didapat secara politik dengan dipilih oleh masyarakat, atau ditunjuk resmi oleh khalifah yang berkuasa. Otoritas itu lahir dari kepercayaan masyarakat terhadap kapasitas keilmuan mereka

sehingga masyarakat menerima hasil ijtihad mereka sebagai sebuah keputusan fatwa dan rujukan dalam pengamalan agama.

Dapat disimpulkan bahwa sejak awal, otoritas dalam pensyariaan hukum Islam telah melalui beberapa tahapan. Pertama di masa Rasul dimana otoritas berada pada Allah dan Rasul, lalu pada tahapan kedua, di masa *khulafā al-rāsyidīn* dan sesudahnya, otoritas ijtihad berada pada ulama sahabat, ulama *tabi'in* dan para *fuqaha* umat di setiap negeri.

Hal ini terus berlanjut hingga masa kemunduran fikih (*al Jumūd al-Fiqhī*) di akhir abad ke empat Hijriah yang ditandai dengan berkurangnya hasil ijtihad baru, *ta'asub* mazhab, sikap *taqlīd*, serta perpecahan politik dan wilayah dalam Islam. Pada masa ini, para ulama dan masyarakat berpegang teguh pada hasil ijtihad yang telah diambil para ulama sebelumnya di masing-masing mazhab. Proses *tadwīn* masih terjadi, namun kebanyakannya adalah meringkas (*talkhīs*), menjelaskan (*syarḥ*), atau hanya mengomentari (*ḥāsyiyah*) kitab-kitab yang telah ditulis sebelumnya. Akibatnya, kebutuhan masyarakat terhadap hukum baru mengikuti situasi dan kondisi terkini kadangkala terabaikan.

Sejarah legislasi syariat Islam secara formil (*taqnīn*) oleh negara bermula dari usulan Ibnu Muqaffa', Sekretaris Negara di zaman pemerintahan Abu Ja'far al-Mansūr (137 – 159 H) dari Banī 'Abbāsiyyah. Melalui bukunya *Risālah al-Ṣaḥābah*, Ibnu Muqaffa' mengusulkan untuk menggunakan kitab al-Muwatta' karya Imām Mālik sebagai hukum formil negara,<sup>114</sup> namun usul itu ditolak oleh Imām Mālik dengan alasan agar adanya keluwesan hukum dan kemudahan bagi masyarakat dalam mengamalkan hasil ijtihad

---

<sup>114</sup> Nasrun Haroen, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta : PT. Ictiar Baru van Hoeve), 2001, hal. 960.



ulama. Menurut Imam Muhammad Abū Zahrah, buku *al-Muwatta'* merupakan bentuk kodifikasi fikih ketika itu.<sup>115</sup>

Kodifikasi hukum Islam atau *taqnīn* secara formil oleh negara, baru terwujud pada tahun 1293 H/1876 M saat *khilāfah* Turki Usmani melahirkan kodifikasi hukum Islam pertama dalam bidang hukum muamalah berdasarkan mazhab Hanafi. Kodifikasi itu diberi nama *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* (Hukum perdata kerajaan Turki Usmani). Aturan tersebut diterapkan di wilayah kekuasaan Turki Usmani saat itu sampai dengan dasawarsa abad ke-XX. *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* memuat 1851 Pasal yang tersebar dalam 16 bab. Kodifikasi hukum Islam yang dihimpun oleh ulama di zaman Turki Usmani ini hanya mencakup satu bidang, yaitu muamalah, dan terbatas pada pendapat satu mazhab saja, yaitu mazhab Hanafi.

Kodifikasi hukum Islam juga pernah diupayakan para ulama di India yang dikenal dengan *al-Fatawa al-Hindiah* yang fokus pada hasil ijtihad hukum Islam dalam mazhab Hanafi. Karya ini dihimpun oleh sekitar empat puluh ulama dan *qāḍi* terkemuka India, diketuai oleh Molla Niẓāmuddin Burhān Pūrī.<sup>116</sup>

Muṣṭafá Al-Zarqā dalam bukunya *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām* membagi periodisasi fikih kepada 8 (delapan) periode:<sup>117</sup>

1. Periode Fikih Pertama : masa Nabi
2. Periode Fikih kedua: Masa *khulafā al-rāyidīn* dan setelahnya hingga pertengahan abad pertama hijriah
3. Periode Fikih ketiga: tahun 50 hingga 100 H
4. Periode Fikih keempat: tahun 101 hingga 350 H
5. Periode Fikih kelima: tahun 351 hingga 650 H

---

<sup>115</sup> Misnan, "Sejarah Kodifikasi Hukum Islam (Taqnīn) di Negara Islam," *Jurnal Al-Usrah : Jurnal Al-ahwal As-Syakhsiyah*, Vol. 06, No. 01, November 2021, hal. 75

<sup>116</sup> *Ibid.*, hal. 236

<sup>117</sup> Lihat: Muṣṭafá Ahmad Al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Ām*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), cetakan II, hal.173 dst.

6. Periode Fikih keenam: tahun 651 hingga munculnya *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* tahun 1286 H
7. Periode Fikih ketujuh : dari munculnya *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* hingga 1354 H
8. Periode Fikih kedelapan: dari 1355 H sampai dengan sekarang.

Merujuk pada periodisasi *tarīkh tasyrī'* versi Muṣṭafá al-Zarqá di atas, maka penyarian hukum Islam tertulis secara formil oleh negara dilakukan pada periode ketujuh yaitu periode *taqnīn* atau legislasi hukum Islam. Pada periode ini hukum Islam yang dikodifikasi sebagai regulasi masih berwujud hasil ijtihad mazhab tertentu semisal aturan hukum muamalah yang mengadopsi pendapat mazhab Hanafi pada kasus *taqnīn Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah* di Turki Usmani.

Proses *taqnīn* terus berkembang sesuai dengan periodisasi tertinggi yaitu periode fikih kedelapan. Pada periode yang dimulai pasca Perang Dunia ke II ini, al-Zarqá menjelaskan bagaimana upaya para ulama untuk melahirkan berbagai Ensiklopedi Fikih yang digagas oleh banyak lembaga Kajian Fikih (*al-Majāmi' al-Fiqhiyyah*) di berbagai negara, khususnya Timur Tengah. Sebut saja *Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah* milik Al-Azhar, dibentuk tahun 1961, *Usbū' al-Fiqh al-Islāmiyy* di Damaskus tahun 1961, Konferensi Fikih Islam di Riyadh tahun 1972, *al-Majma' al-fiqhī al-Islāmiyy* milik Organisasi Konferensi Islam (OKI) tahun 1978, dan lain sebagainya.

Kodifikasi fikih pada periode kedelapan ini tidak lagi bercirikan dominasi pendapat fikih dari mazhab tertentu, tapi merangkul pendapat dari berbagai mazhab yang ada, sehingga kajian dalam bidang hukum tertentu menjadi lebih komprehensif dan mendalam. Masyarakat awam juga mendapatkan beberapa opsi dalam mencari solusi hukum yang berkembang.

Menurut Mukhsin Nyak Umar, masyarakat memiliki kebebasan mengamalkan pendapat mana saja yang diyakini lebih

dekat kepada kebenaran atas dasar dalil dan metode yang dipandang tepat. Para tokoh imam mazhab terdahulu juga tidak pernah menyatakan agar pendapatnya harus diikuti. Ijtihad mereka lakukan dalam rangka merespon masalah-masalah yang muncul di tengah masyarakat. Seorang *mujtahid* kadang juga berbeda pendapat dengan para guru mereka dalam satu masalah tertentu.<sup>118</sup> Atas dasar fakta ini dapat disimpulkan bahwa tidak ada satu otoritas pun yang dipandang berhak menutup pintu ijtihad selama terpenuhi rukun dan syaratnya.

Selain Turki Usmani, Kerajaan Arab Saudi juga pernah menginisiasi *taqnīn* hukum Islam dengan menerbitkan *Majallah al-Ahkām* versi Arab Saudi pada masa Raja ‘Abd al-Azīz al-Su’ūd. Pada awalnya Raja mengharapkan para ulama dapat menghimpun semua *masa-‘il ijtihād* yang terkuat (*rājih*) dari lintas mazhab, namun seruan Raja pada akhirnya hanya mampu disahuti oleh seorang ulama sekaligus *Qādi* kota Mekkah al-Mukarramah Syaikh Ahmad bin Abdullah al-Qārī (1309-1359 H). *Majallah al-Ahkām* versi Arab Saudi ini belum secara formil diakui kerajaan sebagai hukum yang legal, namun masih dalam bentuk manuskrip yang ditulis oleh penyusunnya dan hanya berhasil menghimpun hukum muamalah dalam mazhab Hanbali.<sup>119</sup>

Pada tahun 1982, negara Mesir juga pernah mencoba melegalisasi lima rancangan Qanun, namun gagal masuk Badan Legislasi Parlemen karena persoalan politik.<sup>120</sup> Kelima rancangan itu meliputi Rancangan Qanun Muamalat (1136 Pasal), Rancangan

---

<sup>118</sup> Mukhsin Nyak Umar dan Maizuddin, *Memahami Kembali Syari’ah, Fikih dan Ijtihad dengan Pendekatan Riwayat: Upaya Menegaskan Hukum Islam Yang Moderat dan Dinamis*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023), cetakan II, hal. 124-125

<sup>119</sup> Mannā’ al-Qattān, *Tārīkh al-Tasyrī’ al-Islāmiyy*, hal. 422, menukil dari *Jarīdah Umm al-Qurā*, Vo.2, No, 141, Safar 1346 H/ 26 Agustus 1927 M.

<sup>120</sup> Husām al-‘Isawī Ibrāhīm, ”Taqnīn al-Syari’ah: al-‘Amal al-Mansyūd,” dari situs: <https://shorturl.at/fsEGU> (diakses pada tanggal 1 Juni 2023)

Qanun Pra-Peradilan (181 Pasal), Rancangan Qanun Pidana (630 Pasal), Rancangan Qanun Dagang (776 Pasal), dan Rancangan Qanun Perdagangan Laut (443 Pasal).

Di Indonesia, upaya *taqnīn* syariat pertama dilakukan pada bidang hukum keluarga dengan lahirnya Undang-Undang No.1 tahun 1974 tentang Perkawinan, lalu berlanjut dengan Undang-Undang No. 7 tahun 1989 sebagaimana diubah dengan Undang-Undang No. 3 tahun 2006 dan Undang-Undang No. 50 tahun 2009 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang No. 10 tahun 1998 tentang Perbankan yang memasukkan beberapa aktifitas muamalah Islam, Undang-Undang No. 17 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji, Undang-Undang No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang No. 41 tahun 2004 tentang Perwakafan. Terakhir juga sedang disiapkan Rancangan Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berisi gabungan dari beberapa Undang-Undang sebelumnya.<sup>121</sup> Semua ini mengindikasikan bahwa konsep *al-marḥaliyyah* juga terjadi dalam proses legislasi hukum Islam dalam kerangka hukum Nasional di Indonesia.

Lahirnya Undang-Undang No. 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh memiliki makna tersendiri dalam sejarah legislasi hukum Islam di Indonesia. Melalui Undang-Undang ini, Negara memberikan kewenangan khusus kepada Aceh untuk melegislasi semua Peraturan Daerah atau Qanun yang bersumber dari syariat Islam sebagai tindak lanjut perdamaian antara RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada MoU-Helsinki.

Gerakan melakukan ijtihad kolektif (*al-ijtihād al-Jamā'i*) juga semakin menggaung pada era modern. Persoalan-persoalan kekinian yang dirasakan oleh banyak orang di banyak negara butuh

---

<sup>121</sup> Dasar hukum KHI yang saat ini digunakan para hakim di Peradilan Agama sebagai sumber hukum materil belum berbentuk Undang-Undang, namun hanya berupa Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991. Oleh karenanya perlu disempurnakan menjadi Undang-Undang.

kepada suatu solusi bersama yang dipikirkan oleh banyak pakar multi-disipliner.

Otoritas *taqnīn* di masa modern tidak lagi berada pada otoritas para ulama mujtahid, melainkan ada pada negara dalam hal ini ada pada Lembaga Legislatif. Hal ini tentu membawa pada berbagai persoalan tersendiri, misalnya anggota legislatif yang ada di DPR tidak semua beragama Islam, walaupun beragama Islam, belum tentu semua sepakat untuk melegislasi hukum Islam, terlebih lagi jika dikaitkan dengan kapasitas keilmuan Islam para pembentuk regulasi tersebut.

Ramlan Surbakti mengutip pendapat Weber menyebutkan di antara ciri-ciri sebuah negara modern adanya berbagai struktur yang mempunyai fungsi yang berbeda-beda, misalnya jabatan, peranan dan lembaga-lembaga, yang semuanya, memiliki tugas yang jelas batasnya yang bersifat kompleks formal, dan permanen.<sup>122</sup>

Negara modern mempunyai karakteristik dan ciri tersendiri, bersistem demokrasi, dimana pemimpin dipilih berdasarkan suara mayoritas, dan dijalankan dengan pola dan sistem perwakilan. Dalam negara modern, terdapat tiga kekuasaan; kuasa eksekutif, legislatif dan yudikatif. Tiga lembaga kekuasaan tersebut bersifat *check and balance*. Eksekutif menjalankan undang-undang, legislatif pembuat undang-undang, dan yudikatif sebagai lembaga peradilan dan kekuasaan kehakiman. Untuk melegalisasi hukum Islam dalam hukum positif di era modern dibutuhkan kesepakatan semua unsur dan komponen masyarakat, terutama adanya *political will* dari eksekutif dan lembaga parlemen. Berdasarkan asas legalitas dan kewenangan, maka tanpa otoritas dari lembaga negara yang berwenang, proses *taqnīn* hukum Islam tidak dapat dilakukan.

### 3.3.3 Pro dan Kontra *Taqnīn* Syariat Islam

---

<sup>122</sup>Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2005), hal. 3-4.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa pro dan kontra upaya *taqnīn* sudah ada sejak pemerintahan khalifah Abū Ja'far al-Mansūr (137–159H) pada Banī 'Abbāsiyyah yang ingin melegalisasi hukum Islam atas dasar kitab al-Muwatta', namun tidak mendapat persetujuan dari Imām Mālik selaku pengarang kitab tersebut. Pro kontra itu terus berlanjut hingga saat ini.

Wahbah al-Zuhailī menyebutkan beberapa alasan kelompok pendukung legislasi hukum Islam yang dapat dirangkum sebagai berikut:<sup>123</sup>

#### 1. *Taqnīn* dibutuhkan guna kemudahan.

Fikih Islam sangat kaya dengan berbagai pendapat dalam berbagai mazhab terkait satu persoalan. Gaya bahasa penulisan fikih klasik dan istilah yang digunakan terkadang sulit dipahami, bukan saja oleh masyarakat awam tapi juga oleh mereka memahami bahasa Arab dengan baik dan memiliki dasar ilmu keislaman. Perbedaan pendapat yang terjadi bukan hanya lintas mazhab, tapi kadang juga dalam internal mazhab dengan berbagai tingkatan mujtahid di dalamnya.

Melakukan legislasi hukum Islam dalam format hukum modern akan sangat memudahkan masyarakat awam dalam memahami hukum Islam. *Taqnīn* juga akan menuntun para hakim, jaksa, pengacara dan aparaturnya hukum lainnya dalam memeriksa, menuntut dan memutuskan perkara di peradilan.

#### 2. Ketiadaan Hakim Mujtahid.

Hukum Islam berupa fikih merupakan hasil ijtihad para mujtahid masa dahulu atas setiap masalah yang didasari atas dalil-dalil dengan metode *istinbāṭ* tertentu. Para *Qāḍi* masa lampau tidak

---

<sup>123</sup> Disadur dari makalah Syaikh Wahbah al-Zuhailī "*Taqnīn al-Ahkām al-Syar'iyyah*", disampaikan pada Seminar Internasional PERTI "Penguatan Mazhab Syāfi'ite Sebagai Sumber Referensi bagi Legalisasi Hukum Islam di Aceh", Dayah Darul Ihsan Abu Hasan Krueng Kale, Siem, Darussalam, Aceh Besar, 5 Mei 2012.

perlu kepada *taqnīn* sebab mereka adalah para *fuqaha* dengan kapasitas sebagai mujtahid, dibekali dengan berbagai ilmu yang mendukungnya untuk berjihad.

Idealnya para hakim atau *Qādi* adalah seorang mujtahid, namun sumber daya manusia para hakim di masa modern sangat jauh dari kapasitas seorang mujtahid. Jika ada hakim yang mujtahid di suatu negeri, jumlahnya sangat sedikit dan tidak akan sanggup menangani ribuan perkara yang masuk ke lembaga peradilan setiap tahun. Kebutuhan masyarakat kepada kepastian hukum di seluruh belahan dunia amat mendesak dan tidak bisa ditunda. Oleh karena ketiadaan hakim dengan kapasitas mujtahid maka *taqnīn* hukum Islam adalah solusi yang paling rasional menghadapi masalah ini.

3. *Taqnīn* adalah solusi bagi keseragaman hukum.

Perbedaan putusan hakim atas masalah yang sama di berbagai lembaga peradilan dalam satu negara berpotensi menimbulkan kekacauan hukum dan keributan masyarakat. Hal ini pernah terjadi pada masa pemerintahan Raja Faisal di Saudi Arabia. Raja akhirnya menginstruksikan para hakim untuk berpedoman hanya pada empat kitab tertentu dalam mazhab Hanbali.<sup>124</sup>

Dari alasan-alasan di atas jelas terlihat bahwa *taqnīn* hukum Islam adalah sebuah tuntutan zaman demi kemaslahatan umat. Pandangan ini adalah pendapat mayoritas yang dianut para ulama kontemporer.

Sementara kelompok yang menolak legislasi hukum Islam mengemukakan beberapa alasan sebagai berikut:<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Yaitu kitab *Syarḥ Muntahā al-Irādāt*, kitab *Syarḥ al-Iqnā' fī Fiqh al-Imām Ahmad bin Ḥanbal*, kitab *Syarḥ al-Mumtī' 'alā Zād al-Mustaqni'* dan kitab *Manār al-Sabīl fī Syarḥ al-Dalīl*.

<sup>125</sup> Disadur dari makalah Syaikh Wahbah al-Zuhailī "*Taqnīn al-Aḥkām al-Syar'iyyah*", disampaikan pada Seminar Internasional PERTI "Penguatan Mazhab Syāfi'īte Sebagai Sumber Referensi bagi Legalisasi Hukum Islam di Aceh", Dayah Darul Ihsan Abu Hasan Krueng Kale, Siem, Darussalam, Aceh Besar, 5 Mei 2012.

### 1. Terjadinya kejumudan pada hukum Islam yang dilegislati

Dengan adanya metode ijtihad, hukum Islam memiliki sifat yang fleksibel agar dapat diberlakukan sepanjang masa. Penulisan hukum Islam secara formil dalam regulasi negara membuat hukum itu tidak berkembang mengikuti kebutuhan masa. Oleh karenanya *taqnīn* ditolak oleh kelompok ini.

### 2. *Taqnīn* menutup gerakan ijtihad

Kebutuhan umat kepada ijtihad baru adalah keniscayaan. Ketika hukum telah dilegalisasi maka menurut kelompok ini ijtihad akan ditinggalkan. Para hakim akan terjebak dalam pasal-pasal yang baku dan tidak mampu memberikan keputusan yang lebih berkeadilan dan bermaslahat. *Taqnīn* juga akan melumpuhkan gerakan berpikir dan inovasi dalam hukum Islam.

### 3. *Taqnīn* akan memaksa masyarakat beragama dengan pendapat tertentu.

Fakta yang tak terbantahkan bahwa fikih Islam sangat kaya dengan pendapat para mujtahid dalam berbagai mazhab. Masyarakat dapat memilih pendapat mana saja dari mujtahid mazhab yang diikutinya. Legislasi hukum Islam akan mempersempit pilihan masyarakat dalam beramal dengan mazhab yang diyakini jika ternyata berbeda dengan mazhab pembuat Qanun. Atas dasar kaidah "Putusan Pemerintah itu mengikat, dan menghapus perselisihan" maka masyarakat tidak punya pilihan pada masalah yang semestinya memiliki pilihan.

Menurut kelompok ini, *taqnīn* tidak menyelesaikan masalah yang seharusnya mampu diselesaikan dengan banyaknya hasil ijtihad dalam khazanah fikih Islam sepanjang masa. Para ulama semestinya terus mengeluarkan hukum atas setiap persoalan baru yang dibutuhkan masyarakat.

Seiring dengan perdebatan penting tidaknya *taqnīn*, para ahli hukum Eropa juga memperdebatkan dari mana hukum



dibentuk. Dalam pandangan aliran *positivisme* hukum, konsep hukum yang hendak diketengahkan adalah hukum sebagai perintah manusia yang dibuat oleh badan yang berwenang. Ada dua bentuk *positivisme* hukum.<sup>126</sup>

*Pertama; positivisme yuridis*, yang berarti hukum dipandang sebagai suatu gejala tersendiri yang perlu diolah secara ilmiah. Tujuannya adalah pembentukan struktur rasional sistem yuridis yang berlaku. Dalam *positivisme yuridis*, berlaku *closed logical system*, yang berarti bahwa peraturan direduksikan dari undang-undang yang berlaku tanpa perlu meminta bimbingan dari norma sosial, politik dan moral. Tokoh aliran ini ialah Von Jhering dan Austin. *Kedua; positivisme sosiologis*, hukum ditanggapi terbuka bagi kehidupan masyarakat, yang harus diselidiki melalui metode-metode alamiah.

Aliran *positivisme* hukum juga ditentang oleh aliran-aliran hukum lain, seperti aliran *realisme* hukum. aliran ini lahir dari teori *empirisme* David Hume.<sup>127</sup> Aliran ini berpendapat bahwa hukum itu hidup dan tumbuh bersama masyarakat. Hukum itu dibentuk tidak dari penguasa. Hukum juga tidak dapat dipisahkan dari anasir-anasir sosiologis, dan lebih mementingkan keadilan dalam masyarakat. Aliran ini mementingkan mengkaji hukum dalam konteks realitas dan menolak validasi bahwa penguasa adalah satu-satunya hukum.

Terlepas dari berbagai kubu pendapat di atas, pemberlakuan hukum Islam di Aceh telah mendapat legalitas dari pemerintah dengan berbagai kewenangan. Artinya kondisi Aceh saat ini butuh kepada berbagai perangkat dan aturan hukum yang mendukung

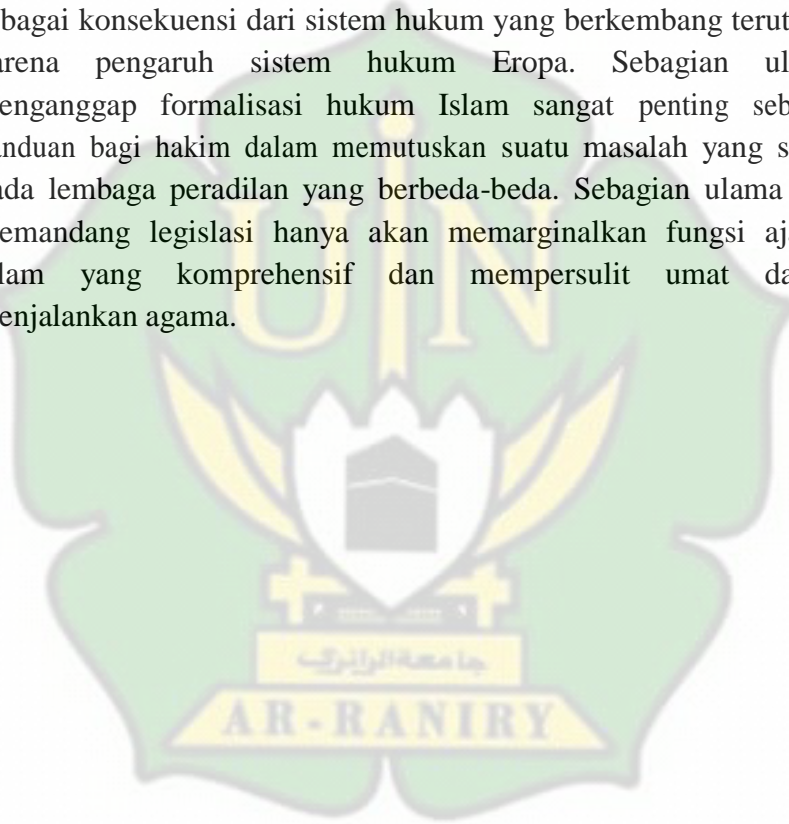
---

<sup>126</sup> Otje Salman S, dan Anthon F. Susanto, *Teori Hukum, Mengingat, Mengumpulkan dan Membuka Kembali*, (Bandung, Refika Aditama,, 2004), hal. 80-81

<sup>127</sup> Indra Rahmatullah, "Filsafat Realisme Hukum (Legal Realism): Konsep dan Aktualisasinya dalam Hukum Bisnis di Indonesia." *Jurnal 'Adalah*, Vol. 5, No. 5 (2021), hal. 2 dst. Dari situs: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/adalah/article/view/21395> (diakses pada tanggal 7 Mei 2023)

terrealisasinya syariat Islam di Aceh. Berdasarkan sistem hukum positif yang dianut di Indonesia maka legislasi hukum Islam di Aceh adalah sebuah keharusan.

Dalam konteks sekarang, legislasi Qanun dipandang sebagai formalisasi hukum Islam, yaitu kodifikasi yang dilakukan oleh pemerintah terhadap aturan syariat, bersifat mengikat dan berlaku secara umum. Lahirnya Qanun dalam era modern ini sebagai konsekuensi dari sistem hukum yang berkembang terutama karena pengaruh sistem hukum Eropa. Sebagian ulama menganggap formalisasi hukum Islam sangat penting sebagai panduan bagi hakim dalam memutuskan suatu masalah yang sama pada lembaga peradilan yang berbeda-beda. Sebagian ulama lain memandang legislasi hanya akan memarginalkan fungsi ajaran Islam yang komprehensif dan mempersulit umat dalam menjalankan agama.



## BAB IV

### REKONSTRUKSI KONSEP *AL-MARḤALIYYAH* DI ACEH

#### 4.1 Definisi Rekonstruksi Hukum

Secara bahasa, kata "rekonstruksi" berasal dari kata "konstruksi" yang bermakna susunan (model, tata letak) dari suatu bangunan seperti jembatan, rumah dan sebagainya. Setelah mendapat imbuhan awal "re" maka kata "konstruksi" menjadi "rekonstruksi" yang berarti pengembalian seperti semula.<sup>1</sup> Dalam Kamus Thesaurus, "*reconstruction*" (rekonstruksi) memiliki makna *rebuilding, reform, restoration, remake, remodeling, regeneration, renovation, reorganization, re-creation*.<sup>2</sup> Rekonstruksi bermakna membangun atau pengembalian kembali sesuatu berdasarkan kejadian semula, dimana dalam rekonstruksi tersebut terkandung nilai-nilai primer yang harus tetap ada dalam aktifitas membangun kembali sesuatu sesuai dengan kondisi semula. Menurut Kamus Politik, kata "rekonstruksi" berarti pengembalian sesuatu kepada tempatnya yang semula, penyusunan atau penggambaran kembali dari bahan-bahan yang ada dan disusun kembali sebagaimana adanya atau kejadian semula.<sup>3</sup>

Merujuk pada definisi bahasa di atas, Ali Dahwir menyimpulkan bahwa rekonstruksi hukum adalah proses membangun kembali atau menata ulang gagasan, ide atau konsep tentang hukum.<sup>4</sup> Dengan kata lain, setiap rumusan hukum harus diartikan

---

<sup>1</sup> <https://kbbi.web.id/rekonstruksi> dan <https://kbbi.web.id/konstruksi> (diakses pada tanggal 5 Juli 2023)

<sup>2</sup> <http://www.thefreedictionary.com>, *Collins Thesaurus of the English Language-Complete and Unabridged 2nd Edition*. (diakses pada tanggal 5 Juli 2023)

<sup>3</sup> B.N. Marbun, *Kamus Politik*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hal. 469.

<sup>4</sup> Ali Dahwir, "Urgensi Rekonstruksi Strafoort Dalam Hukum Pidana Indonesia (Urgent Reconstruction Strafoort in Indonesia's Criminal Law)," *Jurnal Ilmiah Hukum Dan Hak Asasi Manusia (Jihham)*, Vol. 1, No. 2 (2022),

menurut konteksnya, di mana antara satu rumusan hukum dengan rumusan lainnya berada dalam ruang lingkup satu sistem hukum yang ada. Dalam kaitannya dengan konsep, gagasan atau ide tentang hukum, rekonstruksi hukum dimaknai sebagai suatu proses untuk membangun kembali atau menata ulang gagasan, ide atau konsep tentang hukum.

Bernhard Peters menjelaskan, rekonstruksi hukum adalah upaya menjelaskan aturan hukum mana yang seharusnya diikuti oleh anggota masyarakat, bagaimana mereka menggunakannya, menafsirkan dan mengubahnya, dan alasan akan kebutuhan aturan hukum tersebut.<sup>5</sup> Stigall memaknai rekonstruksi hukum sebagai upaya membangun hukum berupa pemulihan atau pembentukan lembaga hukum bagi negara-negara lemah pasca perang.<sup>6</sup> Menurut Stigall, sama halnya seperti jalan, sekolah, dan institusi ekonomi yang harus dibangun kembali agar negara dapat berfungsi kembali dengan baik pasca konflik, demikian pula institusi hukum perlu dibangun kembali untuk menyelesaikan perselisihan, menghukum pelaku kejahatan, dan menegakkan supremasi hukum.

Dalam melakukan rekonstruksi hukum, perlu dipahami makna-makna sebagaimana dipahami oleh anggota masyarakat, namun tidak harus terikat pada pemahaman yang ada, sehingga pemahaman hukum dapat diperluas ke arah yang lain dalam proses rekonstruksi.

Rekonstruksi hukum yang dimaksud dalam kajian ini adalah rekonstruksi terbatas, tidak mencakup seluruh aspek

---

hal. 87–100, dari situs: <https://doi.org/10.35912/JIHHAM.v1i2.864>. (diakses pada tanggal 5 Juli 2023)

<sup>5</sup> Bernhard Peters, “On Reconstructive Legal and Political Theory,” *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 20, No. 4 (1994): 101–134, <https://doi.org/10.1177/019145379402000405>. dari situs: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/019145379402000405> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

<sup>6</sup> Dan E. Stigall, “Comparative Law and State-Building : The Organic Minimalist Approach to Legal Reconstruction”, *Law Review*, Vol. 29. No. 1 (2007): 4 dari situs: <https://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol29/iss1/1/> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

legislasi syariat Islam. Rekonstruksi hanya dibatasi pada menata ulang gagasan terkait proses legislasi syariat Islam yang telah berjalan di Aceh saat ini, agar sejalan dengan konsep *al-marḥaliyyah*, realistis, dan dapat diterapkan dalam kerangka sistem hukum Indonesia.

#### 4.2 Faktor-Faktor Penyebab Rekonstruksi Hukum dan Tujuannya

Sebagai sebuah pandangan yang sering digunakan dalam studi hukum, rekonstruksi hukum merupakan fenomena yang relatif baru. Dalam catatan Carsten Stahn, seorang Penasehat Hukum Asosiasi untuk Pengadilan Kriminal Internasional, menyebutkan bahwa kebutuhan untuk mengembangkan strategi yang ditargetkan untuk memulihkan supremasi hukum dalam masyarakat pasca-konflik pertama kali terlihat pada tahun 1990-an. Sejak itu, rekonstruksi hukum telah memainkan peran penting dalam manajemen krisis pasca konflik.<sup>7</sup>

Dalam studi rekonstruksi hukum, terdapat beberapa faktor utama yang melatar-belakangi atau memberikan pengaruh atas lahirnya rekonstruksi hukum. Menurut pandangan Dan E. Stigall, salah satu yang mempengaruhi rekonstruksi hukum adalah kondisi negara yang lingkungan hukum dan politiknya rusak, kondisi yang lumrah sekali dialami oleh negara yang masuk dalam kategori negara miskin, negara berkembang, negara dunia ketiga, dan negara terbelakang. Selain itu, dalam pandangan Stigall, negara dengan latar belakang perang atau bekas konflik seringkali menjadikan peristiwa tersebut sebagai alasan untuk melakukan rekonstruksi hukum. Tujuannya adalah untuk membangun hukum yang berpihak pada aspek pemulihan dan sekaligus memperkuat lembaga hukum yang sudah ada. Dengan demikian, tujuan pokok

---

<sup>7</sup> Carsten Stahn, "Justice Under Transitional Administration: Contours and Critique of a Paradigm," 27 *HOUS. J. INT'L L.* 311 (2004-2005): 326, dari situs: <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/hujil27&div=17&id=&page=> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

untuk mengatasi akar dari penyebab konflik melalui pembentukan dan pemulihan supremasi hukum akan tercapai.<sup>8</sup>

Menurut Angela Haris, rekonstruksi harus dilandasi tiga faktor utama. *Pertama*: pembentukan kesadaran diri dari kelompok-kelompok identitas yang telah mengalami penindasan rasial dan sekarang menuntut kesetaraan. *Kedua*: memulihkan kembali berbagai hal dalam aspek hukum yang telah hilang atau ditindas selama penindasan ras berlangsung. *Ketiga*: mengubah yurisprudensi dan teori politik yang ada.<sup>9</sup>

Mengacu pada beberapa teori di atas, rekonstruksi hukum di Aceh jelas terjadi pasca konflik politik yang panjang antara Gerakan Aceh Merdeka dan RI yang hampir selama 30 tahun (1976-2005). Akar konflik ini bahkan sudah dimulai sejak meletusnya DI/TII di Aceh tahun 1953 pasca pencabutan status Provinsi Aceh. Berbagai upaya telah dilakukan Pemerintah guna menyelesaikan konflik bersenjata, dari penumpasan pemberontakan secara kekerasan (militer), perundingan, pemberian status Daerah Istimewa, Otonomi Khusus, hingga perjanjian Damai di Helsinki tahun 2005.

Secara fisik, daerah Aceh yang pada penghujung tahun 2004 diluluhlantakkan oleh bencana tsunami memang butuh rekonstruksi besar-besaran. Semua prasarana dan sarana kehidupan mulai dibangun kembali. Selain itu, Perdamaian Helsinki 15 Agustus 2005 juga mengamankan lahirnya suatu sistem hukum baru di Aceh yang berhasil diwujudkan Pemerintah RI dengan terbitnya Undang-Undang Pemerintahan Aceh tahun 2006. Undang-undang ini merupakan *lex specialis derogate lex generalis* dari peraturan

---

<sup>8</sup> Dan E. Stigall, "Comparative Law and State-Building: The Organic Minimalist Approach to Legal Reconstruction", *Law Review*, Vol. 29. No. 1 (2007): 5 dari situs: <https://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol29/iss1/1/> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

<sup>9</sup> Harris, "Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction.", *California Law Review*, Vol. 82 No. 4 (1994): 741-785, dari situs: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/096466399900800302?icid=int.sj-abstract.similar-articles.3> (diakses pada tanggal 10 Juli 2023)

perundang-undangan lainnya yang berlaku di Indonesia. Menurut Taqwaddin, setidaknya ada 26 kekhususan yang dimiliki Aceh dengan lahirnya UU-PA.<sup>10</sup> Salah satu yang paling sering diingat adalah hak penerapan syariat Islam secara formil.

Pada dasarnya, secara yuridis pelaksanaan syariat Islam di Aceh sudah memiliki payung hukum yang jelas sejak diundangkannya Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Regulasi itu kemudian diperkuat dengan Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Sejak tanggal 1 Muharram 1423 Hijriyah bertepatan dengan 15 Maret 2002, syariat Islam secara resmi diterapkan di provinsi Aceh.

UU No. 18 Tahun 2001 selanjutnya dicabut pasca terbitnya Undang-Undang No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang lahir sebagai tindak lanjut dari amanah kesepakatan bersama antara Pemerintah RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Helsinki. UU-PA tersebut memperkuat status otonomi khusus Aceh dalam segala aspek termasuk aspek penerapan syariat Islam.

Saat ini kedudukan Qanun Aceh merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari sistem hukum nasional. Memahami sistem hukum berarti mendalami sesuatu yang berdimensi sangat luas. Menurut Lawrence M. Friedman, sistem hukum secara mudah dapat dibedakan menjadi tiga komponen, yakni struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum. Jadi, dapat dikatakan bahwa rekonstruksi hukum ini berarti sebagai proses membangun kembali atau melakukan pengorganisasian kembali terhadap struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum yang sudah ada menjadi lebih baik dan berfungsi sebagaimana harusnya.

---

<sup>10</sup><https://aceh.tribunnews.com/2016/08/30/kekhususan-aceh-menurut-uupa>

Upaya membangun melalui rekonstruksi hukum tersebut diarahkan untuk menemukan kehendak hukum (*recht idee*), kehendak masyarakat, dan kehendak moral. Setiap rumusan hukum harus diartikan menurut konteksnya masing-masing. Antara satu dengan lain berada dalam ruang lingkup sistem hukum nasional, yaitu sistem hukum Indonesia.

Penataan ulang legislasi Qanun Aceh perlu dilakukan kerana dari ketiga komponen sistem hukum yang dikatakan Lawrence M. Friedman di atas yakni struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum belum sepenuhnya mencapai hasil yang maksimal, meskipun asas formil telah terpenuhi. Sebagai contoh, format pembuatan Qanun masih mencari bentuk dan belum punya prioritas. Dari aspek muatan, materi Qanun Aceh di samping harus mengacu pada Al-Quran, hadis, Ijma' dan Qiyās, juga harus berada dalam kerangka sistem hukum Indonesia yang sekuler.

Di satu sisi, persoalan HAM masih sering dipertanyakan setiap kali Rancangan Qanun dibahas, baik dari kalangan pembahas, LSM, dan bahkan Pemerintah sendiri. Sebaliknya di sisi lain, masyarakat juga mempertanyakan kenapa belum seluruh hukum syariat dilegislati. Kenapa ada *'uqūbat* yang semestinya dihukum dengan *qiṣāṣ* dan *ḥudūd*, namun masih dihukum dengan hukuman *ta'zīr*, padahal kewenangan formil untuk melegislati syariat sudah dimiliki.

Debat terkait makna asas *lex specialis derogate lex generalis* serta batasan kewenangan Aceh menjalankan kekhususan hukum syariat seakan tidak pernah habis. Hal ini tentu menjadi permasalahan tersendiri dalam proses legislasi. Kesamaan visi semua *stakeholder* di Aceh maupun instansi vertikal terkait pentingnya syariat Islam sebagai sebuah hukum formil yang *legitimate* tampaknya belum terwujud secara maksimal. Buktinya, berbagai pro dan kontra di kalangan para pembahas Qanun di tingkat Daerah dan Pusat, maupun elemen masyarakat masih sering



terlihat setiap kali ada penyusunan rancangan Qanun Aceh bermuatan syariat.

Dalam konteks pembentukan Qanun-Qanun bermuatan syariat Islam, persoalan kewenangan pembentuk perundang-undangan daerah (Qanun) yang ada di Legislatif dan Pemerintah Aceh telah menjadi hambatan tersendiri. Banyaknya Qanun delegatif dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam yang hingga kini belum terbentuk, sering dikaitkan dengan persoalan *political will* dan kapasitas keilmuan dari anggota lembaga pembentuk. Terbatasnya kapasitas keilmuan keislaman para pihak yang terlibat dalam legislasi Qanun seperti pada lembaga DPRA (legislatif) dan Pemerintah Aceh (eksekutif) berdampak pada produk Qanun yang dihasilkan baik dari sisi kualitas maupun kuantitas. Kapasitas keilmuan yang tidak seragam di parlemen atau bahkan cenderung rendah dapat dianalisa akibat persyaratan pendidikan minimum calon anggota legislatif di Indonesia yang terlalu rendah, hanya setingkat SLTA.<sup>11</sup>

Sinergitas kedua lembaga (legislatif dan eksekutif) dengan lembaga lain yang mendukung syariat Islam di Aceh juga belum maksimal. Pola kerja sinergis dalam proses legislasi Qanun syariat yang melibatkan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh serta dinas terkait lainnya masih perlu ditingkatkan.

Masalah lainnya adalah teknis pelaksanaan yang belum mempunyai format yang ideal dan pengambilan kebijakan yang masih timpang sering menyebabkan tidak maksimalnya peran lembaga aparatur penegak hukum (polisi, jaksa, hakim) yang semuanya adalah lembaga vertikal yang personilnya diangkat dari pusat, sementara Qanun-Qanun syariat dibuat dan hanya berlaku di Aceh. Peran Lembaga Wilayatul Hisbah (WH) sebagai ujung tombak penegakan dan pengawasan syariat Islam di lapangan juga

---

<sup>11</sup> Lihat ketentuan Pasal 240, ayat (1), UU. No. 7 Tahun 2017 tentang Pemilu.

sering dipersoalkan. Kewenangan WH *plus* anggaran yang tidak memadai membuat penegakan syariat Islam tidak maksimal.<sup>12</sup> Akibatnya, *Political will* Pemerintah terhadap penerapan syariat Islam juga semakin sering dipertanyakan masyarakat.

Pada level masyarakat berbagai persoalan juga muncul. Misalnya pergeseran budaya dan moral generasi muda akibat rendahnya tingkat pemahaman agama, tingginya tingkat pengangguran, persoalan kemiskinan (ekonomi), kesadaran hukum yang rendah, dan proses sosialisasi Qanun yang tidak menyentuh masyarakat bawah, telah membuat sebagian masyarakat justru menjadikan syariat Islam sebagai kambing hitam dari masalah-masalah tersebut.

Semua faktor di atas, menghendaki adanya suatu rekonstruksi hukum, setidaknya pada proses legislasi Qanun di Aceh. Masalah-masalah ini tidak bisa diselesaikan dalam semalam, butuh kepada konsep *al-marḥaliyyah* dan kajian yang mendalam yang diwujudkan dalam bentuk rancangan besar dan menyeluruh, *roadmap* serta prioritas program legislasi Aceh (Prolega).

#### 4.3 Proses *Taqnīn* Hukum Islam di Aceh dan Capaiannya

Landasan pokok dari lahirnya Qanun-Qanun di Aceh berkisar pada beberapa aturan utama. *Pertama*: Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh; *Kedua*: Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam;

---

<sup>12</sup> Sebagai ilustrasi, dari sekitar 17 Triliun APBA tahun 2021, anggaran belanja Satpol-PP dan WH tahun 2021 berjumlah 44,5 Milyar, biaya operasionalisasi penegakan, pembinaan dan pengawasan Qanun syariat Islam hanya sekitar 172,2 juta, biaya operasional eksekusi cambuk hanya 47,8 juta, dan dana bimbingan teknis Polisi WH Aceh dan Kabupaten/Kota 82,8 juta. Sisanya didominasi pada biaya rutin pegawai dan jasa pelayanan umum kantor. Lihat: *Laporan Kinerja Tahun 2021 Satpol PP dan WH Aceh*, dari : <https://satpolppwh.acehprov.go.id/> (diakses pada tanggal 10 Juni 2023)

*ketiga*: Keputusan Presiden Republik Indonesia (Kepres) 11 Tahun 2003 tanggal 3 Maret 2003 tentang Mahkamah Syariah dan Mahkamah Syariah Provinsi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, kepres ini memperkuat dua undang-undang yang lahir sebelumnya; *keempat*: Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Terdapat perbedaan dalam pemberian definisi Qanun. Dalam Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001, Qanun dianggap sama dengan Peraturan Daerah sebagai pelaksanaan undang-undang di wilayah Provinsi Aceh dalam rangka penyelenggaraan otonomi khusus. Sementara dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, Qanun didefinisikan sebagai “Peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh.”

Dari definisi Qanun dalam UU-PA tersebut terdapat dua bidang yang berbeda yang diatur dalam Qanun di Aceh. *Pertama*: dari sisi penyelenggaraan pemerintahan. *Kedua*: dari sisi kehidupan masyarakat Aceh. Qanun Aceh yang berisi materi muatan hukum syariah -misalnya Qanun Hukum Jinayat- masuk dalam kategori Qanun yang berkaitan dengan penyelenggaraan kehidupan bermasyarakat.<sup>13</sup>

Dari sisi peraturan perundang-undangan di Aceh, setiap produk perundang-undangan yang dibentuk bersama eksekutif dan legislatif (Gubernur dan DPRA) disebut Qanun Aceh. Pada awalnya Qanun Aceh yang berhubungan dengan syariat Islam memiliki perbedaan dan kekhususan dibandingkan dengan Qanun yang mengatur aspek penyelenggaraan pemerintahan. Salah satu perbedaannya adalah, dalam aturan materi yang berhubungan dengan hukum Jinayat, perihal pembatalannya tidak dapat

---

<sup>13</sup> Kamarusdiana, "Qanun Jinayat Aceh dalam Perspektif Negara Hukum Indonesia," *Jurnal AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 16, No. 2, 2016, hal. 151. Diakses dari situs: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/ahkam/article/view/4445> (diakses pada tanggal 29 Juni 2023)

dilakukan dengan Peraturan Presiden (Perpres) namun harus melalui jalur uji materiil (*judicial review*) di Mahkamah Agung Republik Indonesia.

Perbedaan dan kekhususan Qanun Aceh dengan Peraturan Daerah (Perda) di provinsi lain saat ini sudah tidak berlaku lagi pasca terbitnya Putusan MK No. 137/PUU-XIII/2015 dan Putusan MK No. 56/PUU-XIV/2016 yang membatalkan Pasal 251 UU No. 23 tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah. Menurut putusan MK ini, pengujian aturan perundang-undangan oleh pemerintah melalui metode *executive review* menyalahi konsep negara hukum. Pembatalan Perda Kabupaten/Kota oleh Gubernur atau Menteri juga bertentangan dengan UUD 1945. Sebuah aturan perundang-undangan tidak dapat dicabut dengan keputusan Menteri Dalam Negeri yang bersifat penetapan administratif (*Beschikking*). Pembatalan Perda/Qanun hanya boleh dilakukan oleh lembaga yudisial (Mahkamah Agung). Meskipun putusan MK ini menghapus hak pengawasan *represif* Pusat terhadap regulasi daerah, namun tidak serta merta menghapus konsep pengawasan pusat dan daerah terhadap Perda melalui pengawasan *preventive*.<sup>14</sup>

Mengacu pada hierarki hukum di Indonesia berdasarkan UU Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, maka posisi Qanun disamakan dengan Perda di daerah lainnya. Dalam Pasal 7 UU Nomor 12 Tahun 2011 diuraikan bahwa jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia adalah sebagai berikut: UUD NRI Tahun 1945, Tap MPR, UU/Peraturan Pemerintah Pengganti UU, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, Peraturan Daerah Propinsi, dan Peraturan Daerah Kabupaten/Kota. Dalam penjelasan Pasal 7

---

<sup>14</sup> Bentuk pengawasan administratif dibagi kepada dua; pertama: *Preventif* (sebelum aturan perundang-undangan ditetapkan); dan kedua: *Represif* (sesudah regulasi ditetapkan). Lihat juga: Yuswanto, "Diskursus Pembatalan Peraturan Daerah Pasca Putusan MK No. 137/PUU-XIII/2015 dan No. 56/PUU-XIV/2016 ." *Jurnal Konstitusi*, vol.15, No. 4, Desember 2018, hal.730.

tersebut kemudian diterangkan bahwa “termasuk dalam jenis peraturan daerah provinsi adalah Qanun yang berlaku di Aceh dan Perdasus serta Perdasi yang berlaku di Provinsi Papua.” Menurut mantan Hakim Agung Komariah Emong Sapardjadja, Qanun Aceh adalah aturan yang sejajar dengan undang-undang,<sup>15</sup> karena sejalan dengan adagium bahwa hukum pidana adalah hukum undang-undang.

Hierarki Qanun Aceh dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia dapat dilihat sebagaimana tercantum dalam tabel di bawah ini:<sup>16</sup>

Tabel 1:  
Hierarki Qanun Aceh dalam Peraturan Perundang-Undangan Nasional

Jenis dan Hierarki Perundang-undangan (Pasal 7 ayat (1) UU No. 12 Tahun 2011 dan penjelasannya)	Jenis dan Hierarki Peraturan Perundang-Undangan Pelaksanaan Otonomi Khusus Papua	Jenis dan Hierarki Peraturan Perundang-Undangan Pelaksanaan Syariat Islam Aceh
UUD 1945	UUD 1945	UUD 1945
Tap MPR	Tap MPR	Tap MPR
Undang-Undang/ PERPPU	Undang-Undang/ PERPPU	Undang-Undang/ PERPPU/Syariat Islam
Peraturan Pemerintah		
Peraturan Presiden		
Peraturan Daerah Provinsi/Peraturan Daerah Kabupaten/Kota/ Peraturan Desa	Perdasi/Perdasus	Qanun Aceh /Qanun Kabupaten/Qanun Kota/ <i>Reusam Gampong</i>

Secara formal, prosedur perumusan Qanun sama halnya dengan prosedur legislasi Peraturan Daerah. Inisiatif pengajuannya

<sup>15</sup> <https://ms-acehlm.go.id/data/materibimtek/QANUN%20ACEHLM.pdf> hal. 3 (diakses tanggal 20 Januari 2023)

<sup>16</sup> Nyak Fadhlullah, "Metode Perumusan Qanun Jināyāt Aceh: Kajian Terhadap Pasal 33 Tentang Zina," *Jurnal in Right (Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia)*, Vol. 7 No. I, November 2017, hal. 20, diakses dari situs : <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1456/1262> (diakses pada tanggal 29 Juni 2023)

boleh berasal dari Pemerintah Provinsi. Sebagaimana lazim proses legislasi di peraturan daerah lainnya, pembuatan rancangan naskah Qanun dilakukan oleh satu tim atau panitia yang harus melalui langkah-langkah sosialisasi untuk kepentingan mendapatkan masukan yang berarti dari berbagai kalangan. Proses sosialisasi ini biasanya dilaksanakan dalam bentuk diskusi, dengar pendapat, lokakarya, seminar, FGD, dan cara-cara lainnya. Atas argumentasi dan masukan dari diskusi tersebut, kemudian naskah diperbaiki sehingga sampai pada tahap sempurna dan kemudian baru diajukan ke legislatif untuk dibahas. Pada tahap pembahasan, pihak legislatif dan eksekutif juga mengadakan Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) yang mengundang berbagai unsur masyarakat guna menampung aspirasi yang bertujuan untuk penyempurnaan Qanun.<sup>17</sup>

Untuk setiap Qanun yang materi muatannya berkaitan dengan syariat Islam harus melewati fase konsultasi serta pembahasan antara DPRA dengan MPU atau antara Pemerintah Provinsi dengan MPU. Hal ini merupakan amanat Pasal 7 ayat (1) Qanun Aceh No. 13 Tahun 2017 tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan Majelis Permusyawaratan Ulama. Pada Pasal 7 ayat (2) ditegaskan bahwa pertimbangan MPU diberikan dalam bidang agama, pemerintahan, pembangunan, ekonomi, sosial budaya dan kemasyarakatan. Artinya ini mencakup semua bidang, baik penyelenggaraan Pemerintahan maupun kehidupan masyarakat.

Pasal 11 ayat (1) Qanun Aceh No. 13 Tahun 2017 tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan Majelis Permusyawaratan Ulama juga mengatur bahwa setiap kebijakan Pemerintahan Aceh yang berkenaan dengan Syari'at Islam dalam bidang sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (2), sebelum disetujui atau disahkan dan/atau ditetapkan harus mendapatkan Pertimbangan MPU Aceh dan/atau Pimpinan MPU Aceh. Lebih tegasnya lagi, pada pasal 18

---

<sup>17</sup> Qanun Aceh Nomor 3 Tahun 2007 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun.

Qanun yang sama dinyatakan bahwa fatwa MPU Aceh bersifat mengikat dan menjadi pertimbangan terhadap kebijakan Pemerintahan Aceh dan Pemerintahan Kabupaten/Kota serta pelaksanaan kebijakan instansi vertikal di Aceh.

Kewenangan pengawasan legislasi Qanun yang diberikan kepada MPU Aceh dalam pasal-pasal Qanun Aceh No. 13/2017 di atas terlihat sangat tegas dan signifikan. Sulit dibayangkan jika kemudian muncul materi Qanun atau kebijakan yang bertentangan dengan ruh syariat Islam di Aceh, kecuali jika sifat fatwa MPU Aceh yang mengikat sebagaimana ditegaskan dalam Qanun tadi, tidak diikuti oleh lembaga pembentuk regulasi, atau sebelum disetujui dan disahkan/ditetapkan sebuah Rancangan Qanun tidak mendapatkan pertimbangan dan persetujuan MPU Aceh. Sebagai contoh polemik terbaru terkait ketidaksetujuan MPU Aceh untuk merevisi Qanun Aceh No. 11 Tahun 2018 tentang Lembaga Keuangan Syariah.

Secara materil, proses legislasi Qanun diawali dengan persiapan naskah akademik, mendeteksi masalah dan menyusun sistematika yang runut. Langkah ketiga ini tidak harus berurutan, boleh saja dilakukan secara bersamaan, atau dapat pula ditinggalkan jika dianggap tidak perlu. Selanjutnya barulah dilakukan proses penulisan draft awal, yang kemudian dilanjutkan dengan penyempurnaan-penyempurnaan sampai dianggap memadai bahkan sempurna.<sup>18</sup>

Tatacara pembentukan Qanun syariat juga mengacu kepada regulasi lokal berupa Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011 tentang Tatacara Pembentukan Qanun. Penyusunan Qanun merupakan kewenangan DPRA/DPRK dan Gubernur

---

<sup>18</sup> Nyak Fadhlullah, "Metode Perumusan Qanun Jināyāt Aceh: Kajian Terhadap Pasal 33 Tentang Zina," *Jurnal in Right (Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia)*, Vol. 7 No. I, November 2017, hal. 20, diakses dari situs : <http://ejournal.uin-suka.ac.id/syariah/inright/article/view/1456/1262> (diakses pada tanggal 29 Juni 2023)

Aceh/Bupati/ Walikota.<sup>19</sup> Qanun dapat diusulkan oleh anggota legislatif maupun pihak eksekutif (SKPA/SKPK).<sup>20</sup> Pembentukan Qanun Aceh melalui beberapa tahapan berupa perencanaan, penyusunan, pembahasan, penetapan atau pengesahan dan pengundangan.

Otoritas pembentuk Qanun dan proses tahapannya jelas berbeda dengan otoritas pembentuk syariat dan proses tahapan pada masa Nabi dan *khulafā al-rāsyidīn* seperti yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya. Meskipun berbeda, namun menurut Abū Zahrah, hasil dari sebuah proses *taqnīn* yang terjadi pada masa sekarang merupakan hukum Islam dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis dan sistematis, kemudian ditetapkan dan diundangkan secara resmi oleh kepala negara, sehingga mempunyai kekuatan hukum yang mengikat dan wajib dipatuhi serta dilaksanakan oleh seluruh warga negara.

Jika *taqnīn* dimaknai secara luas sebagai *tasyrī'* (pembentukan hukum), maka *taqnīn* sudah ada sejak zaman Nabi, namun jika *taqnīn* diartikan sebagai sebuah konsep legislasi dalam sistem hukum modern, tertulis pasal demi pasal, bersifat mengikat, temporer dan memiliki sanksi, maka *taqnīn* dalam makna seperti itu jelas belum ditemukan pada masa Nabi, kecuali dokumen Piagam Madinah (*Ṣahīfah al-madīnah*) yang bisa saja disebut memiliki kemiripan dengan *taqnīn* dari sisi pengredaksiannya.

Materi muatan Qanun Aceh meliputi empat hal;<sup>21</sup> pengaturan tentang penyelenggaraan Pemerintahan Aceh; pengaturan terkait kondisi khusus Aceh dan kewenangan khusus Aceh yang bersifat istimewa; pengaturan tentang tugas perbantuan; dan penjabaran lebih lanjut Peraturan Perundang-

---

<sup>19</sup> Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011, Pasal 10 ayat (1), dan (2).

<sup>20</sup> Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011, Pasal 11 ayat (1).

<sup>21</sup> Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011, Pasal 5 ayat (1), huruf a, b, c, dan d.



undangan. Pembentukan Qanun-Qanun syariat Islam termasuk dalam hal pengaturan terkait kondisi khusus Aceh dan kewenangan khusus Aceh yang bersifat istimewa.

Materi Qanun mengandung asas *dīnūl* Islam, sejarah Aceh, kebenaran, kemanfaatan, pengayoman, hak asasi manusia, kebangsaan, kekeluargaan, keterbukaan dan komunikatif, dan keanekaragaman.<sup>22</sup> Dalam pembentukannya, Qanun Aceh tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam, UUD 1945, MoU-Helsinki, UU-PA, dan UU lainnya yang menjadi kewenangan Pemerintah, adat istiadat Aceh, kepentingan umum, kelestarian alam dan bertentangan antar Qanun.<sup>23</sup>

Adanya keharusan penyesuaian materi Qanun Aceh dengan asas hak asasi manusia sering menjadi isu hangat dalam pembahasan rancangan Qanun syariat Islam, baik di tingkat internal pembahas maupun saat dikonsultasikan ke Kementerian Dalam Negeri. Masalah ini sering dianggap sebagai faktor penyebab legislasi syariat secara *kāffah* belum dapat dilakukan, seperti pada proses pembentukan Raqan Hukum Jinayat tahun 2009 dan 2014, serta Raqan Hukum Keluarga Tahun 2018. Diskusi terkait apa itu hak asasi manusia versi Islam masih kerap dibincangkan setiap kali rancangan Qanun diajukan.

Data Qanun syariat dan kelembagaan syariat Islam yang dilahirkan di Aceh sejak tahun 2000-2022 dapat disajikan sebagai berikut:

Total Qanun	: 290 Qanun
Qanun Syariah (QS)	: 11 Qanun (3.8%)
Qanun Kelembagaan Syariah (QKS)	: 13 Qanun (4.4%)
Jumlah Qanun Syariah dan Kelembagaan Syariah	: 23 Qanun

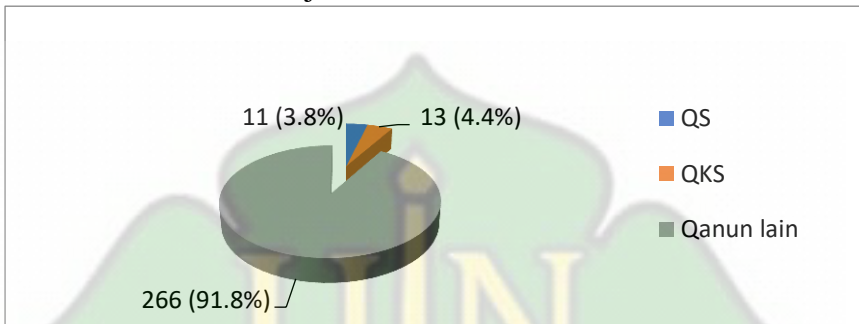
---

<sup>22</sup> Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011, Pasal 3 ayat (1), huruf a, b, c, d, e, f, g, h, I, dan j.

<sup>23</sup> Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011, Pasal 2 ayat (2), huruf a, b, c, d, e, f, g, dan h.

(8.2 %)

Grafik1: Total Qanun Syariah yang Dibentuk Sejak Tahun 2000-2022



Sumber data: Perpustakaan Sekretariat DPRA

Dari sisi kuantitas, terdapat 24 Qanun syariat Islam yang telah berhasil dibentuk selama 22 tahun. Kinerja legislatif dan eksekutif Aceh patut diapresiasi. Artinya rata-rata setiap tahun lahir satu Qanun syariah atau kelembagaan syariah.

Secara umum penyusunan Qanun Aceh juga telah melalui proses pentahapan atau *al-marḥaliyyah* sebagaimana proses penyiaratan hukum masa Rasul, namun dari sisi prioritas, legislasi tidak sejalan dengan prioritas *marḥaliyyah al-tasyrī'* di awal Islam.

*Marḥaliyyah al-tasyri* di masa awal Islam dimulai dengan prioritas pengenalan Tuhan (tauhid). Ayat dan hadis yang disampaikan Nabi saat itu belum menyentuh ancaman sanksi di dunia, namun hanya berupa ancaman sanksi akhirat. Upaya pengenalan agama juga dilakukan secara persuasif, sedangkan proses legislasi syariat Islam pada tahun 2000 di Aceh, dimulai dengan terbitnya Perda Prov. NAD No. 3 Tahun 2000 tentang pembentukan Ortaker MPU Aceh, dilanjutkan dengan Perda Prov. NAD No. 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam pada tahun yang sama. Perda No. 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan

Syariat Islam justru telah mengatur *'uqūbat* kurungan maksimal 3 bulan dan denda maksimal 2 juta rupiah, serta dapat ditambah dengan sanksi adat. *'Uqūbat* ini dikenakan atas setiap muslim yang tidak menjalankan syariat Islam secara *kāffah* dalam kehidupan sehari-hari; non muslim atau badan hukum yang tidak menghormati syariat Islam; orang yang tidak menunda kegiatan saat waktu-waktu ibadah atau mengganggu kekhusyukan pelaksanaan ibadah; setiap orang yang tidak menjaga dan mentaati nilai-nilai kesopanan; dan muslim atau muslimah yang tidak berbusana sesuai tuntunan ajaran Islam.<sup>24</sup>

Menariknya, Perda yang memuat *'uqūbat* ini justru lahir setahun sebelum dibentuknya Perda Prov. NAD No.33 Tahun 2001 tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syariat Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Begitu juga Lembaga Polisi Wilayahul Hisbah selaku aparaturnya penegakan dan pengawasan syariat baru lahir pada tahun 2004. Artinya hukum materi syariat Islam telah lebih awal terbentuk sebelum institusi pengawas dan penegakannya lahir.

Kelahiran Perda No. 5 Tahun 2000 disertai pasal-pasal terkait *'uqūbat*-nya tidak dapat dilepaskan dari situasi euforia era reformasi 1998 yang sangat kental dirasakan dalam segala aspek di seluruh wilayah Indonesia. Desakan pembaharuan dalam bidang legislasi juga berimbas pada lahirnya banyak produk hukum baru di tingkat nasional maupun lokal. Sayangnya kelahiran Perda Pelaksanaan syariat Islam ini tidak dilakukan dengan kajian dan perencanaan yang matang. Kemunculan *'uqūbat* pada fase awal legislasi *taqnīn* berdampak negatif terhadap citra syariat Islam itu sendiri.

Menurut Ali Abubakar, Qanun Aceh disusun dalam situasi sosial politik Aceh yang baru keluar dari suasana konflik dan

---

<sup>24</sup> Lihat : Perda NAD No. 5 Tahun 2000, Pasal 4 (1) dan (3), Pasal 5 (3), Pasal 8 (2) dan (4), Pasal 11 (3), dan Pasal 15 (3).

bencana tsunami (Smong). Kesan terburu-buru sangat terlihat dalam beberapa bagian Qanun, baik dalam sistematika, maupun substansi materi. Pasal-pasal yang dibuat kadang tidak memperhatikan bentuk kejahatan baru akibat problem muatan istilah hukum yang terlalu sempit.<sup>25</sup>

'*Uqūbat ḥudūd* berupa cambuk 40 kali juga mulai diundangkan dengan terbitnya Qanun Prov. NAD No.12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan sejenisnya. Pelaku *maisir* (perjudian) dapat dicambuk 12 kali sesuai Qanun Prov. NAD No.13 Tahun 2003 tentang *maisir* (perjudian). Sementara pelaku *khalwat* (mesum) dapat dicambuk minimal 3 kali, maksimal 9 kali atau denda paling rendah Rp. 2.500.000. (dua juta lima ratus ribu rupiah) dan paling tinggi Rp. 9.000.000. (sembilan juta rupiah) sesuai Qanun Prov. NAD No.14 Tahun 2003 tentang *khalwat*. Ketentuan dalam ketiga Qanun di atas kemudian dicabut setelah digabungkan dalam ketentuan Qanun Hukum Jinayat tahun 2014.

Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat mengatur tentang sepuluh *jarīmah* berupa *khamar* (minuman keras), *maisir* (perjudian), *khalwat* (mesum), *ikhṭilāṭ* (bermesraan dan berciuman), zina (bersetubuh tanpa ikatan perkawinan), pelecehan seksual, pemerkosaan, *liwāt* (gay), *musāhaqah* (lesbian), *qadhaf* (menuduh orang melakukan zina). '*Uqūbat* terhadap pelaku pada setiap *jarīmah* dalam Qanun Hukum Jinayat berbeda-beda. Qanun Hukum Jinayat juga mengatur '*uqūbat* bagi orang yang menyediakan fasilitas bagi pelaku *khamar*, *maisir*, *khalwat*, *ikhṭilāṭ* dan zina yang dikenakan hukuman maksimal 100 kali cambuk atau denda 1.000 gram emas murni. Sanksi juga berlaku atas badan usaha yang menjalankan kegiatan usahanya di Aceh.

Pemberlakuan Qanun hukum jinayat di Aceh menganut beberapa asas yang sejalan dengan hukum pidana umum, yaitu asas

---

<sup>25</sup>Ali Abubakar, "Bahasa Qanun Hukum Jinayat Aceh: Teks Lama untuk Konteks Baru," *Jurnal Legitimasi*, Vol. 11, No. 1, Januari-Juni 2022

legalitas, asas praduga tak bersalah, asas territorial, dan asas personalitas.<sup>26</sup>

Syariat Islam secara keseluruhan termasuk jinayat adalah hukum Allah yang bersifat *rahmatan lil 'alamin*. Keberadaannya ditujukan untuk kemashlahatan seluruh umat manusia sesuai dengan *al-maqāsid al-syar'īyyah*. Oleh karena itu, Qanun Hukum Jinayat dapat diterapkan kepada seluruh umat, baik muslim maupun non-muslim, namun dalam penerapannya, masyarakat yang tidak beriman kepada ajaran Islam tidak dapat dipaksakan dengan hukum pidana Islam,<sup>27</sup> Situasi ini dapat dikategorikan sebagai sebuah bentuk *al-marḥaliyyah* dalam bidang penerapan hukum Islam.

Pada satu sisi, pemberlakuan hukum pidana Islam di Aceh seolah hanya menggunakan asas personalitas, padahal jika merujuk pada klausul aturan perundang-undangan yang menyatakan bahwa non-muslim dapat menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayat apabila melakukan perbuatan *jarīmah* di Aceh secara bersama-sama dengan orang Islam, maka sebenarnya asas territorial juga berlaku dalam Qanun Hukum Jinayat. Di sisi lain, terhadap *jarīmah* yang tidak diatur dalam KUHP atau ketentuan pidana di luar KUHP, maka sanksinya berlaku kepada setiap

---

<sup>26</sup>Asas legalitas adalah asas yang menentukan bahwa tidak ada perbuatan yang dilarang dan diancam dengan pidana jika tidak ditentukan terlebih dahulu dalam undang-undang. Asas praduga tak bersalah adalah asas yang menginginkan agar setiap orang yang menjalani proses perkara tetap dianggap sebagai tidak bersalah sampai ada putusan pengadilan yang berkekuatan hukum tetap yang menyatakan kesalahannya. Asas territorial adalah asas yang didasarkan pada kedaulatan atau kekuasaan suatu negara atas wilayahnya. Negara memiliki hak untuk menerapkan hukum yang berlaku di wilayahnya kepada setiap orang yang berada dalam teritorialnya. Asas personalitas adalah asas yang menyatakan bahwa aturan pidana berlaku terhadap semua perbuatan pidana yang dilakukan oleh warga negara dimanapun ia berada. Dalam kaitan dengan Qanun Hukum Jinayat, warga negara dimaksud adalah setiap orang beragama Islam (muslim).

<sup>27</sup>Ali Abubakar, *Kedudukan Non-Muslim dalam Qanun Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2020), hal.77

muslim maupun non- muslim.<sup>28</sup> Dengan demikian, Qanun Hukum Jinayat juga menganut asas personalitas secara penuh.

Hingga kini, Qanun Hukum Jinayat belum mengatur terkait *jarīmah* pembunuhan (*al-qatlu*) dengan *'uqūbat qiṣāṣ* (hukuman setimpal), dan pencurian (*al-sariqah*) dengan *'uqūbat* potong tangan. Qanun tersebut juga tidak membedakan antara zina *muḥṣan* dengan *ghairu muḥṣan* dari sisi *'uqūbat*-nya. Penundaan legislasi kedua *jarīmah* tersebut dapat dipandang sebagai bentuk penerapan konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* di Aceh.

Di antara materi Qanun hukum jinayat yang sering diperbincangkan adalah *'uqūbat* bagi pelaku *jarīmah* zina yang tidak membedakan antara pelaku zina *muḥṣan* dan *ghairu muḥṣan* sebagaimana lazimnya dikenal dalam literatur fikih klasik. Dalam Pasal 33 ayat (1) Qanun Aceh No.6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat disebutkan: “Setiap orang yang dengan sengaja melakukan *jarīmah* zina, diancam dengan *'uqūbat ḥudūd* cambuk 100 (seratus) kali.”

Qanun Hukum Jinayah tidak memisahkan antara sanksi bagi pezina *muḥṣan* dengan *ghairu muḥṣan* seperti dalam ketentuan hukum Islam yang memisahkan 100 (seratus) kali cambuk untuk pezina *ghairu muḥṣan* dan *rajam* sampai mati bagi pezina *muḥṣan*. Artinya pelaku *jarīmah* zina di Aceh baik yang sudah menikah ataupun belum menikah dihukum sama berat yakni *'uqūbat ḥudūd* 100 (seratus) kali cambukan.

Pemindahan tempat pelaksanaan hukuman cambuk dari depan umum ke dalam Lapas pasca lahirnya Peraturan Gubernur (Pergub) Aceh nomor No. 5 tertanggal 28 Februari Tahun 2018 tentang Pelaksanaan Hukum Acara Jinayat juga menjadi polemik baru yang menarik dikaji dari sudut pandang *fiqh siyāsah* dan perundang-undangan.

---

<sup>28</sup> Ketentuan Pasal 129 UU-PA ayat (1) dan (2), serta Pasal 5 huruf a, b, dan c Qanun Aceh No.6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.

Pergub ini mendapat sorotan keras dari berbagai kalangan di Aceh, terutama dari sebagian kalangan anggota Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh,<sup>29</sup> bahkan ketua Dewan Perwakilan rakyat Aceh (DPRA) Muharuddin menilai apa yang dilakukan oleh Gubernur Aceh merupakan sikap inkonstitusional, telah melanggar konstitusi karena membatalkan Qanun yang secara sah telah disepakati oleh legislatif dan eksekutif.<sup>30</sup>

Pelaksanaan hukuman cambuk bagi pelaku zina dalam ruang tertutup seperti Lembaga Permasayarakatan dalam perspektif *fiqh siyāsah* dapat dibenarkan, karena tidak termasuk dalam masalah yang secara *qath'iy* diatur teknisnya dalam sumber hukum syara'. Prosedur dan teknis penerapan *'uqūbat* bagi pelaku zina dalam Islam sangat tergantung kepada regulasi dan aturan yang dijadikan dasar oleh *waliyul amri*, dengan tetap mengacu pada salah satu pandangan ulama yang *mu'tabar*.

Dari sisi substansi hukum, *'uqūbat* pada Qanun Hukum Jinayat telah diterapkan sesuai konsep pentahapan (*al-marḥaliyyah*). Hukuman *qiṣās* bagi pembunuh, *hudūd* berupa potong tangan bagi pencuri, serta *rajam* bagi pezina *muḥṣan* belum diundangkan. Diskusi panjang terkait *'uqūbat* tersebut telah menyebabkan Qanun Hukum Jinayat tertunda pengesahannya dari tahun 2009 hingga 2014. Dinamika politik lokal juga sangat mewarnai diskusi selain kritikan dari berbagai LSM dalam dan luar negeri.

Menurut Syahrizal Abbas, pemberlakuan Hukum Jinayat di Aceh tidak dapat dilakukan serta-merta. Ada tiga aspek yang mempengaruhi pemberlakuannya, yaitu aspek pengetahuan

---

<sup>29</sup><https://waspadaaceh.com/2018/04/15/tgk-faisal-ali-ulama-tak-dilibatkan/> (diakses tanggal 18 Juni 2023)

<sup>30</sup><https://www.pikiranmerdeka.co/news/dpr-aceh-pergub-tentang-hukum-cambuk-di-lapas-melanggar-konstitusi/> (diakses tanggal 18 Juni 2023)

masyarakat terhadap agama, aspek situasi ekonomi, dan aspek keadilan sosial.<sup>31</sup>

Pengharaman khamar dalam sejarah pensyariatian terjadi dalam beberapa tahapan sebagaimana telah disampaikan terdahulu. Pada masa khalifah Ali, juga pernah menunda pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ* bagi kelompok pembunuh ‘Usman bin Affān karena huru-hara politik dan fitnah yang lebih besar. Kebijakan tersebut dapat dijadikan dalil bagi penundaan penerapan hukuman jika tidak terpenuhinya unsur dan syarat, atau adanya faktor *mafsadah* yang lebih besar jika hukuman dilaksanakan.

Dalam konteks legislasi Qanun Hukum Jinayat di Aceh, *mafsadah* itu terletak pada adanya eskalasi penolakan dari berbagai pihak, baik di kalangan internal politik Aceh, maupun pihak eksternal, terutama Pemerintah Pusat selaku pemegang otoritas dalam proses legislasi aturan daerah. Atas dasar pertimbangan daripada ditolaknya seluruh aturan rancangan Qanun Hukum Jinayat, maka penghapusan pasal-pasal terkait *qiṣāṣ* dan *hudūd* untuk sementara waktu dinilai lebih bijaksana dan bermaslahat. Hal ini juga sejalan dengan prinsip fikih: "مالا يدرك كله، لا يترك كله" (sesuatu yang tidak bisa dilakukan seluruhnya, tidak boleh ditinggalkan semuanya).

Pentahapan dalam proses legislasi syariat di Aceh juga sejalan dengan teori hukum evolusi Herbert Spencer yang menyatakan bahwa hukum berjalan melalui berbagai tahapan. Peralihannya dari pola sederhana ke pola yang lebih kompleks. Masyarakat menurutnya seperti individu, tumbuh, dan semakin berkembang, hingga semakin kompleks. Perkembangan masyarakat berlangsung menurut hukum evolusi. Evolusi pertumbuhan unit politik dari keluarga menjadi negara hingga liga bangsa-bangsa.

---

<sup>31</sup> Syahrizal Abbas, *Filosofi Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh*, (Banda Aceh: Naskah Aceh-Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry, 2018), cetakan I, hal. 23



Begitu pula hukum semestinya diterapkan secara bertahap dari skala kecil hingga terberat dan kompleks yang mengikat semua.

Jika Herbert Spencer dalam teori evolusinya mengibaratkan pertumbuhan masyarakat dengan organisme hidup dan aktif yang tumbuh dan semakin berkembang dari pola sederhana ke pola yang semakin kompleks, maka Rasulullah Muhammad saw mengibaratkan pertumbuhan hukum syariat pada setiap *risālah* kenabian dengan sebuah bangunan. Dimulai dengan pondasi, tiang-tiang, dinding batu-bata dan atap. Syariat Islam sebagai syariat terakhir adalah penyempurna dari semuanya. Pola *tasyrī'* dan penerapan hukum seperti itu adalah pola ideal dalam proses *taqḥīn* hukum Islam di Aceh.

Tabel 2:  
Produk Qanun Aceh Bidang Syariat Islam  
(Tahun 2000 -2022)

No	Tahun	Jumlah Qanun			Total Qanun	Keterangan
		Qanun Selain Syariat Islam	Qanun Syariat	Qanun Kelembagaan syariat		
1	2000	7	1	1	9	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Perda Prov. NAD No. 3 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Daerah Istimewa Aceh (7 Bab, 29 Pasal)</li> <li>– Perda Prov. NAD No. 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam (9 Bab, 24 Pasal)</li> </ul>
2.	2001	47	0	1	48	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Perda Prov. NAD No.33 Tahun 2001 Tentang Pembentukan Susunan</li> </ul>

						Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syariat Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh (7 Bab, 54 Pasal)
3.	2002	22	1	1	24	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Qanun Aceh No. 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam (7 Bab, 60 Pasal)</li> <li>– Qanun Aceh No. 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam (11 Bab, 27 Pasal)</li> </ul>
4.	2003	11	3	0	14	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Qanun Prov.NAD No.12 Tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan sejenisnya (10 Bab, 39 Pasal)</li> <li>– Qanun Prov.NAD No.13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian) (10 Bab, 34 Pasal)</li> <li>– Qanun Prov.NAD No.14 Tahun 2003 Tentang Khalwat (10 Bab, 33 Pasal)</li> </ul>
5.	2004	11	0	1	12	– Qanun Prov.NAD No.7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat (17 Bab, 50 Pasal)
6.	2005	5	0	0	5	
7.	2006	7	0	0	7	
8.	2007	9	0	1		– Qanun Aceh No.10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal (14 Bab, 63 Pasal)
9.	2008	12	0	0	12	
10.	2009	5	0	1		– Qanun Aceh No.2 Tahun 2009 Tentang Majelis

						Permusyawaratan Ulama (10 Bab, 42 Pasal)
11.	2010	8	0	0	8	
12.	2011	6	0	0	6	
13.	2012	15	0	0	15	
14.	2013	18	1	0		– Qanun Aceh No. 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat – (23 Bab, 286 Pasal)
15.	2014	9	2	0		– Qanun Aceh No.6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat (10 Bab, 75 Pasal) – Qanun Aceh No.8 Tahun 2014 Tentang Pokok-pokok Syariat Islam (10 Bab, 41 Pasal)
16.	2015	7	1	1	9	– Qanun Aceh No.7 Tahun 2015 Tentang Pembagian Urusan Pemerintahan yang Berkaitan dengan Syariat Islam antara Pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota (6 Bab, 17 Pasal) – Qanun Aceh No.8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah (10 Bab, 20 Pasal)
17.	2016	11	1	1	13	– Qanun Aceh No.8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan Produk Halal (12 Bab, 48 Pasal) – Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah (12 Bab, 30 Pasal)
18.	2017	16	0	1	17	– Qanun Aceh No.13 Tahun 2017 Tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan

						Majelis Permusyawaratan Ulama (9 Bab, 29 Pasal)
19.	2018	8	1	2	11	–Qanun Aceh No. 9 Tahun 2018 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan Dayah (19 Bab 74 Pasal) –Qanun Aceh No.10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal (20 Bab 170 Pasal) –Qanun Aceh No.11 Tahun 2018 Tentang Lembaga Keuangan Syari’ah (12 Bab, 67 Pasal)
20.	2019	13	0	0	13	
21.	2020	6	0	1	7	–Qanun Aceh No.5 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan dan Pengelolaan Ibadah Haji dan Umrah (14 Bab, 49 Pasal)
22.	2021	2	0	1	3	–Qanun Aceh No.3 Tahun 2021 Tentang Perubahan Atas Qanun Aceh No 10 tahun 2018 Tentang Baitul Mal (20 Bab, 170 Pasal)
23.	2022	11	0	0	11	
		QA 266 (91.8 %)	QS 11 (3.8 %)	QKS 13 (4.4 %)	Total: 290	
		Total Qanun selain syariat 91.8%		Total Qanun Syariat dan kelembagaan syariat 8.2%		

Sumber: Perpustakaan Sekretariat DPRA

Menurut UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh terdapat empat lembaga yang menjadi pendukung utama penyelenggaraan syariat Islam di Aceh yaitu Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh, Dinas Syariat Islam (DSI) Aceh, Mahkamah Syar'iyah Aceh dan Wilayatul Hisbah (WH) Aceh. Dari keempat Lembaga tersebut, lembaga Wilayatul Hisbah tidak diatur dengan regulasi setingkat Qanun, dikarenakan Wilayatul Hisbah merupakan bagian dari Satuan Kerja Pemerintah Aceh (SKPA) yang bersifat non-dinas.

Pembentukan WH awalnya dilakukan dengan Keputusan Gubernur Aceh No. 1 tahun 2004 dan menjadi sub-kordinat dari Dinas Syariat Islam, sampai akhirnya digabung dengan Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) dengan Peraturan Gubernur No. 47 Tahun 2008. Penggabungan ini menjadi salah satu Satuan Kerja Pemerintah Aceh bernama Satpol-PP dan WH Aceh. Alasan penggabungan ini sangat sederhana yaitu agar sejalan dengan amanat UU-PA Pasal 244 ayat (2) yang menyatakan "Gubernur dan Bupati dalam menegakkan Qanun syar'iyah dalam pelaksanaan syariat Islam dapat membentuk Unit Polisi Wilayatul Hisbah sebagai bagian dari Satuan Polisi Pamong Praja." Artinya sejak regulasi awal, fungsi dan kewenangan WH tidak efektif dan maksimal.

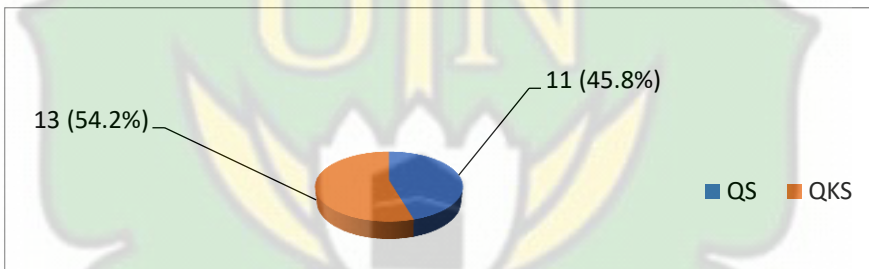
Penyatuan WH ke dalam Satpol-PP disayangkan banyak kalangan mengingat perbedaan fungsi dari kedua lembaga tersebut. Sebagai ujung tombak penegakan dan pengawasan Qanun-Qanun syariat Islam, WH Aceh saat ini "terjebak" dalam tugas-tugas rutin kepomong-prajaan dan tidak fokus pada tugas dan fungsi aslinya saat dibentuk.

Idealnya, sebagian besar personel WH merupakan Penyidik Pegawai Negeri Sipil (PPNS) yang berfungsi melakukan penyidikan dan penuntutan atas pelanggaran syariat, nyatanya jumlah PPNS di Wilayatul Hisbah Aceh hanya 21 orang. Jumlah

operasi gabungan rutin yang dilakukan terhadap pelanggaran syariah tahun 2021 -misalnya- hanya 13 kali.<sup>32</sup>

Wilayah Hisbah Aceh selayaknya dipisah dari Satuan Polisi Pamong Praja, sehingga tugas pokok dan fungsinya semakin jelas dalam pengawasan, penertiban dan penegakan syariat Islam, memiliki anggaran serta sarana yang memadai. Sebaik apapun substansi materi Qanun syariat Islam di Aceh, tidak akan terlihat dalam penerapan jika fungsi dari Wilayah Hisbah tidak berjalan semestinya. Masalah utama penegakan hukum di negara berkembang khususnya di Indonesia bukan pada sistem hukum itu sendiri melainkan pada kualitas manusia yang menegakkan hukum.

Grafik 2: Persentase Qanun dari sisi Kelembagaan dan Bukan kelembagaan (2000-2022)



Sumber Data: Perpustakaan Sekretariat DPRA

Persoalan klasik lain dari lembaga-lembaga pendukung yang tidak memenuhi aturan. Pasal 10 ayat (2) Qanun Aceh No. 8 Tahun 2014 tentang Pokok-Pokok Syariat Islam mengamanatkan kepada Pemerintah Aceh untuk mengalokasikan minimal 5 % dari total APBA pertahun untuk pelaksanaan syariat Islam. Pada kenyataannya masalah itu masih menjadi salah satu masalah yang belum tercapai.<sup>33</sup> Salah satu rekomendasi Rapat Kordinasi Syariat Islam yang diselenggarakan Dinas Syariat Islam Aceh tahun 2022

<sup>32</sup> Laporan Kinerja Tahun 2021 Satpol PP dan WH Aceh, dari : <https://satpolppwh.acehprov.go.id/> (diakses pada tanggal 10 Juni 2023)

<sup>33</sup> Lihat kembali *footnote* 12 hal. 184

lalu adalah penguatan sinergitas antar lembaga terkait pelaksanaan syariat Islam di tingkat Provinsi dan Kabupaten/Kota se-Aceh yang dirasa masih lemah.

Dari 24 (dua puluh empat) Qanun di bidang syariat Islam, 52.2% (13 Qanun) merupakan Qanun kelembagaan dan 45.8% (11 Qanun) adalah Qanun syariah non-lembaga. Fakta ini menunjukkan bahwa penyelenggaraan syariat Islam dalam sistem tata negara modern sangat tergantung pada asas legalitas dan sistem pendelegasian kewenangan. Tupoksi masing-masing dari organisasi Pemerintah, tata kerja yang jelas, ketersediaan sarana, personel dan anggaran menjadi syarat dan rukun wajib dalam penegakan hukum di negara modern.

Kenyataan ini tentu berbeda dengan penegakan hukum di awal Islam yang lebih diperankan melalui konsep *amar ma'ruf nahi munkar* secara sukarela (*tatawwu'*) oleh para sahabat dan masyarakat saat itu. Patut dicatat bahwa harapan masyarakat terhadap lembaga-lembaga pelaksana syariat Islam di Aceh kadang melampaui batas kewenangan, kapasitas personel serta anggaran yang dimiliki lembaga-lembaga itu.

Dalam rangka penyempurnaan dari sisi tupoksi maupun struktur organisasi, maka untuk satu kelembagaan terkadang telah diundangkan beberapa kali Qanun. Lembaga MPU Aceh dan Batul Mal Aceh merupakan lembaga dengan Qanun kelembagaan terbanyak yaitu 4 (empat) Qanun, sementara DSI Aceh, MS Aceh, LKS dan PPIH masing-masing 1 (satu) Qanun. Juga ada 1 (satu) Qanun khusus terkait pembagian urusan Pemerintahan yang berkaitan dengan syariat Islam antara Pemerintah Aceh dengan Pemerintah Kabupaten/Kota. Secara detail dapat disajikan data sebagai berikut:

Tabel 3:  
Qanun Kelembagaan Syariat Islam (2000-2022)

No	Nama Lembaga	Jumlah Qanun	Nama Qanun
1.	Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU)	4 Qanun	Perda Prov. NAD No. 3 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Daerah Istimewa Aceh
			Qanun Aceh No. 2 Tahun 2009 Tentang Majelis Permusyawaratan Ulama
			Qanun Aceh No.8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan Produk Halal
			Qanun Aceh No. 13 Tahun 2017 Tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan Majelis Permusyawaratan Ulama
2.	Dinas Syariat Islam Aceh	1 Qanun	Perda Prov. NAD No. 33 Tahun 2001 Tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syariat Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh
3.	Mahkamah Syar'iyah Aceh	1 Qanun	Qanun Aceh No. 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam
4.	Baitul Mal Aceh	4 Qanun	Qanun Prov. NAD No.7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat
			Qanun Aceh No. 10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal



			Qanun Aceh No. 10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal
			Qanun Aceh No. 3 Tahun 2021 Tentang Perubahan Atas Qanun Aceh No 10 Tahun 2018 tentang Baitul Mal
5.	Lembaga Keuangan Syariah	1 Qanun	Qanun Aceh No.11 Tahun 2018 Tentang Lembaga Keuangan Syari'ah
6.	PPIH (Panitia Penyelenggara Ibadah Haji) Aceh, Urusan wajib yang menjadi kewenangan Pemerintahan Aceh sesuai Pasal 16(2) UU No. 11 tahun 2016	1 Qanun	Qanun Aceh No. 5 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan dan Pengelolaan Ibadah Haji dan Umrah
7.	Pemerintah Aceh//Kabupaten/Kota DPRA/DPRK	1 Qanun	Qanun Aceh No.7 Tahun 2015 Tentang Pembagian Urusan Pemerintahan yang Berkaitan dengan Syariat Islam antara Pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota (6 Bab, 17 Pasal)

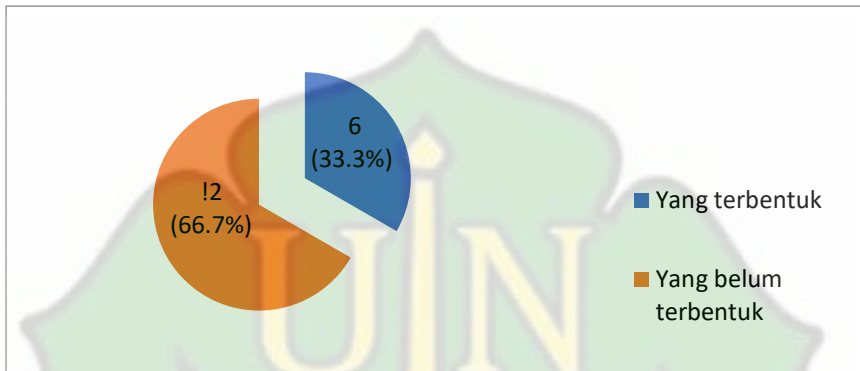
*Sumber Data: Perpustakaan Sekretariat DPRA*

Sejak tahun 2014 legislasi Qanun syariat Islam di Aceh memasuki babak baru. Penyusunan Qanun mulai terarah dan mengacu pada amanah delegatif dari satu Qanun Pokok, yaitu Qanun Aceh No. 8 Tahun 2014 tentang Pokok-Pokok Syariat Islam (PPSI).

Qanun PPSI ini telah memetakan 18 bidang kewenangan syariat Islam yang harus dilegislati. Sebagian Qanun yang diharuskan untuk dibentuk justru sudah lahir lebih dulu sebelum Qanun pokok itu diundangkan, seperti Qanun Acara Hukum

Jinayat dan Qanun Hukum Jinayat. Hingga saat ini telah terwujud 6 Qanun delegatif dari Qanun PPSI dan masih menyisakan 12 Qanun lain yang perlu segera diwujudkan.

Grafik 3: Persentase Qanun Delegatif yang Terbentuk dan Belum



Terbentuk dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam

Sumber Data: Perpustakaan Sekretariat DPRA

Sebelum lahirnya Qanun PPSI, penyusunan Qanun terkesan tidak terarah, sesuai kondisi dan dinamika politik. Masalah terbesar dalam proses legislasi Qanun-Qanun syariah di Aceh terletak pada belum adanya perencanaan yang disusun secara berjangka waktu dengan prioritas capaian yang diinginkan pada setiap jangka waktu itu.

Gagasan terkait ini sudah mulai dibicarakan para akademisi dan Dinas Syariat Islam Aceh sejak 2013. Gagasan itu melahirkan program penyusunan *Grand Design Syariat Islam* (GDSI) yang mulai dikerjakan naskah akademiknya sejak tahun 2015 hingga sekarang. GDSI ini menguraikan beberapa hal. *Pertama*: berupa dokumen mengenai kerangka kerja dan peta jalan (*roadmap*) pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. *Kedua*: substansi *grand design* meliputi bidang-bidang pembangunan Aceh yang disusun atas dalil dan nilai syari'ah, yang digali dari al-Quran, al-

Sunnah, fikih mazhab dan realitas sosial (adat-budaya) Aceh. *Ketiga: Grand design* memuat; rancangan strategis kebijakan pemerintah Provinsi dan Kabupaten/Kota, dan indikator dan alat ukur pelaksanaan syariat Islam.

Tujuan penyusunan *Grand Design* Syariat Islam (GDSI) Aceh adalah menjadi referensi atau pedoman bagi dinas/badan serta kabupaten/kota dalam merancang program pembangunan yang berbasis syariah. GDSI juga bertujuan sebagai upaya menyamakan persepsi (*common understanding*) antara pemerintah dan masyarakat demi mewujudkan syariat Islam secara *kāffah* di Aceh dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan sebagai dokumen evaluasi terhadap pelaksanaan syariat Islam yang sudah berjalan selama ini. Sayangnya, hingga sekarang GDSI belum sampai pada tahap Rancangan Qanun (Raqaan), sehingga belum diketahui oleh secara luas oleh masyarakat. Akibatnya, pertanyaan mau dibawa kemana syariat Islam Aceh masih sering terdengar di tengah masyarakat.

Tabel 4:  
List Qanun Syariat yang Sudah Terbentuk dari Amanat Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam (PPSI) :

No.	Nama Qanun	Ket
1.	Amanat Pasal 13 Qanun Akidah	6 Qanun (33.3%)
2.	Amanat Pasal 21 (4) Qanun LKS	
3.	Amanat Pasal 22 (4) Qanun Baitul Mal	
4.	Amanat Pasal 23 (2) Qanun Sistem Jaminan Halal	
5.	Amanat Pasal 24 (6) Qanun Hukum Jinayat	
6.	Amanat Pasal 24 (6) Qanun Hukum Acara Jinayat	

*Sumber: Perpustakaan Sekretariat DPRA*

Qanun delegatif dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam (PPSI) yang belum terbentuk sebanyak 12 (dua belas) Qanun (66.7 %), yaitu sebagai berikut:

Tabel 5:  
List Qanun Syariat yang Belum Terbentuk dari Amanat Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam (PPSI) :

No.	Nama Qanun	Ket
1.	Amanat Pasal 14 (11) Qanun Ibadah	12 Qanun 66.7 %
2.	Amanat Pasal 17 (3) Qanun Pernikahan	
3.	Amanat Pasal 19 (7) Qanun Mawaris	
4.	Amanat Pasal 30 (5) Qanun Penyelenggaraan Pendidikan Aceh	
5.	Amanat Pasal 31 (3) Qanun Pembelaan Islam	
6.	Amanat Pasal 32 (5) Qanun Kepemimpinan dan Politik	
7.	Amanat Pasal 33 (7) Qanun Akhlak	
8.	Amanat Pasal 34 (4) Qanun Syiar Islam	
9.	Amanat Pasal 35 (3) Qanun Pers dan Penyiaran	
10.	Amanat Pasal 36 (3) Qanun Kepariwisata di Aceh	
11.	Amanat Pasal 37 (4) Qanun Kebudayaan dan Kesenian	
12.	Amanat Pasal 38 (7) Qanun Penyelenggaraan Bidang Dakwah Islamiyah	

*Sumber: Perpustakaan Sekretariat DPRA*

Ditinjau dari sisi bidang kewenangan yang dimiliki, Qanun Aceh yang sudah terbentuk dalam bidang akidah 1 (satu) Qanun, syariah 14 (empat belas) Qanun, dan gabungan antara semua bidang 4 (empat) Qanun. Sementara Qanun bidang akhlak belum terbentuk secara terpisah, masih terkatung dalam kedua bidang lain.

Tabel 6:  
List Qanun Syariat Sesuai Bidang Kewenangan :

No	Bidang Kewenangan	Jumlah	Keterangan
1.	Akidah	1	1. Qanun Aceh No. 8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah
2.	Syariah	14	1. Qanun Aceh No. 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam
			2. Qanun Aceh No. 12 Tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya
			3. Qanun Aceh No.13 Tahun 2003 Tentang Maisir (Perjudian)
			4. Qanun Aceh No. 14 Tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum)
			5. Qanun Prov.NAD No.7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat
			6. Qanun Aceh No.10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal
			7. Qanun Aceh No. 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat
			8. Qanun Aceh No.6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat
			9. Qanun Aceh No. 8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan Produk Halal

			10. Qanun Aceh No. 9 Tahun 2018 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan Daya
			11. Qanun Aceh No. 10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal
			12. Qanun Aceh No. 11 Tahun 2018 Tentang Lembaga Keuangan Syariah
			13. Qanun Aceh No. 5 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan dan Pengelolaan Ibadah Hajj dan Umrah
			14. Qanun Aceh No. 3 Tahun 2021 Tentang Perubahan atas Qanun Aceh No. 10 Tahun 2018 tentang Baitul Mal
3.	Akhlak	-	-
4.	Gabungan kewenangan	4	1. Perda Prov. NAD No.5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam 2. Qanun Aceh No. 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam 3. Qanun Aceh No. 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-Pokok Syariat Islam 4. Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah

*Sumber: Perpustakaan Sekretariat DPRA*

Perkembangan pembentukan Qanun-Qanun syariah per tahun terlihat mengalami pasang surut sejak tahun 2000. Progres

legislasi terlihat aktif saat awal pelaksanaan syariat Islam, lalu menurun di pertengahan setelah tahun 2003, dan kembali meningkat sejak tahun 2009 hingga tahun 2018. Peningkatan juga terlihat menjelang Pemilu seperti pada kasus pembentukan Qanun Hukum Jinayat yang selalu hangat dibahas menjelang akhir periode keanggotaan DPRA pada tahun 2009 dan tahun 2014. Awal tahun 2015 sampai tahun 2018, progres legislasi juga terlihat stabil, setelah tahun 2018 kembali menunjukkan tren penurunan. Salah satunya akibat dampak kebijakan masa pandemi covid-19.

Satu Rancangan Qanun (Raqaan) tahun 2018 yaitu Raqaan Hukum Keluarga sudah selesai pada tahap pembahasan, namun belum mendapat persetujuan dari Kemendagri akibat pro-kontra Pasal poligami sebagai asas perkawinan. Menurut pihak DPRA usulan poligami masuk dalam aturan Raqaan itu untuk menghindari dampak negatif praktik nikah siri yang marak terjadi di Aceh. Secara yuridis poligami juga sah diatur dalam hukum Islam, namun pihak kemendagri beralasan masih mempelajari prosedur dan kewenangan pembentukan Qanun tersebut, sementara masalah substansi Qanun adalah kewenangan Kementerian Agama.<sup>34</sup>

Secara detail progres legislasi Qanun syariat pertahun dapat disajikan sebagai berikut:

---

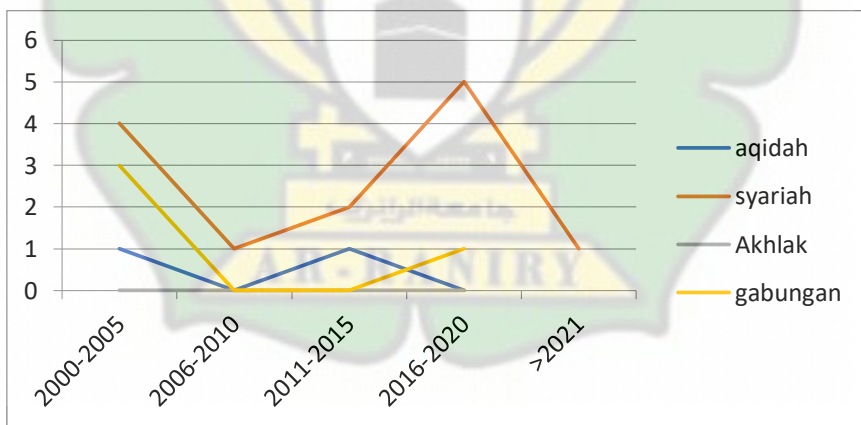
<sup>34</sup><https://news.detik.com/berita/d-4614862/kemendagri-awasi-prosedur-pembahasan-qanun-poligami-aceh#!>

#### Grafik 4: Progres Legislasi Qanun Syariat (2000-2022)

Dari total Qanun Aceh terkait syariat Islam yang telah disahkan sejak tahun 2000, hanya 11 (sebelas) Qanun yang memuat sanksi. Sisanya adalah Qanun kelembagaan syariat yang mengatur tata kerja organisasi, fungsi dan kewenangan lembaga. Berikut data Qanun syariat di Aceh dari sisi ada-tidaknya sanksi:

Tabel 7:  
List Qanun Syariat dari Sisi Ada-Tidaknya Sanksi :

No.	Nama Qanun	Jumlah		Ket
		Bab	Pasal	
1.	Perda Prov. NAD No. 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam	9	24	Ada sanksi



2.	Perda Prov. NAD No. 3 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Daerah Istimewa Aceh	7	29	Tidak ada sanksi
----	--	---	----	------------------------



3.	Perda Prov. NAD No. 33 Tahun 2001 Tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syariah Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh	7	54	Tidak ada sanksi
4.	Qanun Aceh No. 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariah Islam	7	10	Tidak ada sanksi
5.	Qanun Aceh No. 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariah Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam	11	27	Ada sanksi
6.	Qanun Aceh No. 12 Tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya	10	39	Ada sanksi
7.	Qanun Aceh No. 13 Tahun 2003 Tentang Maisir (perjudian)	10	34	Ada sanksi
8.	Qanun Aceh No. 14 Tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum)	10	33	Ada sanksi
9.	Qanun Aceh No.7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat	17	50	Ada sanksi
10.	Qanun Aceh No. 10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal	14	63	Ada sanksi
11.	Qanun Aceh No. 2 Tahun 2009 Tentang Majelis Permusyawaratan Ulama	10	42	Tidak ada sanksi
12.	Qanun Aceh No. 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat	23	286	Tidak ada sanksi
13.	Qanun Aceh No.6 Thun 2014	10	75	Ada

	Tentang Hukum Jinayat			sanksi
14.	Qanun aceh No. 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-Pokok Syariat Islam	10	41	Tidak ada sanksi
15.	Qanun Aceh No. 8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah	10	20	Ada sanksi
16.	Qanun Aceh No. 7 Tahun 2015 Tentang Pembagian Urusan Pemerintahan yang Berkaitan dengan Syariat Islam antara Pemerintahan Aceh dan Pemerintahan Kabupaten/Kota	6	17	Tidak ada sanksi
17.	Qanun Aceh No. 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah	12	30	Tidak ada sanksi
18.	Qanun Aceh No. 8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan Produk Halal	12	48	Ada sanksi
19.	Qanun Aceh No. 13 Tahun 2017 Tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan Majelis Permusyawaratan Ulama	9	29	Tidak ada sanksi
20.	Qanun Aceh No. 9 Tahun 2018 Tentang Penyelenggaraan pPndidikan Dayah	19	74	Tidak ada sanksi
21.	Qanun Aceh no. 10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal	20	170	Ada sanksi
22.	Qanun Aceh No. 11 Tahun 2018 Tentang Lembaga Keuangan Syariah	12	67	Tidak ada

				sanksi
23.	Qanun Aceh No. 5 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan dan Pengelolaan Ibadah Hajj dan Umrah	14	49	Tidak ada sanksi
24.	Qanun Aceh No. 3 Tahun 2021 Tentang Perubahan atas Qanun Aceh No. 10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal	20	170	Tidak ada sanksi

Sumber: Perpustakaan Sekretariat DPRA

Dapat disimpulkan bahwa *taqnīn* hukum Islam di Aceh telah melalui konsep pentahapan (*al-marḥaliyyah*), baik dari sisi proses pembentukan, substansi materi dan sanksi yang diqanunkan. Prioritas legislasi dari sisi tema dan sanksi tidak sepenuhnya sejalan dengan *al-marḥaliyyah* pada masa Nabi yang tidak menyentuh sanksi pidana duniawi kecuali setelah fase Madinah. Hal ini bisa dipahami akibat faktor perbedaan situasi masyarakat, perbedaan sistem hukum negara, perbedaan kepentingan politik dan berbagai faktor eksternal lainnya.

Proses *taqnīn* di Aceh sejak awal berjalan secara alamiah mengikuti situasi yang berkembang atau bahkan kondisi politik daerah. Belum ada rancangan besar dan menyeluruh terkait prioritas legislasi Qanun syariat maupun jangka waktu penyelesaiannya. Indikasi itu terlihat dari banyaknya Rancangan Qanun dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam yang belum terealisasi. Proses pengajuan Qanun juga lebih banyak datang dari pihak eksekutif. Dari 24 (dua puluh empat) Qanun Syariat Islam, hanya dua Qanun yang merupakan usulan legislatif, yaitu Qanun MPU tahun 2009 dan Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam tahun 2014. Qanun yang sudah ada juga sering direvisi, terutama Qanun kelembagaan yang terus mencari format yang tepat.

Dari sisi sanksi pidana yang ditetapkan dalam Qanun Hukum Jinayat maupun Qanun lainnya terlihat sangat progresif. Ada variasi antara *'uqūbāt* fisik, kurungan penjara hingga denda materi berupa emas. Pertanyaan besar yang masih belum menemukan jawaban adalah bagaimana kisah akhir *'uqūbat qisās* dan *hudūd* yang belum di-*taqnīn*. Kapan akan disempurnakan, atau hanya akan berhenti sampai pada titik itu.

#### 4.4 Gagasan Rekonstruksi Konsep *al-Marḥaliyyah* di Aceh

Sejak ditetapkannya Perda Provinsi NAD No. 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam, proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh dapat dikatakan telah berjalan secara bertahap, perlahan namun tanpa pedoman regulasi tertulis yang jelas. Berbagai Qanun Aceh terkait muatan syariat Islam lahir satu demi satu mengikuti perkembangan situasi sosial dan politik. Qanun-qanun tersebut lahir untuk mewujudkan kewenangan yang telah diatur dalam UU-PA. Berbagai hambatan secara teknis, politis maupun psikologis mengiringi proses legislasi tersebut. Sejak tahun 2000 hingga akhir tahun 2022, setidaknya telah lahir 24 Qanun Aceh terkait dengan penegakan syariat Islam maupun lembaga pendukungnya. Hal ini menegaskan bahwa konsep *al-marḥaliyyah* secara parsial telah dipraktikkan dalam proses legislasi di Aceh.

Dari hasil kajian terhadap praktik *al-marḥaliyyah* di masa rasulullah, dapat dipastikan bahwa penerapan konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses legislasi di Aceh saat ini tidak sepenuhnya mengacu kepada konsep pentahapan hukum di masa awal Islam, terutama dari sisi proses legislasi yang membutuhkan asas legalitas formil dan asas legalitas materil, muatan materi Qanun dan otoritas keilmuan individu atau lembaga pembentuk Qanun.

Perbedaan sistem hukum di masa dulu dengan sekarang, kondisi masyarakat muslim Aceh dan berbagai faktor lainnya mengharuskan kita mencari format yang tepat dan strategi baru dalam menerapkan syariat Islam di Aceh, dengan tetap mengacu

pada kerangka sistem hukum nasional serta sesuai dengan semangat kekinian dan kemampuan masyarakat. Oleh karena itu, peneliti mencoba menggagas tiga rumusan pola rekonstruksi konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses legislasi Qanun syariat di Aceh untuk masa mendatang:

#### 4.4.1 Rekonstruksi dalam Proses Legislasi

Konsep *al-marḥaliyyah* pada praktik awal Islam dimulai dengan prioritas tauhid, pengenalan keesaan Allah, penjelasan asal usul alam, dan tujuan akhir dari kehidupan. Lalu pada fase selanjutnya dilakukan *tasyrī' al-ahkām* dalam berbagai bidang seperti ibadah, muamalah, dan terakhir *jināyat*. Proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh semestinya juga dimulai dengan konsep tauhid. Konsep tauhid yang dimaksud bukan lagi mengislamkan manusia dari kekufuran kepada Allah, tapi prioritas *taqnīn* di Aceh harus dimulai dari *tauḥid al-ṣufūf*.

*Tauḥid al-ṣufūf* adalah penyatuan barisan semua komponen bangsa, baik para ulama, *umara'* (pemerintah), serta segenap tokoh masyarakat, demi menjaga agama Allah di bumi serambi Mekkah sebagai wujud realisasi peribadatan kepada Allah swt. Syariat Islam harus disadari sebagai amanah Tuhan atas pundak setiap muslim, sebelum menjadi tanggung jawab formil pemerintah Aceh yang diamanatkan dalam undang-undang.

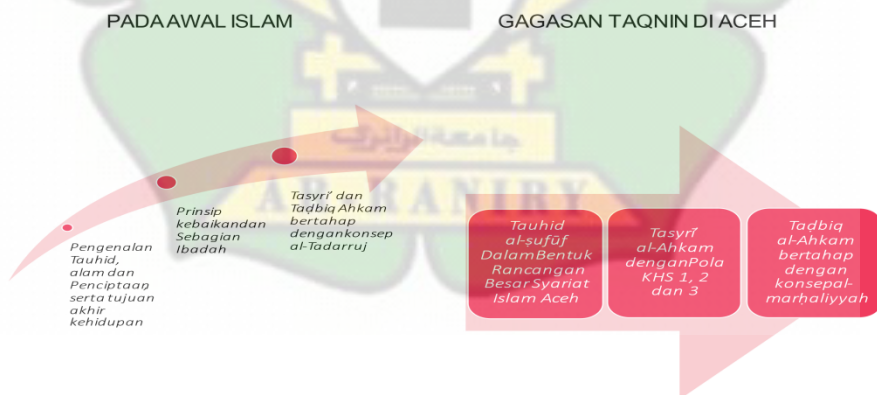
Memahami tugas dan fungsi manusia ketika diciptakan adalah penting dalam rangka memahami pemberlakuan syariat Islam. Mewujudkan penghambaan diri semata-mata kepada Allah swt bermakna mentaati segala aturan-Nya dan meninggalkan semua larangan-Nya. Tujuan dari pensyariaan itu semua adalah demi kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat.

Keberadaan hukum dalam agama Islam adalah *wasīlah* bagi setiap individu muslim dalam merealisasikan ibadah kepada Allah. Perbedaan antara ajaran dalam agama *samāwī* sebagaimana telah diuraikan di awal, merupakan bukti adanya ujian Allah terhadap

ketaatan hukum (syariat) pada setiap umat dan bangsa. Ajaran bisa saja berubah sesuai dengan kondisi zaman saat para Nabi diutus, namun sikap penghambaan diri hanya kepada Allah akan selalu menjadi neraca ketaqwaan pada setiap orang beriman, kapanpun dan dimanapun dia berada. Prinsip ini penting untuk diyakini oleh setiap muslim yang mengaku bertuhan dengan Allah, sebagai alasan utama mengapa kita harus bersyariat Islam dalam kehidupan ini.

Adanya kesamaan pemahaman dan kesadaran para *stake holder* guna merealisasikan wujud penghambaan diri kepada Allah dalam bentuk pemerintahan akan melahirkan berbagai regulasi dan kebijakan yang mendukung penguatan syariat Islam di Aceh. Kesadaran masyarakat akan pentingnya pengamalan dan penghayatan agama dalam kehidupan juga semakin memperkuat pengawasan terhadap regulasi dan kebijakan syariat Islam di Aceh.

Grafik 5 : Perbandingan Prioritas *Marḥaliyyah Tasyrī* Pada Awal Islam dengan Proses *Taqnīn* di Aceh



*Tauhid al-sufūf* (Penyatuan barisan) itu diwujudkan dengan membuat rancangan besar syariat Islam di Aceh dan

menjadikannya sebagai pedoman bersama dalam legislasi. Rancangan tersebut harus menyeluruh, mencakup semua bidang kewenangan yang telah didelegasikan oleh aturan perundang-undangan. Rancangan besar itu dibuat secara sederhana dan dapat dipahami semua pihak. Prioritasnya harus meliputi kejelasan tujuan disertai jangka waktu pentahapan, mencakup seluruh ajaran, dengan memperhatikan kondisi dan kebutuhan masyarakat dalam semangat kekinian.

Prioritas selanjutnya diarahkan pada melegislasi aturan (*tasyrī' al-ahkam*) yang belum diatur sebelumnya dan mereformasi regulasi yang telah ada namun bertentangan dengan syariat. Proses legislasi dilakukan dengan mengadopsi pendapat lintas mazhab, mendahulukan pendapat yang kuat dan disepakati *fuqaha*, serta memulai regulasi dari sanksi ringan atau yang berat sesuai kemaslahatan. Dispensasi waktu dalam penerapan hukum juga wajib diperhatikan dalam rangka *al-marḥaliyyah* dan sosialisasi.

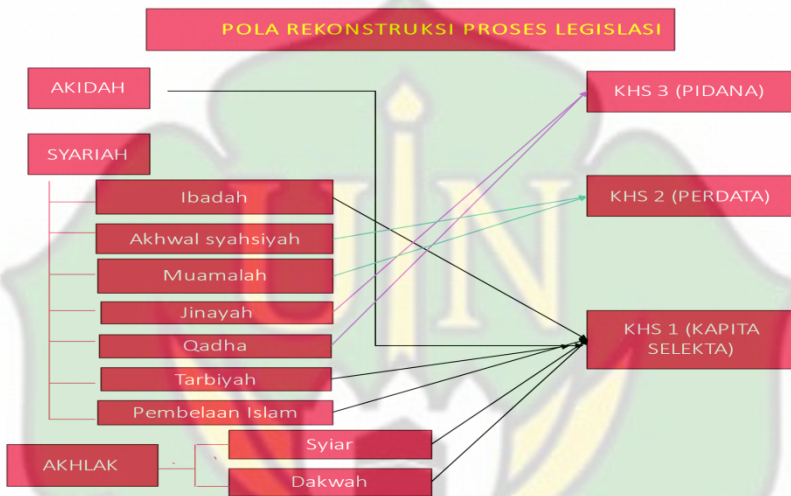
Kewenangan syariat Islam yang diberikan dalam Undang-Undang Pemerintahan Aceh ada pada tiga bidang; akidah; syariah; dan akhlak. Jika dijabarkan meliputi sepuluh bidang; akidah, ibadah, *ahwāl al-syakshiyah* (hukum keluarga), *muāmalah* (hukum perdata), *jināyat* (hukum pidana), *qaḍā'* (peradilan), *tarbiyyah* (pendidikan), pembelaan Islam, syi'ar dan dakwah.

Berdasarkan dari pengalaman capaian legislasi saat ini, proses legislasi Qanun syariat terhadap setiap bidang itu memerlukan kajian mendalam dan waktu yang panjang. Oleh karenanya, dari sisi teknis penyusunan, semua Qanun dari masing-masing bidang dapat disederhanakan dengan dihimpun dalam tiga Qanun saja yang bersifat menyeluruh. Formatnya adalah Kompilasi Hukum Syariat di bidang *jināyāt* (KHS-Pidana), Kompilasi Hukum Syariat di bidang *mu'āmalāt* (KHS-Perdata), dan Kompilasi Hukum Syariat di bidang selain keduanya (KHS-Kapita Selekt).

Kompilasi Hukum Syariat di bidang *jināyāt* (KHS-Pidana) adalah himpunan dari hukum *jināyāt* (materil dan formil) serta

*qaḍā'*. Kompilasi Hukum Syariat di bidang *mu'āmalāt* (KHS-Perdata) merangkum hukum muamalah dan *ahwāl al-syakhsīyyah* yang juga harus mencakup materil dan formilnya. Sementara Kompilasi Hukum Syariat di bidang selain keduanya (KHS-Kapita Selektta) menghimpun lima bidang lainnya, berupa akidah, ibadah, *tarbiyah*, pembelaan Islam, syi'ar dan dakwah.

Grafik 6: Pola Rekonstruksi Proses Legislasi



Gagasan ini dirasa penting karena beberapa alasan. *Pertama:* memudahkan dari sisi rujukan para aparatur hukum dan masyarakat. *Kedua:* harmonisasi berbagai aturan serta menjaga ketidak sinkronan antar Qanun. *Ketiga:* efisiensi waktu serta menghilangkan efek negatif dari proses legislasi syariat yang berkepanjangan. *Keempat:* memperkecil resiko revisi Qanun yang terlalu cepat.

Qanun Syariah yang dikompilasi akan memudahkan siapapun merujuknya meski orang tersebut tidak begitu paham pembedaan hukum Islam dan istilah-istilahnya. Qanun yang dikompilasi juga meminimalkan resiko tumpang-tindih regulasi



Qanun yang berujung pada ketidakharmonisan antar aturan, revisi yang berulang dan pencabutan.

Penyusunan dan pembahasan Qanun Kompilasi Hukum Syariah (KHS) bisa jadi butuh waktu yang relatif sedikit lama, namun Qanun yang dikompilasi tetap akan lebih efisien dari sisi waktu, tenaga dan biaya, jika dibandingkan dengan menyusun setiap bidang Qanun secara tersendiri. Problematika belum sempurnanya penyusunan seluruh Qanun syariat di Aceh telah menimbulkan situasi psikologis tersendiri dalam masyarakat Aceh. Sikap apatis dan pesimis sebagian masyarakat kerap ditunjukkan dengan ungkapan mengejek dalam bahasa Aceh, seperti "*program shari-'ap*" (proyek cari makan) untuk menyebut penyelenggaraan "syariat" Islam. Hal ini muncul akibat ketidak-puasan masyarakat atas pelaksanaan syariat Islam di Aceh.

Persoalan syariat Islam seakan tak habis-habisnya dibincangkan setiap kali ada problematika sosial di Aceh. Persoalan kemiskinan dan pengangguran yang telah ada jauh sejak masa konflik Aceh, dengan mudah dilemparkan kesalahannya pada penerapan syariat Islam hari ini.

Ketidak-jelasan arah dukungan politik nasional maupun lokal terhadap syariat Islam juga dapat mengarah pada potensi *judicial review* isi Qanun dan kewenangan syariat Islam di Aceh di masa mendatang. Penyusunan Qanun dalam format Kompilasi Hukum Syariah (KHS) dapat meminimalisir revisi Qanun yang terlalu sering, sebab penyusunan dalam bentuk kompilasi tentu akan dibahas secara lebih komprehensif, rinci dan mendalam, melibatkan semua pihak.

Tren penggabungan aturan perundang-undangan dan penyederhanaannya juga mulai digagas dalam sistem hukum nasional Indonesia sebagaimana dimuat dalam UU No. 13 tahun 2022 tentang Perubahan kedua atas UU No. 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. UU No. 13 tahun 2022 tersebut menambah dan mengatur teknis metode *Omnibus*

yang mulai diterapkan dalam legislasi aturan di Indonesia.<sup>35</sup> *Omnibus Law* artinya aturan hukum atau konsep regulasi yang menggabungkan beberapa aturan dari substansi pengaturannya berbeda. Penggabungan dilakukan dalam rangka harmonisasi antar berbagai regulasi sehingga lebih sederhana, praktis dan pada akhirnya juga meningkatkan indeks kualitas regulasi di Indonesia yang menurut Bank Dunia selalu berada pada level minus dibawah nol.<sup>36</sup>

Atas dasar alasan-alasan di atas, maka penyusunan Qanun dengan metode Kompilasi Hukum Syariah (KHS) dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh bisa menjadi salah satu solusi bagi problematika legislasi selama ini. Penyusunan KHS juga sejalan dengan asas-asas pembentukan peraturan perundang-undangan yang baik yang meliputi kejelasan tujuan; kelembagaan atau organ pembentukan yang tepat; kesesuaian antara jenis dan materi muatan; dapat dilaksanakan; kedayagunaan dan kehasilgunaan; kejelasan rumusan; keterbukaan dan keterlibatan publik.<sup>37</sup> Ketika proses *taqnīn* dengan pola KHS ini terlaksana, maka pemberlakuannya (*taḍbīq al-aḥkām*) dapat saja dilakukan secara bertahap sesuai konsep *al-marḥaliyyah*.

#### 4.4.2 Rekonstruksi Muatan Sanksi Pidana Berat

Hukum Islam telah disyariatkan secara bertahap masa Nabi dan *khulafā al-rāsyidīn*. Pentahapan itu dilakukan atas hikmah *tasyrī'* yang sesuai dengan masa itu. Kebutuhan masyarakat

---

<sup>35</sup> Metode *Omnibus* diatur dalam UU No. 13 tahun 2022, Pasal 42A, Pasal 64 ayat (1b), Pasal 64 ayat (1c), dan Pasal 97A. *Omnibus law* adalah regulasi atau Undang-Undang yang mencakup berbagai isu atau topik. Secara harfiah, definisi *omnibus law* adalah hukum untuk semua. Istilah ini berasal dari bahasa latin, yakni *omnis* yang berarti 'untuk semua' atau 'banyak.'

<sup>36</sup><https://www.online-pajak.com/tentang-pph-final/omnibus-law#> (diakses pada tanggal 25 Juli 2023)

<sup>37</sup> Pasal 2 (1) Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011 tentang Tatacara Pembentukan Qanun.

terhadap kepastian hukum syariat di Aceh memerlukan satu strategi khusus dalam legislasi, pengawasan dan penerapan sanksi.

Meski Qanun-Qanun Syariat di Aceh dapat disusun secara *simultan* dan menyeluruh dengan pola Kompilasi Hukum Syariah (KHS), namun dari sisi penerapan, sanksi *'uqūbat* yang dicantumkan didalamnya dapat diterapkan sesuai jangka waktu penerapan yang direncanakan. Dispensasi waktu dalam penerapan hukum sangat dibutuhkan agar masyarakat dapat beradaptasi, dan sanksi telah tersosialisasi dalam waktu yang memadai sebelum dijalankan. Hal ini sejalan dengan konsep *al-marḥaliyyah* pada penyariatian hukum pidana di awal Islam.

Penyariatian hukum *qiṣās* telah ada sejak turunnya surat al-Baqarah di awal fase *madaniyyah* tahun 1 (satu) Hijriyah. Namun pelaksanaan hukum *qiṣās* terhadap pembunuhan dengan sengaja baru dilakukan pada kasus Ibnu Khaṭṭal tahun 8 (delapan) Hijriah saat *fathu makkah*. Menurut penjelasan Imam Nawāwī, *qiṣās* terhadap Ibnu Khaṭṭal diperintahkan Nabi setelah ia melakukan pembunuhan secara sengaja atas seorang muslim pelayannya. Ibnu Khaṭṭal juga *murtad* dari Islam dan menyuruh para budak wanitanya untuk bersenandung dengan *sya'ir* mencaci-maki Rasulullah saw.<sup>38</sup> Dengan demikian, pemberlakuan sanksi pidana berat seperti *qiṣās* di Aceh dapat ditunda setidaknya hingga 25 tahun ke depan atau sekitar tiga kali lipat dari masa pemberlakuannya pada masa Nabi.

Mengikuti konsep *al-marḥaliyyah*, maka legislasi dan penerapan sanksi terhadap *jarīmah* besar seperti *qiṣās*, *zina muḥṣan*, *sariqah*, *hirābah*, *riddah*, *liwāth* dan lainnya dalam Qanun Aceh dapat direkonstruksi dalam dua skema gagasan.

---

<sup>38</sup> Abū Zakariyya Muhyiddin Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabīyy, 1392 H), jilid IX, hal. 131-132

Skema pertama: pada tahap awal *'uqūbat qiṣāṣ*, *zina muḥṣan*, *sariqah*, *hirabah* dan *riddah* langsung diundangkan namun diberi catatan bahwa penerapannya akan berlaku setelah sekian waktu, misalnya 25 (dua puluh lima) tahun. Pada saat waktunya tiba, semua sanksi *'uqūbat* itu dijalankan sesuai dengan aturan Qanun tersebut.

Tabel 8: Pola Rekonstruksi Muatan Pidana Berat

Skema 1	Jenis Jarimah	Uqubat	Perkiraan Masa Pemberlakuan
	1. Pembunuhan	Qisash	25 th
	2. Zina Muhsan	Rajam (Hukuman Mati)	25 th
	3. Liwath	Hukuman Mati	25 th
	4. Sariqah	Potong tangan	25 th
	5. Riddah	Hukuman mati	25 th

Skema 2	Jenis Jarimah	Uqubat Ta'zir (selama 25 th)	Uqubat Qsiash dan Hudud (setelah 25 th)
	1. Pembunuhan	KUHP	Qisash
	2. Zina Muhsan	Kebiri Kimia/cambuk/penjara/denda	Rajam (hukuman mati)
	3. Liwath	Kebiri Kimia/cambuk/penjara/denda	Hukuman mati
	4. Sariqah	cambuk/penjara/denda	Amputasi tangan
	5. Riddah	cambuk/penjara/denda	Hukuman mati

Skema kedua: pada awal legislasi, sanksi bagi perbuatan *jarimah* besar itu diganti dengan berbagai sanksi *ta'zir* alternatif, namun tetap dijelaskan bahwa setelah 25 (dua puluh lima) tahun akan diberlakukan *'uqūbat* sesuai hukum Islam. Misalnya, sanksi bagi hukuman pembunuhan sengaja untuk sementara dapat

dikenakan *'uqūbāt ta'zīr* mengikuti pola sanksi hukuman mati dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Sanksi bagi *zina muḥṣan* dan *liwath* dapat menerapkan pola sanksi kebiri kimia bagi pelaku pelecehan seksual anak dalam UU Perlindungan Anak dan PP No. 70 Tahun 2020. Lalu setelah 25 (dua puluh lima) tahun, hukuman itu direvisi sesuai hukum Islam.

Penerapan sanksi hukum pidana dalam Qanun syariat di Aceh memang harus dilakukan secara bertahap sesuai dengan kesiapan dan kondisi masyarakat, namun bukan berarti dapat diabaikan tanpa perencanaan. Harus ada target waktu dalam penerapan secara *kāffah*.

Ditinjau dari hukum fikih Islam, sanksi bagi pelaku zina yang tercantum dalam Qanun Hukum Jinayat memang belum sesuai dengan pandangan mayoritas *fuqahā* yang membedakan antara hukuman bagi pelaku zina *muḥṣan* dan *ghairu muḥṣan*. Akan tetapi jika dipandang dari sisi *siyasah syar'iyah*, penyeragaman sanksi bagi pelaku zina di Aceh untuk kondisi saat ini sangat realistis dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip penegakan syariat Islam yang menghendaki pentahapan (*al-marḥaliyyah*), keluwesan (*al-murūnah*), dan prioritas (*al-awlāwiyyat*). Hal ini juga sejalan dengan karakteristik ajaran Islam yang mengajarkan prinsip realistis (*al-wāqi'iyah*) dalam penerapan hukum.

Kondisi umat Islam Aceh yang telah ratusan tahun tidak lagi terbiasa dengan hukum pidana Islam menjadi satu tantangan tersendiri dalam penerapan syariat Islam. Meski secara akidah umat Islam Aceh masih teguh memegang prinsip Islam, namun dari sisi pengamalan hukum, terutama hukum pidana Islam sudah sangat lama ditinggalkan akibat faktor eksternal berupa kolonialisasi Barat di dunia Islam sejak abad ke XV.

Faktor internal semisal kejahatan umat dan degradasi moral juga menjadi alasan lain yang bisa menghambat penegakan syariat Islam secara *kāffah*. Peningkatan kualitas pemahaman keagamaan,

kesadaran akan kebutuhan umat kepada syariat Islam dan sosialisasi intensif aturan-aturan masih memerlukan waktu yang relatif panjang untuk menuju ke cita-cita tersebut.

Atas dasar itu maka pemberlakuan semua aturan Qanun terkait pemberlakuan syariat Islam di Aceh –termasuk Qanun Hukum Jinayat- perlu dilakukan dengan penuh kehati-hatian, terstruktur, terencana dan terukur. Tanpa hal ini, dikuatirkan pemberlakuan syariat Islam di Aceh akan menjadi bumerang bagi Aceh sendiri.

Pentahapan dalam penerapan syariat, keluwesan dan memilih prioritas bukan hal yang tabu dalam Islam. Rasulullah telah berdakwah dengan cara-cara tersebut. Setidaknya ada tiga praktik sejarah yang dapat dijadikan alasan dalam penundaan penerapan hukum *jināyāt* di Aceh secara kaffah.

*Pertama:* praktik Perjanjian Hudaibiyah tahun 6 (enam) Hijriah antara Rasulullah saw dengan kafir Quraisy. Butir-butir Isi perjanjian Hudaibiyah dipandang para sahabat sangat merugikan umat Islam karena kaum muslimin dilarang masuk Mekkah untuk melaksanakan ibadah umrah tahun itu, setiap muslim yang telah hijrah tanpa seizin dari walinya dapat diminta pulang ke Mekkah, namun jika ada yang kembali ke Mekkah tidak wajib dipulangkan ke Madinah. Tidak hanya itu, perjanjian Hudaibiyah juga mewajibkan pihak kaum muslimin menghapus kata-kata *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* di pembukaan perjanjian serta tidak mengakui Muhammad sebagai Rasulullah. Isi Perjanjian hanya menulis nama Muhammad bin Abdullah tanpa kata "Rasulullah." Penghapusan dua kalimat yang esensinya adalah dua kalimat syahadat itu pada dasarnya memberi implikasi yang sangat besar bagi umat Islam. Bagaimana mungkin Nabi saw menyetujui penghapusan kalimat tauhid itu. Kenyataannya Nabi saw tetap menerima tawaran kafir Quraisy tersebut meski awalnya 'Umar dan para sahabat lainnya tidak mau menerima hasil perjanjian, namun setelah Nabi melakukan *tahallul* dan menyembelih *dam*-nya, para

sahabat akhirnya mengikuti beliau dan kembali ke Madinah tahun itu tanpa berhasil masuk ke Mekkah untuk beribadah umrah.

Peristiwa ini membuktikan bahwa pelaksanaan syariat Islam seperti ibadah umrah atau bahkan hal lain yang lebih prinsipil semisal kalimat tauhid dapat dikesampingkan saat berhadapan dengan kemaslahatan umat yang lebih besar. Jika Nabi menolak tawaran itu maka kemungkinan besar akan terjadi perang antara kaum muslimin dengan Quraisy Mekkah saat itu. Dampak negatifnya tentu akan jauh lebih besar, seperti kehilangan jiwa dan harta, terhambatnya ibadah dan lain sebagainya. Meskipun jika mereka berperang dan yang mati dalam perjuangan jihad *fi sabīlillah* adalah syahid, namun penerimaan Nabi terhadap syarat-syarat Quraisy itu, memiliki kemaslahatan lebih besar berupa adanya pengakuan tertulis pertama terhadap eksistensi politik kaum muslimin di Madinah oleh Quraisy Mekkah. Pengakuan politik ini juga memiliki efek positif lainnya dalam perjalanan dakwah Nabi selanjutnya dengan bangsa-bangsa lain di luar jazirah Arab. Adapun ibadah umrah masih dapat dilakukan pada tahun depan meski tertunda.

*Kedua:* peristiwa *fathu makkah* tahun 8 (delapan) Hijriah. Setelah ka'bah berhasil dibersihkan dari segala bentuk penyembahan kepada berhala, Rasulullah saw menyatakan niatnya kepada Aisyah bahwa beliau berkeinginan mengembalikan bentuk ka'bah ke bentuk asalnya saat dibangun oleh Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl, di mana ka'bah punya dua pintu, dan *hijir* Ismā'īl masuk dalam bagian ka'bah. Akan tetapi, karena keinginan Nabi itu berpotensi terhadap timbulnya polemik baru di kalangan kaum Quraisy yang mengira Nabi akan merubuhkan ka'bah lalu menggantinya sesuai dengan kehendak Nabi. Niat tersebut tidak jadi dilaksanakan demi menjaga kemaslahatan umat serta menghindari potensi mudarat yang lebih besar. Peristiwa ini diriwayatkan dalam hadis *ṣaḥīḥ* :

“Kalau bukan karena kaummu hai Aisyah yang baru keluar dari masa jahiliyah, sungguh aku akan hancurkan ka'bah

dan akan kumasukkan kedalamnya apa yang telah dikeluarkan, lalu kubangun baginya dua pintu sebelah timur dan sebelah barat, hingga kubangun kembali atas dasar bangunan Nabi Ibrahim.” (HR. Bukhārī, Muslim dan Ahmad).<sup>39</sup>

*Ketiga*: praktik penundaan hukuman *ḥad sariqah* (pencurian) pada masa khalifah ‘Umar bin Khaṭāb dikarenakan khalifah menilai unsur pidananya tidak terpenuhi, yaitu adanya kondisi kekeringan dan kelaparan yang mengakibatkan masyarakat kesulitan memperoleh bahan makanan. Sebagian orang lalu mencuri unta dari yang lain dengan tujuan untuk dikonsumsi, dan bukan untuk dijual. Pelaku juga beralasan dengan ada hak orang miskin pada harta orang kaya. Atas dasar adanya *syubhat* (kesamaran) dalam masalah ini, maka khalifah ‘Umar tidak menerapkan hukuman potong tangan bagi pencuri, khusus pada masa itu. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi yang memerintahkan untuk tidak melaksanakan *ḥudūd* selama ada unsur *syubhat* padanya (ادروا الحدود بالشبهات). Selain peristiwa tadi, penundaan proses investigasi terhadap kasus pembunuhan khalifah ‘Usman juga pernah dilakukan oleh khalifah Ali karena situasi negara yang tidak kondusif disebabkan huru-hara pemberontakan.

Dari peristiwa-peristiwa di atas, para ulama usul fikih kemudian merumuskan beberapa teori hukum atau kaedah *fiqhiyyah* yang menjadi prinsip dan alasan bagi banyak kasus lain, semisal kaedah *Dar’u al-Mafāsīd Muqaddamun ‘alā Jalb al-Maṣāliḥ*, kaedah *Tasarruf al-Imām ‘alā al-Ra’iyyah Manūṭun bi al-Maṣlahah*, dan kaedah *Irtikāb Akhaffu Ḍarārain*. Semua kaedah fikih itu, selain digunakan dalam bidang fikih secara umum, namun lebih sering digunakan dalam bidang politik Islam dan kebijakan perundang-undangan (*siyāsah syar’iyyah*).

---

<sup>39</sup> *Fath al-Bārī*, 1/224, *Ṣaḥīḥ Muslim* 9/88-90, *Musnad Imam Ahmad*, 6/106. 176,179.



Jika kita telusuri beberapa literatur fikih, ditemukan tiga pendapat yang mengemuka terkait hukum penundaan suatu hukuman *hudūd*:

*Pertama*: pendapat yang mengatakan penundaan hukuman *hudūd* wajib dilakukan jika terhukum dalam keadaan sakit sehingga ditakutkan akan membinasakannya. Syarat penundaan adalah sakit yang diperkirakan dapat sembuh, namun jika sakitnya parah dan tidak ada harapan sembuh, boleh dihukum dengan hukuman cambuk yang ringan. Pendapat ini dianut oleh kelompok Hanāfiyyah, satu pendapat dari Syāfi'iyyah dan satu riwayat dari Hanābilah.<sup>40</sup> Alasan mereka adalah logika dimana hukuman bagi orang sakit akan memperparah rasa sakit dan dapat membinasakan terpidana, karena itu ditunda hingga sembuh.<sup>41</sup>

*Kedua*, pendapat yang memandang bahwa hukuman tidak boleh ditunda akan tetapi tetap dilaksanakan dengan cambuk yang ringan atau dengan cara yang tidak membinasakan. Pendapat ini dipegang oleh kelompok Hanābilah, Zāhiriyyah, dan satu sisi dari pendapat Syāfi'iyyah.<sup>42</sup> Alasan mereka adalah ayat Al-Quran surat al-Baqarah : 286 yang mengisyaratkan tidak ada *taḳlīf* di luar kemampuan. Mereka juga beralasan dengan hadis *ṣaḥīḥ* riwayat Ibnu Mājah, Ahmad dan Baihaqī:

ما روي أن رجلاً ضعيف الخلق قد وقع على أمة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "اضربوه حده" فقالوا يا رسول الله: إنه أضعف من ذلك لو

<sup>40</sup> المبسوط ١٠/١٠٠ ، وبتدائع الصنائع ٧/٥٩ ، والعناية على الهداية ٥/٣٨٧ ، والمهذب ٢/٢٧١ ، وروضة الطالبين ٧/٣١٦ ، والمغني ١٢/٣٢٩ ، والمبدع ٩/٤٩ ، والإنصاف ١٠/١٥٩ .

<sup>41</sup> حاشية الدسوقي ٤/٢٦٠

<sup>42</sup> روضة الطالبين ٧/٣١٦ ، والمغني ١٢/٣٢٩ ، وشرح منتهى الإرادات ٣/٣٣٩ ، والمحلى ١١/١٧٥ .

ضربناه مائة سوط مات، قال: "فخذوا له عُشْكَالاً فيه مائة شَمْرَاحٍ فاضربوه ضربةً واحدةً." ٤٣

*Diriwayatkan bahwa seorang laki-laki yang tubuhnya lemah telah berzina dengan seorang budak wanita. Lalu peristiwa tersebut dilaporkan kepada Rasulullah saw. Rasul bersabda: "Laksanakanlah had baginya." Para sahabat menjawab: "Sesungguhnya ia lemah untuk dapat menerima hukuman itu, sekiranya kami mencambuknya 100 kali dera ia akan mati." Rasul bersabda: "Ambillah sebatang dahan yang terdiri dari 100 ranting, lalu cambuklah ia dengan itu satu cambukan."*

Dari hadis ini dapat disimpulkan bahwa hukuman tidak dapat ditunda, namun teknisnya dapat dikondisikan sesuai dengan keadaan terpidana *had* tersebut.

*Ketiga:* pendapat mazhab Mālikiyyah yang berpandangan bahwa hukuman *hudūd* dapat ditunda hanya pada kasus terpidana yang sakit hingga ia sembuh.

Dari tiga pandangan di atas terlihat bahwa teknis dan tatacara pelaksanaan hukuman *hudūd* masuk dalam kajian ijtihad yang diperselisihkan para *fuqaha*. Tidak ada satu cara baku dan standar yang dapat dijadikan rujukan dalam teknis cambuk maupun waktunya. Dalam peristiwa wanita suku Ghāmidīyyah yang mengaku berzina, Rasul bahkan sempat menunda hukumannya hingga dua tahun sembilan bulan sampai anaknya lahir dan disusui dengan penuh.

Atas dasar dalil, peristiwa, teori fikih, dan pendapat para *fuqahā* mazhab di atas, dapat dianalisa bahwa keputusan Pemerintah Aceh yang belum melaksanakan hukuman *jināyāt* secara menyeluruh (*kāffah*) dalam Qanun No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat memiliki cukup alasan dan merupakan kebijakan yang tepat. Posisi sanksi pidana berat dalam Qanun

---

<sup>43</sup> *Ṣaḥīḥ Ibn Mājah* 2/85, hadis 2087, *Musnad Imām Ahmad* 5/222, *al-Sunan al-Kubrā li al-Baihaqī* 8/230

Hukum Jinayat Aceh saat ini harus dipandang sebagai salah satu terminal atau tahapan (*al-marḥaliyyah*) dalam proses perjalanan panjang penerapan syariat Islam di Aceh.

Kondisi psikologis umat Islam Aceh saat ini menurut penulis dapat dikategorikan dalam keadaan “sakit” dikarenakan kejahilan agama, ketidaksadaran semua pihak akan pentingnya penerapan hukum Islam, dekadensi moral, hingga persoalan ekonomi masyarakat. Ditambah lagi dengan dengan kritikan dan sorotan dari berbagai pihak, baik dari kalangan internal maupun eksternal di luar Aceh. Kesemua faktor tersebut cukup untuk menyatakan bahwa kondisi umat Islam Aceh sedang “sakit” secara psikologis dan karenanya hukuman maksimal dalam bidang *jināyāt* dapat ditunda atau diterapkan secara minimal, mengikut kepada pendapat para *fuqahā* tadi.

Menurut Muhammad Yusuf, pada masa sekarang semangat masyarakat Aceh dalam penegakan syariat Islam masih berada pada level kesadaran emosional.<sup>44</sup> Belum ada upaya terstruktur dan terencana untuk memahamkan masyarakat Aceh tentang pentingnya regulasi hukum syariat Islam. Hal itu penting dalam upaya meningkatkan kesadaran hukum, bukan hanya pada level emosional, namun juga pada level rasional.

Sosialisasi positif terkait penerapan hukum syariat di Aceh harus terus ditingkatkan. Syarat dari konsep *al-marḥaliyyah* sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya adalah penerapan legislasi syariat dilakukan dalam masyarakat yang islami dan telah menerima ajaran Islam sebagai sebuah sistem hukum. Dalam konteks itu, sosialisasi syariat Islam dalam bentuk himbuan, pamflet, brosur dan iklan serta media sosial. Pengenalan syariat Islam juga dapat dilakukan secara terstruktur dengan menambah muatan lokal materi kurikulum pendidikan di Aceh,

---

<sup>44</sup> Muhammad Yusuf, *Implimentasi Hukum Jinayat di Aceh*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2022), hal. 268

mulai dari Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi, serta lembaga Pendidikan non-formil lainnya seperti Dayah dan Lembaga Pengajian. Pemahaman masyarakat yang keliru terkait syariat Islam akan kontra produktif dengan semakin banyaknya regulasi maupun aturan.

Upaya perbaikan dengan sosialisasi, pendidikan umat, pengkaderan aparat penegak hukum, *framing* media dalam rangka penguatan syariat Islam perlu terus dilanjutkan hingga pada gilirannya Qanun Hukum Jinayat Aceh dapat direvisi ulang menuju Qanun yang penerapannya secara *kāffah*.

Urgensi pemahaman *fiqh siyāsah*<sup>45</sup> sangat diperlukan, terutama oleh para *stake holder* pemangku kebijakan dalam Pemerintahan Aceh. Para pembentuk regulasi syariat Islam juga harus dapat meramu semua pandangan ulama dalam lintas mazhab (*muqāranah al-mazāhib*), lalu memilih pendapat terbaik untuk dilegislati sesuai situasi zaman sekarang, serta yang paling tepat diterapkan dalam kondisi sosio-cultural masyarakat Aceh.

Kebijakan pemimpin berupa penundaan pelaksanaan hukum atau perubahan hukum pada dasarnya mengikuti situasi dan kondisi masyarakat, serta ada atau tiadanya ‘*illat* pada satu hukum tersebut. Ibnu Qayyim al-Jauziyah memandang ijtihad harus berkembang sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi di berbagai tempat dan zaman. Ibnu Qayyim juga merumuskan sebuah kaidah *fiqhiyyah* “*Fi taghayyuri al-fatāwā wa ikhtilāfiha bi hasbi*

---

<sup>45</sup> Menurut Ibnu ‘Aqīl, *Siyāsah* adalah sesuatu kebijakan yang secara nyata membuat manusia lebih dekat pada kemashlahatan, lebih jauh dari kerusakan, meskipun tidak dipraktikkan langsung oleh Rasulullah saw dan tidak ada dalil dari wahyu. Lihat: Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah*, (Kairo: ‘Ālam al-Fawā-‘id, ), jilid I, hal. 29

Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Fiqh Siyāsah* adalah pengaturan urusan umum dalam merealisasikan kemaslahatan dan menghindari resiko bahaya selama tidak menyimpang dari batas-batas hukum dan dasarnya secara integral, meskipun tidak ada aturannya dalam nash (Al-Quran dan hadis), atau tidak sejalan dengan pandangan Imam mujtahid. Disadur dari: ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Politik Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hal. 7.

*taghayyuri al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl wa al-niyyat wa al-‘awā'id.*”<sup>46</sup>

Menurut Ibnu Qayyim, faktor penting untuk merumuskan ketentuan hukum, atau penetapan hukum harus dikaitkan dengan lima hal; *al-azminah* (situasi zaman), *al-amkinah* (situasi tempat), *al-ahwāl* (keadaan), *al-niyyāt* (niat-motivasi), dan *al-‘awā-id* (kebiasaan dan budaya). Hal ini juga sejalan dengan kaidah yang kemudian dirumuskan para ulama ushul ”Hukum itu mengikuti pada ada dan tiadanya *illat*.” Semua faktor ini, mempengaruhi dinamika hukum, sehingga hukum Islam dapat menjadi sebagai hukum yang *rahmatan lil ‘alamin*.

Senada dengan itu, Satjipto Rahardjo mengkritisi salah satu karakteristik hukum modern yang paling menonjol yaitu adanya sifat rasional dan formal. Tugas hukum seakan hanya menjaga agar individu masyarakat dapat berinteraksi dengan bebas tanpa gangguan dari siapapun termasuk negara. Tugas hukum yang seperti itu adalah tipe hukum liberal.

Menurut Satjipto, semestinya tujuan perumusan hukum lebih besar dari sekedar formalitas dan rasionalitas. Keadilan dan kebahagian adalah dua kata kunci utama yang mesti diletakkan di atas segalanya. Para penyelenggara hukum mesti gelisah jika hukum belum mampu membahagiakan masyarakat. Inilah yang disebut dengan penyelenggaraan hukum progresif.<sup>47</sup>

Pentahapan dalam penerapan sanksi syariat merupakan konsekuensi logis yang tidak dapat dihindari. Hilangnya sebagian sistem hukum Islam dalam masyarakat akibat kolonialisme di hampir seluruh wilayah muslim dunia disertai runtuhnya *khilāfah* Turki Usmani tahun 1924, merebaknya kejahilan tentang hukum Islam dan berbagai faktor lainnya menghendaki adanya pentahapan

---

<sup>46</sup> Rusdaya Basri, “Ibnu Qayyim al-Jawziyah Tentang Pengaruh Perubahan Sosial,” *Jurnal al-Manahij*, Vol. IX, No. 2, 2015.

<sup>47</sup> Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, (Jakarta: Penerbit Kompas, 2010), hal. 36-39

ulang di bidang penerapan syariat Islam mengikuti pola *al-marḥaliyyah fi al-tasyrī*' maupun *al-marḥaliyyah fi al-tadbiq*.

Keadaan ini tidak berarti bahwa umat Islam hari ini dapat meninggalkan ibadah atau perintah agama lainnya, sebab pentahapan bukan tujuan akhir, sebagaimana telah dijelaskan dalam syarat kedua dari konsep *al-marḥaliyyah*. Pentahapan hanya sebuah proses dan strategi dalam merealisasikan syariat Islam secara formil menuju kepada penerapan sempurna (*kāffah*), dalam kerangka sistem hukum dan negara Indonesia.

Senada dengan itu, Muṣṭafá al-Zarqá menyebut bahwa jika pada satu waktu dan tempat penerapan hukuman *ḥudūd* terkendala maka sangat mungkin untuk menerapkan hukuman pengganti lainnya. Pengalihan hukum ini bukan berarti meninggalkan hukum syariat secara keseluruhan.<sup>48</sup>

#### 4.4.3 Rekonstruksi Kewenangan Pembentuk Regulasi Syariat

Berdasarkan teori kewenangan, pembentukan peraturan perundang-undangan termasuk Qanun atau Perda adalah kewenangan atribusi dan delegasi yang melekat pada lembaga Dewan Perwakilan Rakyat. Kewenangan atribusi ini adalah kewenangan yang diberikan oleh Undang-Undang Dasar (*groundwet*) atau Undang-Undang (*wet*) kepada lembaga negara atau pemerintahan untuk membentuk peraturan.<sup>49</sup>

Dalam pembentukan Qanun di Aceh kewenangan itu ada pada DPRA Bersama dengan Gubernur. Namun kapasitas keilmuan pembentuk Qanun tidak semuanya memahami substansi ilmu fikih dan keislaman. Hal ini sering ditengarai merupakan salah satu faktor penghambat lahirnya Qanun. Fungsi dan kewenangan legislatif dan eksekutif yang luas ini belum maksimal jika dikaitkan dalam konteks Qanun syariat Islam.

---

<sup>48</sup> Muṣṭafá Ahmad al-Zarqá, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*, jilid I, hal. 51

<sup>49</sup> UU. No. 12 Tahun 2011, Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan

Oleh karena itu, perlu digagas suatu terobosan dalam legislasi Qanun syariat di Aceh. Gagasan itu berupa peningkatan peran lembaga MPU Aceh selaku lembaga yang lebih kompeten dalam mempersiapkan dan membahas Qanun-Qanun bermuatan hukum syariat. Menyusun Qanun tidak semata bermodalkan ilmu *legal drafting*, namun juga mampu memahami substansi hukum Islam, norma dan prinsip-prinsip syariat secara luas.

Selama ini, peran MPU Aceh dalam penyusunan Qanun syariat sebatas pembahas yang memberi pertimbangan. Hal ini diatur dalam Qanun Aceh No. 2 tahun 2009 tentang MPU. Dalam Pasal 4 disebutkan MPU memberikan pertimbangan terhadap kebijakan daerah, meliputi bidang pemerintahan, pembangunan, ekonomi, sosial budaya dan kemasyarakatan. MPU juga memberikan nasehat dan bimbingan kepada masyarakat berdasarkan ajaran Islam.

Munurut Husni Jalil, partisipasi MPU dalam pembentukan Qanun memiliki ruang yang terbatas. Pertimbangan MPU terhadap rancangan Qanun hanya diposisikan sebagai aspirasi yang tidak mengikat DPRA dan gubernur dalam pengesahan Rancangan Qanun Aceh, sebab pertimbangan MPU bukan fatwa melainkan hanya bersifat saran.<sup>50</sup>

Secara yuridis, MPU telah diberi kewewenangan untuk menetapkan fatwa terhadap masalah pemerintahan, pembangunan, ekonomi, sosial budaya dan kemasyarakatan. MPU juga memberikan arahan terhadap perbedaan pendapat dalam masalah keagamaan baik sesama umat Islam maupun antar umat beragama lainnya. Hal ini diatur dalam dalam Pasal 5 Qanun Aceh No. 2 Tahun 2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama.

---

<sup>50</sup> Husni Jalil, Teuku Ahmad Yani, dan Andri Kurniawan, "Public Participation Model in the Preparation of Sharia-based Aceh Qanun: Special Focus on the Role of the Ulama," *IJUM Law Journal*, vol.30(2), 2022, hal.307

Sebagai lembaga yang paling berkompeten dalam masalah agama, peran dan kewenangan MPU dalam penyusunan Qanun mestinya lebih besar. Berbagai norma yang diatur dalam Qanun-Qanun syariat mestinya lahir dari sebuah hasil kajian yang mendalam terhadap fikih sebagai hasil ijtihad dan pertimbangan unsur *mashlahat* dan *mafsadat* yang menjadi dasar dari sebuah kebijakan dalam *siyāsah syar'iyah*. Menggabungkan kedua hal itu hanya mampu dilakukan oleh mereka yang memiliki ilmu dan kebijaksanaan yang mendalam.

Mengamanatkan tugas penyiapan naskah kajian dan draft Raqan syariat kepada lembaga MPU Aceh adalah sebuah gagasan yang patut dipertimbangkan. Kehadiran lembaga ini dalam UU-PA sejak awal adalah sebagai lembaga resmi pendukung terselenggaranya syariat Islam di Aceh. Kedudukan MPU Aceh juga masuk dalam Forkopimda Aceh, beda halnya dengan MUI di Propinsi lain yang hanya sebatas Ormas.

Memberi tugas penyiapan dokumen legislasi syariat kepada MPU Aceh merupakan pengembalian tugas ulama kepada *khiṭṭah* dan otoritasnya. Pada masa Nabi otoritas legislasi itu ada pada Nabi. Sementara pada masa *khulafā al-rāsyidīn* dan sahabat peran legislasi dilakukan dengan metode konsensus bersama (*ijma'*) dan ijtihad, baik dalam masalah agama maupun masalah pemerintahan. Hasil kesepakatan mereka kemudian menentukan arah kebijakan dan hukum yang berlaku dalam masyarakat. Mereka memang tidak dipilih seperti para anggota legislatif di masa kini, namun fungsi fatwa dan otoritas keilmuan mereka diakui oleh semua masyarakat.

Menurut Djohermansyah Djohan, otoritas adalah unit organisasi pemerintah pusat yang pejabatnya mendapat delegasi dari pemerintah pusat untuk melaksanakan kewenangan tertentu. Sementara menurut teori otoritas Max Weber, otoritas terbagi dalam tiga bagian, yakni, *charismatic authority*, *traditional*



*authority*, dan *rational legal authority*.<sup>51</sup> Otoritas kharismatik merupakan keyakinan yang berkaitan dengan aspek-aspek yang bersifat supranatural (intrinsik) dalam diri seseorang. Keyakinan akan adanya otoritas kharismatik melahirkan tanggapan keistimewaan dari masyarakat sebagai bentuk apresiasi otoritas kharismatik.

Otoritas tradisional adalah otoritas dengan nilai legalitas yang didasari kemurnian suatu tradisi di tengah masyarakat, yang pada kesimpulannya melahirkan ketaatan dan kepatuhan terhadap struktur otoritas, berdasarkan keyakinan masyarakat secara terus menerus.

Kewenangan atau otoritas legal rasional disebut juga dengan kewenangan hukum, yaitu kewenangan yang didasarkan pada kerangka hukum yang berlaku di masyarakat. Landasan otoritas rasional adalah legitimasi, yaitu hak orang yang berkuasa. Legitimasi pemegang kekuasaan untuk mengeluarkan perintah berdasarkan aturan yang disepakati bersama, merumuskan peraturan, dan menerapkannya sesuai dengan konstitusi yang ditetapkan secara resmi.

Dari teori di atas dapat disimpulkan bahwa para ulama secara individu setidaknya telah memiliki dua otoritas; kharismatik; dan otoritas tradisional. Kepercayaan masyarakat Aceh terhadap para ulama kharismatik cukup tinggi, bahkan bisa melebihi *trust* mereka kepada wakil mereka di parlemen.

Secara kelembagaan, MPU Aceh adalah lembaga resmi Pemerintahan Aceh yang dibentuk atas perintah UU-PA. Artinya MPU sebagai lembaga dan personil resminya juga

---

<sup>51</sup> M. Sulhan dan Zulkipli Lessy, "Otoritas Tuan Guru Terhadap Dakwah Islam pada Masyarakat Sasak Lombok: Analisis Teori Otoritas Max Weber" *Jurnal an-Nawa Jurnal Studi Islam*, Vol. 4, No. 2, 2022 dari situs: <https://jurnal.staiannawawi.com/index.php/annawa/issue/view/44> (diakses pada tanggal 11 Juni 2023)

memiliki otoritas rasional atau kewenangan hukum. sehingga sangat layak untuk diberi mandat penyusunan Qanun-Qanun syariat Islam di Aceh. Selama ini peran MPU dalam penyusunan Qanun bermuatan syariat memang sudah terjadi, namun tidak maksimal. Peran itu akan lebih nyata dan maksimal jika lembaga keulamaan ini diberi peran lebih dari sekedar memberikan pertimbangan atau tausiyah. Produk Qanun syariat yang lahir dari MPU semestinya adalah fatwa yang mengikat bukan sekedar aspirasi atau pendapat yang bisa diikuti atau ditinggalkan Pemerintah atau masyarakat.

Peneliti menyadari benar bahwa untuk mewujudkan gagasan ini akan menghadapi dua problema tersendiri.

*Pertama:* Sistem legislasi hukum di Indonesia yang hanya memberi hak dan kewenangan pembentukan peraturan perundang-undangan kepada lembaga Legislatif, dimulai dari perencanaan, penyusunan, pembahasan, pengesahan, sampai pengundangan. Eksekutif juga dapat mengusulkan rancangan aturan perundang-undangan kepada legislatif, sebagaimana eksekutif juga terlibat dalam pengesahan bersama legislatif.

Tabel 9 : Pola Pembentuk Regulasi Syariat (Saat ini)

Jenis Tahapan	Pelaksana
1. Perencanaan	DPR/Gubernur (Pemerintah)
2. Penyusunan	DPR/Gubernur (Pemerintah)
3. Pembahasan	DPR/Gubernur (Pemerintah), Dinas-Dinas Terkait, dan Masyarakat
4. Penetapan /Pengesahan	DPR/Gubernur
5. Pengundangan dalam Lembaran Daerah	Sekda
6. Penyebarluasan	Dinas terkait

Untuk mewujudkan peran MPU dalam penyiapan penyusunan Qanun bermuatan syariat di Aceh, maka upaya revisi Qanun kewenangan lembaga ini kiranya perlu dilakukan dalam jangkauan terbatas. Pertentangan gagasan rekonstruksi ini dengan sistem aturan yang telah ada, semestinya dapat diselesaikan dengan memaknai dan menafsirkannya sebagai bentuk kekhususan Aceh dalam kerangka sistem hukum nasional. Sebagaimana sistem hukum nasional telah mengecualikan pemberlakuan hukum syariat Islam bagi Aceh dengan UU-PA dan segala regulasi turunannya, maka selayaknya dalam proses legislasi hukum syariat di Aceh serta lembaga pembentuknya juga ada pengecualian khusus. Pasal 35 (1) Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011 tentang Tatacara Pembentukan Qanun yang menyatakan "Pembahasan Rancangan Qanun di DPRA/DPRK dilakukan oleh DPRA/DPRK bersama Gubernur/ Bupati/Walikota," dapat direvisi dengan menambah penjelasan atau bahkan ayat baru pada Pasal tersebut yang redaksinya yaitu: "Pembahasan Qanun-Qanun terkait syariat Islam wajib melibatkan MPU Aceh dalam semua tahapannya."

Begitu juga Pasal 38 (1) Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011 terkait pengesahan yang hanya menyebutkan bahwa "Qanun Aceh disahkan oleh Gubernur setelah mendapat persetujuan bersama dengan DPRA," dapat direvisi dengan menambah penjelasan atau ayat dengan redaksi: "Qanun Aceh terkait syariat Islam disahkan oleh Gubernur setelah mendapat persetujuan bersama dengan DPRA dan MPU Aceh."

Kewenangan MPU dalam penyiapan rancangan Qanun kedepan adalah mempersiapkan tiga rancangan Qanun kompilasi syariat yang telah diuraikan sebelumnya. Rancangan dibahas melibatkan tenaga ahli hukum dalam bidang *legal drafting* serta dinas terkait lainnya. Ketika rancangan itu rampung maka proses pengesahan/penetapan serta pengundangannya tetap melalui prosedur lembaga legislatif dan eksekutif selaku pemilik kewenangan legislasi dalam sistem hukum nasional.

Problema *Kedua*: Disadari juga bahwa untuk tugas yang berat dan mulia ini, kapasitas keilmuan para anggota MPU Aceh yang tidak seragam juga perlu di-*upgrade*. Regulasi terkait syarat calon anggota MPU perlu disesuaikan dengan standar keilmuan tertentu yang sesuai dengan tujuan dari peran MPU dalam legislasi syariat tadi. Penetapan standar keilmuan keislaman itu perlu diwacanakan jika gagasan rekonstruksi pembentuk regulasi syariat ini ingin diwujudkan. Keilmuan dimaksud adalah beberapa ilmu dalam berijtihad seperti metode *Istinbāt al-Ahkām*, ilmu *Muqāranah al-Mazāhib*, *al-Siyāsah al-Syar'iyah*, *al-Qawa-'id al-Fiqhiyyah*, dan dasar-dasar ilmu perundang-undangan.

Tabel 10 : Pola Rekonstruksi Pembentuk  
Regulasi Syariat (Gagasan)

Jenis Tahapan	Pelaksana
1. Perencanaan	MPU Aceh/DPR A /Gubernur (Pemerintah)
2. Penyusunan	MPU Aceh/DPR A/ Gubernur (Pemerintah)
3. Pembahasan	MPU Aceh/DPR A /dan Dinas-Dinas Terkait , serta Masyarakat
4. Penetapan /Pengesahan	DPR A/Gubernur dengan persetujuan MPU Aceh
5. Pengundangan dalam Lembaran Daerah	Sekda
6. Penyebarluasan	Dinas terkait

Peran ulama Aceh sejak dahulu hingga sekarang dalam mendidik umat dan menjaganya dari perbuatan melanggar agama adalah fakta yang tidak terbantahkan. Sebagian ulama juga berupaya melakukan perbaikan umat melalui jalur politik dengan berpartisipasi dalam partai politik, menjadi anggota legislatif atau

bahkan mendirikan partai politik. Alasan yang dikemukakan biasanya karena perubahan (*iṣlāh*) yang dilakukan dengan regulasi Pemerintahan akan lebih efektif dalam mencegah kemungkaran ketimbang metode ceramah atau pengajian. Karena itu, kehadiran pemuka agama dalam lembaga parlemen diharapkan dapat mewarnai regulasi negara agar lebih Islami. Alasan ini ada benarnya mengingat pembentukan regulasi dan amandemennya selama ini hanya bisa dilakukan dengan kewenangan legislatif.

Sayangnya, kehadiran pemuka agama dalam kancah politik sering dianggap tabu, tercela, atau bahkan dicemooh oleh sebagian masyarakat akibat banyaknya praktik politik kotor yang dilakukan sebagian oknum caleg dalam rangka meraih suara saat Pemilu, maupun saat sudah duduk di parlemen. Akibatnya, diskusi dengan tema keterlibatan peran ulama dalam politik antara *maṣlahah* atau *mafsadah* tidak dapat dihindari pada setiap musim kampanye dan Pemilu. Dalam konteks di Aceh, diskusi semacam ini sebenarnya dapat diselesaikan jika peran legislasi Qanun bermuatan syariat Islam diserahkan kewenangannya kepada lembaga resmi ulama sebagaimana signifikansinya telah diuraikan di belakang.

Akhirnya, dengan tiga pola rekonstruksi ini, proses *taqniṅ* hukum Islam di Aceh diharapkan akan berada pada poros yang benar, memiliki kejelasan, dapat dijalankan secara bertahap dan terhindar dari polemik legislasi yang tidak berkesudahan.

Perlu juga dipahami, bahwa *taqniṅ* merupakan upaya manusia dalam memformalisasi syariat Islam yang notabene selalu memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, pintu perbaikan tidak boleh ditutup selama proses *taqniṅ* terus terjadi. Syariat Allah adalah suatu ketetapan yang sempurna, namun dalam proses legislasi hukum Islam oleh manusia, harus selalu terbuka ruang untuk revisi ke arah yang lebih baik.

## BAB V

### PENUTUP

Dari uraian dalam bab-bab sebelumnya, berikut disampaikan beberapa kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah terdahulu. Penulis juga memberikan beberapa saran dan rekomendasi sebagai tindak lanjut dari temuan penelitian sebagai berikut:

#### 5.1 Kesimpulan

1. Konsep *al-marḥaliyyah* dalam praktik awal sejarah Islam dilakukan dalam dua bentuk: *al-marḥaliyyah* dalam penyariatian hukum dan *al-marḥaliyyah* dalam penerapan hukum. Otoritas penyariatian pada masa Nabi ada pada Allah dan Rasul sementara pada masa setelahnya dilakukan oleh para sahabat atas kapasitas mereka sebagai para ulama mujtahid sekaligus pemimpin yang diakui oleh masyarakat. Prioritas *al-marḥaliyyah* dalam *tasyrī'* dimulai dengan pengenalan tauhid, prinsip-prinsip moral dan sebagian hukum ibadah. Penyariatian hukum Islam khususnya hukum muamalah dan pidana (*jināyāt*) baru dilakukan dan diterapkan secara berangsur-angsur pada fase Madinah, saat Nabi dan sahabat telah hidup relatif damai, berperadaban dan memiliki pengakuan politik dari berbagai kalangan, baik internal maupun eksternal. Praktik penerapan hukum yang dilakukan nabi serta para sahabat dilaksanakan sesuai dengan situasi, kondisi dan kebutuhan, yang memberikan ruang waktu bagi masyarakat dalam beradaptasi dengan sistem aturan baru.
2. Atas dasar praktik konsep *al-marḥaliyyah* di awal Islam dan temuan beberapa masalah dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh saat ini, maka konsep *al-marḥaliyyah* dalam proses *taqnīn* hukum Islam di Aceh pada masa sekarang dapat direkonstruksi dengan merumuskan tiga pola rekonstruksi:

rekonstruksi proses legislasi; rekonstruksi muatan sanksi pidana berat; dan rekonstruksi pembentuk regulasi syariat. Rekonstruksi proses legislasi dilakukan dengan prioritas *tauhid al-ṣufūf* dan *tasyrī‘ al-ahkām* yang sederhana dengan melegislasi Qanun syariat Islam dalam bentuk tiga Kitab Kompilasi Hukum Syariah (KHS). Rekonstruksi muatan sanksi pidana berat dapat dilakukan dengan memilih salah satu dari dua skema legislasi. Rekonstruksi pembentuk regulasi syariat dilakukan dengan meningkatkan peran dan keterlibatan MPU Aceh dalam proses legislasi Qanun syariat Islam, dari proses perencanaan, penyusunan, pembahasan dan penetapan/pengesahan.

## 5.2 Saran dan Rekomendasi

1. Disarankan kepada pemerintah Aceh agar segera merumuskan rancangan besar syariat Islam disertai prioritas legislasi dan jangka waktu pentahapan dan penerapannya. Rancangan besar itu hendaknya diatur dengan Qanun, dipedomani semua pemangku kebijakan di Aceh serta mudah diakses oleh semua pihak.
2. Disarankan kepada lembaga legislatif dan eksekutif agar segera melakukan penyusunan seluruh Qanun delegatif dari Qanun Pokok-Pokok Syariat Islam dalam bentuk Kompilasi Hukum Syariah (KHS).
3. Kepada lembaga Pembentuk regulasi Syariat Islam di Aceh disarankan agar dapat menambahkan beberapa jenis opsi sanksi dalam *‘uqubat ta’zir* selain cambuk, penjara dan denda yang telah diatur selama ini, dengan berbagai sanksi alternatif lain seperti sanksi sosial maupun sanksi adat.
4. Disarankan kepada lembaga legislatif dan eksekutif agar dapat melakukan revisi terhadap kewenangan MPU Aceh dalam Qanun-Qanun terkait guna meningkatkan

keterlibatan lembaga tersebut dalam proses penyusunan Kompilasi Hukum Syariah (KHS).

5. Disarankan kepada Pemerintahan Aceh agar dapat meningkatkan sinergitas antar lembaga dalam rangka penyelenggaraan syariat Islam dan mendukung penuh pelaksanaan syariat Islam di Aceh dalam wujud politik penganggaran yang memadai.
6. Direkomendasikan kepada para peneliti dan akademisi kampus untuk terus melakukan kajian terkait problematika seputar penyelenggaraan syariat Islam di Aceh, baik dari sisi legislasi maupun efektifitas penerapan, guna memberikan kontribusi aktif dan solusi menyeluruh terhadap problematika pelaksanaan syariat Islam di Aceh.
7. Direkomendasikan kepada para peneliti dan akademisi kampus agar dapat melakukan penelitian lanjutan terkait efektifitas peran lembaga Legislatif (DPRA) dalam legislasi Qanun-Qanun syariat Islam di Aceh.
8. Masyarakat disarankan agar dapat terus meningkatkan kesadaran beragama dengan mengikuti berbagai kajian keislaman, turut berpartisipasi mengawasi pelaksanaan syariat, dan tidak terjebak dalam pola pikir praktis yang mengabaikan kemaslahatan dirinya di dunia dan akhirat.
9. Disarankan kepada setiap muslim yang hidup dan menetap di Aceh agar mensukseskan penyelenggaraan syariat Islam dengan menjunjung tinggi nilai agama dan menanamkannya dalam kehidupan sehari-hari. Melakukan pelanggaran ajaran agama pada hakikatnya berkontribusi terhadap pencemaran syariat Islam yang agung dan mulia.



## DAFTAR PUSTAKA

### *Sumber Cetak:*

- Al-Quran dan Terjemahannya*, Kementerian Agama RI, Tahun. 2019
- A. Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006.
- ‘Abd al-Ghaffār ‘Azīz dkk, *Dirāsāt fī al-Nuḥum wa al-Thaqāfah al-Islāmiyyah*, Kairo: Kulliyah Ushūluddin al-Azhar, t.t.
- ‘Abd al-Hamīd Mutawallī, *al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah Kamaṣdar Asāsī li al-Dustūr*, Alexandria: Munsyi’at al-Ma‘ārif, 1990.
- ‘Abd al-Karīm Zidān, *al-Madkhal Li Dirāsah al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989.
- ‘Abd al-Wahab Khallaf, *Politik Hukum Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Abdullah Ali, *Agama dalam Ilmu Perbandingan*, Bandung: Nuansa Aulia, 2007.
- ‘Abd al-Rahmān Tāj, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah wa al-Fiqh al-Islāmiyy*, Kairo: Hadiyyah Majallah Al-Azhar, ‘Adad Ramādān 1415 H.
- ‘Abd al-Razzāq Rahīm Salāl, *al-Ībadāt fī al-Adyān al-Samāwiyyah : al-Yahūdiyyah, al-Masīhiyyah al-Islām*, Damaskus: al-Awāil li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2001.
- Abū al-‘Alā al-Maudūdī, *Minhāj al-Inqilāb al-Islāmiyy*, Jeddah: al-Dār al-Sa’ūdiyyah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1988.
- Abū al-Hasan ‘Alī Al-Māwardī, *al-Aḥkāṃ al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, Kairo: Maktabah al-Taufīqiyyah, t.t.
- Abū al-Ḥasan al-Nadawī, *al-Arkān al-Arba‘ah fī Dhau-i al-Kitāb wa al-Sunnah*, Kuwait: Dār al Qalam, 1974, cetakan III.
- Abu Jihad, *Pemikiran-Pemikiran Politik Hasan Tiro*, Jakarta: Titian Ilmu Insani, 2000.

‘Abd al-Raḥīm bin al-Hasan bin ‘Ali Al-Īsnāwī, *Nihāyāt al-Sūl, Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl*, Kairo: Maṭba‘ah Ṣabīh, t.t.

Abū Sahal al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.

Abū Ya’lā Muhammad bin Husein al-Farrā, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

Abū Zahrah, *Muhāḍarāt fī al-Naṣrāniyyah*, Riyadh: al-Ri’āsah al-‘Āmmah li al-Idārāt wa al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, 1404 H.

Abū Abdillah Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Ṭauq al-Najāḥ, 1422 H.

Abū Ishāq al-Syātībī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Tijāriyyah, t.t.

Abū Muhammad ‘Ali bin Ah bin Sa‘id Ibnu Hazm al-Andalūsī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kairo: Maṭba‘ah al-Imām, t.t.

\_\_\_\_\_, *al-Faṣlu fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, taḥqīq: Muhammad Ibrāhīm Naṣr dan ‘Abd al-Raḥmān Amīra. Beirut: Dār al-Jīl, t.t.

Abū Zakariyya Muhyiddin Yahyā bin Syaraf al-Nawāwī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabīyy, 1392 H.

Ahmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Ḥanbal*, Kairo: Muassasah al-Risālah, 2001.

Ahmad Ibrāhīm al-Syarīf, *Daulah al-Rasūl fī al-īnah*, Kairo: Dār al-Fikri al-‘Arabīyy, t.t.

Alī ‘Abd al-Wāhid Wafīyy, *al-Asfār al-Muqaddasah*, Kairo: Dār Nahḍah Maṣr li al-Thibā‘ah wa al-Nasyr, 1996.

Alī Ahmad al-Nadawī, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.

- Ali Abubakar, *Kedudukan non-Muslim dalam Qanun Jinayat*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2020.
- Alī Muhammad al-Ṣallabī, *al-Masīh 'Īsā Ibnu Maryam al-Haqīqah al-Kāmilah*, Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2019.
- Alī Muhammad Ja'far, *Tārīkh al-Qawānīn wa Marāhil al-Tasyrī' al-Islāmiyy*, Beirut: al-Muassasah al-Jāmi'ah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1986.
- Alyasa' Abubakar, *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Dārussalam: Paradigma, Kebijakan Dan Kegiatan*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2008.
- Aslam Hady, *Pengantar Filsafat Agama*, Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Ayang Itriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX*, Jakarta: Kencana, 2016.
- B.N. Marbun, *Kamus Politik*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, cet.9.
- CST. Kansil dan Cristine ST Kansil, *Hukum Tata Negara Republik Indonesia*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2007.
- Duraisy al-Ahdal, *Madkhal al-Fiqh al-Islāmiyy*, San'ā: Maktabah al-Nahḍah, 1990.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- H.A. Djazuli, *Fiqh Siyasa Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syariah*, Jakarta: Kencana, 2003.
- H.M. Rasjidi, *Empat Kuliah Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Hardi, *Daerah Istimewa Aceh, Latar Belakang Politik Dan Masa Depan*, Jakarta: Cita Panca Serangkai, 1993, cet. 1.

- Husni Jalil, *Penerapan Syariat Islam Dalam Kerangka Otonomi Khusus Aceh*, Orasi Ilmiah pada Rapat Senat Terbuka Dies Natalis ke 47 IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2010.
- Husni Mubarrak A. Latief, *Pengantar Sejarah Legislasi Hukum Islam (Tarikh Tasyrī')*, Banda Aceh: Lembaga Kajian Konstitusi Indonesia FSH, 2020.
- Husnī Muhammad Nūr Muhammad, *Naḍāriyyāt al-Awlāwiyyāt fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Disertasi Fakultas Darul Ulum Cairo University, 2006.
- 'Izzuddin 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Kairo: Dār al-Syurūq, t.t.
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Ṭurūq al-Ḥukmiyyah*, Kairo: 'Ālam al-Fawā'id, t.t., jilid I
- Ibrāhīm Ah Abū Sin, *Al-Idārah fī al-Islām*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1984, cet.3.
- Ibrāhīm bin Abdullah al-Muṭṭlaq, *al-Tadārruj fī Da'wah al-Nabiyy*, Riyadh: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1417 H.
- Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Jalāluddin al-Suyūṭī, *al-Itqān fī-'Ulūm Al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000 M/ 1421 H.
- James George Frazer, *Folk-Lore in The Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Terjemahan dalam Bahasa Arab oleh Nabīlah Ibrāhīm, Review oleh Hasan Zaza, Kairo: Al-Hai-'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974.
- Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012.
- Jui, *Dasar dan Teknik Pembentukan Perundang-Undangan*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2017.

- Kaoy Syah, *UU. No. 18/2001 dan UU. No. 44/1999 dan Implikasinya Bagi Penerapan Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Makalah Seminar dan Lokakarya, Jakarta 8-10 Maret 2002.
- Kees W. Bolle, "Animism", dalam *The Encyclopedia of Religion*, New York: Mac Milan Publishing Company, 1987.
- Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum Perspektif Ilmu Sosial*, Bandung: Nusa Media, 2015, cetakan VII.
- M. D. el-Rayes, *Islamic Political Theories*, Kairo: Dār el-Turāth, 1976.
- M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlurrahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Mahmūd Syaltūt, *al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, Kairo: al-Idārah al-‘Āmmah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah bi al-Azhar, 1959.
- Majdī al Hilālī, *Min Fīqh al-Awlāwiyyat*, Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994.
- Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm Al-Qurān*, Beirut: Mansyūrāt al-‘Asr al-Ḥadīth, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmiyy*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Maskur Hidayat, *Konsep Negara Kemaslahatan: Telaah Terhadap Teori Negara Menurut Imam Al Mawardi, Thomas Hobbes, John Locke dan Jean Jacques Rousseau*, Surabaya: Laros, t. t.
- Media Zainul Bahri, *Wajah Studi Agama-Agama dari Era Teosofi Indonesia (1901-1940) Hingga Masa Reformasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Miriam Bidiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2014.
- Moeljatno, *Asas-Asas Hukum Pidana*, Jakarta: Rineka Cipta, 2008.
- Mukhtar A. Aziz, *Penerapan Syari'ah di NAD dan Sumbangannya Kepada Penyelesaian Konflik Aceh*, Makalah disampaikan pada

seminar dan lokakarya Rancangan Qanun tentang pembentukan Mahkamah Syariah di NAD, Jakarta 8-10 Maret 2002.

Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, Mataram: Mataram Universiti Press, 2020.

Muhammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm Al-Qurān*, Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Halabī, t.t.

Muhammad ‘Abd al-Ghaffār al-Syarīf, *al-Tadarruj fī Taḍbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996.

Muhammad Abdullah Darrāz, *al-Dīn: Buhūth Mumahhadah li Dirāsah Tārīkh al-Adyān*, Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.

Muhammad Abū al-Fath Al-Bayānūnī, *Mu‘awwaqāt Taḍbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl al-Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996.

Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiyy*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 1990.

Muhammad bin Mukrim bin ‘Ali Jamāluddīn Ibnu Manzūr al-Ansārī, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414 H

Muhammad bin ‘Abd al-Karīm al-Syihristānī, *al-Milal wa al-Nihal*, Dikoreksi dan dikomentari oleh: Ah Fahmi Muhammad, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, jilid I.

Muhammad bin Ahmad al-Ansārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi li Aḥkām Al-Quran*, Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967, jilid VI.

Muhammad ‘Ezzat al-Tahtāwī, *al-Naṣrāniyyah wa al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nūr, 1407H/1987M.

Muhammad Husein al-Dhahabī, *Athru Iqāmah al-Ḥudūd fī Istiqrār al-Mujtama’*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.

- Muhammad Ibrāhīm al-‘Assāl, *al-Iklīl fī ‘Ulūm al-Tanzīl*, Kairo: Dār al-Ṭiba’ah al-Muhammadiyah, 1991.
- Muhammad Junaidi, *Ilmu Negara : Sebuah Konstruksi Ideal Negara Hukum*, Malang: Setara Press, 2016.
- Muhammad Kamāl Ja‘far, *al-Insān wa al-Adyān: Dirāsah Muqāranah*, Doha: Dār al-Thaqāfah, 1985.
- Muhammad Kamāl Ja‘far, ***Fi al-Dīn al-Muqāran***, Kairo: **Dār al-Kutub al-Jāmi’iyah**, 1970.
- Muhammad Khuḍārī Beik, *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmiyy*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- Muhammad Muṣṭafā al-Zuhailī, *al-Tadārruj fī al-Tasyrī‘ wa al-Taṭbīq fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 2000, cetakan I.
- Muhammad Sa’id Ramaḍān al-Būfī, *al-‘Uqūbat al-Islāmiyyah wa ‘Uqdat al-Tanāquṭ Bainaha wa Baina Mā Yusammā bi Ṭabī‘at al-‘Asr*, Kuwait: Al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Mujmal al Syubuhāt allatī Tuthāru hawla Taṭbīq al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah fī al-‘Asr al-Hadīth*, Kuwait: al-Lajnah al-Istisyāriyyah al-‘Ulyā li al-‘Amal ‘alā Istikmāl Taḍbīq Aḥkām al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, 1996.
- Muhammad Sallām kūr, *Mabāhith al-Hukmi ‘inda al-Uṣūliyyin*, Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, t.t.
- Muhammad Yūsuf Mūsa, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiyy*, Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2017.
- Muhammad Yusuf, *Implimentasi Hukum Jinayat di Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2022.
- Mukhsin Nyak Umar dan Maizuddin, *Memahami Kembali Syari’ah, Fikih dan Ijtihad dengan Pendekatan Riwayat: Upaya*

*Menegaskan Hukum Islam Yang Moderat dan Dinamis*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2023, cetakan II

- Muṣṭafá Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.
- Mustasyār ‘Umar ‘Abd al-Hafīz, *Nuzum al-Ḥukm wa al-Idārah fī al-Daulah al-Islāmiyyah*, Kairo: Ma’had al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1996.
- Mutiara Fahmi Razali, *Pergolakan Aceh dalam Perspektif Syariat*, Banda Aceh : Yayasan Pena, 2014, cetakan II.
- Nasrun Haroen, MA, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta : PT. Ictiar Baru van Hoeve, 2000.
- Ni’matul Huda, *Ilmu Negara*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Otje Salman S, dan Anthon F. Susanto, *Teori Hukum, Mengingat, Mengumpulkan dan Membuka Kembali*, Bandung: Refika Aditama, 2004.
- Rachmat Syafe’i, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, 2007, cetakan III.
- Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2005.
- Rohidin, *Buku Ajar Pengantar Hukum Islam, dari Semenanjung Arabia hingga Indonesia*, Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016.
- Sa’id Aṭīyyah Ali Muṭawwi‘, *al-Qiṣāṣ fī al-Yahūdiyyah wa al-Islām Muqāranatan Ma’a al-Haḍārāt al-Qadīmah*, Kairo: al-Hai-‘ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2014.
- Saifuddin Abū al-Hasan ‘Ali Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Kairo: Maṭba’ah Ṣabīh, 1347 H.
- Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.



Sayyid ‘Alāwī bin Tāhir al-Haddād, *Al-Madkhal ilā Tārīkh al-Islām fī Syarq al-Aqsā*, Tahqīq dan Ta’līq: Sayyid Muhammad Dhiyā’ Syihāb, Jeddah: ‘Ālam al-Ma’rifah Li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1985, cetakan I.

Sayyid Qutūb, *Fī Zilāl Al-Qurān*, Beirut: Dār al-Syurūq, 1987, jilid II.

Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jelasutra, 2007.

Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 2000.

Sri Soemantri M, *Hukum Tata Negara Indonesia: Pemikiran dan Pandangan*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2014.

Syahrizal Abbas, *Antologi Pemikiran Hukum Syariah di Aceh*, Banda Aceh: Naskah Aceh-Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018.

\_\_\_\_\_, *Filosofi Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh*, Banda Aceh: Naskah Aceh-Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018.

Taqiyyuddin Ibnu Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāh al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*, Kairo: Nahḍah Maṣr, 1989.

\_\_\_\_\_, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Ibnu Taimiyyah*, disusun oleh Abdurrahmān bin Muhammad bin Qāsim al-‘Aṣimī al-Najdī, Kairo: Dār Idārah al-Misāhah al-‘Askariyyah, 1404 H.

Tim Litbang Kompas, *Profil Daerah Kabupaten Dan Kota*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001, cet. I.

‘Umar Sulaimān Al-Asyqar, *al-Rusul wa al-Risālāt*, Kuwait: Maktabah al-Falāh li al-Nasyri wa al-Tauzī’, 1989.

Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Dīn wa al-Siyāsah*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2007.

\_\_\_\_\_, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.

\_\_\_\_\_, *Fī Fiqh al-Awlāwiyyāt*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.

\_\_\_\_\_, *Malāmih al-Mujtama' al-Muslim alladhī Nansyuduhu*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1993.

Wahbah al-Zuhailī, *Juhūd Taqnīn al-Fiqh al-Islamiyy*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987.

\_\_\_\_\_, "Taqnīn al-Aḥkām al-Syar'īyyah," disampaikan pada Seminar Internasional PERTI "Penguatan Mazhab Syafi'i sebagai Sumber Referensi bagi Legalisasi Hukum Islam di Aceh", Dayah Darul Ihsan Abu Hasan Krueng Kale, Siem, Darussalam, Aceh Besar, 5 Mei 2012.

Walīd bin Idrīs dan al-Sa'īd bin Ṣābir, *Fatāwā wa Rasāil Samāhat al-Syaikh 'Abd al-Razzāq 'Afīfī*, Riyadh: Dār al-Fadhīlah, 1999.

#### *Sumber Jurnal dan Website:*

Abdul Gani Isa, "Implementation of Islamic shariah in special autonomy: A Case of Aceh Province," *MIQOT Vol. XXXVIII*, No. 1 (Januari-Juni 2014): 119-134, diakses dari situs: <https://http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/55/47>

Ahmad Rajafi dkk , "Exploring the Implementation Model of Islamic Law in Indonesia," *AL-ADALAH*, Vol. 17, Nomor 1,(2020): 31-50, diakses dari situs: <https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/JIS/article/view/685>

Ahmad Suganda, "Implementasi Hukum Islam dan Pengaruhnya Terhadap Politik Hukum Indonesia," *Jurnal at-Tadbir* , Vol. 29 No. 2 (Juli 2019):1-20, diakses dari situs: <https://ejournal.staisyamsululum.ac.id/index.php/attadbir/article/download/11/6/>

Aisyah Latun Ummiah, *Evolusi Di antara Sudut Pandang Sains dan Agama : Nenek Moyang Kita Bukan Kera*, diakses dari situs: <https://uir.ac.id/newsfakultas/evolusi-di-antara-sudut-pandang-sains-dan-agama-nenek-moyang-kita-bukan-kera>

- Ali Abubakar, “Bahasa Qanun Hukum Jināyāt Aceh: Teks Lama untuk Konteks Baru,” *Jurnal Legitimasi*, Vol.11, No. 1 (Januari-Juni 2022):1-15.
- Ali Dahwir, “Urgensi Rekonstruksi Strafoort Dalam Hukum Pidana Indonesia (Urgent Reconstruction Strafoort in Indonesia’s Criminal Law),” *Jurnal Ilmiah Hukum Dan Hak Asasi Manusia (Jihham)*, Vol. 1, no. 2 (2022): 87-100, diakses dari situs: <https://doi.org/10.35912/JIHHAM.v1i2.864>.
- Ali Muhammad al Ṣallābī, Makalah “*Wathīqah al-Madinah al Munawwarah: Marhalah Ta’sīsīyyah Haḍāriyyah*,” diterbitkan oleh International Union of Muslim Scholars, 2019, diakses dari situs: <https://iumsonline.org/ar/ContentDetails.aspx?ID=10593>
- Amāl Sāmiyy, *Li Kulli Dīn Qiblah*, Artikel pada majalah elektronik “al Miṣrāwī,” diakses dari situs: [https://www.masrawy.com/Islemeayat/others/Islamic\\_ppl\\_news/details/2022/3/16/2192432](https://www.masrawy.com/Islemeayat/others/Islamic_ppl_news/details/2022/3/16/2192432)
- Andy Hadiyanto “Makkiyyah-Madaniyyah: Upaya Rekonstruksi Peristiwa Pewahyuan,” *Jurnal Studi Al-Quran*, Vol. VII, No. 1 (Januari 2011):3-24, diakses dari situs: <https://journal.unj.ac.id/unj/index.php/jsq/article/view/4729/3532>
- Bakry, K., & Gunawan, E.. “The Implementation Of Islamic Law At The Early Spread Of Islam In Indonesian Archipelago,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah*, 16.2 (2018): 113–125, diakses dari situs: <https://journal.iain-manado.ac.id/index.php/JIS/article/view/685>
- Bernhard Peters, “On Reconstructive Legal and Political Theory,” *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 20, No. 4 (1994): 101–134, diakses dari situs: <https://doi.org/10.1177/019145379402000405>.  
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/019145379402000405>
- Carsten Stahn, “Justice Under Transitional Administration: Contours and Critique of a Paradigm,” *27 HOUS. J. INT’L L* (2004-2005): 311-342. diakses dari situs: <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/hujil27&div=17&id=&page=>

- Dan E. Stigall, "Comparative Law and State-Building: The Organic Minimalist Approach to Legal Reconstruction," *Law Review*, Vol. 29. No. 1 (2007):1-42, diakses dari situs: <https://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol29/iss1/1/>
- Farid Naya, "al-Mujmal dan al-Mubayyan Dalam Kajian Ushul Fiqh," *Jurnal Tahkim*, Vol. IX, No. 2 (Desember 2013): 187-202, diakses dari situs: <https://iainambon.ac.id/ojs/ojs-2/index.php/THK/article/view/84/pdf>
- Harris, "Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction." *California Law Review*, Vol. 82, No. 4 (1994): 741-785, diakses dari situs : <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/096466399900800302?icid=int.sj-abstract.similar-articles.3>
- Husni Jalil, Teuku Ahmad Yani, dan Andri Kurniawan, "Public Participation Model in the Preparation of Sharia-based Aceh Qanun: Special Focus on the Role of the Ulama," *IJUM Law Journal*, vol.30, No.2 (2022): 281-307
- Indra Rahmatullah, "Filsafat Realisme Hukum (*Legal Realism*): Konsep dan Aktualisasinya dalam Hukum Bisnis di Indonesia," *Jurnal Adalah*, Vol. 5, No. 5 (2021): 1-14, diakses dari situs: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/adalah/article/view/21395/10636>
- Jeje Jaenudin, "Asas Gradualitas Hukum Islam dan Aplikasinya dalam Legislasi Hukum Islam di Indonesia (1974-2011)," *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 08, No.1, (Mei 2020):174-199, diakses dari situs: <https://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/am/article/view/732>
- Kautsar Azhari Noer, "Agama Langit Versus Agama Bumi: Sebuah Telaah atas Klasifikasi Agama-Agama," *Titik Temu, Jurnal Dialog Peradaban*, Vol. 3, No. 2 (2011):72-96, diakses dari situs: <http://nurcholishjid.net/titik-temu-jurnal-dialog-peradaban-volume-3-nomor-2-januari-juni-2011/>
- Lu-ay 'Abd al-Hamīd Syandakh, *Nizām al-'uqūbāt fī al-Diyānah al-Yahūdiyyah*, jilid.I, diakses dari situs: <https://shamela.org/pdf/b054427630039e63ea128ba9f1a725c9>

- M. Sulhan dan Zulkipli Lessy, *Otoritas dan Dakwah Tuan Guru Pada Masyarakat Lombok: Studi Analisis Teori Sosial 'Otoritas' Max Weber*, diakses dari situs: <https://jurnal.staiannawawi.com/index.php/annawa/issue/view/44>
- Misnan, "Sejarah Kodifikasi Hukum Islam (Taqnīn) di Negara Islam," *Jurnal Al-Usrah : Jurnal al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, Vol. 09, No. 01 (November 2021):72-82. diakses dari situs: <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/alusrah/article/view/10400/4777>
- Meruy Hendrik Mezak, "Jenis, Metode dan Pendekatan Dalam Penelitian Hukum," *Law Review, Fakultas Hukum Universitas Pelita Harapan*, Vol. V, No.3 (Maret 2006):85-97, diakses dari situs: [https://www.academia.edu/7016094/Meruy\\_Jenis\\_Metode\\_dan\\_Pendekatan\\_Dalam\\_Penelitian\\_Hukum](https://www.academia.edu/7016094/Meruy_Jenis_Metode_dan_Pendekatan_Dalam_Penelitian_Hukum)
- Mohd Nor, A.H" Tadarruj (beransur-ansur) dalam pelaksanaan hukum Islam masa kini," *Jurnal Syariah*, vol.9, no.1 (2019): 1–12, diakses dari situs: <https://mjlis.um.edu.my/index.php/JS/article/view/22910>
- Muhammad Amīn al-Syanqaiṭī, *Muzakkarah Ushūl al-Fīqh 'alā Raudhah al-Nādhir*, diakses dari situs:<https://shamela.ws/book/9885/99>
- Muhammad Husni, "Studi Al-Quran: Teori al-Makkiyyah dan Al-Madaniyyah," *Jurnal Al-Ibrah*, Vol. 4, No. 2 (Desember 2019): 68-84, diakses dari situs: <https://ejournal.stital.ac.id/index.php/alibrah/article/view/77/64>
- Muhammad Mu'āz Muṣṭafá al-Khin, "al-Tadarruj Sunnah Qadariyyah wa Hikmah Tasyrī' iyyah," *Jurnal Muqārabāt*, diterbitkan oleh al-Majlis al-Islāmiyy al-Sūriyy, Vol. 10, Ramaḍan 1442 H/Mai 2021
- Nyak Fadhlullah, "Metode Perumusan Qanun Jinayah Aceh : Kajian Terhadap Pasal 33 Tentang Zina," *Jurnal in Right: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, Vol. 7, No. I ( November 2017):16-40,

diakses dari situs: <http://ejournal.uinsuka.ac.id/syariah/inright/article/view/1456/1262>>

Rusdaya Basri, "Ibnu Qayyim al-Jawziyah Tentang Pengaruh Perubahan Sosial," *Jurnal al-Manahij*, Vol. IX, No. 2 (2015): 193-206, diakses dari situs: [https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/almana\\_hij/issue/view/56](https://ejournal.uinsaizu.ac.id/index.php/almana_hij/issue/view/56)

Saepudin Mashuri, "Kesinambungan dan Kesamaan agama-Agama Menuju Multikulturalisme Beragama," *Jurnal Kalam*, Vol. 4, No. 2 (2016): 15-38, diakses dari situs: <https://journal.lsamaaceh.com/index.php/kalam/article/view/20>

Sayyid Qāsim al Mişriyy, *al-Dīn Wāhid, wa al-Syarā-‘i Mukhtalifah*, diakses dari situs: <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=26072018&id=d25b531f-a513-4d80-8300-68d456bec14c>

*Sejarah Perkembangan Peradilan Agama di Aceh Sebelum dan Setelah Kemerdekaan RI*. diakses dari situs: <https://ms-acehlm.go.id/berita-artikel-galeri/artikel/187-sejarah-perkembangan-peradilan-agama-di-aceh-sebelum-dan-setelah-memerdekaan.html>

Yuswanto, "Diskursus Pembatalan Peraturan Daerah Pasca Putusan MK No. 137/PUU-XIII/2015 dan No. 56/PUU-XIV/2016 ." *Jurnal Konstitusi*, vol.15, No. 4(Desember 2018,): 711-730.

Zulfadhli Kawom, *Qanun-al-Asyi dan Pengaruhnya Terhadap Kerajaan Islam Nusantara dan Luar Negeri*, diakses dari situs: <https://www.jkma-acehlm.org/Qanun-al-asyi-dan-pengaruhnya-terhadap-kerajaan-Islam-nusantara-dan-luar-negeri/>

<https://islamweb.net>

<https://quran.ksu.edu.sa>

<https://shamela.ws/book/>

<https://waqfeya.net>

*Sumber Aturan Perundang-undangan:*

- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang No. 5 Tahun 1974 Tentang Pokok-pokok Pemerintahan di Daerah.
- Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.
- Undang-Undang No.18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Undang-Undang No.11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan
- Undang-Undang No.12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.
- Undang-Undang No. 23 Tahun 2014 Tentang Pemerintahan Daerah.
- Undang-Undang No. 15 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan
- Undang-Undang No. 13 Tahun 2022 Tentang Perubahan kedua Atas Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.
- Keputusan Presiden Republik Indonesia (Kepres) 11 Tahun 2003 tanggal 3 Maret 2003 Tentang Mahkamah Syariah dan Mahkamah Syariah Provinsi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.
- Perda Prov. NAD No.3 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi daerah Istimewa Aceh.
- Perda Prov. NAD No.5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam.
- Perda Prov. NAD No.33 Tahun 2001 Tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syariat Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh.
- Qanun Aceh No. 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam.
- Qanun Aceh No. 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam
- Qanun Prov.NAD No.12 Tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan sejenisnya.

- Qanun Prov.NAD No.13 Tahun 2003 Tentang Maisir (Perjudian).
- Qanun Prov.NAD No.14 Tahun 2003 Tentang Khalwat.
- Qanun Prov.NAD No.7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat.
- Qanun Aceh No.10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal.
- Qanun Aceh No. 2 Tahun 2009 Tentang MPU.
- Qanun Aceh No. 5 Tahun 2011 Tentang Tata Cara Pembentukan Qanun.
- Qanun Aceh No. 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat.
- Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat.
- Qanun Aceh No. 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-pokok Syariat Islam.
- Qanun Aceh No. 7 Tahun 2015 Tentang Pembagian Urusana pemerintahan yang berkaitana dengan Syariat Islam antara pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota.
- Qanun Aceh No. 8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah.
- Qanun Aceh No. 8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan produk Halal.
- Qanun Aceh No.13 Tahun 2017 Tentang Tata Cara Pemberian Pertimbangan Majelis Permusyawaratan Ulama.
- Qanun Aceh No. 9 tahun 2018 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Dayah
- Qanun Aceh No.10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal.
- Qanun Aceh No.11 Tahun 2018 Tentang Lembaga Keuangan Syari'ah.
- Qanun Aceh No. 5 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan dan Pengelolaan Ibadah Haji dan Umrah.
- Qanun Aceh No. 3 Tahun 2021 Tentang Perubahan Atas Qanun Aceh No 10 Tahun 2018 Tentang Baitul Mal.

*Sumber Kamus:*

<https://kbbi.web.id/>

<https://www.maajim.com/>

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>



<https://www.merriam-webster.com/dictionary/>

<http://www.thefreedictionary.com/>



## LAMPIRAN-LAMPIRAN

LAMPIRAN 1: Surat Keputusan Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry  
Banda Aceh No. 214Un.08/Ps/04/2023  
Tentang Promotor Disertasi Mahasiswa

### KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY Banda Aceh Nomor: 214Un.08/ Ps/04/2023

Tentang:

#### PENUNJUKAN PROMOTOR DISERTASI MAHASISWA

#### DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY Banda Aceh

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Promotor Disertasi bagi mahasiswa;  
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Promotor Disertasi.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;  
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;  
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;  
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;  
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;  
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Disertasi Semester Genap Tahun Akademik 2022/2023, pada hari Senin tanggal 20 Maret 2023.  
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Senin tanggal 27 Maret 2023.

#### MEMUTUSKAN:

- Menetapkan :  
Kesatu : Menunjuk:  
1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA  
2. Dr. Ali Abubakar, MA

Sebagai Promotor Disertasi yang diajukan oleh:

**N a m a** : Mutiara Fahmi  
**NIM** : 28162607  
**Prodi** : Fiqh Modern  
**Judul** : Rekonstruksi Konsep Al Marhaliyah dalam Proses Taqin Hukum Islam di Aceh

- Kedua : Promotor Disertasi bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Disertasi sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Doktor.
- Ketiga : Kepada Promotor Disertasi yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2023 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh  
pada tanggal 03 April 2023  
Direktur



Tembusan :Rektor UIN Ar-Raniry di Banda Aceh;

## LAMPIRAN 2: Penjelasan Singkatan dan Istilah yang Sering Digunakan dalam Disertasi

### A. Singkatan :

DI/TII	: Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
DISTA	: Daerah Istimewa Aceh
DPRA	: Dewan Perwakilan Rakyat Aceh
DPRD	: Dewan Perwakilan Rakyat Daerah
DPRK	: Dewan Perwakilan Rakyat Kota/Kabupaten
DSI Aceh	: Dinas Syariat Islam Aceh
FGD	: Focus Group Discussion (Diskusi Kelompok Terarah)
Forkopimda	: Forum Komunikasi Pimpinan Daerah
GAM	: Gerakan Aceh Merdeka
GDSI	: Grand Design Syariat Islam
HAM	: Hak Asasi Manusia
Kepres RI	: Keputusan Presiden Republik Indonesia
KHI	: Kompilasi Hukum Islam
KHS	: Kompilasi Hukum Syariah
KUHP	: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana
Lapas	: Lembaga Pemasyarakatan
LKS	: Lembaga Keuangan Syariah
LSM	: Lembaga Swadaya Masyarakat
MK	: Mahkamah Konstitusi
MoU	: Memorandum of Understanding (Nota Kesepahaman)
MPR	: Majelis Permusyawaratan Rakyat
MPU Aceh	: Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh
MS Aceh	: Mahkamah Syar'iyah Aceh
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
NAD	: Nanggroe Aceh Darussalam
NKRI	: Negara Kesatuan Republik Indonesia
Orba	: Orde baru
Orla	: Orde lama
Ortaker	: Organisasi dan tata kerja
Pansus	: Panitia Khusus
Pemprov	: Pemerintah provinsi
Peperda Aceh	: Penguasa perang daerah Aceh
Perda	: Peraturan Daerah
Perdasi	: Peraturan Daerah Propinsi
Perdasus	: Peraturan Daerah Khusus
Pergub	: Peraturan Gubernur
PPIH Aceh	: Panitia Penyelenggara Ibadah Haji Aceh
PPSI	: Pokok-Pokok Syariat Islam

Prolegda	: Prioritas Program Legislasi Daerah
Prolega	: Prioritas Program Legislasi Aceh
Raqan	: Rancangan Qanun
RDPU	: Rapat Dengar Pendapat Umum
Satpol-PP	: Satuan Polisi Pamong Praja
SDM	: Sumber Daya Manusia
SKPA	: Satuan Kerja Pemerintah Aceh
SKPK	: Satuan Kerja Pemerintah Kota/Kabupaten
Tupoksi	: Tugas Pokok dan Fungsi
UU	: Undang-Undang
UU-PA	: Undang-Undang Pemerintahan Aceh
WH Aceh	: Wilayahul Hisbah Aceh

#### B. Istilah :

<i>Ardhī</i>	: agama yang ajarannya adalah hasil imajinasi atau pemikiran manusia
<i>Dam</i>	: denda berupa penyembelihan hewan tertentu yang dikenakan atas jamaah haji/umrah yang melanggar larangan
<i>Dīwan</i>	: lembaga pemerintah dalam Islam
<i>Diyāt</i>	: hukuman denda materi pengganti qīṣās
<i>Fa'ī</i>	: harta yang didapat dari kafir <i>dhimmiyy</i> dalam keadaan damai
<i>Fathu Makkah</i>	: penaklukan kota Makkah
<i>Ghairu muḥṣan</i>	: laki-laki/perempuan yang belum kawin
<i>Ghanīmah</i>	: harta rampasan perang
<i>Ghuluww</i>	: pemahaman/sikap berlebihan
<i>Hudūd</i>	: hukum Pidana yang batasan sanksinya telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul
<i>Ikhtilāf</i>	: perbuatan bermesraan dengan non muhrim
<i>Inḥirāf</i>	: penyimpangan ajaran/distorsi
<i>Jarīmah</i>	: perbuatan yang dilarang syariat Islam dan diancam dengan ‘uqubat, qisas, hudud dan ta‘zir
<i>Jināyāt</i>	: hukum pidana Islam
<i>Jizyah</i>	: sejumlah harta yang dibebankan kepada non muslim yang berada dibawah tanggungan kaum muslimin
<i>Kafārāt</i>	: denda
<i>Khalwat</i>	: mesum
<i>Khamar</i>	: minuman keras
<i>Liwāth</i>	: gay
<i>Madaniyyah</i>	: ayat atau surat yang turun di Madinah atau sesudah peristiwa Hijrah
<i>Maisir</i>	: perjudian

<i>Makkiyyah</i>	: ayat atau surat yang turun di Mekkah atau sebelum peristiwa Hijrah
<i>Marhaliyyah</i>	: pentahapan secara umum
<i>Muḥṣan</i>	: laki-laki/Perempuan yang sudah kawin
<i>Musāḥaqah</i>	: lesbian
<i>Naṣ</i>	: teks al-Quran dan hadis
<i>Nasakh</i>	: penghapusan hukum
<i>Qadhaf</i>	: menuduh orang melakukan zina
Qanun	: Peraturan Perundang-undangan sejenis Perda Provinsi yang mengatur penyelenggaraan Pemerintah dan kehidupan masyarakat Aceh.
Qanun Syariat	: Peraturan Daerah Aceh yang secara khusus terkait dengan muatan hukum Islam
<i>Qisās</i>	: hukuman yang setimpal
<i>Rajam</i>	: hukuman mati bagi pezina laki-laki/perempuan yang sudah kawin
<i>Riddah</i>	: keluar dari agama Islam
<i>Risālah</i>	: misi yang diemban oleh seorang rasul
<i>Samāwī</i>	: agama yang diwahyukan Allah kepada para rasul/nabi
Syariat Islam	: Tuntutan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan
<i>Sariqah</i>	: pencurian
<i>Siyāsah</i>	: politik Islam
<i>Syahādat</i>	: pengakuan keesaan Allah swt dan kerasulan Muhammad saw
<i>Syarḥ</i>	: penjelasan
Syar' iyyah	: bersumber dari syariat
<i>Tabattul</i>	: membujang (tidak menikah)
<i>Tadarruj</i>	: pentahapan berurut dan berjenjang
<i>Tadbīq</i>	: penerapan hukum
<i>Tadwīn</i>	: pembukuan hukum/kodifikasi hukum
<i>Tahallul</i>	: mencukur sebahagian rambut sebagai tanda akhir ibadah haji/umrah
<i>Taisīr</i>	: prinsip kemudahan
<i>Taklīf</i>	: pembebanan hukum
<i>Taqnīn</i>	: proses legislasi hukum Islam
<i>Tārīkh</i>	: sejarah
<i>Tasyrī'</i>	: pensyariatan hukum
<i>Ta'zīr</i>	: hukuman yang sanksinya diserahkan kepada kebijakan pemimpin
<i>'Uqūbāt</i>	: hukuman yang dapat dijatuhkan oleh hakim terhadap pelaku jarimah
<i>Wad'iyy</i>	: hukum yang dibuat oleh manusia
Zina	: bersetubuh tanpa ikatan perkawinan