

**OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM  
MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘*UQŪBAH* PERSPEKTIF  
*AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***



**BUKHARI ALI  
NIM. 28162586**

**Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan  
untuk Mendapatkan Gelar Doktor dalam  
Program Studi Fiqh Modern**

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

**LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR**

**OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM  
MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN '*UQŪBAH* PERSPEKTIF  
*AL-SIYĀSAH AL-SYAR'IYYAH***

**BUKHARI ALI  
NIM. 28162586**

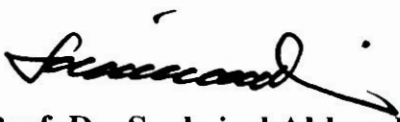
**Program Studi : Fiqh Modern**

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

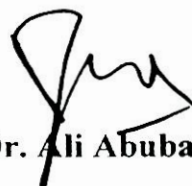
Menyetujui:

Promotor I,

Promotor II,



**Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA**



**Dr. Ali Abubakar, MA**

**LEMBAR PENGESAHAN**

**OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH*  
DAN '*UQŪBAH PERSPEKTIF AL-SIYĀSAH AL-SYAR'IYYAH***

**BUKHARI ALI**

NIM. 28162586

Program Studi : Fiqh Modern

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

Banda Aceh

Tanggal: 17 Agustus 2023 M.

30 Muharram 1444 H.

**TIM PENGUJI**

Ketua,

Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

Sekretaris,

Muhammad Arifin, Ph. D

Penguji,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, LC., MA

Penguji,

Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL

Penguji,

Dr. Ajidar Matsyah, Lc., MA

Penguji,

Dr. Ali Abubakar, MA

Penguji,

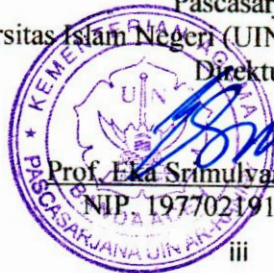
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Banda Aceh, 17 Agustus 2023

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



Prof. Eka Srimulyani, MA. Ph. D.

NIP. 197702191998032001

**LEMBAR PENGESAHAN**

**OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN  
JARĪMAH DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF  
AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH**

**BUKHARI ALI**

NIM. 28162586

Program Studi : Fiqh Modern

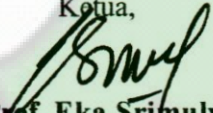
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal : 22 Agustus 2023 M


06 Safar 1445 H

**TIM PENGUJI**

Ketua,

  
**Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D**

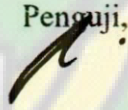
Sekretaris

  
**Syarifah Rahmatillah, M.H**

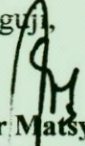
Penguji,

  
**Prof. Dr. Sofaya Devy, M.Ag**

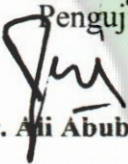
Penguji,


  
**Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL**

Penguji,

  
**Dr. Ajidar Matsyah, Lc., MA Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, MA., Ph.D**

Penguji,

  
**Dr. Ali Abubakar, MA**

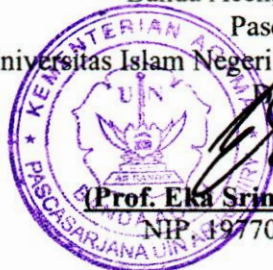
  
**Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA**

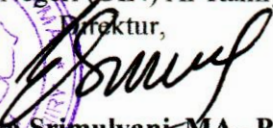
Banda Aceh, 22 Agustus 2023

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



  
**(Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D)**

NIP. 197702191998032001

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Bukhari Ali  
Tempat/ Tgl Lahir : Lhoksukon/ 5 Juni 1977  
NIM : 28162586  
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam 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, 21 Juni 2023  
Yang Menyatakan,



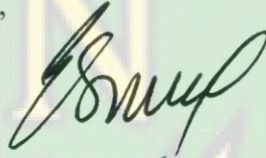
Bukhari Ali  
NIM. 28162586

## PERNYATAAN PENGUJI

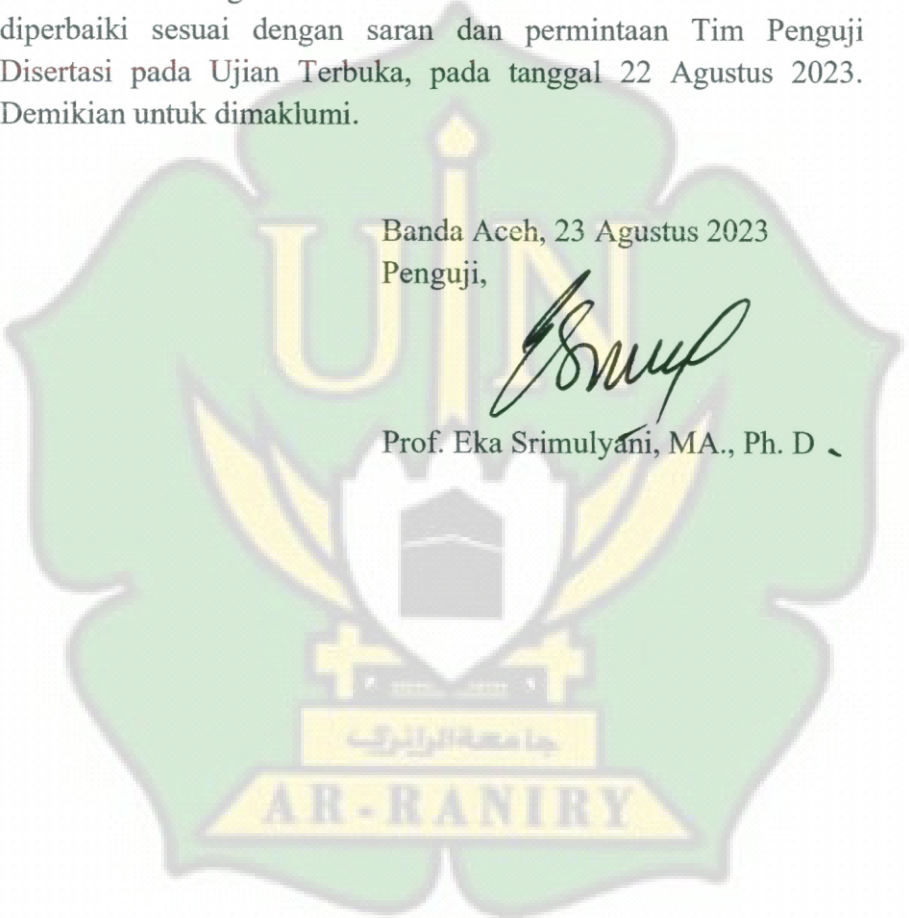
Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,



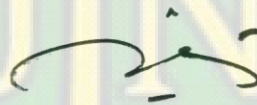
Syarifah Rahmatillah, MH



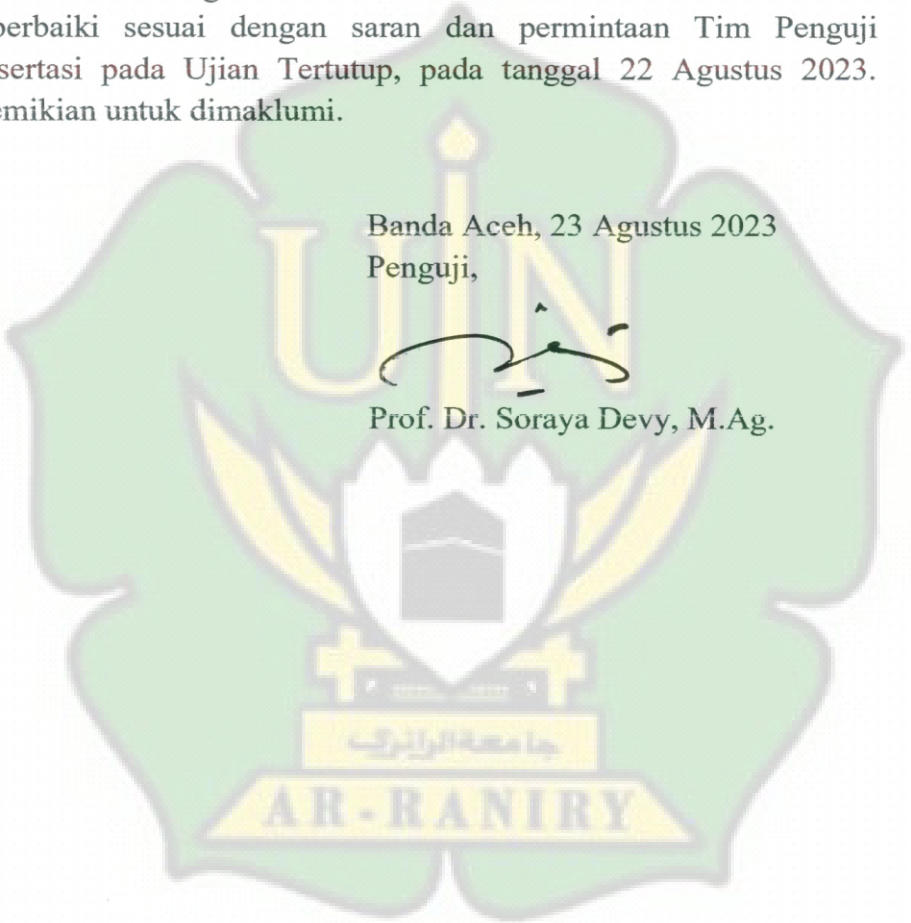
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Tertutup, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023  
Penguji,



Prof. Dr. Soraya Devy, M.Ag.



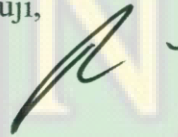


## PERNYATAAN PENGUJI

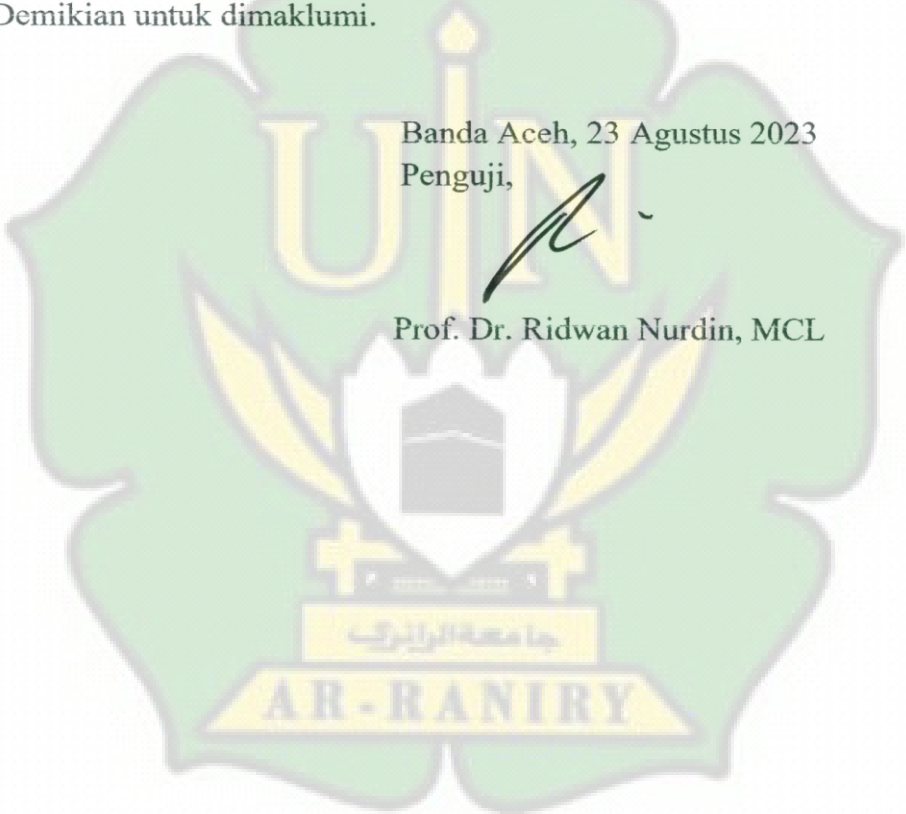
Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL



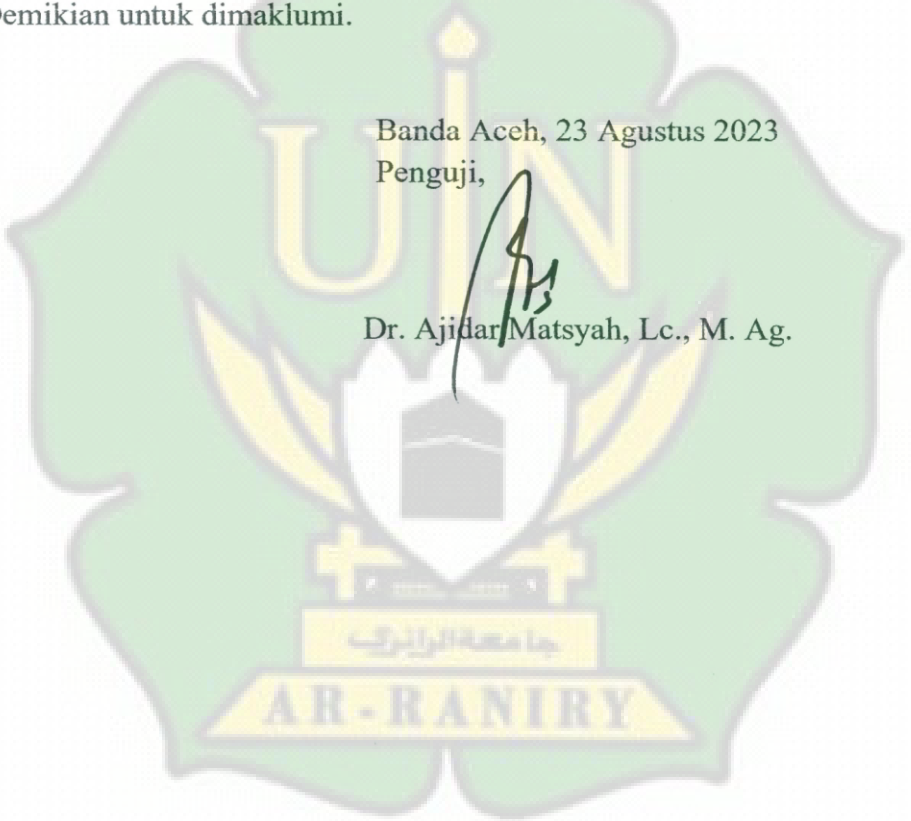
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,

Dr. Ajidar Matsyah, Lc., M. Ag.

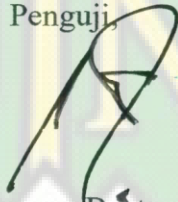


## PERNYATAAN PENGUJI

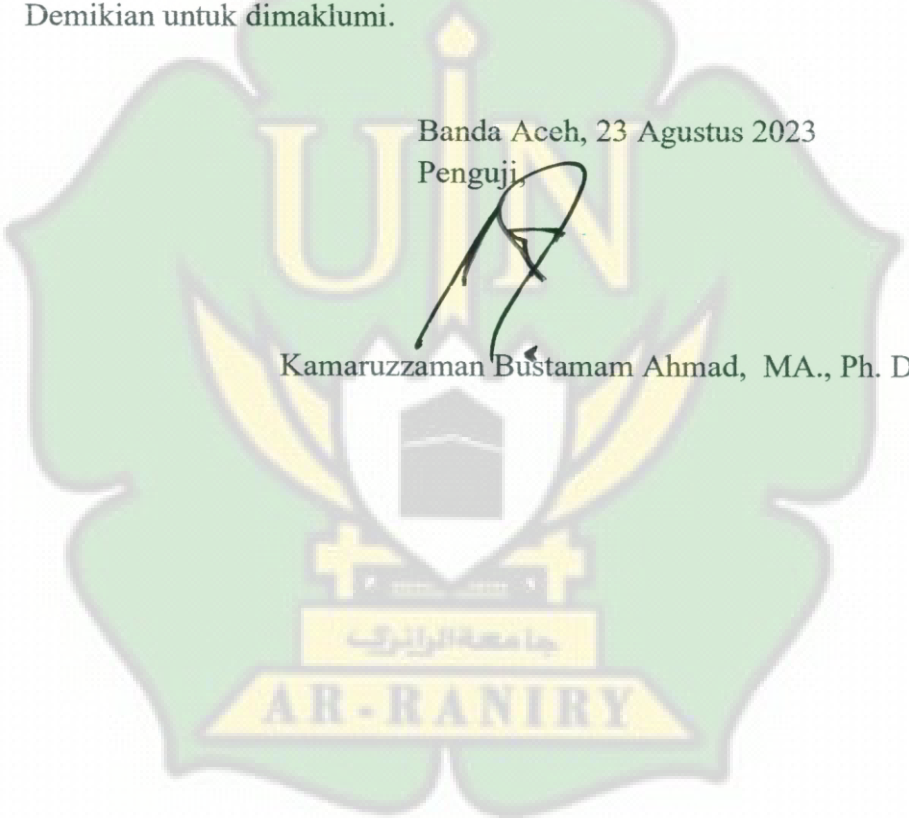
Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,



Kamaruzzaman Buṣtamam Ahmad, MA., Ph. D

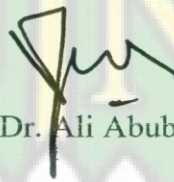


## PERNYATAAN PENGUJI

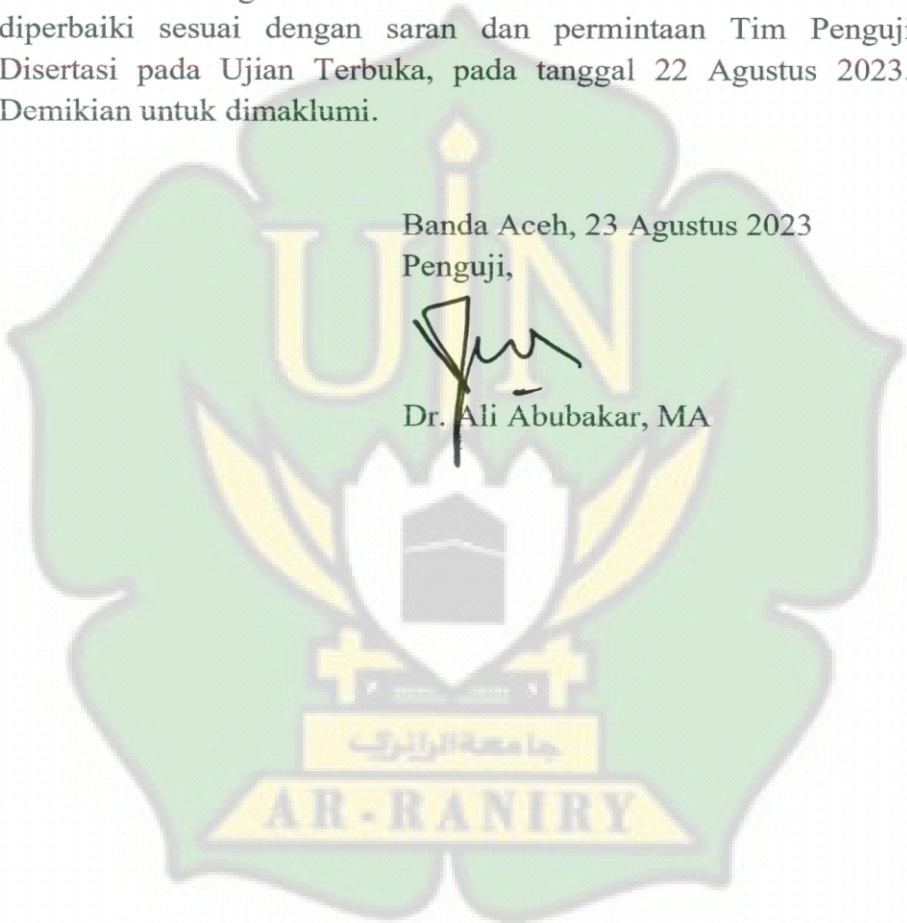
Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023

Penguji,



Dr. Ali Abubakar, MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul: **OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM MERUMUSKAN *JARĪMAH* DAN ‘UQŪBAH PERSPEKTIF *AL-SIYĀSAH AL-SYAR’IYYAH***, yang ditulis oleh Bukhari Ali dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162586 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 22 Agustus 2023. Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2023  
Penguji,

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA



## PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan Disertasi ini berpedoman pada buku *Panduan Penulisan Tesis & Disertasi* Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Tahun 2016, dengan keterangan sebagai berikut:

### A. TRANSLITERASI

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak dilambangkan	ع	‘
ب	B	غ	Gh
ت	T	ف	F
ث	Th	ق	Q
ج	J	ك	K
ح	H	ل	L
خ	Kh	م	M
د	D	ن	N
ذ	Dh	و	W
ر	R	ه	H
ز	Z	ء	’
س	S	ي	Y
ش	Sy	Huruf mad fathah	A
ص	Ş	Huruf mad kasrah	I
ض	Ḍ	Huruf mad dammah	U
ط	Ṭ	Diftong وا	Aw
ظ	Z	Diftong اي	Ay

#### Catatan:

1. Untuk huruf ة, ditransliterasikan dengan “h.” Contoh: جريمة (*Jarīmah*).
2. *Tasydid* ditulis dengan “menggandakan huruf.” Contoh: محمد (*Muḥammad*).

## B. SINGKATAN

cet.	: Cetakan
dkk.	: dan kawan-kawan
ed.	: Editor
H.	: Hijriah
HAM	: Hak Asasi Manusia
hlm.	: Halaman
H.R	: Hadits Riwayat
Juz	: Juzu'
ket.	: Keterangan
M.	: Masehi
No.	: Nomor
PBB	: Perserikatan Bangsa-Bangsa
Peny.	: Penyunting
Q.S.	: Al-Qur'ān Surah
r.a.	: رضي الله عنه
SAW.	: صلى الله عليه وسلم
SWT.	: سبحانه وتعالى
terj.	: Terjemahan
t.t.	: Tanpa Tahun
t.tp.	: Tanpa Tempat Penerbitan
UU	: Undang-undang
UUD	: Undang-Undang Dasar
w.	: Wafat

## KATA PENGANTAR



Segala puji bagi Allāh, Yang Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Dia-lah yang mengajarkan umat manusia apa yang tidak diketahui. Penulis sangat bersyukur karena atas izin dan *ma'ūnah*-Nya, disertasi ini akhirnya dapat dirampungkan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan dan teladan kita, Nabi Muḥammad SAW., beserta keluarga, ṣaḥābah dan para pengikutnya sekalian.

Pembahasan yang diangkat dalam penelitian ini berawal dari diskusi dengan guru kami, Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA., beberapa waktu silam terkait tugas dan kewenangan Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah*, yang menurut beliau masih problematis. Dari sini penulis tertarik mengkaji lebih dalam mengenai persoalan tersebut melalui Disertasi yang berjudul: *Otoritas Pemerintah Aceh dalam Merumuskan Jarīmah dan 'Uqūbah Perspektif Al-Siyāsah Al-Syar'iyah*.

Penulis berutang budi kepada banyak pihak, selama menulis disertasi dan menempuh pendidikan S3 pada Program Studi Fiqh Modern, Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan ucapan terimakasih dan penghormatan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Promotor I, Bapak Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA., dan Promotor II, Bapak Dr. Ali Abubakar, MA., yang sangat tulus membantu dan meluangkan waktu di tengah kesibukannya untuk memberi bimbingan, arahan, solusi, saran dan motivasi yang amat berharga bagi upaya penyelesaian disertasi ini.
2. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Bapak Prof. Dr. Mujiburrahman, MA., yang telah memberikan kesempatan kepada penulis, untuk melanjutkan pendidikan S3 pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.



3. Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Dr. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA., unsur pimpinan, kolega dan seluruh keluarga besar Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
4. Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, Ibu Prof. Eka Srimulyani, MA, Ph. D., dan Bapak Prof. Dr. T. Zulfikar, MA., Ketua, Sekretaris dan staf Prodi S3 Fiqh Modern. KTU, staf/pegawai akademik, administrasi, keuangan dan perpustakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang telah memberikan pelayanan terbaik.
5. Penasehat Akademik, Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH atas segala bimbingan dan arahan yang diberikan selama masa studi.
6. Para Dosen, Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA., Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH., Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA., Prof. Dr. Faisal A. Rani, SH., MH., Prof. Dr. Nawir Yuslem, MA., Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA., Dr. Tarmizi M. Jakfar, MA. Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL., Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA., dan dosen-dosen lain semuanya, *jazākumullāh* atas ilmu yang telah diajarkan. Rasa terimakasih juga penulis haturkan kepada (Alm.) Prof. Dr. Muslim Ibrahim, MA., dan (Alm.) Prof. Dr. H. A. Hamid Sarong, SH., MH. Semoga keduanya mendapat tempat terbaik di sisi Allāh SWT.
7. Teristimewa di atas segalanya, terimakasih kepada Ibunda tercinta, Hj. Salami Kadir, yang telah mengasuh dengan penuh kasih sayang, memanjatkan untaian do'a kepada Sang *Khāliq*, memohon kesuksesan, keberkahan dan keselamatan bagi anak-anaknya di dunia dan akhirat. Buat Ayahanda tercinta (Alm.) Tgk. Muhammad Ali Syam dan Abi mertua (Alm.) Tgk. H. Nurdin Wahid, Ananda berdo'a: "Ya Allāh, ampunilah segala dosanya, terimalah amal kebajikannya, tempatkanlah mereka di dalam surga-Mu bersama hamba-hamba yang *ṣāliḥ*. Terima kasih pula kepada Ummi mertua Hj. Jaza'ah Ibrahim.
8. Secara khusus, penulis wajib berterima kasih kepada sang isteri tercinta, Millati Nurdin, S.Pd.I., atas ketulusan dan kesabarannya

dalam mendampingi, mengambil alih tugas-tugas domestik dan membantu memenuhi berbagai kebutuhan penulis. Kepada Buah Hati tersayang, Dilla, Fawwaz. Raisa, Afkar dan Hilya, Abi memohon maaf atas tersitanya waktu untuk penulisan disertasi ini sehingga mengurangi kualitas dan kuantitas kebersamaan, serta banyak janji yang belum ditepati. Abi doakan kalian menjadi anak-anak yang *ṣālih*, sukses, bermanfaat bagi orang lain, serta bahagia di dunia dan di akhirat.

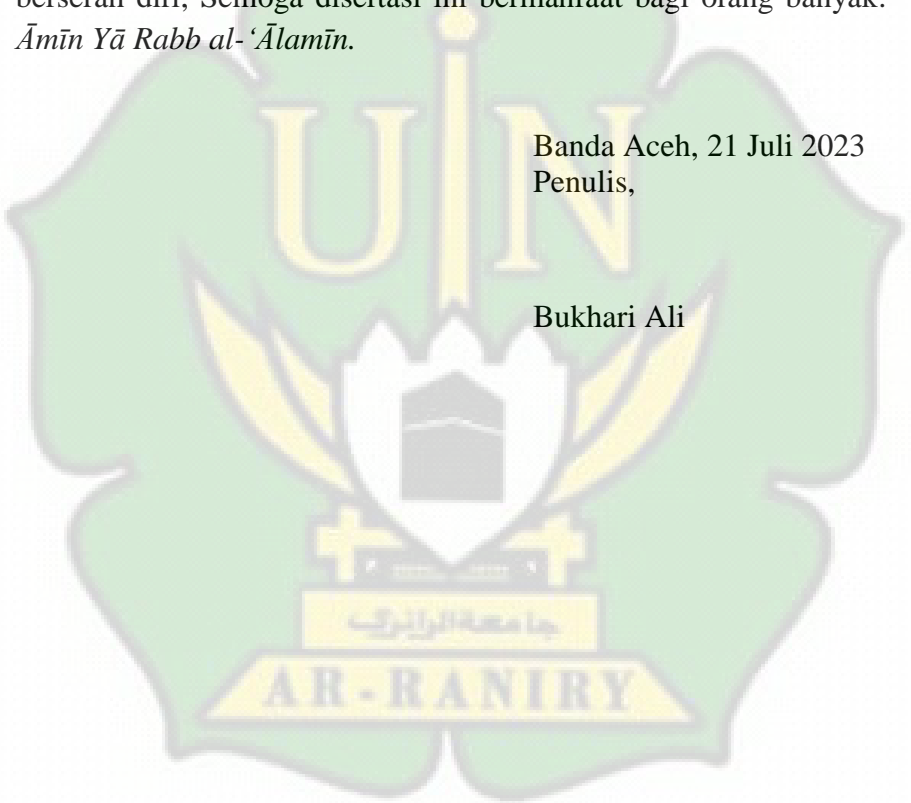
9. Terima kasih yang amat mendalam penulis tujukan kepada Abangda Djamaluddin Ali, Kakanda Sugiati, Kakanda Hanifah, Cut Bang M. Yusuf, Kakanda Nursidah, Cut Bang M. Jalil, Kakanda Nuraini, Abangda Zulfikar, Abangda Amiruddin, dan Kakanda Yusra, yang sangat berjasa mengantarkan penulis hingga mencapai tahapan ini. Semoga semua bantuan, do'a dan amal baiknya mendapat ganjaran pahala dari Allāh SWT. Tidak lupa pula rasa terima kasih kepada Rosa & Yudi, Ihsan & Rina, Hafizh dan Iski, Muhdits dan Pocut, Fauzan & Yuyun, Nada dan Nanda, Thara, Hadi, Afi, Ina, Zata, Zati serta semua saudara, ipar dan segenap keluarga besar yang telah mendukung dan mendo'akan.
10. Sahabat seperjuangan Angkatan 2016, Program S3 Fiqh Modern, Muqni Affan, Mutiara Fahmi, Musradinur, Harwis Alimuddin, Hussamuddin, Hasanuddin, Husni Kasim, Deni Mulyadi, Firdaus, Zulfahmi, Zaki Satria, serta semua kerabat dan handai tolan.
11. Para senior, sahabat dan kolega, Prof. Dr. Muhammad Maulana, M.Ag., Dr. EMK. Alidar., MH., Dr. Agustin Hanafi, Lc., MA., Dr. Mursyid Djawas, MH., Dr. Husni Mubarak, Lc., MA., Fakhurrrazi M. Yunus, Lc., MA., Dr. Analiansyah, M. Ag., Dr. Irwansyah, MA., Dr. Azharsyah, MSOM., Dr. Salman, Lc., MA., Husnul, MA., Syarifah Rahmatillah, MA., Ihdi Karim Makinara, MA., Khairul Badri Lc., MA., Muhadi, MA., Madun, cs. (Sinar Lenteng), dan semua kolega yang telah mensupport selama penelitian ini.

Penulis memohon maaf dan mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berjasa selama studi penulis, namun karena keterbatasan halaman tidak dapat disebutkan namanya satu persatu melalui lembaran ini.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa karya tulis ini masih jauh dari kesempurnaan. Untuk itu, saran dan kritik yang konstruktif dari semua pihak sangat penulis harapkan guna kesempurnaan di masa mendatang. *Akhīr al-kalām*, hanya kepada Allah jualah penulis berserah diri, Semoga disertai ini bermanfaat bagi orang banyak. *Āmīn Yā Rabb al-‘Ālamīn*.

Banda Aceh, 21 Juli 2023  
Penulis,

Bukhari Ali

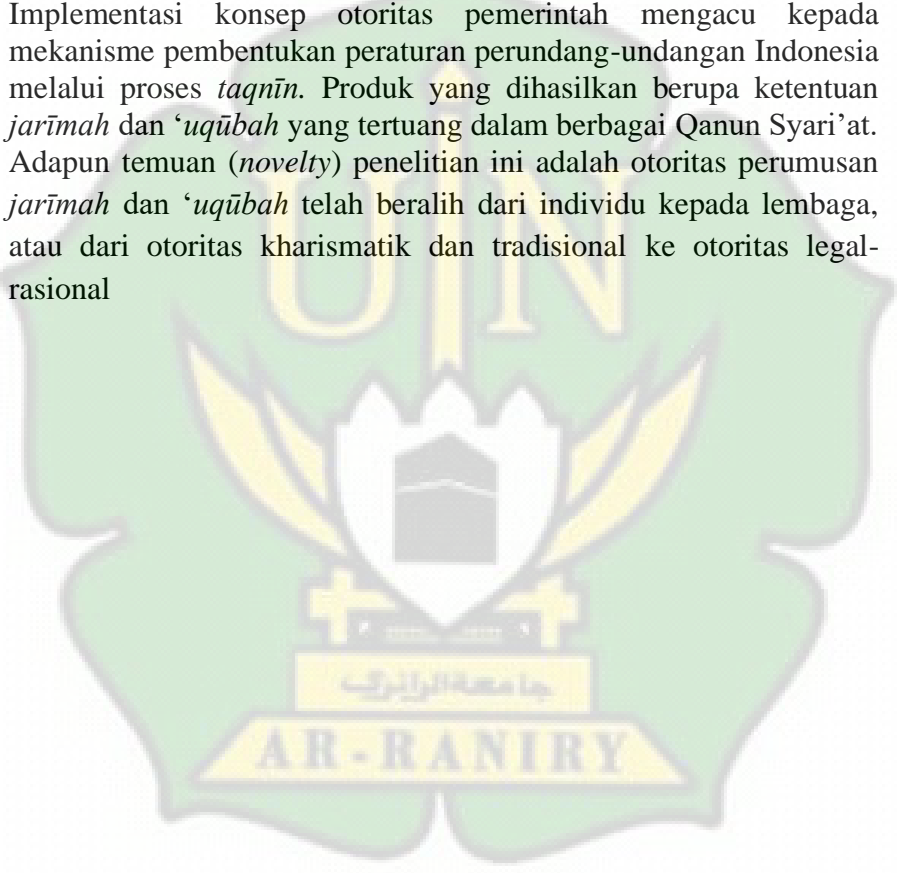


## ABSTRAK

- Judul : Otoritas Pemerintah Aceh dalam Merumuskan *Jarīmah* dan ‘*Uqūbah* Perspektif *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah*
- Nama/NIM : Bukhari Ali/28162586
- Promotor : 1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA  
2. Dr. Ali Abubakar, MA
- Kata Kunci : Otoritas, Pemerintah Aceh, *Jarīmah*, ‘*Uqūbah*, dan *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah*.

Aceh bagian integral Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diberi keistimewaan dan kekhususan dalam bidang agama, adat dan Pendidikan. Keistimewaan di bidang agama diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan *Syari’at* Islam, termasuk penerapan hukum Islam dalam bingkai sistem hukum nasional. Permasalahan dalam penelitian ini adalah, otoritas perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* selama ini dipahami sebagai otoritas individual (*mujtahid*). Hal ini berbeda dengan praktik perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* di Aceh yang bersifat kelembagaan, dimana Gubernur Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh menjadi pemegang otoritas pembentuk Qanun Aceh. Hal ini berdampak pada otoritatif produk yang dilahirkan. Kenyataan inilah yang mengantarkan peneliti untuk Dengan otoritas yang dimilikinya, Pemerintah Aceh berhak membentuk berbagai formulasi hukum Islam, termasuk merumuskan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*. Dalam literatur klasik, otoritas pembentukan hukum terpusat pada *Syāri’* (Allāh dan Rasūl-Nya). Seharusnya, pendelegasian kewenangan *tasyri’* kepada pemerintah mendapat porsi penjelasan yang memadai, karena pemerintah sebenarnya memiliki otoritas dalam aspek *ta’zīr*. Apalagi di era negara-bangsa modern, pemerintah menjadi pemegang otoritas pembentukan hukum. Dalam konteks Pemerintah Aceh, otoritas yang dimilikinya akan berkonsekwensi pada produk hukum yang dihasilkan termasuk dalam perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*. Untuk itu, peneliti mengajukan beberapa pertanyaan berikut: 1) Bagaimana konsep otoritas pemerintah dalam merumuskan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* ? 2) Bagaimana implementasi konsep otoritas pemerintah dalam merumuskan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* di Aceh? 3) Bagaimana produk otoritas Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*? Untuk menyelesaikan persoalan tersebut, dilakukan

penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi. Analisis data ditempuh dengan menggunakan metode *preskriptif*. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif, dan *al-siyāsah al-syar'iyah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, Otoritas pemerintah dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah* berlandaskan pada *naş* dan peraturan perundang-undangan negara yang diakui keabsahannya menurut teori *al-siyāsah al-syar'iyah*. Implementasi konsep otoritas pemerintah mengacu kepada mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan Indonesia melalui proses *taqnīn*. Produk yang dihasilkan berupa ketentuan *jarīmah* dan *'uqūbah* yang tertuang dalam berbagai Qanun Syari'at. Adapun temuan (*novelty*) penelitian ini adalah otoritas perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* telah beralih dari individu kepada lembaga, atau dari otoritas kharismatik dan tradisional ke otoritas legal-rasional



## مستخلص البحث

العنوان	: سلطة حكومة آتشيه في صياغة الجريمة والعقوبة من منظور السياسة الشرعية
الطالب	: بخاري علي
رقم القيد	: ٢٨١٦٢٥٨٦
المشرف	: ١. أ. د. شاه رجال عباس ٢. د. علي أبو بكر
الكلمات المفتاحية	: السلطة، حكومة آتشيه، الجريمة، العقوبة، السياسة الشرعية.

قد مُنحت محافظة آتشيه سلطة أوسع من قبل الحكومة المركزية في جاكرتا لتطبيق القانون الجنائي الإسلامي ضمن الإطار القانوني الوطني في منطقتها. هذا يعني أن جميع القواعد والعقوبات التي تتعامل مع الجناية التي سيتم تطبيقها في آتشيه يجب صياغتها أولاً ومناقشتها من خلال عملية التشريع التي تتضمن الحكومة التنفيذية والمجلس التشريعي الذي يمثله مجلس النواب في آتشيه (DPRA) كأصحاب السلطة. ومع ذلك، فإن هذه العملية تختلف تماماً عما هو معروف في تقاليد التشريع الإسلامي الكلاسيكي التي تؤكد أن الله هو صاحب السلطة العليا لأي قانون جنائي، بينما يتعين على الحكومة فقط تنفيذه وتطبيقه داخل المجتمع. بناءً على ما تم وصفه أعلاه، يود هذا البحث مناقشة المشكلة من أجل العثور على أساس السلطة القانونية للحكومة في سن الجريمة والعقوبة في آتشيه. للقيام بذلك، يتم إجراء البحث باستخدام البحث المكتبي من خلال التحليل الوصفي مع مقاربات المنهج التاريخي المعياري الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، تستخدم طريقة إلزامية لتحليل البيانات. ونتائج البحث تشير إلى أن سلطة الحكومة في سن الجريمة والعقوبة في آتشيه على أساس دستور الدولة الذي أقر وفقاً لنظرية السياسة الشرعية، ومن ثم فإن مفهوم السلطة الحكومية يتم تمثيلها من خلال عملية التشريع لتنفيذ القوانين الشرعية الإقليمية.

## .ABSTRACT

- Title : The Authority of Aceh Government in Formulating Crime and Punishment in the Light of *Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah* Perspective
- Name/NIM : Bukhari Ali/28162586
- Promotor : 1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA  
2. Dr. Ali Abubakar, MA
- Keywords : Authority, Aceh Government, Crime (*Jarīmah*), Punishment (*'Uqūbah*), *Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*.

Aceh has been granted a broader authority by the Central Government Jakarta to implement Islamic criminal law (*jināyah*) within national legal framework in its region. It means all rules and sanctions dealing with *jināyah* that would be applied in Aceh should be formulated first and discussed through legislation and enactment process which engage the Executive Government and Legislative board which represented by Aceh House of Representative (DPR) as the stakeholders. However, this process is different from what has been known in classical Islamic legislation tradition which emphasizes Allah and His Messenger as the Supreme Authority of any *jināyah* law, while the Government has only to implement and enforce it within the society. Based on what has been described above, this research would like to discuss the problem in order to find the legal authority of Government in enacting crime (*jarīmah*) and punishment (*'uqūbah*) in Aceh. To do this, the research is conducted by using library research through descriptive analysis with normative-socio historical approach. Meanwhile for data analyzing will use prescriptive method. For research findings, this research gets that the authority of Government in enacting crime (*jarīmah*) and punishment (*'uqūbah*) in Aceh based on state constitution that being acknowledged according to the theory of *Al-Siyāsah Al-Syar'iyyah*, hence, the concept of Government Authority being represented through legislation process to implement *sharia* provincial regulations.

# DAFTAR ISI

Halaman

<b>HALAMAN JUDUL</b>	
<b>LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR .....</b>	<b>ii</b>
<b>PENYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>iii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN.....</b>	<b>xiv</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>xvi</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>xx</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xxiv</b>
<b>BAB I</b>	<b>PENDAHULUAN</b>
A.	Latar Belakang Masalah..... 1
B.	Rumusan Masalah ..... 14
C.	Maksud dan Tujuan Penelitian..... 14
D.	Manfaat Penelitian..... 15
E.	Kajian Pustaka..... 15
F.	Kerangka Teori..... 20
G.	Metode Penelitian..... 32
H.	Sistematika Pembahasan ..... 36
<b>BAB II</b>	<b>KONSEP OTORITAS PEMERINTAH DALAM HUKUM ISLAM</b>
A.	Pengertian Otoritas Pemerintah..... 38
B.	Landasan Hukum Otoritas Pemerintah .... 46
C.	Ruang Lingkup Otoritas Pemerintah..... 59
D.	Dinamika Otoritas Pemerintah dalam Sejarah Perumusan Hukum Islam ..... 69
1.	Masa Nabī SAW..... 69
2.	Masa Khulafā al-Rāsyidīn..... 74
3.	Masa Dinasti ‘Umayyah..... 82
4.	Masa Dinasti ‘Abbāsiyyah ..... 92
5.	Masa Tiga Kerajaan Besar..... 100
6.	Masa Negara-Bangsa Modern..... 108
<b>BAB III</b>	<b>IMPLEMENTASI KONSEP OTORITAS PEMERINTAH DALAM PERUMUSAN JARĪMAH DAN ‘UQŪBAH DI ACEH</b>

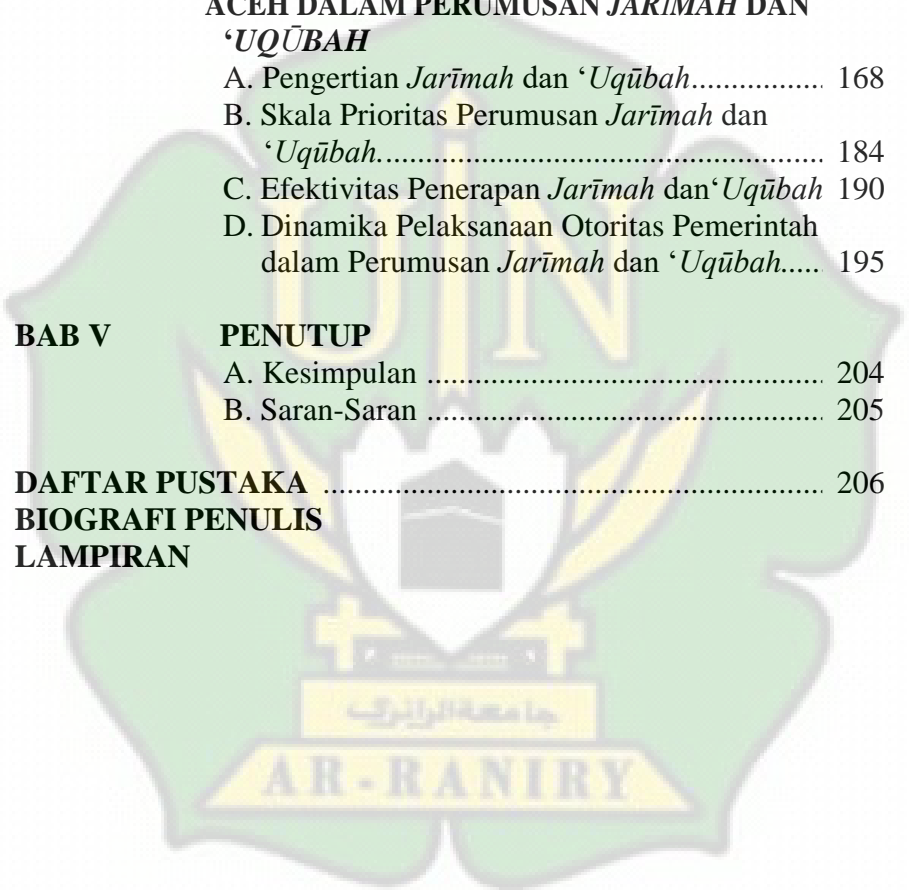


A. Kewenangan Pemerintah Aceh dalam Pembentukan Qanun Syari'at .....	118
B. Mekanisme Pembentukan Qanun Syari'at ...	126
C. Kedudukan Qanun Syari'at dalam Realitas Sistem Hukum Nasional.....	163

<b>BAB IV</b>	<b>PRODUK HUKUM OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM PERUMUSAN <i>JARĪMAH</i> DAN <i>'UQŪBAH</i></b>	
	A. Pengertian <i>Jarīmah</i> dan <i>'Uqūbah</i> .....	168
	B. Skala Prioritas Perumusan <i>Jarīmah</i> dan <i>'Uqūbah</i> .....	184
	C. Efektivitas Penerapan <i>Jarīmah</i> dan <i>'Uqūbah</i>	190
	D. Dinamika Pelaksanaan Otoritas Pemerintah dalam Perumusan <i>Jarīmah</i> dan <i>'Uqūbah</i> .....	195

<b>BAB V</b>	<b>PENUTUP</b>	
	A. Kesimpulan .....	204
	B. Saran-Saran .....	205

<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	206
<b>BIOGRAFI PENULIS</b>	
<b>LAMPIRAN</b>	



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Aceh adalah bagian integral dari Negara Republik Indonesia, yang memperoleh keistimewaan dalam bidang agama, adat dan pendidikan. Secara politis, keistimewaan tersebut diperoleh dari Pemerintah Pusat melalui Keputusan Perdana Menteri Nomor 1/Missi/1959, yang dikenal dengan “Keputusan Missi Hardi.” Pengakuan terhadap keistimewaan Aceh juga tertuang di dalam Undang-undang Nomor 18 Tahun 1965 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah. Status keistimewaan Aceh lalu diperkuat secara yuridis formal, dengan diterbitkannya Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Selanjutnya, Aceh mendapat status otonomi khusus, melalui Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Berdasarkan peraturan perundang-undangan tersebut, Aceh berwenang untuk mengembangkan dan mengatur berbagai dimensi keistimewaan yang dimilikinya, termasuk penyelenggaraan kehidupan beragama, yang diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan Syari’at Islam.<sup>1</sup>

Tidak lama setelah UU No. 18/2001 terbit, Gubernur Aceh Abdullah Puteh, mendeklarasikan pemberlakuan Syari’at Islam secara resmi di Aceh, pada 1 Muharram 1423 H., bertepatan dengan 15 Maret 2002 M.<sup>2</sup> Deklarasi tersebut menjadi momentum penting bagi pemerintah dan rakyat Aceh, dalam sejarah formalisasi Syari’at Islam. Pada saat yang bersamaan, Aceh sedang dilanda konflik bersenjata antara kelompok Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan

---

<sup>1</sup>Al Yasa’ Abubakar, *Penerapan Syari’at Islam di Aceh, Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi Aceh, 2013), hlm. 17-21

<sup>2</sup> Misri A. Muchsin, “Penerapan Syari’at dalam Perspektif Historis,” Dalam: Azman Ismail dkk, *Syari’at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi NAD, 2007), hlm. 44

Pemerintah Republik Indonesia. Pemberian otonomi khusus kepada Aceh melalui UU No. 18/2001, ternyata belum berhasil menciptakan stabilitas politik dan keamanan di Tanah Rencong. Di tengah situasi konflik, musibah gempa dan tsunami menerjang Aceh, yang terjadi pada 26 Desember 2004. Bencana alam tersebut membangkitkan solidaritas kemanusiaan dunia untuk membantu dan membangun kembali Aceh yang porak poranda. Tetapi, aktivitas pembangunan (rehabilitasi dan rekonstruksi) hanya dapat dilakukan dalam situasi kondusif. Oleh karena itu, berbagai upaya ditempuh hingga akhirnya terwujud perdamaian antara pihak GAM dan Pemerintah RI melalui meja perundingan di Helsinki, pada 15 Agustus 2005.<sup>3</sup>

Kedua belah pihak yang terlibat dalam perundingan damai tersebut sama-sama menyepakati, agar capaian kesepakatan politik dalam MoU Helsinki,<sup>4</sup> diintegrasikan ke dalam undang-undang otonomi khusus, yang pada ujungnya melahirkan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA). Dengan adanya UUPA, keberadaan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 sebagai landasan yuridis pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh diakhiri masa berlakunya.<sup>5</sup> Sejak saat itu, masyarakat dan Pemerintah Aceh bertumpu pada UU No 44/1999 dan UUPA, sebagai landasan yuridis konstitusional penerapan Syari'at Islam di Bumi Serambi Mekkah.

---

<sup>3</sup> Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik, Kontestasi Tiga Varian Nasionalisme*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013), hlm. 1-3

<sup>4</sup>MoU Helsinki adalah Nota kesepakatan antara Pemerintah Republik Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), untuk mengakhiri konflik antara keduanya yang telah berlangsung selama hampir 30 tahun. Upaya damai tersebut akhirnya terwujud di meja perundingan, difasilitasi mantan Presiden Finlandia, Martti Ahtisaari. yang ditandatangani pada tanggal 15 Agustus 2005 di Helsinki, Finlandia. Baca: Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca .....*, hlm. 3.

<sup>5</sup>Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 hanya berlaku lebih kurang lima tahun. Selama rentang waktu tersebut, banyak Qanun Aceh yang telah dihasilkan berdasar izin dan perintah Undang-undang Otonomi Khusus ini. Di samping itu, UU No. 18/2001 telah memperkuat kedudukan dan menambah kewenangan Peraturan Daerah dalam wujud Qanun Provinsi Aceh. Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at .....*, hlm. 34-35..

Menurut UU No. 44/1999, Syari'at Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan.<sup>6</sup> Atas dasar itu, Syari'at Islam di Aceh mesti dilaksanakan secara menyeluruh (*kāffah*). Artinya, hukum syari'ah akan mengatur seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh, meliputi dimensi politik, pemerintahan, hukum, ekonomi, pendidikan, sosial-budaya, dan lain sebagainya. Jadi, Syari'at Islam yang berlaku di Aceh tidak hanya dalam aspek 'aqidah dan 'ibadah mahdah semata, tetapi juga mencakup bidang mu'amalah dalam arti luas dan bahkan juga dalam bidang jinayah.<sup>7</sup> Memang, sebagaimana diutarakan Rifyal Ka'bah, kekuasaan negara diperlukan dalam pelaksanaan sebagian dari dimensi Syari'at Islam. Sedangkan sebagian lainnya diserahkan kepada ketaatan individu.<sup>8</sup> Meski tidak semua dimensi Syari'at Islam memerlukan keterlibatan pemerintah, namun dalam aspek penegakan hukum pidana (*jinayah*), otoritas pemerintah sangat dibutuhkan.

Banyak literatur *al-siyāsah al-syar'iyyah* yang menjelaskan urgensi keterlibatan pemerintah dalam penegakan hukum *jinayah*. Hal ini terungkap dari khazanah pemikiran para pakar politik Islam Klasik dan Pertengahan, seperti: Ibn Abī Rabī' (hidup abad ke-9 M.), Al-Fārābī (257-339 H./870-950 M.), Al-Māwardī (364-450 H./975-1059 M.), Al-Ghazālī (450-505 H./1058-1111 M.), Ibn Taimiyyah (661-728 H./ 1263-1329 M.), serta Ibn Khaldūn (732-808 H./1332-1406 M.).<sup>9</sup> Ibn Abī Rabī' misalnya menyatakan, Allāh SWT. mengkodratkan manusia dengan watak dan kepribadian untuk hidup berkumpul dan bermasyarakat. *Syāri'* juga menggariskan berbagai

---

<sup>6</sup> Pasal 1 ayat (10) UU No. 44 Tahun 1999

<sup>7</sup> Syahrizal Abbas, "Paradigma Baru Hukum di Aceh, Analisis terhadap Qanun Hukum Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat," Dalam: Dinas Syari'at Islam Aceh, *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, (Banda Aceh: Naskah Aceh, 2015), hlm. vi-vii.

<sup>8</sup> Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Cet. 2, (Jakarta: Rifyal Ka'bah Foundation, 2016), hlm. 4

<sup>9</sup> Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 4-9

peraturan tentang hak dan kewajiban yang harus ditaati oleh semua anggota masyarakat. Untuk menjamin terlaksananya peraturan dan tata tertib kehidupan bermasyarakat berdasarkan petunjuk Ilahi tersebut, maka Allāh SWT. mengangkat para penguasa yang bertugas menegakkan hukum-hukum-Nya.<sup>10</sup>

Seperti halnya Ibn Abī Rabī', Al-Fārābī berpendapat bahwa, manusia adalah makhluk sosial yang punya kecenderungan untuk hidup bermasyarakat. Dari kecenderungan tersebut terjadilah proses interaksi sosial hingga menimbulkan keinginan untuk hidup bersama dalam suatu organisasi kemasyarakatan yang melahirkan kelas-kelas di masyarakat. *Kelas pertama* merupakan kelas tertinggi, yang diisi oleh pemimpin negara yang mempunyai otoritas dan kewenangan memerintah serta mengelola negara; *Kelas kedua* terdiri dari angkatan bersenjata yang bertanggung jawab atas keamanan dan keselamatan negara, baik terhadap rongrongan dari dalam negeri sendiri maupun serangan dari luar; Adapun *Kelas ketiga* merupakan golongan terendah. Mereka terdiri atas pandai besi, pedagang dan petani, atau tegasnya rakyat jelata, yang bertugas memproduksi berbagai kebutuhan materi yang diperlukan negara.<sup>11</sup>

Imām Al-Māwardī menyatakan, *imāmah* dilembagakan sebagai pengganti kenabian dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (*hirāsah al-dīn wa siyāsah al-dunyā*).<sup>12</sup> Untuk merealisasikan maksud tersebut, penguasa diberi tugas dan kewenangan, yang secara garis besar meliputi:

- 1). Memelihara agama dari bahaya bid'ah, syubhat dan aliran sesat;
- 2). Menyelesaikan perselisihan dan menghentikan permusuhan di antara rakyat yang saling bertikai demi tegaknya keadilan, sehingga tidak ada orang yang menganiaya dan teraniaya;

---

<sup>10</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi 5, (Jakarta: UI-Press, 1993), hlm. 45

<sup>11</sup> Pandangan Al-Fārābī tentang komposisi dan stratifikasi warga negara sangat dipengaruhi oleh pemikiran Plato. *Ibid*, hlm. 54

<sup>12</sup> Al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*, terj. Hafizh Abdurrahman, (Jakarta: Qisthi Press, 2014), hlm. 9

- 3). Memelihara stabilitas keamanan negara demi kenyamanan masyarakat dalam beraktivitas dan mencari penghidupan, serta aman dalam melakukan perjalanan;
- 4). Menegakkan *hudūd* dan memelihara hak-hak hamba-Nya;
- 5). Melindungi rakyat dan membentengi negara dari ancaman dan serangan musuh;
- 6). Melakukan jihad terhadap para penentang dakwah Islam;
- 7). Memungut harta *faiy'* dan zakat dari orang yang wajib membayarnya;
- 8). Menetapkan gaji dan anggaran belanja negara yang bersumber dari *bayt al-māl*;
- 9). Mengangkat orang-orang jujur dan profesional di bidangnya untuk mengurus negara;
- 10). Terjun langsung ke tengah-tengah masyarakat untuk melakukan monitoring dan evaluasi terhadap kinerja aparatur pemerintah, dalam memberikan pelayanan publik, demi mensejahterakan rakyat dan memelihara agama.<sup>13</sup>

Dari rincian tugas dan kewenangan pemerintah yang dirumuskan Al-Māwardī, terlihat bahwa penegakan hukum pidana menjadi salah satu aspek yang berada di bawah kendali pemerintah. Dengan demikian, upaya penegakan hukum pidana memang menghendaki campur tangan pemerintah.

Sedangkan Al-Ghazālī menerangkan bahwa, para penguasa (pemerintah) selain bertugas mensejahterakan rakyatnya, juga berkewajiban menjaga agar semua hamba-hamba Allah tidak saling bermusuhan dan melanggar hak orang lain. Oleh karena itu, *hujjah al-Islām* ini menegaskan, kekuasaan politik adalah wajib untuk ketertiban dunia. Ketertiban dunia wajib untuk ketertiban agama, dan ketertiban agama wajib bagi keberhasilan di hari akhirat kelak.<sup>14</sup> Pandangannya ini semakin diperkuat oleh tulisan *Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*. Baginya, negara didirikan agar kaum muslimin dapat

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 33-34.

<sup>14</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan ....*, hlm. 77

menjaga eksistensi dan identitasnya serta menghindari ancaman anarkhi dan disintegrasi.<sup>15</sup> Ia menambahkan, adapun para penguasa merupakan orang-orang yang ditugaskan Allah untuk mengurus para hamba-Nya. Mereka adalah wakil rakyat, bahkan segala urusan rakyat berada dalam genggaman tangannya. Atas pertimbangan ini, maka kemaslahatan rakyat harus selalu menjadi acuan penguasa dalam menyelenggarakan kekuasaan dan membuat segala kebijakan. Otoritas pemerintah sangat dibutuhkan karena Allah memerintahkan amar ma'ruf dan nahi mungkar, yang tidak mungkin terlaksana tanpa kekuatan atau kekuasaan negara.<sup>16</sup> Ia juga mengharuskan Pemerintah Muslim untuk menerapkan hukum pidana Islam.<sup>17</sup> Dengan demikian, Ibn Taimiyyah juga mengakui urgensi otoritas pemerintah dalam penegakan hukum pidana.

Adapun Ibn khaldūn berpandangan, eksistensi manusia tidak akan sempurna, tanpa suatu organisasi kemasyarakatan. Kodrat manusia tidak mampu mencukupi segala kebutuhan hidupnya secara individual. Kondisi ini mendorong mereka untuk saling membantu dan ingin hidup bersama dalam sebuah komunitas yang terorganisir. Memang tidak dapat dipungkiri, terjadinya interaksi sosial yang terus menerus berpotensi menimbulkan konflik antarsesama. Apalagi manusia, selain memiliki hasrat bekerjasama juga punya keinginan bersaing bahkan agresif dengan sesamanya. Oleh sebab itu, setiap organisasi kemasyarakatan, membutuhkan sosok pemimpin yang piawai mengendalikan kehidupan anggotanya. Pemimpin tersebut harus memiliki pengaruh dan otoritas atas mereka. Dengan begitu, ia dapat mencegah dan mengatasi sikap kesewenang-wenangan manusia atas manusia lain.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 63-69

<sup>16</sup> Ibn Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Islāh al-Rā'iy wa al-Rā'iyah*, (Beyrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, hlm. 137-138

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 139

<sup>18</sup> M. Iqbal, Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 48

Semua gagasan yang dilontarkan para pemikir politik Islam tersebut, menggambarkan signifikansi peran otoritas pemerintah dalam penegakan hukum, khususnya dalam aspek pidana. Di sisi lain, sejauh bacaan peneliti, tidak seorang pun dari para pemikir politik Muslim tersebut yang menggagas atau menjelaskan tentang otoritas pemerintah dalam pembentukan hukum pidana, khususnya dalam perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*. Oleh karena itu, persoalan ini menjadi penting untuk dikaji, mengingat Aceh saat ini sedang memberlakukan hukum pidana Islam (*jināyah*) dan menempatkan pemerintah sebagai pemegang otoritas pembentuk qanun.

Penegakan hukum *jināyah* di Aceh saat ini, telah berjalan sesuai konsepsi para teoritis politik Muslim tersebut di atas. Penegakannya dilakukan oleh lembaga penegak hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berada di Aceh, seperti: lembaga kepolisian, kejaksaan dan Mahkamah Syar’iyyah, karena hukum *jināyah* yang berlaku di Aceh bekerja dalam bingkai sistem hukum nasional.<sup>19</sup> Sebagaimana dimaklumi, sistem hukum nasional mengharuskan adanya sumber hukum tertulis. Oleh sebab itu, semua ketentuan *jināyah* yang hendak diberlakukan di Aceh, harus ditulis sesuai sistematika hukum yang berlaku di Indonesia dan disusun dalam bentuk peraturan perundang-undangan yang disebut qanun. Qanun tersebut dihasilkan melalui proses legislasi (*taqniin*), yang melibatkan Gubernur Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) sebagai pemegang otoritas pembentuk Qanun Aceh.<sup>20</sup> Jadi, Pemerintah Aceh bukan hanya melakukan penegakan hukum pidana, tetapi juga ikut serta mendesain formulasi-formulasi hukum *jināyah*, termasuk dalam perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*.

---

<sup>19</sup> Syahrizal Abbas, *Paradigma Baru ....*, hlm. xiv. Sistem hukum nasional Indonesia saat ini dipahami sebagai sistem hukum warisan kolonial Belanda yang berasal dari Eropa Kontinental. Sistem ini memisahkan secara relatif tegas antara hukum perdata dan pidana. Al Yasa’ Abubakar, *Bunga Rampai Pelaksanaan Syari’at Islam (Pendukung Qanun Pelaksanaan Syari’at Islam)*, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi NAD, 2005), hlm. 18-21

<sup>20</sup> Syahrizal Abbas, *Paradigma Baru....*, hlm. xiii-xiv



Penunjukan Gubernur dan DPRA sebagai pemegang otoritas pembentuk Qanun Aceh, yang berwenang merumuskan *jarimah* dan *'uqubah* merupakan suatu hal yang problematik, khususnya bila dihadapkan dengan konsepsi para ahli Hukum Islam klasik. Menurut doktrin klasik, *khalifah* (pemerintah) walaupun ia pemimpin umat Islam yang absolut, namun tidak berhak membuat undang-undang dan hanya berhak membuat peraturan-peraturan administratif dalam batas-batas yang telah digariskan oleh “hukum suci.”<sup>21</sup> Otoritas *khalifah* (pemerintah) didasarkan pada ketaatan kepada syari'at. Meskipun ia merupakan seorang pemimpin komunitas Islam yang mutlak, namun tidak memiliki hak untuk membuat undang-undang. Kewenangannya hanya sebatas menjalankan syari'at.<sup>22</sup> Berdasarkan prinsip tersebut lahir suatu keyakinan bahwa Allāh menguasai dunia seluruhnya. Maka dari itu, semua bidang kehidupan harus ditata menurut ajaran Islam. Dengan perkataan lain, otoritas dalam Islam harus selalu dilandaskan pada legitimasi Allāh SWT.

Kekuasaan Allāh SWT. berkali-kali ditegaskan di dalam berbagai ayat Al-Qur'ān. Di antaranya adalah: “keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah.”<sup>23</sup> “keputusan menetapkan (sesuatu) hanyalah hak Allāh.”<sup>24</sup> “Kepunyaan-Nya-lah kerajaan langit dan bumi, dan kepada Allāh-lah dikembalikan segala urusan,”<sup>25</sup> “Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allāh, maka mereka itu adalah orang-orang yang fāsik.”<sup>26</sup> Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Muḥammad Muṣleh al-Dīn menyimpulkan, hanya Allāh semata yang memiliki otoritas mutlak

---

<sup>21</sup>Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, Terj. Joko Supomo, (Bandung: Nuansa, 2010), hlm. 92

<sup>22</sup> John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4, Terj. Eva YN. dkk., (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 216

<sup>23</sup> QS. Yūsuf: 40

<sup>24</sup> QS. Yūsuf: 67

<sup>25</sup> QS. Al-Ḥadīd: 5

<sup>26</sup> QS. Al-Māidah: 47

dan independen, dalam pembentukan Hukum Islam,<sup>27</sup> termasuk juga dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*.

Paradigma di atas, awalnya tumbuh dan berkembang dalam tradisi *khilāfah*, yang berpijak pada konsep penyatuan agama dan negara. Dalam tradisi pemikiran kala itu, relasi agama dan negara merupakan sesuatu yang saling melengkapi, sehingga keduanya tidak mungkin dipisahkan. Konsepsi para pemikir zaman Klasik dan Pertengahan tersebut, diusung kembali di era modern oleh beberapa pemikir Muslim, seperti: Sayyid Qutb, al-Mawdūdī, Muḥammad al-Ghazālī dan Yusūf al-Qaradhāwī yang melihat Negara Islam pada intinya sebagai negara yang berkomitmen menegakkan syari’ah.<sup>28</sup> Padahal, struktur negara modern cenderung memisahkan agama dengan negara dan lebih mengembangkan nilai-nilai modernitas seperti demokrasi, toleransi, civil society, Hak Asasi Manusia, konstitusionalisme dan lain sebagainya.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Muḥammad Muṣleh al-Dīn, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Terj. Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), hlm. 45-46

<sup>28</sup> Di era modern, muncul tiga aliran dalam melihat hubungan Islam dengan negara. *Aliran pertama* menyatakan, Islam adalah agama sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan, termasuk kehidupan berpolitik dan bernegara. Penganut aliran ini umumnya menghendaki agar umat Islam kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam sebagaimana praktik Rasūl Allāh SAW. dan *Khulafā’ al-Rāsyidīn*. Tokoh utama aliran ini di antaranya: Ḥasan al-Banna, Sayyid Qutb, Rasyīd Riḍā dan al-Mawdūdī. *Aliran kedua* dipelopori kalangan modernis, seperti ‘Alī ‘Abd al-Rāziq dan Ṭāha Ḥusein yang berpandangan bahwa, Islam murni sebagai sebuah agama, tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. *Aliran ketiga*, menolak pendapat yang menyatakan Islam adalah agama yang serba lengkap termasuk di dalamnya terdapat suatu sistem ketatanegaraan. Di sisi lain, mereka juga tidak sependapat dengan anggapan kalangan modernis, bahwa Islam adalah agama seperti dalam pengertian Barat Sekuler, yang hanya mengatur relasi manusia dan Tuhan sehingga mengabaikan sama sekali masalah keduniawian seperti politik dan ketatanegaraan. Aliran ini berpendirian bahwa, meskipun Islam tidak mengatur suatu sistem ketatanegaraan, tetapi dalam ajarannya terdapat seperangkat tata nilai dan etika bagi kehidupan bernegara. Baca: Munawir Sjadzali, *Islam dan ....*, hlm. 1-2

<sup>29</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit, Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. xxvii

Konstitusi memberikan peran demikian besar kepada negara, yang menyebabkan pergeseran tata cara pembentukan Hukum Islam dari model lama yang dilakukan oleh para ulama ke arah model baru mengikuti sistem Eropa Kontinental, yaitu dibentuk oleh negara melalui kodifikasi (*taqṣīn*).<sup>30</sup> Secara teoritis, otoritas perumusan Hukum Islam merupakan hak Allah sebagai pemegang kedaulatan. Apabila ketentuan hukum dari Allah SWT. masih bersifat *zhanniy*, maka menurut tradisi lama, para *fuqahā'* berhak mengistinbatkan hukum (*fiqh*) melalui aktivitas *ijtihād*.<sup>31</sup> Para *fuqahā'* menjadi

---

<sup>30</sup> Al-Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at* ..., hlm. 173

<sup>31</sup> Al-Qur'ān dan Sunnah merupakan sumber utama Hukum Islam. Bila suatu kasus telah ada *naṣ* yang terang, maka ketentuan hukumnya langsung merujuk kepada *naṣ*. Namun tidak sedikit petunjuk Al-Qur'ān atau Sunnah yang hanya sekedar memberikan arah moral saja secara garis besarnya saja. Bahkan ada pula persoalan yang sama sekali tidak disinggung oleh *naṣ*. Sebagai konsekwensinya, para ulama dituntut untuk memecahkan berbagai persoalan hukum yang dihadapi umat dengan cara berijtihad. Kata ijtihad secara etimologis berarti, pembicaraan mengenai pengerahan kemampuan untuk mencapai suatu perkara yang mengandung beban dan kesulitan. Atau, pengerahan segala kesanggupan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit, Sedangkan secara terminologis, terdapat beragam definisi ijtihad hasil rumusan ulama. Al-Āmidī mendefinisikan ijtihād dengan:

استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية علي وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

“pengerahan seluruh kemampuan untuk menentukan sesuatu yang *zhanni* dari hukum-hukum syara', sehingga mujtahid itu merasakan tidak lagi dapat melakukan upaya melebihi dari apa yang dilakukannya itu. Al-Āmidī, *Al-Ihkām fī Uṣūl Al-Ahkām*, Juz. III, (Beyrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, Tt.), hlm. 396. Menurut Al-Syirāzī, ijtihād adalah:

استفراغ الوسع و بذل المجهود في طلب الحكم الشرعي

“pengerahan seluruh kemampuan dan upaya seorang mujtahid untuk menemukan hukum syara'. Al-Syirāzī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beyrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 129. Al-Ghazālī mendefinisikan ijtihād yakni,

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشرعية

“upaya seorang mujtahid untuk mendapatkan ilmu tentang hukum syara'. Al-Ghazālī, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, (Beyrūt: Muassasah Al-Risālah, 1997), hlm. 382. Sedangkan menurut Abū Zahrah, ijtihād adalah:

بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية

“usaha seorang ahli *fiqh* yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat *amaliyah* (*praktis*) dari *dalil-dalil* yang terperinci.

pemegang otoritas perumusan hukum, sedangkan pemerintah bertugas menjalankannya. Namun tradisi yang kini berlaku dalam tatanan negara-bangsa modern, negara diposisikan sebagai pihak yang paling otoritatif untuk menerapkan hukum bagi masyarakat. Akibatnya, kegiatan *ijtihād* tidak bisa dilepaskan dari otoritas pemerintah.<sup>32</sup> Kesenjangan antara konsep otoritas pemerintah zaman *khilāfah* dan *nation-state*, berimplikasi terhadap praktik perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*. Bila pada masa *khilāfah*, perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* dilakukan para *fuqahā*’, maka di era negara-bangsa modern, perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* dikerjakan oleh pihak pemerintah. Jika paradigma tersebut dikaitkan dengan konteks Aceh, maka Pemerintah Aceh adalah pemegang otoritas perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah*, guna mengisi qanun-qanun syari’at.

Seharusnya, otoritas perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* diserahkan kepada ulama yang ahli di bidangnya. Tugas pemerintah hanya menjalankannya. Namun dikarenakan otoritas *taqnīn* berada di tangan gubernur dan DPRA, maka secara otomatis kegiatan perumusan *jarīmah* dan ‘*uqūbah* dilakukan oleh pemerintah. Pada tataran praktik, pihak pemerintah mengalami kesulitan membentuk

---

Muḥammad Abū Zahrah, *Ushūl Fiqih*, Terj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 567. Sedangkan Wahbah al-Zuhailī mendefinisikan *ijtihād* sebagaimana yang dibuat oleh al-Baydhāwī, yakni:

استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية

“pengerahan seluruh kemampuan dalam upaya menemukan hukum-hukum syara’.”

Dari definisi-definisi di atas, terlihat adanya sisi persamaan sekaligus perbedaan, dan implikasinya masing-masing. Penggunaan redaksi "*baḍl al-wus'i*" atau "*istifragh al-wus'i*," bermakna: usaha yang dilakukannya betul-betul maksimal dengan mengerahkan seluruh daya kemampuan. Bila upaya yang dilakukan belum sungguh-sungguh maka tidak dikatakan ber*ijtihād*. Penggunaan kata "*faqih*," bermakna, usaha yang dilakukan oleh selain *faqih* atau orang awam, tidak termasuk ke dalam definisi ini. Adapun penggunaan kata "*dzanniy*," karena tidak ada *ijtihād* dalam hal yang *qaṭ'iy*. Demikian juga pemakaian kata "*ahkam al-amaliyah*," karena bagi mereka, tidak termasuk *ijtihād* bila dilakukan selain dalam bidang yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf.

<sup>32</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum....*, hlm. 8

qanun, karena kurangnya pemahaman tentang Hukum Islam.<sup>33</sup> Akibatnya, proses *taqnīn* berjalan lambat dan kontra produktif bagi pembentukan qanun syari'at. Selain itu, qanun yang dibentuk oleh pihak yang tidak kompeten cenderung sulit diterapkan karena memunculkan resistensi dari masyarakat. Hal ini sebagaimana terungkap dari hasil penelitian Analiansyah, terkait perspektif Teungku Dayah di Aceh Besar terhadap berbagai produk peraturan perundang-undangan yang dihasilkan oleh pemerintah. Kesimpulannya, mayoritas Teungku Dayah menilai bahwa regulasi yang dihasilkan pemerintah tidak wajib diikuti, kecuali yang diatur di dalam Al-Qur'an. Sementara itu, sebagian lagi berpendapat bahwa *ūlī al-amr* wajib dipatuhi beserta regulasi yang dihasilkan.<sup>34</sup> Namun, sebagian Teungku Dayah tidak memandang Pemerintah Aceh sebagai *ūlī al-amr*, sehingga enggan mematuhi berbagai peraturan perundang-undangan produk pemerintah.

Berdasarkan fenomena di atas, maka penelitian ini menjadi menarik dan penting dilakukan dengan pertimbangan sebagai berikut: *Pertama*, Dalam doktrin Islam klasik, Allah SWT. adalah satu-satunya pemegang kedaulatan. Hanya Allāh yang memiliki otoritas mutlak dan independen dalam pembentukan Hukum Islam, termasuk juga dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*, sedangkan pemerintah hanya bertugas menjalankannya. Namun tatanan negara-bangsa modern, memposisikan negara (pemerintah) sebagai pihak yang paling otoritatif dalam penerapan dan pembentukan hukum; *Kedua*, Otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* seharusnya didasarkan pada landasan hukum atau teori yang kuat dan valid, agar keabsahannya diakui secara luas dan produk hukumnya dipatuhi. Namun kenyatannya, belum ada teori atau dalil

---

<sup>33</sup> Jailani, *Taqnīn Hukum Pidana Islam di Aceh (Teori dan Praktik)*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020), hlm. 13. Ahmad Gunaryo juga berpandangan serupa. Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum...*, hlm. 23

<sup>34</sup>Analiansyah "Ulil Amri dan Kekuatan Produk Hukumnya: Kajian terhadap Perspektif Teungku Dayah Salaf Aceh Besar", dalam *Jurnal Analisa* Vol. 21, no. 02, Desember 2014, hlm. 265-278.

syara' yang tegas sebagai dasar hukum otoritas pemerintah dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah*. *Ketiga*, Dalam kajian hukum pidana Islam, para fuqahā' sebenarnya telah merumuskan berbagai ketentuan seputar *jarīmah* dan *'uqūbah* secara komprehensif. Namun dalam konteks implementasi Syari'at Islam di Aceh, perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* harus disesuaikan dengan *frame* sistem hukum nasional. *Keempat*, Ketentuan *jarīmah* dan *'uqūbah* di dalam *naş* merupakan produk *Syāri'* yang sudah diakui keabsahannya. Sedangkan *jarīmah* dan *'uqūbah* dalam Qanun Aceh adalah produk yang dihasilkan dari perwujudan otoritas Pemerintah Aceh yang masih memerlukan legitimasi, agar produk hukumnya diterima secara luas dan ditaati masyarakat.

Untuk menyelesaikan berbagai kesenjangan yang ada, diperlukan sebuah penelitian yang komprehensif dan sistematis. Agar penelitian ini lebih fokus dan lebih terarah, maka peneliti akan mengajukan beberapa pertanyaan dalam rumusan masalah.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, maka masalah yang akan dikaji melalui penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*?
2. Bagaimana implementasi konsep otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* di Aceh?
3. Bagaimana produk hukum otoritas Pemerintah Aceh dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*?

## **C. Maksud dan Tujuan Penelitian**

Penelitian ini dimaksudkan untuk mendapat pengetahuan komprehensif, tentang otoritas Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah* menurut perspektif *al-siyāsah al-syar'iyah*. Sehubungan dengan maksud tersebut, dilakukan penelusuran terhadap *naş* dan dalil-dalil syara', yang menjadi dasar legitimasi

otoritas pemerintah dalam perumuskan *jarīmah* dan *‘uqūbah*. Penelitian ini juga hendak mendalami implementasi konsep otoritas pemerintah dalam perumuskan *jarīmah* dan *‘uqūbah*. Selain itu, penelitian ini akan menyoroti ketentuan *jarīmah* dan *‘uqūbah* hasil rumusan pemerintah, yang dituangkan dalam berbagai Qanun Aceh, sebagai perwujudan otoritas *taqnīn* yang dimilikinya.

Sejalan dengan maksud tersebut di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan konsep dan landasan hukum yang kuat dan tepat sebagai dasar legitimasi otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*;
2. Untuk mengetahui implementasi konsep otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah* di Aceh;
3. Untuk mengetahui produk hukum yang dihasilkan sebagai manifestasi otoritas Pemerintah Aceh dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*.

#### **D. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini diharapkan memberi manfaat bagi banyak pihak, baik pada tataran akademik maupun praktik. Dari sisi akademik, penelitian ini akan menambah khazanah keilmuan Islam dalam bidang *al-siyāsah al-syar’iyyah*, khususnya terkait otoritas Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan *‘uqūbah*. Penelitian ini juga berkontribusi secara signifikan bagi dunia akademik, melalui pengembangan konsep otoritas pemerintah, sehingga relevan dengan konteks bernegara di zaman modern dengan sistem *nation-state*. Akhirnya, konsep otoritas Pemerintah Aceh yang lahir melalui kajian ini diharapkan mampu beradaptasi dengan tuntutan sistem hukum nasional Indonesia, yang berbentuk negara-bangsa modern, dan menjadi acuan dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*.

Sementara dari sisi praktik, penelitian ini berguna sebagai referensi pada proses kodifikasi Hukum Islam, terutama saat perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*. Di samping itu, penelitian ini akan

memperkuat kedudukan pemerintah Aceh sebagai pemegang otoritas perumusan *jarimah* dan *'uqubah* dalam proses legislasi Qanun Syari'at seperti Qanun Hukum Jinayat dan lain-lain.

### **E. Kajian Pustaka**

Kajian mengenai otoritas pemerintah dalam aspek hukum pidana telah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Kebanyakan dari kajian tersebut menyoroti sisi penegakan hukumnya. Namun demikian, ada pula peneliti yang menaruh perhatiannya pada sisi perumusan hukumnya. Untuk menarik garis perbedaan antara riset sebelumnya dengan penelitian yang sedang peneliti lakukan saat ini, maka pada bagian ini akan diangkat beberapa tulisan yang terkait dengan tema penelitian ini.

Salah satu kajian mendalam tentang hal tersebut, dilakukan oleh Rumadi berjudul "*Islam dan Otoritas Keagamaan*" pada Jurnal Wallisongo, Vol. 20, No. 1, 2012. Dalam tulisan tersebut, ia menyatakan bahwa konsep otoritas tidak terlepas dari teori Max Weber yang mengklasifikasikan tiga tipe otoritas, yaitu: tradisional, rasional-legal, dan kharismatik. Otoritas keagamaan dalam kajian teoritis ini menyatakan bahwa asas keadilan dan keseimbangan sebagai cita-cita hukum yang penting untuk ditegakkan. Rumadi menegaskan bahwa otoritas keagamaan (Islam) di Indonesia didominasi oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dominasi MUI sebagai pemegang kendali otoritas semakin menguat berkat dukungan pemerintah dan posisi sosial politiknya yang semakin menguat. Hasil Kajian telah mengilustrasikan dinamika otoritas keagamaan yang disertai dengan inter-relasi tingkatan otoritas. Namun demikian, formalisasi hukum pidana Islam pada tingkat daerah atau wilayah bisa berbeda dan khas sesuai karakteristik kedaerahan masing-masing. Penelitian Rumadi tersebut belum menyentuh aspek kewenangan dan kekuasaan Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarimah* dan *'uqubah* untuk dituangkan ke dalam Peraturan Daerah dalam hal ini Qanun Aceh.



Selanjutnya adalah kajian yang dilakukan oleh Muhammad Hifdil Islam berjudul “*Islamic Law in Indonesia (Tradition, Thought, Political Law and Legal Products)*” yang terbit pada *Jurnal Asy-Syari’ah*, Vol. 04, No. 01, 2018. Ia melakukan telaah teoritis dan historikal dinamika hukum Islam di Indonesia, baik secara politik maupun sosio kultural. Melalui kajian ini menawarkan perlunya ruang transformasi (*taqḥīn*) Hukum Islam melalui kedaulatan rakyat, sebagai politik tertinggi dalam suatu kebijakan. Hifdil Islam juga menuliskan bahwa produk Hukum Islam di Indonesia membutuhkan proses transformasi pada tatanan sosial budaya, politik dan hukum dalam masyarakat melalui akomodasi ke dalam berbagai perangkat peraturan perundang-undangan oleh pemerintah. Akhirnya penulis menyimpulkan bahwa perkembangan hukum Islam di Indonesia sangat dinamis dan berkelanjutan, melalui jalur infrastruktur politik yang sejalan dengan realitas, tuntutan dan dukungan, serta kehendak transformasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional.

Kajian Hukum Pidana Islam Zainuddin pada *Jurnal Dinamika Hukum Islam*, Vol. 17, No. 3. 2017 dengan judul *Restorative Justice Concept on Jarimah Qishah in Islamic Criminal Law* menyatakan bahwa, otoritas pemerintah dalam pelaksanaan hukuman dilakukan melalui mekanisme kehakiman. Otoritas kehakiman dapat menetapkan keputusan *ta’zīr* yang tidak ditentukan dalam Al-Qur’ān dan Al-Sunnah. Secara spesifik, hasil kajian ini membuka ruang keadilan restoratif dalam hukum pidana Islam yang dilembagakan dalam otoritas kehakiman melalui *īshlah* dan pemaafan (*al-afwu*).

Artikel Mahrus Munajat, dkk. yang bertajuk “Obyektifikasi Hukum Pidana Islam ke dalam Hukum Nasional”, di *Jurnal Istiqro’*, Vol. 03, No. 01, 2004, merupakan hasil penelitian dan kajian intensif secara kepustakaan tentang formulasi metodologis obyektifikasi hukum pidana Islam ke dalam hukum nasional serta kontribusi hukum pidana Islam terhadap konstruksi hukum pidana nasional. Dari hasil telaahan Mahrus tersebut, diperoleh kesimpulan bahwa obyektifikasi hukum pidana Islam ke dalam hukum nasional itu

sangat penting, karena legislasi hukum pidana Islam tidak akan menyinggung legitimasi perorangan dan golongan. Obyektifikasi itu memungkinkan mengantar hukum pidana Islam ke arah universalitas hukum nasional. Sementara kontribusi yang mungkin diberikan hukum pidana Islam terhadap konstruksi hukum pidana nasional antara lain tampak dalam empat kriteria, masing-masing: asas legalitas formal; pidana pokok; klasifikasi tindak pidana serta sanksi dan hukuman.

Sementara penelitian Abidin Nurdin yang bertajuk “Ulama dan Proses Legislasi: Mengkaji Legitimasi Lembaga Ulama Aceh” dalam Arskal Salim and Adlin Sila (eds.), *Serambi Mekkah yang Berubah: Views from Within* terbitan Alvabet Jakarta dan ARTI (Aceh Research Training Institute) tahun 2010, merupakan hasil kajian dan penelitian intensif dengan melihat sejauh mana peran ulama Aceh dan legitimasi yang dimilikinya dalam proses legislasi qanun-qanun (Peraturan Daerah) syariat di Aceh pasca formalisasi syari’at Islam di Aceh sejak 2002. Artikel ini sekaligus menunjukkan bahwa proses legislasi hukum syari’at Islam di Aceh tidaklah dilakukan secara serta-merta, melainkan harus melalui tahapan-tahapan, dimulai dari naskah akademik, *public hearing*, hingga kemudian pengesahan legislatif dan eksekutif. Untuk tahapan perumusan legislasi hukum syari’at pada tahapan awal, ulama dengan lembaga formal MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) memegang peranan penting dalam formulasi hukum Islam itu ke dalam Qanun Aceh. Lebih jauh, artikel ini juga mengkaji sumber otoritas yang mengabsahkan kewenangan ulama dalam proses legislasi syari’at Islam di Aceh.

Buku Arskal Salim yang berjudul *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press tahun 2008 yang juga merupakan disertasi doktoralnya di University of Melbourne banyak mengupas persoalan disonansi konstitusional yang dihadapi dalam proses Islamisasi hukum dan syariatisasi dalam konteks Indonesia modern.

Berkaitan dengan Hukum Pidana Islam dalam jarimah hudud, Tulisan Fathuddin Abdi yang terbit pada Jurnal *Al Risalah*, Vol. 14, No. 2, 2014 mengambil tajuk yang menarik yaitu, “*Keluwesan Hukum Pidana Islam dalam Jarimah Hudud (Pendekatan pada Jarimah Hudud Pencurian)*”. Dilatarbelakangi oleh adanya ketakutan pada hukum Islam secara sosiologis, tulisan ini menelaah dengan kajian kepustakaan dan regulasi/yuridis formil. Jarimah hudud menganut azas legalitas secara ketat, oleh karena itu baik hakim maupun si terhukum harus melaksanakan ketentuan seperti yang telah ditetapkan dengan jelas oleh Allah. Lain halnya dengan hukum positif (misalnya: Indonesia) yang menganut azas legalitas, yang di dalam peraturan hukumnya menyebutkan batas terendah dan batas tertinggi dari hukuman. Menurut Fathuddin otoritas *ulī al-amr* atau *Ahl al-Hall wa al-‘aqd* dalam penetapan *jarīmah hudūd* adalah sebagai pelaksana hukum. Hakim bertindak hanya sebagai pelaksana ketentuan-ketentuan *Syāri’*, karena baik norma maupun sanksi pada *jarīmah hudūd* sudah ditentukan dalam Al-Qur’ān dan Al-Sunnah, serta tidak memiliki hukum terendah dan tertinggi. Jarimah hudud juga mengandung tujuan untuk melindungi kehidupan manusia dan sesuai dengan fitrah keimanan dan keagamaan manusia. Pada bagian penutup, direkomendasikan bahwa Hukum Pidana Islam perlu disosialisasikan kepada masyarakat melalui kegiatan ceramah-ceramah keagamaan. Hal ini penting mengingat pidana Islam memiliki konsekuensi hukum bagi pelaku sebagai tindakan preventif untuk keselamatan manusia secara individu dan kolektif.

Model “*Transformasi Fiqh Jinayah Ke dalam Hukum Pidana Nasional: Kritik Nazhariyat Al-'Uqūbah Terhadap Materi KUHP*” yang dikaji oleh Junaidi Abdillah dan Suryani menjelaskan bahwa pandangan tentang teori hukum pidana nasional pada masalah *'uqūbah* dihadapkan pada relasi kedaulatan politik ada di tangan Tuhan dan gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam). Kajian yang telah dipublikasikan pada Jurnal *Masalah-Masalah Hukum*, Vol. 47,

No. 2, 2018 ini menyatakan bahwa terdapat dua pandangan tentang transformasi Fiqh Jinayah ke dalam hukum pidana nasional. Pandangan *pertama* merefleksikan kecenderungan untuk menekankan aspek legal (hukum) dan formal idealisme politik Islam. Kecenderungan seperti ini biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan “Syari’ah” secara langsung sebagai konstitusi negara. Pandangan *kedua* lebih menekankan substansi dari pada bentuk negara yang legal dan formal. Karena wataknya yang substansialis itu, kecenderungan ini mempunyai potensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dengan sistem politik modern, di mana negara-bangsa merupakan salah satu unsur utamanya. Kajian ini menyimpulkan perlunya integrasi *maqāsidy istiṣlāhiy* untuk menyatukan fiqh jināyah dengan hukum pidana nasional dengan landasan epistemologi fiqh jināyah Indonesia yang mendukung desimbolisasi dan objektivikasi pidana Islam dalam koridor menjaga dan merawat *maqāsid al-syarī’ah*.

Konstruksi *jarīmah* dan ‘*uqūbah* yang dikaji oleh Abdul Khalib dan Mukhlis berjudul “*Penyelesaian Tindak Pidana Jarimah Khalwat di Kabupaten Aceh Tenggara (Suatu Penelitian Di Wilayah Hukum Kejaksaan Negeri Kutacane)*” menjelaskan bahwa ketentuan ‘*uqūbah* cambuk bagi pelaku *jarīmah* Khalwat menurut ketentuan Qanun Aceh No. 6 tahun 2014 tentang hukum jinayat oleh Satuan Polisi Pamong Praja dan Wilahayatul Hisbah. Tulisan yang diterbitkan pada *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Bidang Hukum Pidana* Vol. 4, No. 1, 2020 ini melakukan telaah teoritis dan studi lapangan pelaksanaan ‘*uqūbah* cambuk bagi pelaku khalwat di Kabupaten Aceh Tenggara. Berkaitan dengan otoritas Satpol PP dan WH, ditemukan adanya hambatan pelaksanaan eksekusi hukuman karena terkait dengan tata kelola Mahkamah Syar’iyyah dalam menjalankan keputusan yang belum optimal serta kurangnya penganggaran dalam proses eksekusi hukuman cambuk.

Berdasarkan hasil kajian pustaka tersebut terlihat bahwa, fokus penelitian ini berbeda dengan focus kajian yang pernah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Apalagi penelitian ini

berada dalam konteks Aceh yang telah mendapat keizinan dari Pemerintah Pusat untuk menerapkan hukum pidana Islam (*jināyah*). Kajian ini diharapkan dapat mengisi ruang kosong dengan mengkaji lebih jauh tentang konsepsi dan problematika yang dihadapi otoritas pemerintah Aceh dalam perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*.

## F. Kerangka Teori

Kerangka teori diperlukan untuk memberi gambaran terkait teori yang dipakai dalam kegiatan penelitian yang akan dilakukan.<sup>35</sup> Menurut Winarno Surakhmad, kerangka teori sangat diperlukan sebagai pegangan pokok dalam suatu penelitian, yang akan memandu arah penelitian.<sup>36</sup> Karena itulah menurut Amin Abdullah, kerangka teori amat sangat penting dalam penulisan karya tulis ilmiah, baik skripsi, tesis, maupun disertasi.<sup>37</sup> Untuk memahami secara komprehensif konsep otoritas Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan *‘uqūbah*, peneliti akan menggunakan teori negara sebagai *grand theory*, teori *al-siyāsah al-syar’iyyah* sebagai *middle theory*, dan teori otoritas sebagai *applied theory*.

### 1. Teori Negara Hukum

Manusia adalah “makhluk sosial,”<sup>38</sup> yang diciptakan oleh Allah SWT. dengan watak dan kecenderungan untuk hidup

---

<sup>35</sup> Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 41.

<sup>36</sup> Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 63.

<sup>37</sup> M. Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah, Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1 (Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), hlm. 22.

<sup>38</sup> Seorang Filsuf Yunani Kuno bernama Aristoteles (384-322 SM), menggunakan istilah *zoon politicon* untuk menyebut manusia sebagai makhluk sosial. Kata *zoon* berarti "hewan", sedangkan *politicon* artinya "bermasyarakat". Secara harfiah, *zoon politicon* berarti hewan yang bermasyarakat. Selanjutnya Aristoteles menerangkan bahwa kodrat manusia untuk hidup bermasyarakat dan berinteraksi dengan sesama merupakan salah satu tabiat yang membedakannya dengan dewa dan binatang. Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), hlm. 19

bersosialisasi dan saling berinteraksi antara satu dengan yang lain.<sup>39</sup> Ibn Khaldūn mengungkapkan dalam *Muqaddimah*nya,<sup>40</sup> bahwa, para filosof (*al-ḥukamā'*) menggambarkan manusia sebagai makhluk politik menurut tabi'atnya (*al-insānu madaniyyun bi al-ṭab'i*).<sup>41</sup> Sebagai makhluk politik, manusia memerlukan pengaturan dan pengendalian oleh kekuasaan. Untuk itu, keberadaan sebuah organisasi kemasyarakatan adalah suatu keniscayaan bagi umat

---

<sup>39</sup> Menurut M. Quraish Shihab, Al-Qur'ān sejak awal diturunkan telah mengungkapkan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial. Dalam ayat kedua dari wahyu pertama yang diterima Nabi Muhammad SAW. dinyatakan: *khalāqa al-insān min 'alaq.* (Q.S. Al-'Alaq: 2). Ayat ini bukan saja diartikan “menciptakan manusia dari segumpal darah” atau “sesuatu yang berdempet di dinding rahim”, tetapi dapat juga dimaknai sebagai “diciptakan dinding dalam keadaan selalu bergantung kepada pihak lain atau tidak dapat hidup sendiri”. Adapun ayat lain dalam konteks ini adalah: *Yā ayyuhā al-nāsu innā khalaqnākum min dhakarīn wa unthā wa ja'alnākum syu'ūban wa qabā-ila lita'ārafū, innā akramakum 'inda Allāhi atqākum.* Artinya: “Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah 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 di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu”. (Q.S. Al-Ḥujurāt: 13). Berdasarkan nash Al-Qur'an tersebut dapat dipahami bahwa manusia secara fitri adalah makhluk sosial dan hidup bermasyarakat adalah satu keniscayaan. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 319-320

<sup>40</sup> *Muqaddimah* adalah salah satu karya monumental yang dihasilkan oleh seorang sejarawan Muslim asal Tunisia, Ibn Khaldūn (1332-1406 M.). Tulisannya ini sebenarnya merupakan bagian pengantar dari bukunya tentang sejarah yang berjudul: *Tārīkh Ibn Khaldūn: Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fīy Ayyām al-'Arabi wa al-'Ajami wa al-Barbar, wa Man 'Āsharhum min Dhawiy al-Ṣulṭān al-Akbar* (Pelajaran dan Catatan Awal Berbagai Peristiwa Sejarah mengenai Bangsa Arab, Non-Arab, Barbar serta Bangsa-Bangsa Besar yang Sezaman dengan Mereka). Beberapa pemikir modern memandang *Muqaddimah* ini sebagai karya pertama yang memuat bangunan teori dan pembahasan terkait beberapa cabang dalam disiplin ilmu sosial seperti sosiologi, demografi, sejarah, budaya, akidah Islam, historiografi, ekonomi, filsafat politik, ekologi, serta ilmu alam. Meski hanya merupakan sebuah pengantar, namun *Muqaddimah* ini lebih masyhur dan dianggap sebagai suatu karya tersendiri. <https://www.republika.co.id/berita/pkyimo313/almuqaddimah-karya-abadi-ibnu-khaldun>. Diakses 5 Mei 2023.

<sup>41</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Terj. Ahmadie Thoha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 71

manusia. Karena setiap organisasi kemasyarakatan memiliki aturan-aturan yang wajib ditaati dalam rangka memperjuangkan kepentingan bersama dan mencegah timbulnya tindakan yang merugikan anggota organisasi lainnya.<sup>42</sup>

Menurut Miriam Budiardjo, dari sekian banyak organisasi kemasyarakatan, yang paling penting adalah negara. Karena negara merupakan organisasi pokok dari kekuasaan politik yang dapat memaksakan kehendaknya secara sah terhadap semua golongan kekuasaan lain yang berada dalam wilayahnya. Negara juga berhak mengendalikan dan mengatur gejala-gejala kekuasaan yang *asosial*, yakni yang bertentangan satu sama lain supaya tidak menjadi antagonisme yang membahayakan. Negara harus mengorganisir dan mengintegrasikan kegiatan semua anggota masyarakat dan asosiasi kemasyarakatan ke arah tercapainya tujuan bersama.<sup>43</sup> Jadi, negara selain dibutuhkan untuk mewadahi kehendak rakyat, juga diperlukan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dan menetapkan tujuan-tujuan dari kehidupan bersama. Lebih lanjut Miriam Budiardjo menjelaskan, untuk mencapai tujuan bersama, negara mesti menyelenggarakan beberapa fungsinya, minimal adalah: melaksanakan penertiban (*law and order*), mengusahakan kesejahteraan, kemakmuran rakyat, pertahanan serta menegakkan keadilan. Adapun tujuan akhir yang ingin dicapai oleh setiap negara ialah menciptakan kebahagiaan bagi seluruh warganya.<sup>44</sup>

Negara sebagai suatu entitas bersifat abstrak, yang tampak adalah unsur-unsurnya berupa rakyat yang tetap, wilayah tertentu, dan pemerintahan.<sup>45</sup> Pemerintah adalah unsur negara yang berfungsi sebagai organ penyelenggara sistem pemerintahan dalam suatu

---

<sup>42</sup> *Ibid*, hlm. 72

<sup>43</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hlm. 38-39

<sup>44</sup> *Ibid.*, hlm. 45-46

<sup>45</sup> Dede Rosyada dkk., *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Cet. II (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 45

wilayah tertentu. Dalam definisi asosiatifnya yang luas, pemerintah umumnya terdiri atas lembaga legislatif, eksekutif, dan yang berdiri sendiri ialah yudikatif. Pemerintah dituntut untuk mampu menertibkan, mengamankan, mengendalikan sekaligus mempersatukan semua kelompok masyarakat yang berada di wilayah kekuasaannya dalam rangka mewujudkan kepentingan bersama dan mencapai tujuan negara. Namun, format atau model negara telah mengalami perkembangan dari masa ke masa.

Di masa klasik, umat Islam hidup di negara dengan corak *khilāfah*. Sedangkan di masa modern, umat Islam hidup di bawah pemerintahan negara-bangsa. Kesenjangan antara konsep otoritas pemerintah zaman *khilāfah* dan *nation-state*, berimplikasi terhadap praktik perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah*. Pada masa *khilāfah*, perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah* dilakukan para *fuqahā*. Di era negara-bangsa modern, yang menganut prinsip negara hukum, perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah* dikerjakan oleh pihak pemerintah, sebagai organ yang berwenang untuk merumuskan dan melaksanakan keputusan-keputusan yang mengikat bagi seluruh penduduk di dalam wilayahnya. Keputusan-keputusan ini antara lain berbentuk undang-undang dan peraturan-peraturan lain. Dalam hal ini, pemerintah bertindak atas nama negara dan menyelenggarakan kekuasaan negara.<sup>46</sup>

Perumusan *jarīmah* dan *‘uqūbah* di Aceh berada dalam konteks *nation-state* (negara-bangsa) yang menjadikan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai konstitusinya. Dalam sistem hukum nasional Indonesia, UUD 1945 berkedudukan sebagai sumber hukum tertinggi. Artinya setiap produk hukum yang dihasilkan di Indonesia harus berlandaskan kepada UUD 1945. Tata urutan (hierarki) perundang-undangan dan yurisdiksinya juga harus diperhatikan. Dan yang tidak kalah pentingnya, dalam proses penyusunan peraturan perundang-undangan mesti berpedoman kepada kaidah dan mekanisme yang telah ditetapkan dalam

---

<sup>46</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar....*, hlm. 44



konstitusi. Hal ini penting dipahami, agar perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* di Aceh dilakukan secara konstitusional dan mendapat legitimasi dari jalur *al-siyāsah al-syar'iyah*.

Merujuk pada kajian Daniel E. Price, seperti dikutip Azyumardi Azra dan Askar Salim, penerapan Syari'at Islam dalam suatu negara disusun dalam lima tingkatan perundang-undangan, mulai hierarki terendah sampai tertinggi: *Pertama*, hukum kekeluargaan (perkawinan, perceraian dan kewarisan). *Kedua*, masalah ekonomi dan keuangan, seperti perbankan, zakat dan wakaf. *Ketiga*, praktik ritual keagamaan, seperti kewajiban berjilbab, shalat, puasa dan ibadah haji. *Keempat*, hukum pidana Islam, termasuk hukuman dan sanksinya. *Kelima*, penggunaan Islam sebagai dasar negara.<sup>47</sup> Untuk level pertama hingga ketiga telah terserap dalam peraturan hukum nasional. Kini Aceh telah merambah ke level keempat di bidang *jināyah* (hukum pidana Islam). Berkat otonomi luas yang diberikan kepada Aceh, maka Pemerintah Aceh memiliki otoritas untuk merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah*.

## 2. Teori *al-siyāsah al-syar'iyah*

*Al-siyāsah al-syar'iyah* terdiri atas dua kata, "*al-siyāsah*" dan "*al-syar'iyah*". Secara etimologis, kata *siyāsah* merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata *sāsa-yasūsu-siyāsatan* yang berarti mengatur, mengurus, mengemudikan, memimpin, dan memerintah. Dalam Bahasa Arab, kata yang sepadan dengan term *siyāsah* adalah *dabbara* (mengatur). Adapun kata "*syar'iyah*" merupakan bentuk *nisbah* dari *syar'un*, yang berarti: sesuai dengan hukum syari'at atau sesuai dengan kaidah-kaidah syari'at yang bersifat umum. Jadi secara etimologis, *al-siyāsah al-syar'iyah* dapat diartikan politik yang didasarkan pada syari'at, atau politik yang bersifat syar'i. Selain itu, *al-siyāsah al-syar'iyah* dapat pula dimaknai dengan

---

<sup>47</sup> Azra, A dan Salim, A. *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 11

politik yang sejalan dengan syari'at atau tidak bertentangan dengan syari'at, atau dapat juga disebut sebagai politik yang Islami.<sup>48</sup>

Sedangkan secara terminologis muncul pengertian yang beragam di kalangan para pakar, sebagaimana berikut ini:<sup>49</sup>

- a. Menurut 'Abd al-Wahhāb Khallāf yang dimaksud dengan *al-siyāsah al-syar'iyyah* adalah: *pengaturan urusan-urusan umum negara Islam yang menjamin terealisasinya kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan mengenai hal-hal yang tidak melanggar batas-batas dan prinsip-prinsip syari'at yang bersifat umum, kendatipun rumusan aturan tersebut berbeda dengan pendapat para mujtahid.*
- b. Menurut 'Abd al-Rahmān Tāj, *al-siyāsah al-syar'iyyah* adalah *nama bagi hukum-hukum yang mengatur alat kelengkapan negara dan urusan-urusan umat yang sejalan dengan jiwa dan prinsip-prinsip syari'at yang bersifat universal (kulliy) guna merealisasikan tujuan sosial kemasyarakatan, kendatipun hal tersebut tidak diatur dalam naṣ-naṣ Al-Qur'ān ataupun sunnah yang bersifat rinci dan partikular (juz'iy).*
- c. Abū Wafā ibn 'Āqil mengartikan *al-siyāsah al-syar'iyyah* yaitu: *Suatu kebijakan yang dapat membawa rakyat lebih dekat kepada kemaslahatan dan terhindar dari kemudharatan, kendatipun Rasūl Allāh SAW. tidak pernah menetapkannya dan juga tidak pernah diturunkan wahyu untuk mengaturnya.*

Dari keseluruhan definisi di atas dapat disimpulkan bahwa para pemegang tampuk kekuasaan (pemerintah/*ūli al-amr*), di samping mempunyai kompetensi menetapkan hukum-hukum Allah, juga memiliki otoritas untuk membuat berbagai peraturan hukum berkenaan dengan hal-hal yang tidak diatur secara eksplisit dan rinci di dalam syari'at. Dari defnisi *al-siyāsah al-syar'iyyah* di atas dapat pula dipahami bahwa dalam implementasinya memerlukan empat pilar sebagai berikut:

---

<sup>48</sup> Nasroen Haroen, dkk, *Ensiklopedi Hukum....*, hlm. 978,

<sup>49</sup> *Ibid.,...*, hlm. 978-979

1. Institusi pemerintah yang menjalankan aktivitas pemerintahan.
2. Masyarakat sebagai pihak yang berkepentingan.
3. Kebijakan dasar hukum-hukum yang menjadi instrumen pengaturan masyarakat.
4. Cita-cita ideal dan tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapai.<sup>50</sup>

Mengenai pembedangannya, terjadi perbedaan pendapat di kalangan pakar *al-siyāsah al-syar'īyyah*. Menurut 'Abd al-Wahhāb Khallāf, ada tiga bidang kajian dalam *al-siyāsah al-syar'īyyah*, yaitu: (1) *siyāsah dustūriyyah*, (2) *siyāsah māliyyah*, dan (3) *siyāsah khārijiyyah*. Berbeda dengan 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Abd al-Rahmān Tāj mengklasifikasikan bidang kajian *al-siyāsah al-syar'īyyah* menjadi tujuh macam, yakni: (1) *siyāsah dustūriyyah*, (2) *siyāsah tasyrī'īyyah*, (3) *siyāsah qadhā'īyyah*, (4) *siyāsah māliyyah*, (5) *siyāsah idāriyyah*, (6) *siyāsah tanfīdziyyah*, dan (7) *siyāsah khārijiyyah*.<sup>51</sup>

Sehubungan dengan itu, 'Abd al-Wahhāb Khallāf menyatakan: *al-siyāsah al-syar'īyyah* merupakan teori pengaturan kemaslahatan dan kepentingan manusia sesuai dengan ketentuan syari'at. Dalam hal ini, syari'at memberikan otoritas atau kewenangan kepada pemerintah untuk membuat kebijakan yang mendatangkan kemaslahatan melalui aturan-aturan yang tidak bertentangan dengan syariat meskipun tidak ada dalil tertentu yang mengaturnya.<sup>52</sup> *Al-siyāsah al-syar'īyyah* melihat hukum dalam batasan teritorial tertentu, yaitu aturan mengikat yang dibuat oleh pemerintah (*al-tasyrī' al-waḍ'ī*).<sup>53</sup> Dengan demikian, kata *qānūn* dalam *al-siyāsah al-syar'īyyah* sepadan dengan hukum dalam ilmu

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, hlm. 979

<sup>51</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāsah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 187

<sup>52</sup> 'Abdul Wahāb Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar'īyyah aw Niẓām Al-Dawlah Al-Islāmīyyah*, (Kairo: Al-Maṭba'ah Al-Salafīyyah, 1908 H), hlm. 15

<sup>53</sup> Ghālib 'Alī al-Dawūdī, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qānūnī*, cet. VII (Oman: Dār al-Wā'il, 2004), hlm. 10.

hukum positif. Para ilmuwan hukum berbahasa Arab, menyebut hukum positif dengan istilah *fiqh al-qānūni*.

*Fiqh qānūni* dapat dinyatakan sebagai refleksi dari aspek terapan (*taṭbiqī*) *al-siyāsah al-syar'īyyah*, sebab qanun dipandang sebagai pelayan (*khādim*) bagi syari'at.<sup>54</sup> Misalnya dalam hal penyelenggaraan negara, diperlukan aturan konstitusional (*al-qānūn al-dustūrī*) dan aturan administrasi (*al-qānūn al-idārī*). Dalam hal penyelenggaraan tatanan kehidupan bermasyarakat, diperlukan aturan perdata (*al-qānūn al-mālī*), aturan pidana (*al-qānūn al-jinā'ī*) dan sebagainya. Berdasar konsep tersebut, maka yang dilakukan dalam *al-siyāsah al-syar'īyyah* adalah konkretisasi hukum Islam. Mengingat penyusunan qanun dilakukan pada hal-hal yang tidak ada ketetapan konkret dari ayat-ayat hukum, maka pedoman utamanya adalah *maqāṣid syarī'ah*.

Mengingat turunan ini tidak lepas dari *fiqh*, maka *siyāsah* dan *fiqh al-qānūni* juga berkuat dengan kaidah *fiqh* sehingga menjadi lebih komprehensif. Hanya saja, *fiqh al-qānūni* berorientasi pada hukum positif negara tertentu. Hal ini harus dilihat sebagai dua sisi yang saling melengkapi. Di satu sisi, dalam aturan yang ditetapkan oleh *ūli al-amr* dapat ditunjukkan keselarasannya dengan syari'at sehingga bisa disebut qanun *syar'ī*. Tapi di sisi lain, penetapannya oleh *ūli al-amr* membuat aturan itu disebut qanun *wad'ī*. Bagi yang bersikap ekstrem, qanun *wad'ī* disamaratakan sebagai qanun biasa yang sekuler, padahal ketetapan *ūli al-amr* ada yang sekuler dan ada yang syar'i.

### 3. Teori Otoritas

Secara teoritis, diskursus tentang otoritas sering merujuk pada teori *legitimate authority* yang diperkenalkan Max Weber, sosiolog berkebangsaan Jerman. Menurutnya, suatu kekuasaan akan mencapai status *legitimate authority* manakala orang-orang yang berada di bawah otoritas secara sukarela memberikan

---

<sup>54</sup> 'Abd Allāh Mabrūk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu'āṣir li Fiqh al-Qānūn*, cet. I (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 2001), hlm. 5.

kepatuhannya.<sup>55</sup> Weber membedakan jenis otoritas kepada tiga: (1) Otoritas Tradisional (*Traditional Authority*), yakni otoritas yang didasarkan pada kepercayaan bersama akan masa lampau, yaitu tradisi turun-temurun dan telah menjadi suatu kebiasaan masyarakat. Dalam otoritas tradisional, pemimpin biasanya memperoleh kekuasaan lewat cara pewarisan. Kekuasaannya tidak dilengkapi aturan formal, prosedur-prosedur yang pasti, serta preseden hukum. Dalam masa kekuasaannya, pemimpin bebas memerintah selama berpatokan pada tradisi yang berlaku; (2) Otoritas Kharismatik (*Charismatic Authority*), berasal dari kualitas yang dimiliki seorang pemimpin dalam menginspirasi atau mempengaruhi orang lain karena keteladanannya, kekuatan dari pesan-pesannya dan kebenaran dari misinya; (3) Otoritas Legal-Rasional (*Legal-Rational Authority*) adalah kekuasaan atau kewenangan yang bersumber dari konstitusi atau peraturan perundang-undangan yang sah dan aneka prosedur formal yang diketahui umum.<sup>56</sup>

Dalam kajian fiqh modern, konsep otoritas ikut diperkenalkan oleh Khaled M. Abou Fadl. Ia menjelaskan perbedaan antara otoritas yang bersifat *koersif* dan otoritas yang bersifat *persuasif*. Otoritas *koersif* merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali menurutinya.<sup>57</sup> Lebih lanjut, merujuk kepada R.B Friedman, ia membedakan antara terminologi “memangku otoritas” (*being in authority*) dan “memegang otoritas” (*being an authority*). Bagi Friedman, “memangku otoritas” artinya menduduki jabatan resmi atau

---

<sup>55</sup> Max Weber, *Sosiologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 62

<sup>56</sup> <https://www.setabasri.com/2021/04/tiga-otoritas-kepemimpinan-max-weber.html> diakses pada tanggal 02 September 2022.

<sup>57</sup> Khaled M. Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 26

struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Seseorang yang memangku otoritas dipatuhi orang lain dengan cara menunjukkan simbol-simbol otoritas yang memberi pesan kepada orang lain bahwa mereka berhak mengeluarkan perintah atau arahan. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya “ketundukan atas keputusan pribadi,” karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan orang yang memangku otoritas, namun ia tidak memiliki pilihan lain kecuali menaatinya. Kesadaran pribadinya tidak terpengaruh oleh ketundukannya kepada mereka yang memangku otoritas. Alasannya sederhana, yaitu bahwa kesadaran individu dipandang tidak relevan karena adanya pengakuan bahwa mereka yang memangku otoritas harus ditaati. Singkatnya, kita boleh tidak sependapat dengan sebuah perintah, tapi bagaimanapun kita harus menaatinya karena kita mengakui otoritas orang tersebut.<sup>58</sup>

Menaati “pemegang otoritas” melibatkan sebuah semangat yang berbeda. Di sini, seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk pada pemegang otoritas yang di pandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, atau pemahaman yang lebih baik. Mengutip perkataan friedman, “pengetahuan khusus semacam itulah yang menjadi alasan ketundukan orang awam terhadap ucapan-ucapan pemegang otoritas, meskipun ia tidak memahami dasar argumentasi dari ucapan-ucapan tersebut.” dengan kata lain, ketundukan pada orang yang memaku otoritas melibatkan ketundukan kepada jabatan atau kapasitas resmi seorang, tapi ketundukan pada seseorang yang memegang otoritas melibatkan ketundukan pada seseorang yang di pandang memiliki keahlian khusus. Perbedaannya adalah seperti ketundukan kita pada seorang polisi dan seorang tukang memperbaiki pipa.

Penting untuk di catat, friedman berargumen bahwa tunduk pada seseorang yang memegang otoritas melibatkan hal yang ia sebut sebagai “praduga epistemologis” (“*epistemological*

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, hlm. 27-28

*presupposition*”). Seseorang yang memegang otoritas dan orang lain yang menaatinya berbagi sebuah kerangka epistemologis dalam bidang pengetahuan tertentu.<sup>59</sup>

Di era modern, otoritas pemerintah umumnya didasarkan pada konstitusi yang berlaku di masing-masing negara, sebagai landasan yuridis. Konstitusi merupakan keseluruhan sistem yang mengatur tentang hukum negara, yang kemudian hukum tersebut mengatur fungsi dan kewenangan dari setiap kekuasaan yang ada.<sup>60</sup> Setiap negara modern dipastikan memiliki konstitusi, terlepas dari jenisnya, tertulis atau tidak tertulis (*documented or undocumented*). Perumusan konstitusi harus berdasarkan kesepakatan bersama mengenai bagaimana hendaknya bangunan negara tersebut akan berdiri. Jika konstitusi tidak dibangun berdasarkan kesepakatan bersama, legitimasi sulit diperoleh sehingga pemerintah akan kehilangan otoritas terhadap rakyat yang diperintah. Padahal di zaman modern, konstitusi merupakan sumber legitimasi paling utama bagi otoritas pemerintah.

Dalam konteks *siyāsah*, otoritas pemerintah diistilahkan dengan *sulṭah*. Muhammad Iqbal memberikan penjelasan yang sangat rinci dan detail di dalam buku fiqh siyasahnya terkait otoritas pemerintah dengan merujuk referensi-referensi atau keterangan al-Mawdūdī. Dalam hal ini, ada tiga otoritas utama yang dimiliki pemerintah: *Pertama*, menciptakan perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Untuk melaksanakan tugas ini, maka negara memiliki kekuasaan legislatif (*al-sulṭah al-tasyri'īyyah*). *Kedua*, tugas melaksanakan undang-undang. Untuk melaksanakannya, negara memiliki kekuasaan eksekutif (*al-sulṭah al-tanfīdzīyyah*). *Ketiga*, tugas mempertahankan hukum dan perundang-undangan yang telah diciptakan oleh lembaga legislatif. Tugas ini dilakukan oleh lembaga yudikatif (*al-sulṭah al-*

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, hlm. 38

<sup>60</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hlm. 94

*qadhā'īyyah*).<sup>61</sup> Dalam konteks perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* melalui proses legislasi (*taqnīn*) yang melibatkan Gubernur Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, merupakan bagian dari otoritas legislatif atau *al-sulṭah al-tasyri'īyyah*.

## G. Metode Penelitian

Kajian tentang otoritas Pemerintah Aceh dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah* termasuk penelitian normatif (doktrinal). Desain penelitian disertasi ini dilakukan dalam kerangka metodologis kualitatif. Penelitian kualitatif sendiri merupakan metode ilmiah yang mengedepankan suatu fenomena yang melekat pada keadaan, penyebab, hubungan dan dampak dari suatu fenomena. Penelitian kualitatif menurut Linda Finley merupakan suatu pendekatan riil (alamiah) untuk menginvestigasi fenomena dalam menjawab tiga aspek “apa yang terjadi,” “mengapa terjadi,” dan “bagaimana terjadi”.<sup>62</sup> Menurut Sugiyono, metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat *post-positivisme*, dengan kaedah obyek yang alamiah, yang mana peneliti merupakan instrumen kunci dalam mengambil sumber data disertai analisis data bersifat induktif/kualitatif.<sup>63</sup>

Penelitian kualitatif berangkat dari kerangka kerja *going exploring* secara *in-depth* and *case-oriented study* sehingga diperlukan bangunan teoritis yang kuat. Maka dalam instrumen penelitian kualitatif, membangun dan mengembangkan teori dikenal

---

<sup>61</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Prenadamedia Group, Kencana, 2014), hlm. 157-158

<sup>62</sup> Linda Finlay dan Claire Ballinger, *Qualitative Research for Allied Health Professionals: Challenging Choice*, (New York: John Wiley & Sons Ltd, 2006), hlm. 51

<sup>63</sup> Sugiyono, Sugiyono. 2016. *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2016). hlm. 15



dengan istilah *explanatory concepts*.<sup>64</sup> Penelitian teoritis berdasarkan *explanatory concepts*, dalam paradigma keilmuan dapat dibangun dalam 2 model. *Pertama* menemukan teori mendasar; *Kedua* memperluas teori yang sudah ada.<sup>65</sup> Pada tataran teoritis, riset disertasi ini mencoba membangun teori mendasar tentang teori otoritas, dalam relasi perumusan hukum pidana, dan relasi teori otoritas dengan *jarimah* dan *'uqubah* menurut perspektif *al-siyāсах al-syar'iyah*. Maka dari itu, bangunan teori yang akan dikembangkan terdiri dari 3 kata kunci: Otoritas Pemerintah, *jarimah* dan *'uqubah*, serta *al-siyāсах al-syar'iyah*. Jika diperas lagi dalam *state of the art* teoritis, maka secara konseptual riset disertasi ini ingin membangun “relasi antara otoritas pemerintah dan pembentukan hukum pidana Islam.”

Metodologi penelitian hukum sebagaimana dijelaskan oleh Ani Purwati, membutuhkan sejumlah langkah-langkah kaidah hukum (*rechnorm*), ruang lingkup hukum, dan analisa berdasarkan kenyataan hukum.<sup>66</sup> Metode ini dapat digambarkan secara utuh untuk menentukan langkah-langkah metodologi penelitian hukum sebagaimana digambarkan berikut ini:

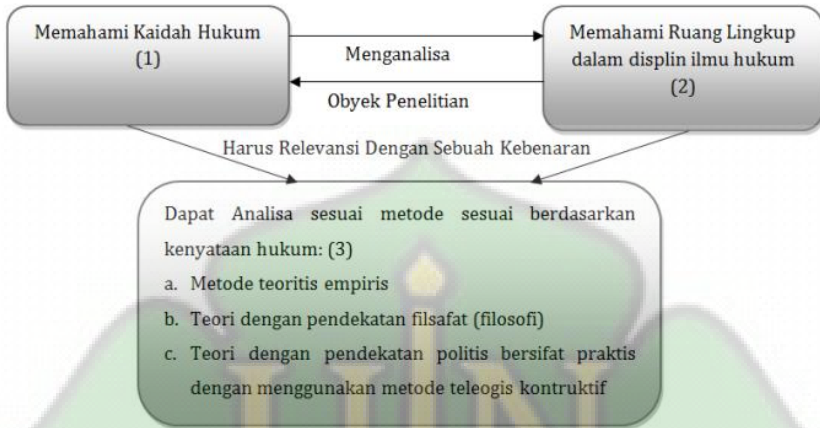
---

<sup>64</sup> *Explanatory concepts* dapat dirumuskan sebagai suatu langkah dalam menguji teori atau hipotesis guna memperkuat atau bahkan menolak teori yang sudah ada. Dalam perspektif kuantitatif, *explanatory research* juga dikaitkan dengan pengujian hubungan sebab-akibat untuk variable penelitian.

<sup>65</sup> Madekhan, “Posisi dan Fungsi Teori dalam Penelitian Kualitatif,” *Reforma: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran*, Vol.7, No 2, 2018, hlm. 65-66

<sup>66</sup> Ani Purwati, *Metodologi Penelitian Hukum: Teori & Praktek*, (Surabaya: CV. Jakad Media Publishing, 2020), hlm. 6

**Gambar 1. Langkah-Langkah Metodologi Penelitian Hukum**



Berdasarkan kerangka metodologis yang ingin dibangun, maka langkah-langkah kajian hukum pada gambar 1 tersebut,<sup>67</sup> dapat dijelaskan antara lain:

1. Kaedah hukum. Fungsi otoritas pemerintah dalam perumusan hukum pidana Islam serta implikasi pada proses legislasi hukum yang akan ditetapkan.
2. Ruang lingkup kajian hukum pidana Islam (*jināyah*) pada aspek *jarimah* dan *'uqūbah* dengan relasi perspektif *siyāsah syar'iyah*.
3. Analisa kenyataan hukum melalui pendekatan empiris pada otoritas Pemerintah Aceh dalam proses legislasi Qanun Aceh. Analisa secara spesifik dalam pendekatan teori empiris menghendaki adanya pemikiran induktif logis dalam memahami persolan perumusan hukum pidana Islam di Aceh.

Penelitian kualitatif dalam kajian ini turut pula memperhatikan dimensi sosial dari perumusan *jarimah* dan *'uqūbah* di Aceh. Menurut Zuchri Abdussamad dalam Buku *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Situasi sosial merupakan suatu paduan dari perspektif dan tindakan para pelaku, aktifitas yang dijalankan, dan tempat berlakunya aktifitas tersebut. Setiap situasi sosial itu

---

<sup>67</sup> *Ibid*

diidentifikasi, atau merupakan bentukan dari tiga unsur penting, yaitu tempat, pelaku, dan aktifitas.<sup>68</sup>

Kajian ini dilaksanakan dengan beberapa pendekatan yaitu; yuridis normatif dan pendekatan historis.

#### 1. Pendekatan yuridis normatif

Pendekatan yuridis normatif umumnya dilakukan berdasarkan suatu bahan hukum seperti teori, konsep, asas, serta peraturan perundang-undangan yang berlaku. Kajian yuridis normatif didefinisikan sebagai suatu Penelitian hukum yang bersifat doktrinal dengan mengkaji aspek-aspek untuk menyelesaikan masalah-masalah yang ada di dalam internal dari hukum positif.<sup>69</sup> Penelitian hukum normatif (*legal research*) juga didefinisikan sebagai studi dokumen, yaitu suatu telaah sumber bahan hukum berupa peraturan perundang-undangan, keputusan/ketetapan pengadilan, kontrak/perjanjian/akad, teori hukum, dan pendapat para ahli hukum<sup>70</sup>

Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, menguraikan jenis penelitian hukum normatif atau kepustakaan mencakup; Penelitian terhadap asas-asas hukum, Penelitian terhadap sistematika hukum, Penelitian terhadap sinkronisasi vertikal dan horizontal, Penelitian perbandingan hukum, dan Penelitian sejarah hukum.<sup>71</sup>

Melalui pendekatan yuridis normatif, kajian ini mencoba untuk menjelaskan otoritas Pemerintah Aceh dalam perumusan *jarimah* dan *'uqubah* berdasarkan telaah regulasi terkait

---

<sup>68</sup> Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Makassar: Syakir Media Press, 2021), hlm. 71

<sup>69</sup> Kornelius Benuf dan Muhammad Azhar, "Metode Penelitian Hukum sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer," *Jurnal Gema Keadilan*, Vol. 7, No.1, 2020, hlm. 23

<sup>70</sup> Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, (Mataram: Mataram University Press, 2020), hlm 45.

<sup>71</sup> Soerjono Soekanto dan Sri Mamud, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1995), hlm. 14.

mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan dan qanun tetang tata cara pembentukan qanun di Aceh.

## 2. Pendekatan historis

Kajian historis memandang hukum sebagai ide dalam merespon sebuah gejala social. Hukum tidak dibuat oleh manusia, tetapi hukum itu tumbuh dan berkembang secara historis bersama-sama dengan masyarakat yang bersangkutan.<sup>72</sup>

Berdasarkan hasil perumusan hukum pidana Islam, pendekatan historis melibatkan teori mendasar otoritas yang dalam kajian Weber yang terdiri atas tipe tradisional, rasional-legal, dan kharismatik. Tipe-tipe otoritas ini akan dielaborasi dengan dinamika historikal perumusan hukum Islam mulai dari Masa Rasūl Allāh SAW. sampai negara-bangsa modern.

## 3. Relasi Antar Kajian Kepustakaan

Kajian kepustakaan didefinisikan sebagai data sekunder atau data kepustakaan. Perumusan kajian kepustakaan ini terdiri dari 3 tingkatan bahan hukum primer, bahan hukum sekunder, dan bahan non hukum. Ketiga tingkatan bahan hukum ini dirumuskan oleh Peter Mahmud antara lain:<sup>73</sup>

- a. Primer: Bahan hukum yang terdiri atas peraturan perundang-undangan, risalah resmi, putusan pengadilan dan dokumen resmi Negara.
- b. Sekunder: Bahan hukum yang terdiri atas; buku hukum, jurnal hukum yang berisi prinsip-prinsip dasar (asas hukum), pandangan para ahli hukum (doktrin), hasil penelitian hukum, kamus hukum, ensiklopedia hukum.
- c. Bahan Non Hukum: Bahan penelitian yang terdiri atas buku teks bukan hukum, yang terkait dengan penelitian seperti buku politik,

---

<sup>72</sup> Ani Purwati, *Metodologi Penelitian Hukum*, hlm. 31

<sup>73</sup> Peter Mahmud MZ, *Penelitian Hukum*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm 141

buku ekonomi, data sensus, laporan tahunan perusahaan, kamus bahasa, ensiklopedia umum.

Relasi antar kajian teoritis akan dirumuskan dengan sejumlah teori mendasar, teori pendukung, dan teori yang berseberangan dalam Upaya membangun suatu epistemologi hukum. Kajian kepustakaan bertujuan untuk menghimpun informasi yang relevan dengan topik atau masalah dalam penelitian secara mendalam dengan membangun relasi antar bangunan dari teori.

Riset dan kajian mengenai legislasi hukum Islam telah banyak dilakukan sebelumnya. Untuk menyebut beberapa, maka berikut akan disebutkan di antara kajian yang pernah dilakukan mengenai legislasi hukum Islam.

## **H. Sistematika Pembahasan**

Pemaparan isi penelitian disistematisasikan kepada lima bab sebagai berikut:

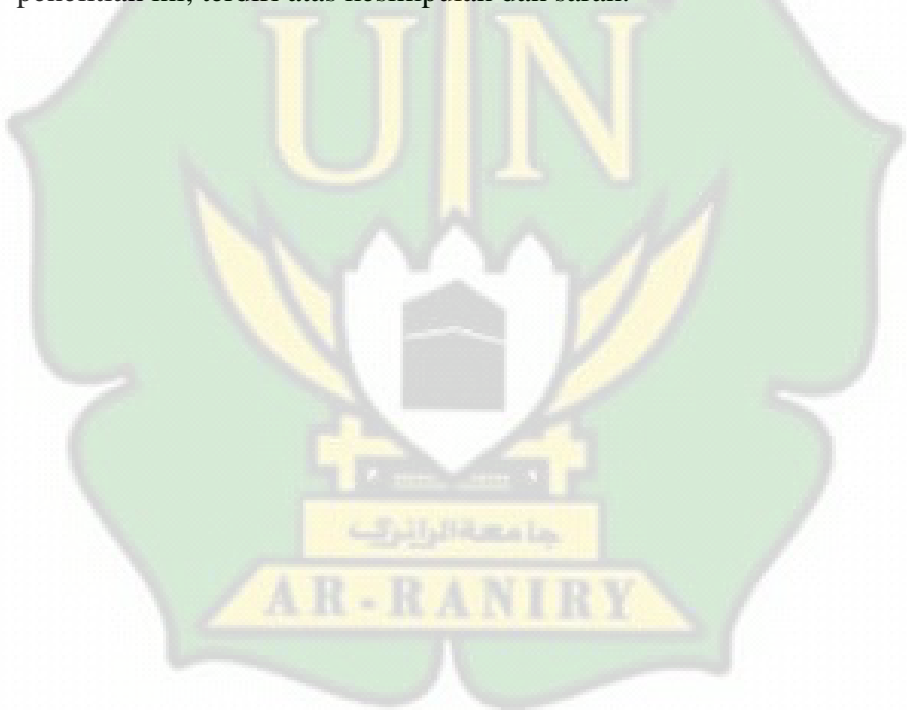
Bab Pertama, merupakan Pendahuluan yang berfungsi sebagai pengantar penelitian. Isinya terdiri atas Latar Belakang dan Rumusan Masalah; Maksud dan Tujuan Penelitian; Manfaat Penelitian, Kajian Pustaka, Kerangka Teori serta Metode Penelitian.

Bab Kedua, memperkenalkan Konsep Otoritas Pemerintah dalam Hukum Islam, dengan menjelaskan Pengertian Otoritas Pemerintah, Landasan Hukum Otoritas Pemerintah; dan Ruang Lingkup Otoritas Pemerintah. Poin selanjutnya menjelaskan Dinamika Otoritas Pemerintah dalam Sejarah Perumusan Hukum Islam, yang diawali dari Masa Nabi Muḥammad SAW., Masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*, Masa Dinasti 'Umayyah dan 'Abbāsiyyah, serta Pada Masa Tiga Kerajaan Besar yakni: Turki 'Uthmāni, Safawiyah dan Mughāl; diakhiri dengan Masa Negara-Bangsa Modern.

Bab Ketiga memaparkan tentang Implementasi Konsep Otoritas Pemerintah dalam Perumusan *Jarīmah* dan '*Uqūbah* di Aceh. Uraianya meliputi Kewenangan Pemerintah Aceh dalam Pembentukan Qanun Syari'at, Mekanisme Pembentukan Qanun

Syari'at, Kedudukan Qanun Syari'at dalam Realitas Sistem Hukum Nasional.

Bab keempat merupakan kajian pokok yang menerangkan Produk Hukum Otoritas Pemerintah Aceh dalam Perumusan *Jarīmah* dan *'Uqūbah*. Pada bagian ini disajikan Pengertian *Jarīmah* dan *'Uqūbah*. Dilanjutkan dengan Konstruksi *Jarīmah* dan *'Uqūbah* dalam Qanun Syari'at, Skala Prioritas Perumusan *Jarīmah* dan *'Uqūbah*, Efektivitas Penerapan *Jarīmah* dan *'Uqūbah*, Dinamika Pelaksanaan Otoritas dalam Perumusan *Jarīmah* dan *'Uqūbah*. Terakhir adalah bab kelima sebagai penutup dari rangkaian penelitian ini, terdiri atas kesimpulan dan saran.



## **BAB II**

### **KONSEP OTORITAS PEMERINTAH DALAM HUKUM ISLAM**

#### **A. Pengertian Otoritas Pemerintah**

Secara etimologis, istilah otoritas berasal dari Bahasa Latin, “*auctoritas*,” yang berarti suatu kekuatan atau pengaruh yang meyakinkan. Menurut Theodore Mommsen, seorang sejarawan dan politikus berkebangsaan Jerman, *auctoritas* dalam makna aslinya tidak bisa didefinisikan dengan tepat. Namun secara umum, otoritas mengacu pada makna kekuasaan, kewenangan dan kekuatan untuk mengendalikan atau memerintah orang lain.<sup>74</sup> Kata *auctoritas* ini kemudian diturunkan ke dalam Bahasa Inggris dengan sebutan *authority*, yang menurut *Oxford Advance Learner’s Dictionary* berarti: 1. (a) *the power to give orders and make others obey*; (b) *the right to act in a specific way*; 2. *a person or group having the power to make decisions or take action*; 3. (a) *the power to influence people because of inspiring respect, having special knowledge, etc.*; (b) *a person with special knowledge*; (c) *a book, etc., that can supply reliable information or evidence*.<sup>75</sup>

Berdasarkan Kamus Oxford Advance Learner’s di atas, kata dapat *authority* diterjemahkan dengan pengertian: 1. (a) kekuasaan untuk memberi perintah dan membuat orang lain patuh; (b) hak untuk bertindak dengan cara tertentu; 2) seseorang atau kelompok yang memiliki kekuasaan untuk mengambil keputusan atau melakukan suatu tindakan; 3. (a) kemampuan mempengaruhi orang lain, karena rasa hormat terhadap pengetahuan khusus yang dimilikinya dan lain sebagainya; (b) seseorang yang memiliki pengetahuan khusus; (c) sebuah buku dan lain sebagainya yang bisa menyediakan informasi akurat dan terpercaya.

---

<sup>74</sup> Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum: Perspektif Historis*, Terj. Raisul Muttaqien, (Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004), hlm. 251

<sup>75</sup> A.S. Homby, *Oxford Advance Learner’s Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 68

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) juga memberikan beberapa pengertian otoritas, yaitu: 1. Kekuasaan yang sah yang diberikan kepada lembaga dalam masyarakat yang memungkinkan para pejabatnya menjalankan fungsinya; 2. Hak untuk bertindak; 3. Kekuasaan, wewenang; 4. Hak melakukan tindakan atau hak membuat peraturan untuk memerintah orang lain.<sup>76</sup> Sedangkan dalam Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Terbaru, otoritas diartikan sebagai hak untuk bertindak, kekuasaan dan wewenang.<sup>77</sup> Adapun menurut Kamus Modern Bahasa Indonesia, otoritas adalah kekuasaan, otoritet dan wibawa.<sup>78</sup> Dari pemaparan di atas terungkap, setidaknya ada tiga pengertian yang sering ditemukan dalam kamus, sebagai padanam kata otoritas, yaitu: “kekuasaan, kewenangan dan pengetahuan.”

Beberapa kamus berbahasa Inggris dan Bahasa Indonesia, menerjemahkan kata *authority*/otoritas ke dalam Bahasa Arab dengan term *sulṭah*.<sup>79</sup> Sedangkan kamus-kamus Arab-Indonesia lazim menerjemahkan kata *sulṭah* dengan pengertian kekuasaan.<sup>80</sup> Dari sini terindikasi adanya kecenderungan para ahli bahasa, mengasosiasikan otoritas sebagai kekuasaan. Penyamaan tersebut didukung pula oleh realitas kajian ilmu politik dan pemerintahan, yang sering mengangkat tema seputar kekuasaan. Padahal

---

<sup>76</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet.ke-10, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 709

<sup>77</sup>M.K. Abdullah, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Terbaru*, (Jakarta: Pustaka Sandro Jaya, T.t.), hlm. 266

<sup>78</sup> M. Dahlan al Barry, *Kamus Modern Bahasa Indonesia*, (Yogyakarta: Arkola, 1994), hlm. 473

<sup>79</sup> Misalnya: Isam Mayas, *Dictionary Mou'jam al-Tollab, English-English-Arabic*, (Beirut: Dar el-Fikr, 2006), hlm. 42. Atabk Ali, *Kamus Inggris-Indonesia-Arab*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, T.t.), hlm. 67

<sup>80</sup> Lihat misalnya: Louis ma'luf, *al-Munjid fi al-lughah wa al-a'lām*, Cet. 42, (Beirut: Dār al-Masyiq, 2007), hlm. 344. Achmad Sunarto, *Kamus Lengkap Al-Fikr: Indonesia-Arab-Inggris, Arab Indonesia-Inggris*, (Surabaya: Halim Jaya, 2002), hlm. 313. Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, T.t.), hlm. 1078



sesungguhnya, persoalan otoritas juga menjadi obyek kajian berbagai bidang ilmu lainnya.

Pada tataran praktis, term *sulṭah* sering digunakan secara bergantian sebagai padanan kata otoritas, sekaligus sebagai padanan kata kekuasaan. Term *sulṭah* dalam arti otoritas misalnya, digunakan sebagai nama sebuah organisasi pemerintahan di Palestina yang memerintah sebagian wilayah dari Tepi Barat dan seluruh Jalur Gaza, yaitu: السلطة الوطنية الفلسطينية (*Palestinian National Authority/Otoritas Nasional Palestina*).<sup>81</sup> Sedangkan penggunaan term *sulṭah* dengan arti kekuasaan banyak ditemukan dalam literatur *al-siyāsah al-syar'īyyah*. Contohnya penggunaan istilah *al-sulṭah al-tanfīdīyyah* (kekuasaan eksekutif), *al-sulṭah al-tasyrī'īyyah* (kekuasaan legislatif) dan *al-sulṭah al-qadhā'īyyah* (kekuasaan yudikatif).<sup>82</sup> Jadi, cukup beralasan bila muncul pemahaman bahwa, otoritas identik dengan kekuasaan.

Istilah otoritas yang terdapat dalam berbagai literatur, kadang kala dimaknai secara berbeda. Sebagai contoh, buku “Ilmu Hukum,” karangan Satjipto Rahardjo, memaknai otoritas dengan kekuasaan. Sedangkan Soerjono Soekanto menggunakan term kewenangan sebagai padanan kata otoritas, dalam buku “Sosiologi” yang ditulisnya. Adapun buku bertajuk “Dasar-Dasar Ilmu Politik” karya Miriam Budiardjo, hingga cetakan ketiga puluh hanya membahas tentang kekuasaan, sama sekali tidak menyinggung persoalan otoritas. Namun edisi revisinya, yang diterbitkan pada tahun 2010 telah memasukkan tema otoritas yang cenderung mewakili pengertian kekuasaan sekaligus kewenangan.<sup>83</sup> Jadi secara

---

<sup>81</sup> Baca: <https://placeandsee.com/id/wiki/otoritas-nasional-palestina>. Diakses pada: Sabtu, 20 Mei 2023.

<sup>82</sup> Lihat: Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyāṣah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 187

<sup>83</sup> Baca: Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2012), hlm. 234; Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Edisi Baru, Cet. 27, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 309-318; Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Cet. 30, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007),

umum, literatur-literatur sosiologi, politik dan hukum, menggunakan istilah otoritas dalam tiga makna, yaitu: 1). *kekuasaan*, 2). *kewenangan*, dan 3). *kekuasaan sekaligus kewenangan*.

Dari sisi terminologis, para pakar telah merumuskan pengertian otoritas dengan konsepsi yang berlainan. Menurut Veithzal Rivai, otoritas adalah kekuasaan resmi yang dimiliki seseorang, karena kedudukannya dalam hierarki organisasi. Orang yang berada pada posisi yang lebih tinggi, mempunyai kekuasaan yang sah atas orang yang berada di posisi yang lebih rendah.<sup>84</sup> Lebih lanjut, Veithzal Rivai menjelaskan beberapa sifat otoritas, sebagai berikut:

1. Terdapat pada posisi seseorang. Otoritas bergantung pada posisi seseorang, bukan pada sifat atau kepribadiannya;
2. Diterima oleh bawahan. Individu yang berada dalam posisi wewenang yang sah, menerapkan wewenang dan dapat melaksanakannya karena ia mempunyai hak yang sah;
3. Kekuasaan digunakan secara vertikal dan mengalir dari atas ke bawah dalam sebuah struktur organisasi.<sup>85</sup>

Dalam perspektif sosiologis, otoritas didefinisikan sebagai penerapan hambatan dan kewajiban melawan kehendak individu atau kelompok. Ia merupakan sub-tipe kekuasaan (*power*), di mana orang bersedia mentaati perintah karena menilai keabsahan kekuasaan itu.<sup>86</sup> Secara tradisional, diskursus otoritas dalam *lanskap* sosiologi banyak merujuk kepada konsep *legitimate authority* yang diperkenalkan oleh seorang sosiolog Jerman, bernama Max Weber. Menurutnya, otoritas adalah hak atau kewenangan yang sah yang dimiliki seseorang untuk mempengaruhi atau memerintah orang lain.

---

hlm. 35-38. Bandingkan dengan: Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar....* Edisi Revisi, hlm. 37-38.

<sup>84</sup> Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 387

<sup>85</sup> *Ibid.* hlm. 387

<sup>86</sup> Nicholas Abercrombie, et.al., *Kamus Sosiologi*, Terj. Desi Noviyani dkk., (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 34

Bila seseorang berbicara tentang otoritas, maka tekanannya adalah pada hak, bukan pada kekuasaan. Sebuah kekuasaan tanpa memiliki kewenangan merupakan kekuatan yang tidak sah.<sup>87</sup> Oleh karena itu, kekuasaan harus dibarengi dengan kewenangan yang sah sehingga terwujud sebuah otoritas.

Max Weber mengklasifikasikan otoritas kepada tiga tipe:

1. *Kharismatis*, yaitu otoritas yang didasarkan pada keistimewaan tertentu dari pribadi seseorang atau pada tatanan yang dikeluarkan oleh orang yang menjadi sanjungan kesetiaan itu;
2. *Tradisional*, yaitu tipe otoritas yang didasarkan pada kepercayaan yang telah mapan dan melembaga mengenai tradisi turun-temurun, termasuk kepercayaan kepada legitimasi dari mereka yang menjalankan kekuasaan atas dasar tradisi itu;
3. *Rasional (Legal)*, yang bertumpu pada aturan hukum atau kepercayaan akan kesahihan pola-pola dari kaidah-kaidah normatif dan hak dari mereka yang memiliki otoritas untuk mengeluarkan perintah-perintah.<sup>88</sup>

Perbedaan antara otoritas kharismatis, tradisional dan rasional (legal) didasarkan pada hubungan antara tindakan dengan sumber kewenangan yang dimiliki. Pemegang otoritas kharismatis, disyaratkan mempunyai kemampuan khusus di atas kemampuan manusia umumnya dan diakui oleh orang-orang di sekitarnya. Contohnya para ulama, cendikiawan, tabib, seniman dan seterusnya. Jadi, otoritas kharismatis bergantung pada keunggulan kapasitas dari yang bersangkutan.

Sedangkan otoritas tradisional, didasarkan pada kepercayaan bersama akan masa lampau, yaitu tradisi yang berlangsung secara turun-temurun dan sudah mapan dalam suatu masyarakat. Contohnya, seorang raja yang ditaati rakyat karena rasa hormat mereka terhadap keluarga kerajaan atau garis keturunannya. Situasi ini sangat berlainan dengan otoritas legal-rasional yang

---

<sup>87</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi....*, hlm. 311

<sup>88</sup> Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum ....*, hlm. 235

menyandarkan kewenangan pada sistem hukum atau peraturan yang berlaku di masyarakat. Otoritas ini tidak melekat pada diri pribadi seseorang, melainkan terletak pada jabatan yang didudukinya. Ketiga tipe otoritas hasil konstruksi Weber tersebut, tidak hanya menjadi obyek kajian sosiologi semata, tetapi semakin meluas ke berbagai bidang, seperti: ekonomi, politik, hukum, agama dan juga bidang pemerintahan.

Nicholas Abercrombie dan kawan-kawan, mengutip penjelasan Max Weber yang membedakan otoritas (*authority*) dan kekuasaan (*power*), berdasarkan karakteristik-karakteristik berikut:

1. Kekuasaan diterapkan oleh para individu, sehingga melibatkan beberapa pilihan, agensi dan maksud;
2. Kekuasaan melibatkan gagasan agensi, dengan kata lain, seseorang mencapai atau mendapatkan tujuan-tujuan yang diinginkannya;
3. Kekuasaan diterapkan atas para individu dan dapat melibatkan resistensi dan konflik;
4. Kekuasaan mengindikasikan perbedaan pihak yang berkuasa dan yang tidak berkuasa;
5. Kekuasaan bersifat negatif, melibatkan restriksi dan penyitaan kepada mereka yang menjadi subjek dari dominasi.<sup>89</sup>

Selanjutnya, Weberian menegaskan bahwa otoritas merupakan hak untuk memaksakan ketaatan terhadap nilai-nilai umum dan aturan yang telah disepakati bersama, oleh pihak yang menjalankan otoritas dan mereka yang tunduk padanya.<sup>90</sup> Meski pun para pakar banyak yang membedakan antara konsep otoritas dengan kekuasaan, namun keduanya memiliki hubungan erat. Jika kekuasaan merujuk pada kemampuan seseorang atau sekelompok penguasa untuk mempengaruhi orang lain, maka otoritas adalah hak

---

<sup>89</sup> Nicholas Abercrombie, et.al., *Kamus Sosiologi....*, hlm. 434-435

<sup>90</sup> Marc Gaborieau, "The Redefinition of Religious Authority among South Asian Muslims from 1919 to 1956," Dalam: Azyumardi Azra, et.al., (Ed.), *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, (Singapore: ISEAS, 2010), hlm. 1

yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang untuk mempengaruhi orang lain tersebut. Ketika penerapan kekuasaan dipandang sebagai suatu hal yang sah dan diterima dengan sukarela oleh masyarakat, maka ia akan menjelma menjadi sebuah otoritas. Sebaliknya, penerapan kekuasaan yang dibarengi unsur paksaan atau bujukan justru menunjukkan kegagalan otoritas.<sup>91</sup>

Kekuasaan yang dijalankan dengan menggunakan paksaan, bukan atas dasar kerelaan, dapat melemahkan status penguasa sebagai pemegang otoritas. Penguasa yang otoriter, dapat memicu timbulnya ketidakpatuhan, pembangkangan hingga rongrongan. Atas dasar inilah, konsep otoritas sering dihubungkan dengan term *legitimacy*, yaitu sebuah konsepsi mengenai kedudukan seseorang atau sekelompok penguasa yang diterima secara baik oleh masyarakat, karena tindakannya selaras dengan asas-asas dan prosedur yang berlaku dan dianggap wajar.<sup>92</sup> Konsep legitimasi ini merujuk pada pengakuan, dan penerimaan yang diberikan oleh masyarakat atau pihak lain terhadap otoritas atau kekuasaan yang dimiliki seseorang atau lembaga. Legitimasi mencakup keyakinan bahwa, otoritas atau kekuasaan itu adalah suatu hal yang sah dan adil, sehingga memiliki hak untuk mempengaruhi atau memerintah.

Legitimasi tersebut bisa didasarkan pada aspek hukum, tradisi, norma sosial, atau dukungan publik. Secara praktis, legitimasi biasanya diperoleh melalui dukungan dan pengakuan dari masyarakat atau kelompok yang diperintah. Legitimasi berupa kepercayaan atau pengakuan dari orang lain sangat dibutuhkan, demi memastikan loyalitas sempurna dan dapat diandalkan. Legitimasi yang kuat dan solid memberikan dasar moral dan sosial bagi sebuah otoritas. Sementara ketiadaan legitimasi atau pengakuan, akan merongrong suatu otoritas, yang berdampak pada gangguan stabilitas dan keberlanjutan kekuasaan. Otoritas yang mendapat legitimasi luas, akan memudahkan jalan pemerintahan di wilayah

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, hlm. 435

<sup>92</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar .....*,37-38.

kekuasaannya. Otoritas sangat diperlukan sebagai klaim legitimasi atau pembenaran hak untuk menjalankan kekuasaan. Dalam konteks kehidupan bernegara, otoritas biasanya diberikan melalui struktur hukum atau kelembagaan. Adapun lembaga atau organisasi, yang bertanggung jawab dalam mengatur dan memerintah suatu negara dikenal dengan sebutan pemerintah.

Term pemerintah menurut KBBI mempunyai arti: 1) Sistem menjalankan wewenang dan kekuasaan mengatur kehidupan sosial, ekonomi dan politik suatu negara atau bagiannya; 2) Sekelompok orang yang secara bersama-sama memikul tanggung jawab terbatas untuk menggunakan kekuasaan; 3) Penguasa suatu negara (bagian negara); 4) Badan tertinggi yang memerintah suatu negara; 5) Negara atau negeri; 6) Pengurus; 7) Pengelola.<sup>93</sup> Dalam arti luas (*in the broad sense*), pemerintah mencakup semua alat kelengkapan negara yang pada pokoknya terdiri atas cabang kekuasaan eksekutif, legislatif, yudikatif dan/atau alat kelengkapan negara lainnya yang bertindak untuk dan atas nama negara. Sedangkan dalam pengertian yang sempit (*in the narrow sense*), pemerintah adalah cabang kekuasaan eksekutif saja, sebagai alat kelengkapan negara yang disertai wewenang untuk menjalankan fungsi-fungsi dan tugas pemerintahan.<sup>94</sup>

Secara konseptual, pemerintah merupakan sebuah terminologi yang memiliki makna berbeda dengan pemerintahan. Pemerintahan dikonsepsikan sebagai pelaksanaan fungsi dan tugas pemerintah atau terkait dengan proses penyelenggaraan pemerintah (*bestuursvoering*). Sedangkan pemerintah dimaksudkan sebagai organ/alat atau aparat yang menjalankan pemerintahan.<sup>95</sup> Organ tersebut diberi otoritas sehingga berhak mengatur, mengelola dan

---

<sup>93</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar ....*, hlm. 709

<sup>94</sup> Bagir Manan, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, (Bandung: Alumni, 1997), hlm. 158-159

<sup>95</sup> Aminuddin Ilmar, *Hukum Tata Pemerintahan*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 27

memerintah dalam suatu negara atau wilayah tertentu. Pemerintah berfungsi dalam pembuatan kebijakan, perlindungan hukum, pengaturan ekonomi, penyediaan layanan publik seperti pendidikan, kesehatan, infrastruktur, dan lain sebagainya. Pemerintah juga bertanggung jawab dalam pengambilan keputusan politik, pembuatan undang-undang dan penegakan hukum. Untuk merealisasikan fungsi-fungsi dan tugas pemerintahan tersebut maka diperlukan adanya suatu otoritas bagi pemerintah.

Otoritas pemerintah sering diartikan sebagai kekuasaan atau kewenangan yang dimiliki pemerintah untuk mengambil keputusan, mengeluarkan perintah, dan menjalankan kebijakan yang mengikat bagi warga negara atau pihak-pihak yang berada di dalam wilayah hukum pemerintahannya.<sup>96</sup> Menurut Aminuddin Ilmar, otoritas pemerintah adalah kekuasaan yang ada pada pemerintah untuk menjalankan fungsi dan tugasnya berdasar pada peraturan perundang-undangan.<sup>97</sup> Pengertian otoritas pemerintah dapat bervariasi tergantung perspektif yang digunakan. Namun yang jelas, eksistensi otoritas pemerintah sangat vital dan krusial dalam sebuah tatanan kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

## **B. Landasan Hukum Otoritas Pemerintah**

Otoritas pemerintah merupakan konsep penting dalam praktik kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Untuk itu, otoritas pemerintah harus didasarkan pada landasan hukum yang kuat dan valid, sehingga keabsahannya terjamin dan diakui secara luas oleh berbagai kalangan. Di kalangan umat Islam, basis utama kehidupan individual dan sosial masyarakatnya adalah Al-Qur'ān Al-Karīm dan Sunnah Rasūl Allāh. Sehubungan dengan itu, masyarakat Muslim harus mengedepankan ajaran yang bersumber dari kedua *naş* tersebut dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul.

---

<sup>96</sup> S.F. Marbun, *Pemerintahan Berdasarkan Kekuasaan dan Otoritas*, Dalam: Jurnal Hukum, No. 6, Vol. 3, 1996, hlm. 30-31

<sup>97</sup> Aminuddin Ilmar, *Hukum Tata ....*, hlm. 108

Apalagi, pesan Ilahi dan ajaran yang dibawa Nabi Muḥammad SAW. sangat komplit, mencakup berbagai dimensi dari kehidupan umat manusia. Bahkan kedua dalil syara' ini, menempati kedudukan sebagai *maṣādir al-tasyrī'* (sumber hukum) paling utama dalam perumusan Hukum Islam.<sup>98</sup> Dengan kedudukannya yang demikian, sudah sepatutnya landasan hukum otoritas pemerintah bertumpu pada Al-Qur'ān dan sunnah.

Kitab Suci Al-Qur'ān, yang membawa misi *hudā li al-nās* (petunjuk bagi umat manusia) mengandung ajaran yang amat paripurna. Ayat-ayatnya selalu relevan dengan segala konteks kehidupan sosial masyarakat, sehingga mampu merespon dengan tepat berbagai problematika yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Al-Qur'ān mengajarkan hukum-hukum tentang 'aqidah, *akhlāq*, dan 'amaliyyah.<sup>99</sup> Hukum-hukum 'amaliyyah yang dikandungnya terdiri atas dua macam. Pertama: 'Ibādah, seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan lain sebagainya. Tujuan diciptakan hukum-hukum ini, untuk mengatur hubungan hamba dengan Tuhan; Kedua: *Mu'āmalah*, seperti jual beli, nikah, *jināyah* dan 'uqūbah (hukum pidana dan sanksi-sanksinya), *siyāsah* dan lain-lain. Hukum-hukum *mu'āmalah* bertujuan mengatur hubungan antarsesama manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.<sup>100</sup> Dengan adanya hukum-hukum tentang

---

<sup>98</sup> Muṣṭafā al-Sibā'īy, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī' al-Islāmī*, (t.tp.: al-Maktab al-Islāmī, 1996), hlm. 343

<sup>99</sup> Secara garis besar, hukum yang dikandung Al-Qur'ān ada 3 (tiga) macam, 1). Hukum *ī tiqādiyyah*, yakni yang berkaitan dengan masalah keyakinan atau aqidah; 2). Hukum-hukum *akhlāq*, yaitu berhubungan dengan tingkah laku para mukallaf; dan 3). Hukum-hukum 'amaliyyah, yakni ketentuan tentang tingkah laku manusia dalam berhubungan dengan Allah dan dengan sesama manusia. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, (Quwayt: Dār al-Qalām, 1978), hlm. 33-34

<sup>100</sup> 'Abd al-Wahhāb Khallāf memperinci hukum *mu'amalat* kepada 7 (tujuh) macam, yaitu: 1). *Aḥkām al-Ahwāl al-Syakhṣiyyah* (Hukum Keluarga), yang mengatur hubungan suami istri, anak keturunan serta antara kerabat; 2). *Aḥkām al-Madāniyyah* (Hukum Perdata), yang mengatur hak kebendaan setiap orang dan pemeliharaannya; 3). *Aḥkām al-Jināyah* (Hukum Pidana). Hukum ini bertujuan memelihara kehidupan umat manusia, kehormatan, keturunan, harta



'*ibādah* dan *mu'āmalah* ini akan tercipta keseimbangan dalam kehidupan umat manusia.

Pada dasarnya, Allāh SWT. telah menetapkan beberapa prinsip pokok dan tata nilai terkait kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui sejumlah ayat Al-Qur'ān.<sup>101</sup> Sehubungan dengan persoalan otoritas pemerintah, salah satu ayat Al-Qur'ān yang menjadi landasan hukumnya terdapat dalam surat al-Nisā': 59,<sup>102</sup> berbunyi:

---

benda, dan hak-hak mereka yang lain; 4). *Aḥkām al-Murāfa`ah* (Hukum Acara). Yakni terkait dengan peradilan, bukti, saksi, sumpah dan sebagainya; 5). *Aḥkām al-Dustūriyyah* (Hukum Perundang-Undangan), Yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan asas dan mekanisme pembuatan peraturan perundang-undangan dan konstitusi negara; 6). *Aḥkām al-Dawliyyah* (Hukum Internasional). Mengatur hubungan luar negeri negara Islam dengan negara non-Islam dalam bidang perdamaian, keamanan, perekonomian, kebudayaan dan sebagainya. Juga mengatur *mu'āmalah* Muslim dengan non-muslim di negara Islam; 7). *Aḥkām al-iqtisādiyyah wa māliyyah* (Hukum Ekonomi dan Moneter). Yang mengatur tentang sumber keuangan dan pengeluarannya, hak-hak fakir miskin, kewajiban orang-orang kaya dan hubungan keuangan antara pemerintah dengan warganya. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, '*Ilm Uṣūl ...*, hlm. 32-33

<sup>101</sup> Prinsip pokok dan tata nilai yang terkandung dalam Al-Qur'ān antara lain: Kedudukan manusia di muka bumi (QS. Āli 'Imrān: 26, al-An'ām: 165, Yūnus: 14); Hubungan antarsesama (QS. al-Ḥujurāt: 13); Persatuan (QS. al-Mu'minūn: 52); Musyawarah (QS. Āli 'Imrān: 159 dan QS. al-Syūrā: 38); Ketaatan kepada pemimpin (QS. al-Nisā': 59); serta Keadilan (QS. al-Nahl: 90 dan QS. al-Nisā': 58).

<sup>102</sup> *Asbāb al-nuzūl* QS. al-Nisā': 59, terkait dengan 'Abd Allāh ibn Ḥudzāfah, lelaki Anṣār yang diangkat oleh Rasūl SAW. untuk memimpin pasukan dalam suatu ekspedisi. Beliau meminta semua menaatinya. Suatu ketika, 'Abd Allāh ibn Ḥudzāfah memarahi pasukannya, "Bukankah Rasūl Allāh telah berpesan agar kalian menaati perintahku?" Mereka menjawab, "Benar." Lalu ia berkata: "Kumpulkan kayu bakar, nyalakan api, lalu masuklah ke dalamnya!" Mereka bergegas mengumpulkan kayu bakar dan mulai menyalakan api. Sebelum masuk ke dalam api, mereka berdiri dan saling memandang. Beberapa orang di antara mereka berkata, "Kita mengikuti ajaran Nabi SAW. agar terbebas dari api (neraka). Oleh karena itu, haruskah kita masuk ke dalam api ini?" Setelah terjadi perdebatan panjang, api pun padam dan kemarahan pria Anṣār itu mereda. Ketika tiba di Madīnah, kejadian itu dilaporkan kepada Nabi. Beliau bersabda: "Andaikata mereka menceburkan diri ke dalam api, niscaya mereka tidak akan keluar darinya (neraka) sampai kapan pun. Sesungguhnya ketaatan kepada pemimpin hanya diwajibkan jika ia memerintahkan kepada hal-hal yang baik."

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. (النساء: ٥٩)

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allāh dan taatilah Rasūl-Nya, dan ūlī al-amr di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allāh (Al-Qur’ān) dan Rasūl (sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allāh dan Hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.* (Q.S. Al-Nisā’: 59).

Melalui ayat di atas, Allāh SWT. memerintahkan orang-orang mu’min agar menaati berbagai ketentuan hukum, yang secara hierarkis dimulai dari hukum Allāh dan Rasūl-Nya, serta ketetapan-ketetapan yang dikeluarkan oleh para pemegang kekuasaan (*ūlī al-amr*), selama ketetapan tersebut tidak melanggar ketentuan Allāh dan Rasūl. Kemudian, jika terjadi perselisihan tentang sesuatu perkara yang tidak dapat dipertemukan, maka penyelesaiannya mesti dikembalikan kepada pesan Ilahi yang terdapat di dalam Al-Qur’ān, dan juga tuntunan yang diberikan oleh Rasūl Allāh melalui hadīts-hadītsnya. Hal ini sebagai wujud keimanan kepada Allāh SWT. dan Hari Kemudian. Penyelesaian masalah dengan cara demikian, lebih utama dan lebih baik akibatnya dalam pandangan Allāh SWT.

Pada ayat 59 surat al-Nisā’ juga dijelaskan adanya tiga arah ketaatan yang harus ditunjukkan oleh orang-orang yang beriman. *Pertama*, taat kepada Allāh, yang dimanifestasikan dengan cara melaksanakan segala perintah dan menjauhi semua larangan-Nya, yang telah ditetapkan di dalam Kitab Suci Al-Qur’ān. Meski sebahagian dari ketetapan itu dirasa berat dan tidak sesuai dengan keinginan pribadi, namun hakikatnya semua yang diperintahkan Allāh SWT. mengandung kemaslahatan dan

---

Lihat: Badr al-Dīn al-‘Ainiy, *‘Umdah al-Qārī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz 17, (Beirūt: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2001), hlm. 417–418

apa yang dilarang-Nya mengandung unsur kemudharatan. *Kedua*, taat kepada Rasūl Allāh, yakni melakukan segala amal perbuatan yang sejalan dengan tuntunan Nabi Muḥammad SAW., sebagaimana tertera dalam berbagai hadīts yang telah disabdakannya. *Ketiga*, taat kepada *ūlī al-amr*, yang berarti patuh kepada berbagai peraturan yang ditetapkan *ūlī al-amr*.<sup>103</sup> Kewajiban menaati Allāh dan Rasūl bersifat mutlak sehingga tidak bisa ditawar. Menaati Rasūl pada hakikatnya juga mena'ati Allāh, karena beliau senantiasa berada dalam bimbingan Allāh SWT. Adapun ketaatan kepada *ūlī al-amr* hanya diwajibkan, apabila perintahnya tidak menjerumuskan kepada kemaksiatan atau selama tidak menyalahi ketentuan syari'at.

Para *mufassir* berupaya menjelaskan maksud yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'ān, melalui berbagai metode penafsiran.<sup>104</sup> Ibn Katsīr menggunakan metode *tafsīr bi al-ma'tsūr*

---

<sup>103</sup> Ahmad Sukardja, Mujar Ibnu Syarif, *Tiga Kategori Hukum: Syariat, Fikih, dan Kanun*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), hlm. 42-51

<sup>104</sup> Dalam kajian ilmu tafsīr, dikenal beberapa metode penafsiran Al-Qur'ān. Di antara metode-metode tersebut ada 4 (empat) metode yang populer di kalangan para *mufassir*. (1) Metode *Tahlīlīy* (Analitis), adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'ān berdasarkan tata urutannya di dalam muḥḥaf, dengan penjelasan dari berbagai aspek, seperti arti kata, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, *i'jāz*, *balāghah*, hukum fiqh dan lain sebagainya. Metode *Tahlīlīy* ini terbagi kepada dua bentuk: 1. *Tafsīr bi al-ma'tsūr*, yaitu menafsirkan ayat Al-Qur'ān dengan ayat Al-Qur'ān yang lain, atau menafsirkan dengan Hadits Nabi SAW., dan dengan riwayat para *ṣaḥābah* serta dari para *tābi'in*. 2. *Tafsīr bi al-ra'y*, yaitu menafsirkan maksud atau makna Al-Qur'ān berdasarkan logika penalarannya. (2) Metode *Ijmālīy* (Global), adalah penafsiran Al-Qur'ān dengan cara mengemukakan maknanya yang bersifat global dengan bahasa yang ringkas dan mudah dipahami. Dalam metode ini, *mufassir* hanya menjelaskan pesan-pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. (3) Metode *Muqāran* (Komparatif), adalah metode penafsiran Al-Qur'ān dengan membandingkan ayat Al-Qur'ān dengan Hadits, atau membandingkan berbagai penafsiran para *mufassir* dalam satu atau beberapa ayat yang ditafsirkan dan sebagainya. (4) Metode *Mawdhū'i* (Tematik) adalah metode tafsir yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengambil suatu tema tertentu. Kemudian menghimpun ayat-ayat terkait tema tersebut, dan menjelaskan satu persatu dari sisi penafsirannya, lalu menghubungkan antara satu dengan yang lain sehingga terbentuk suatu gagasan yang utuh dan komprehensif mengenai pandangan Al-Qur'ān terhadap tema yang sedang dikaji. Baca: Mannā' Khalīl al-

untuk menjelaskan kandungan sūrah al-Nisā' ayat 59. Menurutnnya, perintah menaati Allāh yang terdapat dalam redaksi ayat tersebut dimaksudkan sebagai perintah mengikuti ajaran Al-Qur'ān. Sedangkan perintah menaati Rasūl Allāh SAW. dimaknai dengan mengikuti sunah-sunah beliau. Orang-orang beriman juga diperintahkan untuk menaati *ūlī al-amr*, yang menurut Ibn Katsīr mencakup setiap pemegang urusan, baik dari kalangan *umarā'* maupun '*ulamā'*', selama mereka tidak memerintah kepada sesuatu hal yang dilarang oleh agama. Apabila timbul suatu persoalan yang diperselisihkan di kalangan umat Islam, dan tidak tercapai kata sepakat, maka penyelesaiannya dikembalikan kepada Al-Qur'ān dan sunnah.<sup>105</sup>

Senada dengan Ibn Katsīr, Wahbah al-Zuhailī menafsirkan perintah taat kepada Allāh dengan mengikuti ajaran yang diturunkan di dalam Al-Qur'ān. Sedangkan menaati Rasūl Allāh adalah mengikuti apa yang ditetapkan di dalam sunnah beliau dengan penuh ketulusan. Adapun menaati *ūlī al-amr* bermakna mematuhi perintah '*ulamā'*' untuk berbuat kebaikan, serta menaati para pemimpin dan orang-orang yang mempunyai otoritas dalam perkara yang mereka perintahkan, yaitu berupa perintah taat kepada Allāh dan perintah untuk melakukan amal perbuatan yang membawa kepada kemaslahatan di muka bumi ini. Bila terjadi perselisihan antarsesama di dalam urusan agama dan duniawi, maka langkah penyelesaian paling utama adalah dikembalikan kepada Al-Qur'ān dan sunnah.<sup>106</sup>

Sayyid Quṭb menegaskan bahwa Allāh wajib ditaati. Di antara hak prerogratif Allāh adalah membuat syari'at. Maka,

---

Qaṭṭān, *Mabāhith fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, (T.t.: Mansyūrah al-'Asr al-Hadīts, 1973), hlm. 478-488

<sup>105</sup> Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Adzīm*, Jilid. 5, (T.tp.: Dār al-Ṭayyibah: tt), hlm. 214

<sup>106</sup> Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Al-Wajīz*, Juz 5, hlm. 88

syari'at-Nya wajib dilaksanakan. Orang-orang yang beriman selain diwajibkan taat kepada Allāh, diwajibkan pula taat kepada Rasūl Allāh yang bertugas mengemban amanah dan menyampaikan risalah dari Allāh. Karena itu, mentaati Rasūl Allāh SAW. berarti mentaati Allāh SWT. Setelah itu, barulah ketaatan ditujukan kepada *ūlī al-amr*.<sup>107</sup> M. Quraish Shihab menjelaskan, *ūlī al-amr* adalah orang-orang yang berwenang mengurus urusan kaum muslimin. Mereka dapat diandalkan dalam menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan. Bisa saja mereka adalah para penguasa/pemerintah, ulama, atau siapa pun yang mewakili masyarakat dari berbagai kelompok dan profesi. Perintah menaati *ūlī al-amr* tidak disertai dengan kata taatilah. Karena mereka tidak memiliki hak untuk ditaati bila ketaatan kepada mereka bertentangan dengan keataatan kepada Allāh dan Rasūl.<sup>108</sup>

Penjelasan Quraish Shihab tersebut, selaras dengan pesan Rasūl SAW. dalam hadits berikut ini:

عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ  
فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ.<sup>109</sup>

Artinya: *Seorang muslim wajib ta'at terhadap apa yang ia sukai atau yang ia benci, selama tidak diperintahkan untuk bermaksiat. Jika diperintahkan untuk berbuat maksiat, maka tidak ada kewajiban mendegar dan ta'at kepadanya.*

(HR. Al-Bukhārī dan Muslim)

Senada dengan redaksi hadits di atas adalah:

---

<sup>107</sup> Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid 5, Terj. As'ad Yasin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. ....

<sup>108</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbah*, Vol. 2, hlm. 585

<sup>109</sup> Imām Al-Bukhārī dan Imām Muslim

السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَّاعَةَ.<sup>110</sup>

*Artinya: Mendengar dan taat itu haq, sejauh ia tidak diperintah untuk bermaksiat. Jika diperintah untuk bermaksiat, maka tidak ada kewajiban mendengar dan taat.” (HR. Al-Bukhārī)*

Dalam hadits lain Rasūl Allāh SAW. bersabda:

لَا طَّاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ.<sup>111</sup>

*Artinya: Tidak ada ketaatan dalam bermaksiat kepada Allah. Sesungguhnya ketaatan itu hanyalah dalam masalah kebaikan. (HR. Muslim).*

Kesemua hadits di atas menjelaskan dalam hal apa seorang pemimpin wajib dita'ati. Secara tersurat, dapat dipahami bahwa ketaatan terhadap pemimpin diwajibkan, selama tidak merintah kepada maksiat atau perbuatan yang dilarang oleh Allāh SWT.

Kembali ke pembahasan semula, penyebutan kata *ulī al-amr* selain terdapat dalam sūrah al-Nisā' ayat 59, juga ditemukan dalam ayat 83 pada sūrah yang sama, berbunyi:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ<sup>٥</sup> وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا.

*Artinya: Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulī al-amr di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka*

---

<sup>110</sup> Imām Al-Bukhārī

<sup>111</sup> Imām Muslim

(*Rasul dan ūlī al-amr*). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah kamu mengikuti syaithan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu). (QS. al-Nisā': 83)

Dalam memaknai term *ūlī al-amr*, di mufassir muncul beragam interpretasi. Muṣṭafa al-Marāghī menyatakan bahwa mereka terdiri atas para *umarā'*, hakim, ulama, panglima perang, dan para pimpinan yang menjadi rujukan umat dalam perkara yang bertalian dengan kebutuhan dan kemaslahatan umum.<sup>112</sup> Sedangkan Muḥammad 'Abduh dan Rāsyid Ridhā mengemukakan, *ūlī al-amr* adalah *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, yakni mereka yang mempunyai pengaruh di kalangan masyarakat, semisal panglima perang, ulama, pemimpin negara, tokoh bangsa, para pemimpin partai, redaktur surat kabar Islami, dan lain-lain.<sup>113</sup> Terlepas dari berbagai pemahaman tentang makna *ūlī al-amr*, secara garis besar, para ulama menyebut pemerintah (*umarā'*) sebagai *ūlī al-amr*, di samping itu ada juga yang memasukkan kelompok elit masyarakat lainnya seperti ulama ke dalam golongan *ūlī al-amr*.

Sehubungan dengan penafsiran term *ūlī al-amr* yang terdapat dalam Q.S. al-Nisā': ayat: 59, al-Mawdūdi memberikan 6 (enam) catatan, yaitu:

- 1) Ketaatan kepada Allāh dan Rasūl-Nya didahulukan dari segala ketaatan kepada yang lain;
- 2) Ketaatan kepada *ūlī al-amr* datang setelah ketaatan kepada Allāh dan Rasūl-Nya;
- 3) *Ūlī al-amr* haruslah terdiri atas orang-orang mukmin;
- 4) Rakyat mempunyai hak menggugat para penguasa dan pemerintah;

---

<sup>112</sup> Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jilid V, (Miṣr: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Awlādūh, t.th.), , hlm. 72

<sup>113</sup> Muḥammad 'Abduh dan Rāsyid Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid V, (t.tp.: t.p., t.th), , hlm. 181-187

- 5) Kekuatan penentu dalam setiap perselisihan adalah undang-undang Allāh dan Rasūl-Nya;
- 6) Diperlukan suatu badan yang bebas dan merdeka dari tekanan rakyat maupun pengaruh penguasa, agar dapat bersikap independen saat memutuskan suatu perkara atau perselisihan yang terjadi, sesuai dengan ketentuan undang-undang tertinggi, yaitu undang-undang Allāh dan Rasūl-Nya.<sup>114</sup>

Al-Mawdūdi mengingatkan beberapa poin penting yang mesti diperhatikan sebelum memilih *ūlī al-amr*, yaitu:

- a) Mereka haruslah orang-orang yang benar-benar meyakini dan menerima prinsip-prinsip tanggung jawab pelaksanaan tatanan *khilāfah*. Sebab, tanggung jawab pelaksanaan suatu tatanan bagaimana pun tidak boleh dipikulkan atas pundak orang-orang yang menentang prinsip-prinsip serta dasar-dasar itu sendiri;
- b) *Ūlī al-amr* tidak boleh terdiri dari orang-orang *zālim*, *fāsik*, *fājir* (orang yang melakukan perbuatan dosa keji seperti zina dan lain sebagainya), lalai akan Allah dan melanggar batasan-batasan-Nya. *Ūlī al-amr* haruslah terdiri atas orang-orang mukmin pilihan yang bertakwa dan beramal saleh. Dan apabila seorang *zālim* atau *fāsik* memegang kekuasaan atau merebut kepemimpinan atau keimaman dari tangan pemimpin yang *ṣaliḥ*, maka menurut pandangan Islam, kepemimpinannya itu batal;
- c) Mereka itu tidak boleh terdiri dari orang-orang bodoh, tapi haruslah orang-orang berilmu, berakal sehat, memiliki kecerdasan, kearifan, kemampuan intelektual dan fisik untuk memutar roda *khilāfah* dan memikul tanggung jawabnya;
- d) *Ūlī al-amr* haruslah orang-orang yang amanat, sehingga dapat dipikulkan tanggung jawab ke atas pundak mereka dengan aman dan tanpa keraguan.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Abu al-A'la al-Mawdūdi, *Khilāfah dan Kerajaan*, (Bandung: Karisma, 2007), hlm. 56

<sup>115</sup> *Ibid.*, ..., hlm. 57



Pada hakikatnya, pemerintah dan rakyat adalah satu kesatuan, sama-sama sebagai pengemban amanat kekhalifahan. Namun dalam praktik kehidupan bermasyarakat dan bernegara, pemerintah harus ditaati dan diikuti oleh segenap rakyat. Berdasarkan penjelasan ulama mengenai kandungan Al-Qur'an sūrah al-Nisā': 59, ketaatan kepada Allāh dan Rasūl-Nya merupakan ketaatan mutlak, yang harus diutamakan dan didahulukan. Sedangkan ketaatan kepada *ūlī al-amr* bersifat situasional, tergantung apakah perintah dan kebijakannya sejalan dengan perintah Allāh dan Rasūl. Bila sejalan maka wajib dipatuhi dan ditaati. Sebaliknya, *ūlī al-amr* tidak wajib ditaati apabila perintahnya melanggar ketentuan Allāh dan Rasūl.

Selain term *ūlī al-amr*, Al-Qur'an juga menggunakan beberapa istilah lain yang dapat disepadankan dengan kata pemerintah. Misalnya, kata *mulk* yang tercantum dalam sūrah Āli 'Imrān: 26. Dalam ayat ini Allāh SWT. berfirman:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۗ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (آل عمران : ٢٦)

Artinya: Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Allāh, Pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa yang Engkau kehendaki. Di tangan-Mulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu (QS. Āli 'Imrān: 26).

Berdasarkan firman Allāh dalam sūrah Āli 'Imrān ayat 26 di atas, Imām Al-Ghazālī menyatakan bahwa, otoritas atau kekuasaan pemerintah, kepala negara, sultan atau raja tidak datang dari rakyat tetapi bersumber dari Allah, yang diberikan hanya kepada sejumlah kecil hamba pilihan. Oleh karenanya, kekuasaan kepala negara menurutnya sesuatu yang *muqaddas* atau suci. Al-Ghazālī juga menjelaskan bahwa kepala negara merupakan bayangan Allāh di

muka bumi. Wajib hukumnya bagi seluruh rakyat dari tingkat mana pun untuk taat secara mutlak kepadanya, dan melaksanakan semua perintahnya.<sup>116</sup> Al-Ghazālī menambahkan, setiap orang yang beragama hendaknya mencintai para raja atau para sultan dan taat kepada semua yang mereka perintahkan, karena Allāh yang menganugerahkan kesultanan dan kerajaan kepada mereka, dan bahwasanya Allāh memberikan kerajaan kepada orang-orang yang dia kehendaki.<sup>117</sup>

Dalam pada itu, Al-Ghazali menjelaskan bahwa, Allah telah memilih dari antara cucu-cucu adam dua kelompok pilihan: *Pertama*, para nabi yang bertugas menjelaskan kepada hamba-hamba Allah tentang jalan yang benar dan yang akan membawa kebahagiaan dunia serta akhirat; dan *kedua*, para raja dengan tugas menjaga agar hamba-hamba Tuhan tidak saling bermusuhan dan saling melanggar hak yang lain, dengan kearifannya mengembangkan kesejahteraan mereka, dan memandu mereka ke arah kedudukan yang terhormat, seperti kata ungkapan bahwa sultan adalah bayangan Allah di atas bumi-Nya. Maka seyogianya kita tahu bahwa orang yang Allah berikan kepadanya peringkat raja-raja dan menjadikan bayangan-Nya di atas bumi itu wajib dicintai oleh semua makhluk Allah, dan mereka harus patuh, tunduk dan taat kepadanya, serta tidak dibenarkan menentang atau melanggar perintahnya.<sup>118</sup>

Di samping ayat-ayat suci Al-Qur’ān, terdapat pula sejumlah hadits yang menjadi pedoman bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan bermasyarakat dan bernegara.<sup>119</sup> Dari sekian banyak Hadits Nabi Muḥammad SAW., beberapa di antaranya relevan

---

<sup>116</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1993, hlm. 77

<sup>117</sup> *Ibid.*, hlm. 78

<sup>118</sup> *Ibid.*, hlm. 78-79

<sup>119</sup> Contohnya hadits yang bersumber dari Ibn ‘Umar ra., bahwasanya Rasūl Allāh SAW. bersabda: “*Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan diminta pertanggungjawaban terhadap yang dipimpinnya.*” (HR. Al-Bukhārī dan Muslim).

dengan persoalan otoritas pemerintah. Misalnya hadits yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah r.a. :

مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي.<sup>120</sup>

Artinya: *Barang siapa yang taat kepadaku, berarti ia taat kepada Allah; barang siapa yang durhaka kepadaku, berarti ia durhaka kepada Allah. Dan barang siapa yang taat kepada pemimpinku, berarti ia taat kepadaku; dan barang siapa yang durhaka terhadap pemimpinku, berarti ia durhaka kepadaku.* (HR. Al-Bukhārī)

Hadits di atas menekankan pentingnya ketaatan seseorang atau sekelompok masyarakat terhadap sosok pemimpin atau otoritas pemerintah yang sah. Dalam konteks ini, ketaatan kepada pemerintah yang sah dianggap sebagai manifestasi ketaatan kepada Allāh SWT. dan Rasūl-Nya. Di dalam hadits lain, yang bersumber dari Anās r.a. disebutkan pula bahwa, Rasūl Allāh SAW. pernah bersabda:

اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ أَمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيْبَةٌ.<sup>121</sup>

Artinya: *Tunduk dan patuhlah kalian, sekalipun yang memimpin kalian adalah seorang budak Habsyah yang kepalanya seperti zabībah (anggur kering).* (HR. Al-Bukhārī)

Ada pula hadits dari dari Abū Hurayrah r.a. yang berbunyi:

سَيَلِيكُم بَعْدِي وُلَاةٌ، فَيَلِيكُم الْبُرُ بِيْرِهِ، وَيَلِيكُم الْفَاجِرُ بِفُجُوْرِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَاَفَقَ الْحَقِّ، وَصَلُّوْا وَرَاءَهُمْ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَلَهُمْ وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ.<sup>122</sup>

Artinya: *Kelak sesudahku kalian akan diperintah oleh para pemimpin, maka ada pemimpin yang bertakwa yang*

---

<sup>120</sup> Imām Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*

<sup>121</sup> Imām Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*

<sup>122</sup> Imām Al-Bukhārī

memimpin kalian dengan ketakwaannya, dan ada pemimpin durhaka yang memimpin kalian dengan kedurhakaannya. Maka tunduk dan patuhlah kalian kepada mereka dalam semua perkara yang sesuai dengan kebenaran, dan bantulah mereka. Jika mereka berbuat baik, maka kebajikannya bagi kalian dan mereka. Dan jika mereka berbuat buruk, maka kebaikan bagi kalian dan keburukan bagi mereka.

Dari Ibn ‘Abbās r.a. disebutkan, Rasūl Allāh SAW. bersabda:

مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا  
فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.<sup>123</sup>

Artinya: *Barang siapa yang melihat dari pemimpinnya sesuatu hal yang tidak disukainya, hendaklah ia bersabar. Karena sesungguhnya tidak sekali-kali seseorang memisahkan diri dari jamaah sejauh sejenkal, lalu ia mati, melainkan ia mati dalam keadaan mati jāhilīyyah.* (HR. Al-Bukhārī dan Muslim)

Hadits lain yang menerangkan masalah serupa ini masih banyak jumlahnya. Keberadaan hadits-hadits tersebut tentu semakin memperkuat asumsi kebanyakan pemikir politik Islam zaman klasik, yang beranggapan bahwa otoritas pemerintah diperoleh langsung melalui *naṣ* syara’ yang bersumber dari wahyu Allāh SWT. dan Sunnah Rasūl Allāh SAW., sebagaimana sering dipaparkan di dalam berbagai khazanah literatur *al-siyāsah al-syar’iyyah*.

### C. Ruang Lingkup Otoritas Pemerintah

Di awal bab ini telah diterangkan, otoritas pemerintah lazim diartikan sebagai kekuasaan atau kewenangan yang dimiliki pemerintah untuk mengambil keputusan, mengeluarkan perintah,

---

<sup>123</sup> Imām Al-Bukhārī dan Imām Muslim

dan merumuskan sekaligus menjalankan kebijakan yang mengikat bagi warga negara, atau pihak-pihak yang berada di dalam wilayah pemerintahannya.<sup>124</sup> Pemerintah menjadi pilar penting sebuah negara, karena negara sebagai suatu entitas bersifat abstrak, yang tampak hanyalah unsur-unsurnya berupa rakyat yang tetap, wilayah tertentu, dan pemerintahan yang berdaulat. Pemerintah diberi kewenangan untuk merumuskan dan melaksanakan keputusan-keputusan yang mengikat bagi seluruh penduduk di dalam wilayahnya. Keputusan-keputusan yang dimaksud antara lain berbentuk undang-undang dan peraturan-peraturan lainnya. Pemerintah menjadi sarana untuk menegakkan berbagai kebijakan, sekaligus sebagai mekanisme yang menentukan kebijakan negara. Jadi, dalam hal ini pemerintah bertindak atas nama negara dan menyelenggarakan kekuasaan negara.<sup>125</sup>

Secara umum, negara bertujuan mewujudkan kebahagiaan bagi rakyatnya.<sup>126</sup> Untuk tujuan tersebut, diperlukan organ yang mampu mengelola negara dengan baik, sehingga tercipta tatanan sosial yang adil, makmur, tertib, aman, damai dan harmonis, serta diharapkan dapat memenuhi berbagai kebutuhan dasar yang menjadi hajat hidup orang banyak. Sehubungan dengan itu, negara pada umumnya mengandalkan institusi pemerintah sebagai organ utama dalam rangka mewujudkan tujuannya. Hal ini dilakukan, karena pemerintah dinilai memiliki semua perangkat kerja yang dibutuhkan, guna merealisasikan berbagai tujuan negara yang ingin dicapai, demi kepentingan umat dan kemajuan bersama.

Pada tataran praktik, pemerintah melaksanakan tugas-tugas seperti: pembuatan kebijakan publik, perumusan hukum, pemenuhan kebutuhan dasar masyarakat dan penyelesaian konflik sosial. Selain itu, pemerintah bertanggung jawab dalam pengelolaan

---

<sup>124</sup> S.F. Marbun, *Pemerintahan Berdasarkan .....*, hlm. 30-31

<sup>125</sup> *Ibid.*, hlm. 44

<sup>126</sup> Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Hukum Administrasi Negara dalam Perspektif Fikih Siyasah*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), hlm. 59

sumber daya alam, memastikan kesejahteraan umum, serta mempromosikan nilai-nilai moral dan etika. Pemerintah juga berhak menegakkan peraturan dan menghukum pelanggarnya. Dengan tugas dan tanggung jawab yang begitu besar, berpotensi melahirkan pemerintah yang otoriter. Untuk menghindari pemusatan kekuasaan di sebuah organisasi pemerintah, muncul ide pemisahan kekuasaan (*separation of power*) dan pembagian kekuasaan (*distribution of power*).<sup>127</sup> Berdasarkan ide ini, kekuasaan pemerintah umumnya terdiri atas lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Ketiga lembaga tersebut mendapat tugas sesuai bidang dan otoritas masing-masing.

Dalam aspek perumusan hukum, ada tiga institusi negara yang biasa terlibat, yaitu pemerintah, parlemen dan pengadilan. Pemerintah merupakan produsen hukum terbesar di sepanjang sejarah. Alasannya: 1) pemerintah menguasai informasi paling banyak dan memiliki akses paling luas dan paling besar untuk memperoleh informasi yang dibutuhkan dalam proses pembuatan hukum. 2) pemerintah juga paling tahu mengapa, untuk siapa, berapa, kapan, di mana dan bagaimana hukum itu akan dibuat. 3) dalam organisasi pemerintah tenaga ahli paling banyak berkumpul yang memungkinkan proses pembuatan hukum itu dapat dengan mudah dikerjakan. Kenyataan ini mengakibatkan peran pemerintah menjadi sentral, dan ini bisa juga menimbulkan eksese, yaitu organisasi pemerintah menjadi sangat berkuasa di atas fungsi-fungsi organisasi di luar pemerintahan.<sup>128</sup> Kepentingan negara biasanya diwakili oleh pemerintah sedangkan kepentingan rakyat diinstitutionalisasi melalui parlemen.

Dalam perspektif *al-siyāsah al-syar'iyah*, pemerintah adalah pihak yang diberi amanah oleh Allāh SWT., untuk menjalankan tugas dan mengemban tanggung jawab dalam

---

<sup>127</sup> Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), hlm. 3-4

<sup>128</sup> *Ibid.*, hlm. 5

mewujudkan keadilan dan kesejahteraan (*al-‘adl wa al-ihsān*), serta tata kehidupan yang baik (*ḥayāh ṭayyibah*). Pemerintah menjadi agen Tuhan di muka bumi (*khalīfah Allāh fī al-ardh*), yang bertugas memakmurkan kehidupan dunia sesuai dengan tata aturan yang telah ditetapkan-Nya. Segala urusan yang berkaitan dengan kepentingan umat, sepenuhnya berada di tangan pemerintah.<sup>129</sup> Sungguh pun demikian, perlu dipahami bahwa, setiap kebijakan dan tindakan pemerintah harus membawa kemaslahatan bagi rakyat, sesuai dengan bunyi kaidah:

تَصَرَّفُ الْإِمَامُ عَلَى الرَّاعِيَّةِ مُنَوِّطًا بِالْمَصْلَحَةِ<sup>130</sup>

“Kebijakan imām (pemerintah) terhadap rakyatnya harus berorientasi pada kemaslahatan.”

Berangkat dari kaidah fiqh di atas, maka pemerintah harus mengedepankan prinsip masalah dalam merumuskan kebijakan dan menjalankan tugas-tugas dari jabatan yang diembannya. Meski pun pemerintah diberi otoritas untuk mengatur tindakan warga negara atau masyarakat yang berada di wilayah kekuasaannya, namun semua itu tidak bersifat mutlak. Dalam hal-hal tertentu, otoritas pemerintah memiliki batasan, baik menyangkut pengaturan hak dan kewajiban pejabat pemerintah, pembagian tugas dan wewenang bagi setiap cabang kekuasaan, maupun terkait perlindungan hak-hak warga negara. Jadi, otoritas pemerintah harus tetap tunduk pada batasan kewenangan yang telah diatur sesuai ketentuan yang berlaku. Ada aspek-aspek tertentu dalam kehidupan masyarakat yang tidak boleh diintervensi oleh pemerintah.

Para teoritis politik Muslim memiliki konsepsi beragam terkait wilayah otoritatif pemerintah. Imām Al-Māwardī menyatakan bahwa, *imāmah* dilembagakan sebagai pengganti

---

<sup>129</sup> ‘Abd al-Wahhab Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah aw Nidzām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah fī Syu-ūni Al-Dustūriyyah wa Al-Khārijīyyah wa Al-Māliyyah*, (Kairo: Dār al-Anṣār, 1977), hlm. 29

<sup>130</sup> Al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa Al-Nadzāir fī Al-Furū’*, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt), hlm.123

kenabian dalam rangka melindungi agama dan mengatur kehidupan duniawi (*hirāsah al-dīn wa siyāsah al-dunyā*).<sup>131</sup> Untuk mengaktualisasikan perlindungan agama dan pengaturan urusan dunia tersebut, al-Māwardī telah merumuskan beberapa tugas *imām* (pemerintah). Tugas-tugas dimaksud secara garis besar meliputi:

- 1). Memelihara agama dari bid'ah, syubhat dan aliran sesat;
- 2). Menyelesaikan perselisihan dan menghentikan permusuhan di antara rakyat yang saling bertikai demi tegaknya keadilan, sehingga tidak ada orang yang menganiaya dan teraniaya;
- 3). Memelihara stabilitas keamanan agar masyarakat nyaman dalam beraktivitas dan mencari penghidupan, serta aman dalam melakukan perjalanan;
- 4). Menegakkan *hudūd* dan memelihara hak-hak hamba-Nya;
- 5). Melindungi rakyat dan membentengi negara dari musuh;
- 6). Melakukan jihad terhadap para penentang dakwah Islam;
- 7). Memungut *fai'* dan zakat dari orang yang wajib membayarnya;
- 8). Menetapkan gaji dan anggaran belanja negara yang bersumber dari baitul mal;
- 9). Mengangkat orang-orang jujur dan profesional di bidangnya untuk mengurus negara;
- 10). Terjun langsung ke tengah-tengah masyarakat untuk mengetahui dan menangani persoalan yang mereka hadapi serta mengawasi jalannya roda pemerintahan dalam melayani kesejahteraan rakyat dan memelihara agama.<sup>132</sup>

Pemaparan Al-Māwardī di atas menunjukkan signifikansi peran negara dalam penerapan hukum Islam.

Berikutnya, Khālid 'Alī Muḥammad al-Anbarī menyebutkan bahwa, pemerintah memiliki enam macam tugas sebagai berikut:

- 1) Tugas di bidang keagamaan, yang meliputi:
  - a. Mengembangkan ilmu-ilmu agama;

---

<sup>131</sup> Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, terj. Hafizh Abdurrahman, (Jakarta: Qisthi Press, 2014), hlm. 9.

<sup>132</sup> *Ibid.*, hlm. 33-34



- b. Menghormati ahli-ahli ilmu agama;
  - c. Meminta pandangan para ahli agama dalam soal hukum menyangkut masalah keagamaan;
  - d. Memberantas bid'ah dan mengambil tindakan undang-undang sesuai hukum yang berlaku terhadap orang yang mengamalkannya untuk memelihara agama daripada kecacatan dan melindungi umat Islam dari kesesatan;
  - e. Mendukung tegaknya syiar-syiar Islam, misalnya memberikan dukungan untuk dikumandangkannya azan dan iqamat di berbagai masjid dan musala sebagai penanda telah masuknya waktu shalat lima waktu;
  - f. Menjadi imam shalat;
  - g. Menyampaikan khutbah;
  - h. Menentukan permulaan dan akhir pelaksanaan puasa;
  - i. Memfasilitasi penyelenggaraan ibadah haji dan umrah.
- 2) Tugas di bidang pertahanan, yang meliputi:
- a. Berjihad menentang kaum musyrikin yang memusuhi Islam;
  - b. Memerangi pemberontakan dan membentuk angkatan bersenjata yang tangguh termasuk menetapkan gaji dan tunjangan yang memadai, sehingga para tentara yang tergabung dalam angkatan bersenjata itu dapat hidup layak dengan gaji yang diterimanya.
- 3) Tugas di bidang kehakiman, yang meliputi tugas-tugas sebagai berikut:
- a. Menegakkan keadilan dan menumpas kezaliman;
  - b. Melaksanakan *hudūd* (hukum) syari'ah agar segala larangan Allah tidak diperolok-olok dan hak-hak manusia tidak dilanggar;
  - c. Memisahkan kekuasaan eksekutif dari kekuasaan yudikatif dengan melantik pejabat dan hakim yang mampu mengemban tugas mencegah terjadinya pertikaian dan kezaliman. Sehingga semua pihak, baik pihak yang kuat maupun yang lemah, atau pun pihak

yang hina dan yang mulia memiliki kedudukan yang setara di hadapan hukum.

- 4) Tugas di bidang keuangan, meliputi tugas-tugas sebagai berikut:
  - a. Memungut dan mendistribusikan zakat, *jizyah*, *fai*, dan *kharāj*;
  - b. Memberi perhatian kepada harta-harta yang diwakafkan untuk tujuan kebajikan dan mendekatkan diri kepada Allah.
- 5) Tugas di bidang Pemerintahan Negara, meliputi:
  - a. Memilih petugas yang layak untuk melakukan tugas-tugas yang ada kaitannya dengan kepentingan kaum muslimin dan orang banyak. Sehingga tugas yang dipercayakan dapat dilaksanakannya dengan sebaik-baiknya;
- 6) Mengontrol pelaksanaan tugas-tugas yang berkaitan dengan urusan umat, sehingga dapat segera diketahui jika ada pihak-pihak yang melakukan pengkhianatan atau penipuan;
- 7) Tugas untuk merealisasikan kehidupan yang baik untuk setiap individu rakyat dalam berbagai dimensi.<sup>133</sup>

Berbeda dengan rincian di atas, ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Aziz al-Syisyani menyatakan tugas pemerintah ada empat macam, yakni:

1. Mengatur perkara-perkara duniawi (*al-isyrāf ‘ala syu’ūn al-dunyā*)
2. Melindungi agama (*himāyah al-dīn*) dari keinginan pihak-pihak tertentu, terutama dari kalangan internal umat Islam untuk mengubah kemurnian ajaran-ajaran agama Islam
3. Melindungi wilayah Islam dari serbuan musuh yang datang dari luar

---

<sup>133</sup> Khālid ‘Alī Muḥammad al-Anbarī, *Sistem Politik Islam Menurut Al-Quran Sunnah dan Pendapat Ulama Salaf*, Terj. Mat Taib Pa et.al (Kuala Lumpur: Telag Biru Sdn. Bhd, 2008), hlm. 190-197.

4. Menjaga soliditas umat Islam dan menghindarkannya dari berbagai macam bentuk pertikaian dan perpecahan.<sup>134</sup>

Sedangkan menurut ‘Abd al-Wahhab Khallaf, secara garis besar tugas pemerintah dibagi ke dalam dua macam tugas sebagai berikut:

- 1) Tugas dalam bidang keagamaan (*hirāsah al-dīn*), yang meliputi tugas-tugas sebagai berikut:
  - a. Menjadi imam shalat berjamaah
  - b. Memimpin rombongan haji (*amīr al-ḥajj*)
  - c. Mengatur pelaksanaan syiar-syiar Islam dalam masjid
  - d. Menyampaikan khutbah Jumat, khutbah Idul Fitri, dan khutbah Idul Adha
- 2) Tugas dalam bidang politik (*siyāsah al-dunyā*), yang meliputi:
  - a. Tugas dalam bidang eksekutif
  - b. Tugas dalam bidang legislatif
  - c. Tugas dalam bidang yudikatif.<sup>135</sup>

Tugas-tugas pemerintah sebagaimana telah diuraikan di atas, menurut ‘Abd al-Wahhab Khallaf sebenarnya dapat disederhanakan ke dalam dua bidang tugas saja, yakni memelihara agama (*hirāsah al-dīn*) dan mengatur urusan duniawi/pemerintahan (*siyāsah al-dunyā*). Jika kedua-duanya dapat dilaksanakan dengan baik, niscaya akan selalu terpelihara hubungan vertikal dengan Tuhan (*ḥabl min Allāh*) dan hubungan horizontal dengan sesama manusia (*ḥabl min al-nās*). Terpeliharanya kedua macam hubungan ini merupakan karakteristik *umarā’* yang beriman dan bertakwa serta bertanggung jawab kepada Tuhan dan rakyat yang dipimpinnya. *Ūmarā’* wajib ditaati manakala telah menetapkan berbagai peraturan dalam bidang

---

<sup>134</sup> ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Azīz al-Syisyani, *Huqūq al-Insān wa Hurriyyātuh al-Asāsiyyah fī al-Nizhām al-Islāmi wa al-Nuzhūm al-Mu’āshirah*, (t.tp: Maṭabi’ al-Jam’iyyah al-‘Ilmiyyah al-Mulkiyyah, 1400 H/1980 M), hlm. 611.

<sup>135</sup> ‘Abd al-Wahhāb Khallaf, *al-Siyāsah al-Syar’iyyah aw Nizhām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu’ūn al-Dustūriyyah wa al-Kharījīyyah wa al-Māliyyah*, (al-Qāhirah: Maṭba’ah al-Taḳaddum, 1397 H/1997 M), hlm. 59.

politik, administrasi negara, dan juga dalam menyatakan perang melawan musuh negara.

Berdasarkan rumusan tugas-tugas pemerintah yang disajikan dari hasil pemaparan para teoritis politik Muslim di atas, Muhammad Iqbal memberikan penjelasan yang sangat rinci dan detail di dalam buku fiqh siyasahnya, terkait tugas-tugas pemerintah dengan merujuk referensi-referensi atau keterangan tokoh-tokoh tersebut, khususnya Abū A'la al-Mawdūdī. Namun dalam tulisannya bukunya tersebut, ia tidak menggunakan terma tugas pemerintah melainkan ia menyebutnya dengan terma tugas negara. Menurut Muhammad Iqbal, sesuai dengan tujuan negara menciptakan kemaslahatan bagi seluruh manusia, maka negara mempunyai tugas-tugas penting untuk merealisasikan tujuan tersebut. dalam hal ini. Dalam hal ini, ada tiga tugas utama yang dimainkan oleh negara:

*Pertama*, tugas menciptakan peraturan perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Untuk melaksanakan tugas ini, maka negara memiliki kekuasaan legislatif (*al-sulṭah al-tasyri'īyyah*). Dalam hal ini, negara memiliki kewenangan untuk melaksanakan interpretasi, analogi dan inferensi atas *nash-nash* Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muḥammad SAW. Interpretasi yang dimaksud adalah usaha negara untuk memahami dan mencari makna sesungguhnya dari tuntutan hukum yang dijelaskan oleh *nash*. Adapun analogi adalah melakukan metode *qiyas* suatu hukum yang ada *nash*-nya, terhadap masalah yang berkembang berdasarkan persamaan '*illat* hukum. Sementara inferensi adalah metode membuat peraturan perundang-undangan dengan memahami prinsip-prinsip syari'ah dan kehendak *Syāri'* (Allāh SWT.). Bila tidak ada *naṣ* sama sekali, maka wilayah kekuasaan legislatif lebih luas dan besar, sejauh tidak menyimpang dari prinsip-prinsip ajaran Islam tersebut.<sup>136</sup> Dalam realitas sejarah, kekuasaan legislatif ini pernah dilaksanakan oleh lembaga yang dikenal dengan sebutan *ahl*

---

<sup>136</sup> Abū al-A'la al-Mawdūdī, *Hukum dan Konstitusi, Sistem Politik Islam*, Terj. Asep Hikmat, (Bandung: Mizan), 1990. 70-71.

*al-hall wa al-'aqd*. Kemudian dalam masa modern sekarang, lembaga ini biasanya mengambil bentuk sebagai sebuah *majelis syura* (parlemen).

*Kedua*, tugas melaksanakan undang-undang. Pelaksanaan undang-undang menjadi wilayah kewenangan lembaga negara di bidang kekuasaan eksekutif (*al-sulṭah al-tanfīdīyyah*). Di sini negara memiliki kewenangan untuk menjabarkan dan mengaktualisasikan perundang-undangan yang telah dirumuskan tersebut. Dalam hal ini, negara melakukan kebijaksanaan baik yang berhubungan dengan dalam negeri maupun yang menyangkut dengan hubungan negara lain (hubungan internasional). Pelaksana tertinggi kekuasaan ini adalah pemerintah (kepala negara) dibantu oleh para pembantunya (kabinet atau dewan menteri) yang dibentuk sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan situasi yang berbeda antara satu negara dengan negara Islam lainnya. Sebagaimana halnya kebijaksanaan legislatif yang tidak menyimpang dari semangat nilai-nilai ajaran Islam, kebijaksanaan politik kekuasaan eksekutif juga harus sesuai dengan semangat *nash* dan kemaslahatan.

*Ketiga*, tugas mempertahankan hukum dan perundang-undangan yang telah diciptakan oleh lembaga legislatif. Tugas ini dilakukan oleh lembaga yudikatif (*al-sulṭah al-qadhā'īyyah*). Dalam sejarah Islam, kekuasaan lembaga ini biasanya meliputi *wilāyah al-hisbah* (lembaga peradilan untuk menyelesaikan perkara-perkara pelanggaran ringan seperti kecurangan dan penipuan dalam bisnis), *wilāyah al-qadhā'* (lembaga peradilan yang memutuskan perkara-perkara antara sesama warganya, baik perdata maupun pidana), dan *wilāyah al-madzālim* (lembaga peradilan yang menyelesaikan perkara penyelewengan pejabat negara dalam melaksanakan tugasnya, seperti pembuatan keputusan politik yang merugikan dan melanggar kepentingan atau hak-hak rakyat serta perbuatan pejabat negara yang melanggar Hak Asasi Manusia.<sup>137</sup> Dari keseluruhan

---

<sup>137</sup> Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasaḥ: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Prenadamedia Group, Kencana, 2014), hlm. 157-158

rumusan di atas terlihat bahwa semua pakar memasukkan persoalan pelaksanaan hukum sebagai salah satu dari tugas-tugas pemerintah, tidak terkecuali dalam pelaksanaan hukum pidana Islam.

## **D. Dinamika Otoritas Pemerintah dalam Sejarah Perumusan Hukum Islam**

### **1. Masa Nabi Muḥammad SAW.**

Islam pada masa Nabi SAW. dapat dibedakan menjadi dua fase, yaitu: fase Makkah dan fase Madinah. Pada fase Makkah, jumlah umat Islam masih sangat sedikit dan lemah dibandingkan dengan jumlah dan kekuatan para penentangannya.<sup>138</sup> Kondisi ini berimplikasi terhadap ketidaklancaran dakwah Islam, karena banyaknya tantangan yang dihadapi selama menetap di Makkah. Tindakan permusuhan dan penganiayaan senantiasa menghampiri Nabi dan para pengikutnya. Karena tekanan dan kebencian masyarakat kafir Quraisy terhadap Islam begitu kuat, akhirnya pada tahun ketiga belas dari permulaan kenabian, Rasūl Allāh SAW. beserta pengikutnya terpaksa meninggalkan tanah kelahirannya, Makkah menuju *Yathrib*, yang berjarak sekitar 200 mil ke arah utara

---

<sup>138</sup> ‘Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, (‘Amman: Dār al-Nafā’is, 1991), hlm. 41. Muslim fase Makkah adalah masyarakat yang baru saja memeluk Islam. Sebelumnya mereka menyembah berhala. Rasulullah berupaya memperbaiki akidahnya untuk merubah akhlak umatnya dari kebiasaan buruk semasa zaman jahiliyah seperti membunuh, berzina, meminum khamar dan menjadi manusia yang berakhlak mulia, dapat menegakkan keadilan, saling membantu dalam kebaikan dan taqwa serta menjauhi tolong menolong dalam perbuatan dosa dan permusuhan. Sya’ban Muḥammad Ismā’il, *al-Tasyrī’ al-Islāmī: maṣādiruhu wa aṭwāruhu*, (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1985), hlm. 94

Makkah.<sup>139</sup> Peristiwa *hijrah*<sup>140</sup> ini mengakhiri fase Makkah dan mengawali fase Madinah.

Bila pada fase Makkah umat Islam menjadi golongan minoritas yang lemah dan tertindas, maka pada fase Madinah Nabi SAW. dan pengikutnya memperoleh kedudukan mulia dan menjelma sebagai umat yang kuat. Nabi Muḥammad SAW. sendiri menjadi pemimpin dalam masyarakat yang baru dibentuk itu yang akhirnya menjelma sebagai sebuah negara. Dengan kata lain, di Madinah Nabi Muḥammad SAW. bukan lagi hanya sebagai seorang Rasūl Allāh, tetapi juga menjabat sebagai Kepala Negara.<sup>141</sup> Sejak saat itulah, untuk pertama kalinya lahir komunitas Islam yang bebas, merdeka dan berkuasa. Mereka terdiri dari para pengikut Nabi yang datang dari Makkah (kaum muḥājirīn) dan penduduk Madinah yang telah memeluk Islam (kaum Anṣār).

Umat Islam bukanlah satu-satunya komunitas yang tinggal di Madinah kala itu. Di antara mereka juga terdapat komunitas-komunitas lain, yaitu kaum Yahudi dan minoritas suku-suku Arab yang belum mau menerima Islam. Dengan kata lain, umat Islam di

---

<sup>139</sup> Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 64. Kini dikenal dengan nama *Madinah* yang berarti Kota. Pengertian yang lebih luas yaitu kawasan tempat menetap dan bermasyarakat yang memiliki *tamaddun* (peradaban), mencakup *daulah* (negara) dan *hukumah* (pemerintahan). Rahmat Taufiq Hidayat, *Piagam Madinah, Konstitusi Pertama di Dunia*, dalam: Mohammad Shoelhi (ed.), *Demokrasi Madinah, Model Demokrasi Cara Rasulullah*, (Jakarta: Republika, 2003), hlm. 1

<sup>140</sup> Hijrah secara bahasa berarti perpindahan atau kepergian. Khalīfah ‘Umar menetapkan peristiwa hijrah sebagai awal penanggalan Islam (Tahun Qamariyah) yang dimulai 16 Juli 622 M. Baca: Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (Jakarta: Serambi, 2005), hlm.145. Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam, di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 28

<sup>141</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, hlm. 88. Masyarakat Madinah bukan hanya masyarakat agama, tetapi juga masyarakat politik sebagai pengejawantahan dari persekutuan suku-suku bangsa Arab. Pranata persekutuan itu adalah rakyat Madinah dan Nabi Muḥammad sebagai pemimpinnya. W.M. Watt, *Fundamentalis dan Modernitas dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 10

Madinah merupakan bagian dari suatu masyarakat yang bercorak heterogen. Terhadap fakta atau kondisi tersebut, Nabi mengambil langkah strategis dalam rangka menata kehidupan sosial politik komunitas-komunitas di Madinah. Ada dua kiat yang digunakan oleh Nabi SAW., untuk menyelesaikan tugas besar ini, yaitu: *Pertama*, menata interen kehidupan kaum muslimin dengan cara mempersaudarakan antara kaum Muhājirīn dengan kaum Anṣār secara efektif.<sup>142</sup>

*Kedua*, mempersatukan semua komunitas yang merupakan komponen masyarakat majemuk di Madinah, yang terdiri dari kaum Muslimin, Yahudi bersama sekutu-sekutunya termasuk orang-orang Arab Paganis, melalui sebuah perjanjian tertulis yang terkenal dengan sebutan Piagam Madinah.<sup>143</sup> Suatu perjanjian yang menetapkan persamaan hak dan kewajiban semua komunitas dalam kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.<sup>144</sup> Piagam ini

---

<sup>142</sup> Persaudaraan ini bukan diikat oleh hubungan darah atau kabilah, tapi atas dasar ikatan agama (iman). J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaḥ: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 80. Implikasi dari persaudaraan (*Mu'akhah*) ini bukan hanya tolong menolong dalam kehidupan sehari-hari tetapi demikian mendalam hingga ke tingkat saling mewarisi. Kemudian Islam menghapus hijrah dan persaudaraan sebagai sebab terjadinya pewarisan seperti termaktub dalam Q.S. al-Aḥzāb(33): 6. Komite Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar, *Aḥkām al-Mawāriṭh fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Mesir: Maktabah al-Risālah al-Dawliyah, 2001), hlm. 5

<sup>143</sup> Piagam adalah surat resmi yang berisi pernyataan tentang sesuatu hal. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm 680. Sedangkan Madinah merujuk kepada tempat dibuatnya naskah piagam tersebut. Para pakar mengistilahkan naskah ini dengan sebutan yang berbeda-beda. Watt menyebutnya "*The Constitution of Medina*," W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, (London: Oxford University Press, 1964), hlm. 93. Ada yang menamainya "*charter*," R.A Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, (New York: Cambridge University Press, 1969), hlm 173, "*treaty*," Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam*, (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), hlm. 4, "*agreement*," Phillip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1973), hlm. 35. Di dalam naskah itu sendiri, nama yang disebut adalah *al-Ṣahīfah*, Ibn Hisyam, *Sīrah al-Nabī*, Jilid II, (Beirūt: Dār Iḥya al-Turas al-'Arabī, tt), hlm. 147, yang semakna dengan piagam atau *charter*.

<sup>144</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaḥ ....*, hlm. 81



menggambarkan hubungan antara Islam dan ketatanegaraan serta undang-undang yang diletakkan oleh Nabi Muḥammad saw., dalam menata kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.<sup>145</sup> Naskah Piagam Madinah juga menjadi replika atau gambaran karakteristik negara dan sistem pemerintahan Islam di awal pembentukannya.<sup>146</sup>

Sebagai warga Negara Madinah, baik golongan Muslim, Yahudi maupun Musyrik semuanya mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap negara, karena konstitusi negara menetapkan non-muslim adalah umat yang sama dengan kaum muslimin. Mereka semuanya berkewajiban mempertahankan negara dengan harta dan jiwa mereka, dan mengusir setiap agresor yang ingin mengganggu stabilitas negara. Demikian pula hukum harus ditegakkan dan setiap warga negara mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Siapa pun tidak boleh melindungi kejahatan, apalagi berpihak kepada orang-orang yang melakukannya. Negara juga mengakui, melindungi, dan menjamin kebebasan menjalankan ibadah dan

---

<sup>145</sup> Butir-butir kalimat perjanjian dalam Naskah Piagam Madinah versi Bahasa Arab yang dimuat Ibn Hisyam dalam *Sīrah al-Nabī* tersusun secara bersambung, tidak terbagi atas pasal-pasal. Lihat: Ibn Hisyām, *Sīrah al-Nabī*..., hlm. 301-303, Para ilmuwan seperti Muḥammad Ḥamīd Allāh kemudian mengutip dan membaginya menjadi 47 pasal. Muḥammad Ḥamīd Allāh, *Majmū'ah al-Wasā'iq al-Siyāsiyyah li al-'ahd al-Nabawiy wa al-Khilāfah al-Rāsyidah* (Beirūt: Dār al-Irsyād, 1969), hlm. 39-47. Dalam buku-buku berbahasa Indonesia, format penulisan naskah atas 47 pasal banyak diikuti, meskipun terdapat perbedaan atau perubahan dalam materi beberapa pasal. Lihat: Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah*..., hlm. 47-57, bandingkan dengan: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*..., hlm. 10-15

<sup>146</sup> Karakteristik tersebut meliputi: *pertama*, Masyarakat pendukung piagam ini adalah masyarakat majemuk, terdiri atas berbagai ikatan keluarga besar, suku dan agama.; *Kedua*, Semua orang berkedudukan sama di depan hukum dan sebagai anggota masyarakat; *Ketiga*, Negara mengakui, melindungi, dan menjamin kebebasan menjalankan ibadah dan agama baik bagi muslim maupun non-muslim, *keempat*, semua warganegara mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap negara. Mereka berkewajiban mempertahankan negara dengan harta dan jiwa.; *Kelima*, perdamaian sebagai tujuan utama, namun pencapaiannya tidak boleh mengorbankan kebenaran dan keadilan.; *Keenam*, Sistem pemerintahan adalah desentralisasi dengan Yatsrib sebagai pusatnya. Rahmat Taufiq Hidayat, *Piagam Madinah*..., hlm. 3-6

agama baik bagi muslim maupun non-muslim.<sup>147</sup> Konsep kesetaraan dan persamaan betul-betul terlaksana di Negara Madinah. Jadi, Negara Madinah telah meletakkan landasan penting dalam membangun kehidupan bernegara yang baik sesuai kesepakatan bersama.

Fakta historis membuktikan bahwa Rasūl Allāh SAW. telah melaksanakan praktik kehidupan bernegara dan melaksanakan Syari'at Islam ketika beliau bersama pengikutnya hijrah ke Madinah. Saat masih di Makkah, Nabi belum dapat membentuk suatu tatanan masyarakat yang berdiri sendiri karena ditentang kaum Quraisy. Sedangkan di Madinah, Beliau justru memperoleh kedudukan terhormat sebagai seorang pemimpin masyarakat yang baru dibentuk tersebut, hingga akhirnya menjelma sebagai sebuah negara.<sup>148</sup>

Ketika Nabi Muḥammad SAW. memerintah di Negara Madinah (622-632 M.), pelaksanaan hukum Islam sangat bergantung pada sosok Beliau sebagai pemimpin spiritual sekaligus sebagai pemimpin negara. Hukum Islam pun dijadikan sebagai hukum negara kala itu, karena sosok pemimpin negara dan pemimpin agama menyatu pada figur Rasūl Allāh SAW.<sup>149</sup> Dalam kapasitasnya sebagai seorang Rasul Allah dan pemimpin ummat, Rasūl Allāh SAW. bertindak sebagai pemegang otoritas eksekutif, yudikatif sekaligus legislatif di Negara Madinah.<sup>150</sup> Otoritas Rasūl Allāh tersebut memperoleh legitimasi langsung dari Allāh SWT. sehingga mudah menjalankan syariat.<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> Farīd 'Abd al-Khāliq, *Fikih Politik Islam*, (Jakarta: Amzah, 2005), hlm. 161-163

<sup>148</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI-Press, 2001), hlm. 88

<sup>149</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm.1

<sup>150</sup> Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 56

<sup>151</sup> *Ibid.*, hlm. 53

Pengalaman Negara Madinah seringkali dianggap sebagai cetak biru pemerintahan Islam. Dalam Negara Madinah, terdapat kesatuan otoritas religius yang transendental dan kekuasaan politis temporal. Sejak berada di Madinah, Nabi menyatukan kharismanya sebagai Rasūl Allāh yang bertugas membimbing masyarakat beriman, sekaligus penguasa yang bertugas mengurus rakyat, memutuskan berbagai perkara hingga mengatur strategi perang. Dengan kedudukannya yang demikian maka, kewenangan perumusan dan penegakan hukum sepenuhnya berada di tangan Nabi Muḥammad SAW. Beliau telah meletakkan dasar-dasar kehidupan sosial dan politik di tengah-tengah masyarakat sejak empat belas abad silam, sehingga membuka wawasan umat dalam bermasyarakat dan bernegara. Dengan kapasitas seorang Rasūl Allāh dan pemimpin masyarakat, Nabi SAW. memiliki otoritas sebagai eksekutif, yudikatif sekaligus legislatif di negara Islam Madinah.<sup>152</sup> Wafatnya Nabi Muḥammad SAW., telah mengakhiri sebuah episode unik dalam sejarah pemerintahan Islam, termasuk dalam aspek perumusan dan penegakan hukum.

## **2. Masa *Khulafā' al-Rāsyidīn***

Setelah Nabi Muḥammad SAW wafat, kedudukannya sebagai Rasūl Allāh tentu saja tidak dapat digantikan oleh siapa pun. Tetapi posisinya sebagai seorang kepala negara harus segera digantikan.<sup>153</sup> Meski di masa hidupnya, Rasūl Allāh SAW. tidak pernah menunjuk seorang pun sebagai calon penerus yang akan menggantikannya, namun umat Islam saat itu menyadari betul, bahwa mereka membutuhkan figur seorang pemimpin yang lahir atas dasar musyawarah dan aspirasi bersama. Apalagi ajaran Islam menghendaki keberadaan sosok seorang pemimpin di segala situasi dan kondisi, untuk mengurus kemaslahatan umatnya. Maka dipilihlah Abū Bakr sebagai khalifah pertama, yang memimpin umat

---

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, Jilid I, hlm. 89

Islam sejak 11-13 H./ 632-634 M.<sup>154</sup> Pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah pertama menjadi tonggak sejarah terbentuknya pemerintahan model *khilāfah*.<sup>155</sup> Sejak saat itu, roda pemerintahan Negara Madinah berada di bawah kendali para *Khulafā' al-Rāsyidīn*,<sup>156</sup> yang berlangsung dalam rentang waktu selama lebih kurang 28 tahun (11-40 H./ 632-660 M.).

Pemerintahan *Khulafā' al-Rāsyidīn* konsisten menjadikan Hukum Islam sebagai hukum negara dan mereka menempati posisi sebagai pemegang otoritas keagamaan dan politik di Negara Madinah.<sup>157</sup> Wujud otoritas keagamaan dan politik Abū Bakr terlihat saat ia memerangi orang murtad dan penunggak zakat.<sup>158</sup> Perang terhadap orang-orang murtad merupakan krisis pertama yang dihadapi oleh pemerintahan yang baru setelah meninggalnya Nabi Muḥammad. Saat itu, Abū Bakr memutuskan untuk menumpasnya dengan menggunakan kekuatan atas nama negara. Keberhasilan Abū

---

<sup>154</sup> Menurut Hitti, salah satu kewajiban utama khalifah adalah menjaga batas-batas geografis yang memisahkan antara *dār al-Islām* (wilayah negeri Islam) dengan *dār al-ḥarb* (wilayah kafir). Philip K. Hitti, *History of .....*, hlm.171.

<sup>155</sup> Institusi *khilāfah* menggantikan posisi Nabi sebagai kepala negara demi memelihara kemaslahatan umat, dengan meneruskan roda pemerintahan yang telah terbentuk pada masa Nabi SAW. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaḥ .....*, hlm. 102

<sup>156</sup> *Khulafā' al-Rāsyidīn* (pemimpin-pemimpin yang memperoleh petunjuk) adalah gelar yang diberikan oleh umat Islam kepada Abū Bakr al-Ṣiddīq, 'Umar bin Khaṭṭab, 'Uthman bin 'Affan dan 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai empat khalifah pertama dalam tonggak sejarah terbentuknya pemerintahan model *khilāfah*. Institusi *khilāfah* berfungsi memelihara urusan agama dan mengatur urusan dunia (politik). Pemerintahan *Khulafā' al-Rāsyidīn* digambarkan oleh al-Mawdūdī sebagai replikasi sempurna dari konsep *nubuwwat*. Mereka memikul tanggung jawab menjalankan tatanan negara secara sempurna, menyeluruh dan terpadu dengan bentuknya yang hakiki dan jiwa yang asli sebagaimana dicontohkan Rasulullah Saw. Karena itu, tata kelola pemerintahan pada masa *Khulafā' al-Rāsyidīn* tidak jauh berbeda dengan praktek Nabi, termasuk dalam penerapan hukum. Baca: Abū A'lā al-Mawdūdī, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung: Karisma, 2007), hlm. 125

<sup>157</sup> 'Abd al-Malik Nazhīm 'Abd Allāh, *Sistem Pemerintahan Khulafaur Rasyidin*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 1

<sup>158</sup> Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara .....*, hlm. 63

Bakr dalam perang tersebut membuktikan keabsahan pemilihannya sebagai khalifah pertama. Keputusan Abū Bakr untuk memerangi suku-suku itu agar mereka taat pada otoritasnya sebagai khalifah dipertegas melalui pernyataannya mengenai zakat yang sangat terkenal: "*aku bersumpah demi Tuhan, jika mereka menolak untuk memberikan meski hanya sekerat daging unta yang dulu pernah diberikan kepada Nabi, saya akan bertarung dengan mereka karenanya.*"<sup>159</sup> Abū Bakr menganggap penolakan membayar zakat ke kas negara sama dengan murtad, sehingga pelakunya bisa dihukum mati. Namun, penolakan ini bisa juga dinilai sebagai pemberontakan terhadap otoritas negara.

Abū Bakr juga menggunakan otoritasnya sebagai khalifah saat menunjuk kalangan aristokrat Mekkah sebagai komandan dalam perang *riddah*. Padahal mereka baru saja masuk Islam setelah bertahun-tahun memusuhinya. Keputusan tersebut memperlihatkan sisi politis yang dilakukan Abū Bakr karena "penyerahan zakat bisa berarti tanda penyerahan otonomi kesukuan, penerimaan terhadap pajak resmi sekaligus pengakuan terhadap hak negara untuk memaksa pihak-pihak yang membangkang serta ketundukkan suku tersebut terhadap penguasa atau pemerintah. Hal-hal tersebut, justru yang selama ini selalu ditentang oleh mereka.

Peristiwa lain yang menimbulkan kontroversi adalah perintah Abū Bakr terhadap Khalid bin al-Walid untuk memerangi Malik bin Nuwayra dari Bani Yarbu, yang menjadi anggota federasi Bani Tamim. Malik bin Nuwayra menolak menyerahkan sejumlah unta yang pernah dia kumpulkan untuk diberikan sebagai zakat kaumnya kepada Nabi. Walaupun Malik menyatakan kesetiannya kembali kepada Islam, ia bersama-sama dengan anggota suku lainnya tetap dibunuh, kemudian istrinya diambil dan nampaknya diperlakukan sebagai "rampasan perang". Para sahabat terkemuka mengecam perbuatan Khalid. ‘Umar menuntut khalifah memecatnya dan ‘Alī menetapkan *had* terhadap Khalid karena dianggap telah

---

<sup>159</sup> Al-Na’īm

melakukan zina (dengan mengambil paksa istri Malik).<sup>160</sup> Namun Abu Bakar tidak mengabulkan kedua permintaan itu. Keputusan Abu Bakar tersebut dapat dipahami sebagai bagian dari otoritas yang dimilikinya.

Walaupun di antara *ṣaḥābat* ada yang tidak sependapat dengan Abū Bakr, namun mereka tidak berbuat sekehendak hatinya untuk mewujudkan apa yang mereka anggap benar. Mereka menghormati otoritas Abū Bakr sebagai khalifah dan memahami bahwa keputusan Abū Bakr bersifat mengikat dan merupakan bagian dari ajaran Islam. Para *ṣaḥābah* rela untuk tunduk pada keputusan Abu Bakar meskipun mereka yakin bahwa keputusan itu mungkin keliru karena, dimotivasi oleh oleh faktor-faktor politik. Alasan religius juga bisa dikemukakan untuk memperkuat faktor-faktor tersebut seperti pesan Allah dalam Surat Al-Nisā': 59 yang biasa digunakan untuk menuntut ketaatan ummat Islam terhadap Allah, Rasul-Nya dan penguasa. Dengan kata lain, seorang muslim memiliki kewajiban untuk menaati khalifah, walaupun ia berpikir bahwa khalifah itu keliru. Ulama-ulama zaman berikutnya seperti al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Rajab menyikapinya secara beragam, baik dengan memberikan analisis tekstual maupun sekedar berapologi.<sup>161</sup>

Terkait dengan perang terhadap orang-orang murtad, mungkin saja tindakan yang dilakukan Abu Bakar itu sah dalam pandangan Islam karena keputusannya berdasarkan alasan bahwa mereka sudah murtad atau memberontak terhadap negara. Kedua hal ini merupakan kejahatan besar (*hadd al-haraba* dalam Qs. 5:33-34) dan pelakunya layak mendapatkan hukuman mati. Meski pun ada sejumlah keberatan dari para sahabat yang lain, Abu Bakar tetap bisa menjalankan keputusannya karena ia seorang khalifah. Ini bukan berarti Abu Bakar benar atau salah, tapi karena tidak ada otoritas yang independen yang bisa menyelesaikan atau memediasi

---

<sup>160</sup> Al-Na'im

<sup>161</sup> Al-Na'im

ketidaksepehamannya dengan sahabat lain. Dengan kata lain, jika saja Umar atau Ali yang menjadi khalifah mungkin hasilnya akan berbeda.

Abu Bakar sebagai pemimpin politik dan pemimpin agama yakin bahwa ia sedang mempertahankan Islam pada saat itu, dan bukan sekedar menjaga integritas negara sebagai institusi politik. Beberapa sahabat besar yang tidak setuju dengan Abu Bakar juga memiliki alasan keagamaan dan politis tersendiri. Namun kemudian kewajiban ini bisa berbenturan dengan kewajiban muslim untuk menegakkan keadilan dan melawan kemunkaran (*al-amr bil ma'ruf wa l-nahy an al-munkar*). Dikatakan juga dalam sunnah bahwa tidak ada seorang pun yang harus taat pada perintah untuk melakukan perbuatan maksiat kepada Allah (*la ta'ata li makhluk fi ma'siyat al-khaliq*).

Meski terkesan kontradiktif, namun hal ini perlu dipertahankan tanpa melihat motivasi keagamaan Abū Bakr atau sahabat lain, karena tindakan seseorang tidak bisa ditentukan oleh motivasinya. Pembedaan seperti itu mungkin masih sulit diterapkan oleh ummat Islam untuk membaca sejarah periode Madinah. Karena pada saat itu, sifat otoritas politiknya yang masih personal dan negara masih belum dianggap sebagai sebuah institusi politik. Dengan demikian, memisahkan otoritas agama dari politik tetap merupakan suatu hal yang sulit. Umat Islam akan selalu tidak sepakat dengan dua hal tersebut dan alasan-alasan keagamaan selalu berisi pertimbangan-pertimbangan politik dan begitu juga sebaliknya. Begitulah gambaran pelaksanaan konsep otoritas yang berlaku pada periode kepemimpinan Abū Bakr.

Pasca Abū Bakr al-Ṣiddīq, kepemimpinan Negara Madinah dilanjutkan secara bergantian oleh tiga orang *ṣahābah*, yakni: Umar ibn Khaṭṭab, 'Uthman bin 'Affan dan 'Alī bin Abī Ṭālib. Kesemua khalifah tersebut mendapat gelar dari umat Islam sebagai *Khulafā' al-Rāsyidīn* (pemimpin-pemimpin yang memperoleh petunjuk).<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Kaum muslim Sunni memandang empat penerus Nabi yang pertama sebagai *khulafā' al-rāsyidūn*, namun kaum Syī'ah pada umumnya menolak

Pada masa *Khulafā' al-Rāsyidīn* wilayah kekuasaan Negara Madinah telah semakin meluas, melingkupi seluruh semenanjung Arabia, Persia, sebagian Asia dan bahkan hingga ke Afrika.<sup>163</sup> Pencapaian Negara Madinah ini menjadikan konstruksi masyarakatnya semakin *heterogen*, lebih plural dan lebih kompleks dibandingkan komposisi masyarakat *city-state* sebelumnya periode Nabi Muḥammad. Untuk itu, pemerintah diharuskan melakukan berbagai penertiban terutama di wilayah-wilayah yang baru dikuasai.

Meskipun wilayah-wilayah baru tersebut secara umum dihuni oleh komunitas non-Arab (*'ajam*), namun pemerintah *Khulafā' al-Rāsyidīn* tidak membedakan kedudukan mereka karena kearabannya atau karena posisinya dalam sebuah kabilah. Yang membedakan seseorang dengan orang lain hanyalah perbuatannya.<sup>164</sup> Kebijakan *Khulafā' al-Rāsyidīn* tersebut sesuai dengan semangat yang terkandung di dalam Kitab Suci Al-Qur'ān dan Hadits Nabi Muḥammad SAW, bahwa tidak ada perbedaan pada diri manusia itu selain taqwanya.<sup>165</sup> Implementasi prinsip persamaan

---

keabsahan Abu Bakar, Umar dan Utsman. Mereka hanya mengakui Ali sebagai khalifah yang sah. Baca: Syarāf al-Dīn al-Musāwi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 377-385

<sup>163</sup> Di masa pemerintahan Abū Bakr, wilayah kekuasaan Islam berhasil diperluas ke Persia, sebagian besar Jazirah Arab hingga sebagian kekaisaran Bizantium. Pada masa Umar, sudah meliputi Jazirah Arab, Palestina, Syria, sebagian Persia dan Mesir. Di masa Utsman, Armenia, Tunisia, Cyprus, Rhodes, dan bagian yang tersisa dari Persia, Transoxania serta Tabaristan berhasil direbut. Baca: Philip K. Hitti, *History of .....*, hlm.174-208

<sup>164</sup> Muḥammad Ḥusain Haekal, *Abu Bakr as-Siddiq: Sebuah Biografi*, (Jakarta: Litera AntarNusa, 2004), hlm. xxix

<sup>165</sup> Mengenai prinsip persamaan dalam Islam tersebut, Allah SWT. berfirman: “*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 di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu.* (Q.S. Al-Ḥujurāt: 13). Nabi SAW., juga berpesan: “*Wahai manusia, ketahuilah bahwa Tuhanmu adalah satu dan tidak ada keutamaan seorang Arab atas yang bukan Arab, dan tidak ada pula seorang yang bukan Arab atas seorang Arab, seorang yang hitam atas seorang yang merah atau seorang yang merah atas*



dan keadilan tercatat dalam sejarah yang menceritakan tentang kehidupan non-muslim dalam organ pemerintahan ‘Umar, yang diperlakukan sama dengan warga muslim dalam hak dan kewajiban. Harta, jiwa, dan kehidupan beragama serta kesejahteraan sosial ekonominya mendapat jaminan perlindungan dari negara. Makanya, ketika daerah-daerah lain yang sebelumnya dikuasai oleh Bangsa Romawi dan Persia ditundukkan ke wilayah Islam oleh Umar, kaum Koptik Kristen lebih berpihak kepada kaum muslimin ketimbang penguasa Kristen Romawi. Mereka merasa terlindungi dengan kehadiran para tentara yang membawa misi Islam.<sup>166</sup>

Perlakuan manusiawi dari pemerintah Negara Madinah juga mengundang simpati yang luar biasa dari masyarakat Kristen dan Yahudi di Hims, Irak. Mereka lebih berpihak kepada kaum muslimin yang menaklukkannya daripada saudaranya seagama. Demikian juga kaum Nasrani Elia, Bait al-Maqdis dan Kaum Kristen di Najran yang diberi kebebasan menjalankan kebiasaan mereka seperti sebelum ditaklukkan. Jaminan ini dibuat oleh khalifah Umar di atas perjanjian tertulis.<sup>167</sup> Memang sebagai pihak yang telah mengikat

---

*seorang yang hitam kecuali dengan taqwa.*”(H.R. Ahmad). Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, Jilid 38 (Kairo: Muassasah al-Risalah, 1999), hlm. 474.

<sup>166</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa* ...., hlm. 135

<sup>167</sup> *Ibid.* Pada prinsipnya ada dua kebijakan yang ditempuh oleh ‘Umar terhadap daerah-daerah yang baru ditaklukkan, *pertama*, Para tentara yang berhasil menguasai suatu wilayah tidak diperkenankan bekerja atau berprofesi seperti yang profesi yang digeluti oleh penduduk setempat, juga tidak diperkenankan sebagai pemilik tanah atau petani. Sebagai kelompok penakluk mereka berhak atas gaji atau tunjangan yang dikeluarkan dari zakat yang dikumpulkan dari petani dan pajak yang dibayarkan oleh pribumi. Jadi tidak ada pasukan atau klan Arab yang menguasai atau memiliki properti pertanahan. Tanah atau lahan taklukan (*fa'y*) dipandang sebagai hak milik permanen komunitas setempat, sejumlah penghasilan harus diserahkan kepada pihak penakluk. Pengaturan ini dimaksudkan untuk melindungi lahan pertanian dari keterbengkalaian sekaligus untuk distribusi tanah rampasan secara bijak. *Kedua*, warga taklukan sedikit mungkin jangan diganggu. Ini artinya muslim Arab tidak boleh memaksakan agar mereka memeluk Islam. Nabi Muhammad telah memberikan teladan dengan mengizinkan pemeluk Yahudi dan Kristen di Arabia tetap berpegang dengan agama mereka namun mereka diharuskan membayar

perjanjian untuk tunduk kepada pemerintahan Islam, mereka *dibebaskan kewajiban membayar jizyah*.<sup>168</sup> Tetapi ini sesuatu yang wajar mengingat kaum muslim sendiri diwajibkan mengeluarkan zakat. Apalagi jizyah ini hanya diambil dari orang-orang dhimmī yang bebas dari dinas kemiliteran tetapi keamanan jiwa, harta dan kehormatan dijamin oleh negara Islam. Sedangkan mereka yang bergabung dalam satuan tentara Islam dibebaskan dari pungutan tersebut.

Prinsip persamaan semua warga negara juga terlihat dari isi surat yang dikirim oleh ‘Umar *al-Farūq* kepada Abū Mūsa al-Asy‘arī yang menjabat sebagai seorang hakim di Mesir. Dalam surat tersebut ia berpesan ”Persamakanlah rakyat di hadapanmu, di persidangan-persidangan dalam mahkamahmu agar orang yang mempunyai kedudukan tinggi tidak mengharap sesuatu (yang buruk) dari padamu sedang orang-orang yang lemah tidak putus asa mengharap keadilanmu.”<sup>169</sup> Pesan Umar tersebut di masa sekarang dipandang sebagai salah satu pilar terpenting negara modern yang menganut sistem demokrasi, di mana persamaan di depan hukum (*equality before the law*) menjadi salah satu unsur utamanya.

Prinsip pemerintahan yang baik juga diperlihatkan Utsman bin Affan. Usai pengukuhan sebagai khalifah, ia segera mengirim instruksi kepada para gubernur yang menjabat, dengan menekankan bahwa Allah memerintahkan para pemimpin bertindak sebagai pamong bagi rakyat dan bukan sebagai pengutip pajak. Ia juga

---

jizyah; Umar memperluas privilese ini terhadap orang-orang Yahudi, Kristen dan Zoroastrian Timur Tengah yang mana mereka dipandang sebagai *ahl al-kitāb* , yakni pengikut wahyu tertulis yang terdahulu. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian satu & dua, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 63-64

<sup>168</sup> *Jizyah* ialah pajak kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari non-muslim, sebagai imbalan bagi keamanan diri mereka. Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sultāniyyah...*, hlm. 252

<sup>169</sup> Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 179

meminta rakyat mematuhi kewajiban-kewajibannya dan para gubernur pun memenuhi hak-hak rakyat baik yang Muslim maupun non-muslim.<sup>170</sup> Semua rakyatnya mendapatkan hak secara penuh, tanpa unsur diskriminasi sesuai aturan Islam. Ali bin Abi Thalib juga menerapkan prinsip persamaan saat berkuasa. Meski menjabat khalifah, kedudukannya di hadapan hukum sama dengan rakyat biasa, walau dengan non-muslim sekalipun. Contohnya ialah saat ia menggugat seorang Kristen yang dicurigai mengambil baju besinya dengan cara tidak sah. Ketika perkara itu diperiksa di pengadilan, ternyata 'Alī tidak mampu membuktikan gugatannya, maka akhirnya ia dikalahkan dalam perkara tersebut.<sup>171</sup> Kisah ini dapat dimaknai bahwa supremasi hukum merupakan hal sangat urgen dalam sebuah negara Islam. Semua warga negara diperlakukan sama dan setara kedudukannya di mata hukum.

Pemerintahan *Khulafā' al-Rāsyidīn* yang telah berlangsung selama lebih kurang 28 tahun tersebut, berakhir pada tahun 41 H., seiring wafatnya 'Alī bin Abī Ṭālib. Al-Mawdūdī menggambarkan *Khulafā' al-Rāsyidīn* sebagai perwakilan sempurna dan menyeluruh dari konsep *nubuwwah* yang dilaksanakan Rasūl Allah SAW. Mereka memikul tanggung jawab menjalankan tatanan negara Islam secara sempurna, menyeluruh dan terpadu dengan bentuknya yang hakiki dan jiwa yang asli sebagaimana dicontohkan Baginda Rasulullah SAW.<sup>172</sup> Karena itu, tata kelola pemerintahan pada masa *Khulafā' al-Rāsyidīn* tidak jauh berbeda dengan praktik Nabi, termasuk dalam aspek perumusan dan penegakan Hukum Islam.

### 3. Masa Dinasti 'Umayyah

Dinasti 'Umayyah merupakan kekhalifahan Islam pertama yang muncul pasca *Khulafā' al-Rāsyidīn*. Nama dinasti ini merujuk kepada 'Umayyah bin 'Abd al-Syams, kakek buyut dari Mu'āwiyah

---

<sup>170</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara....*, hlm. 29

<sup>171</sup> Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum ....*, hlm. 190-191

<sup>172</sup> Abū al-A'la al-Mawdūdī, *Khilafah dan Kerajaan, ....*, hlm. 125

bin Abū Sufyān, khalifah pertama Bani ‘Umayyah. Dinasti ini memerintah dari tahun 661 sampai 750 di Jazirah Arab dan sekitarnya, serta dari 756 sampai 1031 di Kordoba, Spanyol.<sup>173</sup> Kemunculan Dinasti ‘Umayyah mengakhiri kedudukan Makkah dan Madinah sebagai pusat kekhalifahan melalui perpindahan ibukota negara ke Damaskus.<sup>174</sup> Dinasti ini juga telah merubah kekhalifahan Islam menjadi pemerintahan monarkhi feodal. Walaupun pemerintahan Umayyah berbentuk monarki, namun ia masih berusaha untuk mempertahankan kesan bahwa otoritas khalifah merupakan perpanjangan dari otoritas Nabi. Gelar-gelar yang dipakai oleh khalifah-khalifah dinasti Umayyah seperti *khalifat Allāh*, *Amin Allāh*, *na'ib Allāh* menunjukkan besar dan agungnya otoritas keagamaan yang dimiliki khalifah. Gelar-gelar tanda otoritas ini selalu diumumkan menjelang pelaksanaan khutbah jum'at di semua wilayah yang mereka kuasai.<sup>175</sup>

Menurut An-Na’īm, Paradoks permanen yang dihadapi oleh dinasti Umayyah dan rezim sesudahnya adalah karena mereka berusaha memenuhi kebutuhan mereka untuk mendapatkan legitimasi keagamaan dengan berusaha merefleksikan model pemerintahan Nabi atau pemerintahan Khulafa’ al-Rasyidūn di Madinah. Ironisnya, masalah ini diperparah oleh keinginan penguasa untuk mengkonsolidasikan kekuatannya terhadap masyarakat, yang justru malah melemahkan legitimasi keagamaan yang mereka miliki. Ketidakjelasan otoritas politik dan agama seorang khalifah memang sudah tidak bisa dipertahankan setelah pembunuhan Ali dan permulaan berdirinya negara Umayyah ini.

Sejak berpindahannya tampuk kekuasaan ke tangan Mu’awiyah, karakter dasar negara Islam mengalami perubahan menyolok. Pemerintahan berubah menjadi dinasti dan kekhalifahan menjadi monarkhi atau kerajaan. Sifat kekhalifahannya tidak lagi

---

<sup>173</sup> Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah...*, hlm. 93

<sup>174</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosia ...*, hlm. 87

<sup>175</sup> Al-Na’īm

teokratik. Bagi sebagian kalangan ulama selaku teoritis ajaran Islam, menganggap rezim Umayyah tidak Islami, karena itu mereka mulai menjauhinya.<sup>176</sup> Legitimasi keagamaan terhadap Mu'awiyah, pendiri dinasti ini, sangat lemah. Hal ini diperparah oleh konfrontasinya dengan Ali yang berakhir dengan terbunuhnya keponakan Nabi itu. Di samping itu, upaya-upaya yang dilakukan Mu'awiyah untuk memuluskan pemilihan Yazid sebagai penerusnya juga ikut andil memperlemah legitimasi terhadap kekuasaannya. Apalagi Yazid dinilai tidak memiliki kualifikasi untuk menjadi khalifah. Ketika berkuasa, Yazid menghadapi banyak ancaman bahkan pemberontakan yang ditujukan untuk menggoyang otoritas dan legitimasinya sebagai penguasa muslim. Ia pun terpaksa menggunakan kekerasan untuk menekan pihak-pihak yang membangkang. Sayangnya, tindakan ini justru semakin mengurangi kualifikasinya yang tidak bagus.

Dalam upayanya menekan pemberontakan-pemberontakan yang terus terjadi, ia memerintahkan pasukannya untuk membunuh Husain bin Ali, cucu Nabi, keluarga dan kelompok pendukungnya di Karbala. Karena Husain dianggap sebagai ancaman utama kekuasaannya. Pada saat yang sama, sekitar tahun 681 M, Abdullah bin Zubair, cucu Abu Bakar dan anak seorang sahabat terkemuka lainnya, dan pendukungnya muncul dengan pemberontakan lain dan ia mengklaim dirinya sebagai khalifah di Mekah dan Madinah. Pemberontakan ini berhasil ditumpas oleh tentara dinasti Umayyah selama 10 tahun. Mekah dan Madinah, bahkan Ka'bah, hancur karena proses penumpasan itu. Krisis ini terus berlanjut selama delapan dekade pemerintahan dinasti Umayyah dan setelahnya.<sup>177</sup>

Pada spektrum lain, kekhalifahan 'Umayyah juga memiliki berbagai capaian penting. Perluasan wilayah yang sempat terhenti pada masa 'Uthmān bin 'Affān dan 'Alī bin Abī Ṭālib, dilanjutkan kembali dan berhasil menguasai wilayah-wilayah sampai ke luar

---

<sup>176</sup> Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara ....*, hlm. 6

<sup>177</sup> Al-Na'im.

Jazirah Arab, seperti Spanyol, Afrika Utara dan Asia Tengah.<sup>178</sup> Seiring dengan keberhasilan perluasan wilayah dan tersiarnya agama Islam ke luar Arabia, maka masyarakat (warga negara) Islam yang pada mulanya tersusun atas orang-orang Arab saja, mengalami perubahan dengan banyaknya orang-orang non-Arab yang masuk Islam.<sup>179</sup> Orang-orang Arab berusaha menyerap kalangan pendatang baru tersebut menjadi klien (*mawālā* jamak *mawallī* atau “warga angkat”) mereka.<sup>180</sup>

Kaum *Mawallī*, dalam kehidupan sosial dan politik berstatus lebih rendah dari orang-orang Arab sehingga perlu sokongan dan perlindungan salah satu suku Arab sebagai bangsa yang berkuasa waktu itu, dengan imbalan loyalitas. “Perwalian” ini sangat bermanfaat bagi orang non-Arab, karena rezim Bani ‘Umayyah memiliki ciri Arabisme, yaitu mendahulukan Bangsa Arab dari

---

<sup>178</sup>Ekspansi dimulai dari penaklukan Tunisia, Khurasan sampai ke sungai Oxus dan Afganistan. Bukhara, Khawarizm, Ferghana dan Samarkand juga berhasil ditundukkan. Tentaranya bahkan sampai ke India dan menguasai Balukhistan, Sind dan daerah Punjab. Dengan keberhasilan ini, wilayah kekuasaan Islam masa Bani ‘Umayyah ini betul-betul sangat luas. Daerah-daerah itu meliputi Spanyol, Afrika Utara, Syria, Palestina, Jazirah Arab, Irak, sebagian Asia Kecil, Persia, Afganistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Turkmenistan, Uzbekistan, dan Kirgistan di Asia Tengah.  
[http://id.wikipedia.org/wiki/Bani\\_Umayyah](http://id.wikipedia.org/wiki/Bani_Umayyah) diakses pada 27 Juli 2011

<sup>179</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, Jilid I, hlm. 103

<sup>180</sup> Konsep klien (*mawallī*) merupakan warisan Arabi pra-Islam, di mana seorang klien merupakan sekutu inferior dari sebuah klan Arab. Mereka dikerahkan secara ekonomis dan tidak dapat menikah dengan warga Arab, demikian juga keturunan mereka sama-sama berstatus sebagai klien. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial...*, hlm. 75. Dalam kehidupan keagamaan, kaum *mawallī* juga berkedudukan sebagai kelas sosial yang inferior (rendah), sebagai contoh: *mawallī* memang diperbolehkan menjadi imam dalam shalat tetapi pemerintah Bani Umayyah tidak mengizinkan orang non-Arab untuk mengimami masyarakat ketika shalat. Baca: Kamāl Sa’id Ḥabīb, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam*, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007), hlm. 201. Lebih jauh lagi tentang pembedaan terjadi di Kufah, di mana kaum *mawallī* dan Arab masing-masing memiliki mesjid tersendiri. Lihat: K. Ali, *Sejarah Islam dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Utsmani*, Terj. Gufron A. Mas’udi, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), hlm. 231

bangsa-bangsa muslim lainnya.<sup>181</sup> Praktik diskriminasi antara Bangsa Arab dengan bangsa non-Arab ini menjadi salah satu ciri khas yang membedakan pemerintahan Dinasti Umayyah dari *Khulafā' al-Rāsyidīn*. Kebangsaan Arab digunakan sebagai unsur perekat bangsa. Personil yang menduduki jabatan-jabatan pemerintahan haruslah orang-orang yang berbangsa Arab, sementara bagi yang non-Arab tidak diberi kesempatan untuk menduduki jabatan tertentu dalam pemerintahan.<sup>182</sup>

Mereka mengukuhkan jabatan khalifah dalam kekuasaan Quraisy dan keluarga 'Umayyah,<sup>183</sup> tanpa memperdulikan eksistensi bangsa-bangsa lain di luar mereka yang juga warga negara Islam dan ikut andil dalam usaha bela negara dan memakmurkannya. Kebijakan tersebut sangat bertentangan dengan prinsip persamaan yang digariskan oleh Allah Swt. di dalam al-Qur'an, yang berbunyi:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاٖۗٔلَ لِتَعَارَفُوْۤا ۗ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَبِيْرٌ

Artinya: *Wahai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kalian. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*(Q.S. al-Hujurat: 13)

Rasulullah SAW. menguatkan makna ayat di atas dengan sabdanya:

---

<sup>181</sup> Kamāl Sa'id Ḥabīb, *Kaum Minoritas...*, hlm. 179

<sup>182</sup> M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 72. Baca juga: Nouruzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim*, (Yogyakarta: Cakra Donya, 1981), hlm. 88

<sup>183</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 86

يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى<sup>184</sup>

Artinya: *Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Tuhan kalian adalah satu dan bapak kalian juga satu (yaitu Adam). Ketahuilah, tidak ada kemuliaan orang Arab atas orang 'Ajam (non-Arab) dan tidak pula orang 'Ajam atas orang Arab. Begitu pula orang berkulit merah (tidaklah lebih mulia) atas yang berkulit hitam dan tidak pula yang berkulit hitam atas orang yang berkulit merah, kecuali dengan takwa.* (HR. Ahmad)

Dari *naş-naş* di atas terlihat bahwa Islam tidak pernah membedakan manusia karena latar belakang bangsanya, semua sama kedudukannya. Hanya ada satu perbedaan yang dilegitimasi oleh Islam yakni tingkat ketakwaan.

Sikap fanatisme golongan dan paham kasta justru menonjol dalam kehidupan sosial periode 'Umayyah. Menurut Yūsuf al-'Isy, saat itu keluarga besar Bani 'Umayyah menduduki posisi paling tinggi, mereka berhak atas sesuatu yang tidak menjadi hak golongan lain. Posisi berikutnya diduduki masyarakat Arab Syam, mereka mendapat hak lebih besar daripada golongan Arab lainnya seperti dalam persoalan harta. Posisi ketiga ditempati kaum Arab lainnya selain dari Syam, sedangkan kasta terendah adalah kalangan rakyat jelata termasuk kafir *dhimmi* dan keturunannya.<sup>185</sup> Senada dengan di atas, Hitti mengungkapkan bahwa masyarakat di seluruh wilayah kekuasaan Umayyah terbagi kepada empat kelas sosial.<sup>186</sup> Kelas tertinggi diisi oleh para penguasa dari kalangan Muslim, keluarga

---

<sup>184</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnād Imām Ahmad* ..., hlm. 474. Hadits ini disampaikan oleh Rasulullah. sebagai bagian dari khutbah *haji wada'* (haji perpisahan). Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual, Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm.178-179

<sup>185</sup> Yūsuf al-'Isy, *Dinasti Umawiyah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998), hlm. 418- 422

<sup>186</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (Jakarta: Serambi, 2005) hlm. 289-293



pihak kerajaan dan kaum Aristokrat Arab. Kelas berikutnya adalah para *mu'allaf*, yang masuk Islam melalui jalur pemaksaan, sehingga secara teoretis negara mengakui hak penuh mereka sebagai warga muslim. Namun sebagai orang Islam non-Arab para muallaf ini menempati strata sosial paling rendah dalam komunitas Islam. Kelas sosial yang ketiga adalah anggota-anggota sekte dan para pemilik kitab suci yang diakui, yang disebut *ahl al-dhimah*,<sup>187</sup> yang terikat perjanjian dengan umat Islam. Mereka mendapatkan tingkat toleransi yang tinggi, namun diwajibkan membayar *jizyah*.

Khalifah Umayyah juga mengeluarkan berbagai aturan terhadap kaum *dhimmi*. Yang paling menonjol dari aturan tersebut adalah larangan bagi orang-orang beragama Kristen untuk menduduki jabatan publik. Selain itu ada pula aturan mengenai keharusan memotong rambut dengan model poni, mengenakan ikat pinggang kulit, larangan mengenakan pelana kuda kecuali pelana berkantong, larangan mendirikan tempat ibadah dan lain sebagainya.<sup>188</sup> Sama halnya dengan Nasrani, orang Yahudi juga terkena batasan-batasan itu dan tidak boleh menduduki jabatan dalam pemerintahan. Di bawah mereka masih ada satu kelas lagi yang paling rendah dalam struktur masyarakat Dinasti umayyah yaitu golongan budak. Pengkelasan ini sangat bertolak belakang dengan prinsip kesetaraan warga negara yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits Nabi.

Di sisi lain, Dinasti 'Umayyah yang berkuasa selama lebih kurang tiga setengah abad ini telah memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap eksistensi pemerintahan dan kejayaan peradaban Islam di masa itu.<sup>189</sup> Sayangnya, stabilitas politik dalam

---

<sup>187</sup> *Ahl al-dhimmah* awalnya hanya terbatas pada kalangan *ahl al-kitāb* saja sebagaimana tertera dalam Al-Qur'an surat Al-Baqaraha:101, yakni Yahudi, Kristen, dan Saba, kemudian status itu diperluas sehingga mencakup juga para penyembah api, atau para pemeluk Zoroaster (Majūsi) serta para penyembah berhala di Harran dan Barbar pagan.

<sup>188</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, hlm. 293

<sup>189</sup> Selain ekspansi kekuasaan dinasti ini juga berjasa dalam mendirikan jawatan pos, biro administrasi negara, kepolisian, angkatan laut dan mencetak

negerinya sering terganggu. Gerakan-gerakan oposisi di kalangan rakyat banyak muncul yang mengakibatkan terjadinya perang saudara.<sup>190</sup> Ketika Yazīd naik tahta menggantikan ayahnya, Mu'awiyah, sejumlah tokoh terkemuka di Madinah tidak bersedia menyatakan kesetiaan kepadanya. Pada tahun 680 M., Ḥusein ibn 'Alī pindah dari Makkah ke Kufah atas permintaan golongan Syi'ah yang ada di Irak,<sup>191</sup> dan perlawanan dimulai dari sana. Meski gagal dan Ḥusein sendiri terbunuh, perlawanan orang-orang Syi'ah tidak padam. Gerakan mereka bahkan menjadi lebih keras, lebih gigih dan tersebar luas.

Di sisi lain, kelompok *mawallī* yang selama ini menjadi warga negara kelas dua mulai menuntut persamaan status. Tentara-tentara *mawallī* menuntut untuk berperan dalam urusan keuangan (*diwān*) kemiliteran. Para petani *mawallī* yang memeluk Islam

---

mata uang. Memberlakukan bahasa Arab sebagai bahasa resmi administrasi pemerintahan Islam. Meningkatkan pembangunan, di antaranya membangun panti untuk orang cacat, jalan-jalan raya, pabrik, gedung pemerintahan dan masjid-masjid dengan arsitektur yang indah dan megah. K. Ali, *Sejarah Islam ...*, hlm. 177-186

<sup>190</sup> Salah satu pemicunya adalah sikap Mu'awiyah yang melanggar perjanjian dengan Ḥasan ibn 'Alī tatkala dia naik tahta, yang menyebutkan bahwa pergantian pemimpin pasca Mu'awiyah diserahkan kepada umat Islam. Perjanjian ini terjadi pada tahun 661 M. Saat itu Ḥasan mundur dari gelanggang politik sebagai usaha rekonsiliasi umat yang terpecah belah setelah Muawiyah bersedia memenuhi beberapa persyaratan, termasuk penyerahan kekuasaan kepada umat Islam pasca kepemimpinannya. Episode sejarah ini dikenal dengan "Tahun Persatuan" (*'ām al-jamā'ah*). Baca: Khudhari Beik, *Muhāḍarat Tārīkh al-Umām al-Islāmiyyah*, (Kairo: Maṭba'ah al-Istiqāmah, 1370 H.), hlm. 99. Namun khalifah pertama dinasti umayyah ini justru mendeklarasikan Yazid sebagai putera mahkota dan mewajibkan seluruh rakyat untuk menyatakan setia terhadap anaknya itu. Muawiyah bin Abu Sufyan dipengaruhi oleh sistem monarki yang ada di Persia dan Bizantium di mana suksesi kekuasaan bersifat *monarchiheriditis* (kepemimpinan secara turun temurun) meskipun istilah khalifah tetap digunakan.

<sup>191</sup> Umat Islam di daerah ini tidak mengakui Yazīd. Mereka mengangkat Ḥusein sebagai khalifah. Dalam pertempuran yang tidak seimbang di Karbala, sebuah daerah di dekat Kufah, tentara Ḥusein kalah dan Ḥusein sendiri mati terbunuh. Kepalanya dipenggal dan dikirim ke Damaskus, sedang tubuhnya dikubur di Karbala (wilayah Iraq sekarang). Akbar S. Aḥmed, *Rekonstruksi Sejarah ...*, hlm. 70-71

menuntut hak terhadap pembebasan pajak. Tuntutan serupa juga muncul dari para *mawallī* yang bekerja dalam birokrasi pemerintahan.<sup>192</sup> Paham Arabisme yang diusung oleh Bani Umayyah lambat laun memberikan dampak negatif terhadap stabilitas politik negara. Kerusuhan dan perang sipil terus menerus terjadi. Adanya perbedaan perlakuan menyebabkan kalangan *mawallī* berpikir kembali memberikan loyalitasnya kepada negara. Mereka kini lebih memilih bergabung bersama kelompok oposisi (*khawārij*) untuk melakukan aksi politik melawan ketidakadilan yang dipraktikkan oleh penguasa.<sup>193</sup>

Situasi dan relasi sosial relatif berubah pada masa pemerintahan ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz (717-720 M). Sewaktu diangkat sebagai khalifah, ia menyatakan akan memperbaiki negeri-negeri yang berada dalam wilayah Islam menjadi lebih baik daripada menambah perluasannya. Beliau menyadari bahwasanya dominasi sebuah etnis terhadap etnis lainnya adalah suatu yang *anakronistik*. Orang-orang yang menjalani tugas kemiliteran dan staf pemerintahan, kelompok pedagang dan seniman yang memprakarsai penyebaran Islam mulai diakui kesertaannya dalam pemerintahan. Antagonisme antara Arab dan non-Arab dihapuskan menjadi sebuah kesatuan Muslim yang universal.<sup>194</sup> Umar berprinsip bahwasanya negara ini tidak akan bertahan sebagai sebuah negara Arab melainkan harus menjadi sebuah pemerintahan bagi seluruh umat Islam. Untuk itu, semua warga negara harus diperlakukan sama apa pun latar belakangnya.

Dalam beberapa kebijakan, Umar memperlihatkan sebuah pendekatan pragmatis demi kepentingan negara. Beliau memenuhi gugatan *mawallī* untuk melibatkan mereka di *diwān-diwān*. Ia juga memberlakukan prinsip baru dalam sistem perpajakan yang didasarkan pada azas persamaan antar muslim. Namun tuntutan

---

<sup>192</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 95

<sup>193</sup> Kamāl Sa’id Ḥabīb, *Kaum Minoritas ...*, hlm. 187

<sup>194</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial...*, hlm. 96

*mawallī* terhadap pembebasan pajak jiwa dan pajak tanah ditolaknyanya. Jadi, baik muslim non-Arab maupun tuan tanah Arab tetap harus membayar pajak tanah dengan beban pungutan yang sama. Adapun *jizyah* hanya dipungut dari non-muslim, sedangkan warga muslim baik Arab maupun non-Arab dibebaskan dari pungutannya, namun mereka diwajibkan mengeluarkan zakat.<sup>195</sup>

Sejak saat itu, kedudukan *mawallī* sejajar dengan muslim Arab. Meskipun masa pemerintahannya sangat singkat, namun ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, berhasil menjalin hubungan baik dengan golongan Syi’ah, serta memberi kebebasan kepada penganut agama lain untuk beribadah sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya. Umar adalah khalifah pertama dan satu-satunya dari keluarga Umayyah yang memutuskan berbagai pembatasan yang merendahkan golongan Kristen.<sup>196</sup> Dengan demikian, seluruh warga negara menjadi sama kedudukannya dalam negara ini meski ada beberapa perbedaan dalam hak dan kewajiban.

Sepeninggal ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, kekuasaan Bani Umayyah dilanjutkan oleh Yazīd bin ‘Abd al-Mālik (720-724 M). Masyarakat yang sebelumnya hidup dalam kesetaraan dan kedamaian berubah menjadi kacau. Mereka menyatakan konfrontasi terhadap Yazīd yang cenderung kepada kemewahan dan kurang memperhatikan rakyatnya. Kerusakan berlanjut hingga pemerintahan Hisyām bin ‘Abd al-Mālik (724-743 M). Bahkan pada masa ini muncul satu kekuatan baru dari kalangan Bani Hasyīm, didukung golongan *mawallī* sehingga gerakan oposisi semakin kuat. Sepeninggal Hisyām, para khalifah yang menggantikannya bukan hanya lemah tetapi juga bermoral buruk. Hal ini semakin memperkuat golongan oposisi, hingga akhirnya, Daulah ‘Umayyah digulingkan oleh Bani ‘Abbāsiyyah.

Revolusi Abbasiyah sukses menentang dinasti Umayyah karena mereka menyatakan bahwa dinasti itu tidak memiliki

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, hlm. 97

<sup>196</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs...*, hlm. 292

legitimasi keagamaan dan mereka mengklaim diri bisa mendirikan sistem yang lebih ideal bagi ummat Islam. Namun, jelas kemudian bahwa kekhalifahan sudah terlembagakan menjadi dinasti kerajaan yang penguasanya dipilih berdasarkan garis keturunan, yang tidak lebih merupakan adaptasi dari model monarkinya dinasti Sasanid dan Byzantium.<sup>197</sup> Oleh karena itu, sebagian ulama menganggap rezim Umayyah dan Abbasiyah sama-sama tidak Islami, karena itu mereka mulai berusaha menjauhinya.<sup>198</sup>

Berdasarkan realitas sejarah yang telah dipaparkan di atas maka dapat disimpulkan bahwa, semenjak Bani Umayyah berkuasa, yang ditandai dengan pengangkatan Mu'āwiyah Ibn Abī Ṣufyān sebagai khalifah pertama, otoritas hukum Islam tidak lagi berada di tangan penguasa negara secara mutlak, melainkan dipercayakan kepada para ahli hukum Islam (*fuqāha*). Masyarakat pun lebih mempercayai para pemuka agama yang saleh dan menjadikannya sebagai panutan dibandingkan para pemimpin politik (penguasa). Masyarakat muslim pada masa itu memandang para penguasa sudah bukan lagi sebagai figur yang saleh karena menjalankan hukum Islam hanya demi kepentingan pribadi untuk menggapai legitimasi keagamaan semata. Hukum Islam yang berbentuk hukum non-negara inipun akhirnya berakar kuat di tengah-tengah masyarakat melalui bimbingan atau pengajaran dari para ulama.<sup>199</sup> Situasi demikian masih terus berlangsung secara konsisten, meskipun kekuasaan Bani 'Umayyah telah ditumbangkan oleh Dinasti 'Abbāsiyyah pada tahun 750 M., melalui sebuah revolusi sosial.

#### **4. Dinasti 'Abbāsiyyah**

Dinasti 'Abbāsiyyah didirikan pada tahun 750 Masehi, oleh seorang keturunan dari paman Nabi Muḥammad SAW., yang

---

<sup>197</sup> Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 58-66.

<sup>198</sup> Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara ....*, hlm. 6

<sup>199</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum....*, hlm. 2

bernama Abū al-'Abbās 'Abd Allāh al-Saffah, setelah sukses menumbangkan kekuasaan Bani 'Umayyah.<sup>200</sup> Setelah berhasil merebut kekuasaan, rezim 'Abbāsiyyah mengklaim dirinya sebagai pengusung sejati konsep *khilāfah*, yaitu gagasan negara *teokrasi*, menggantikan pemerintahan sekuler (*mulk*) Dinasti 'Umayyah.<sup>201</sup> Pergantian rezim tersebut membawa perubahan sosial dan politik khususnya bagi bangsa Persia dan kaum Syī'ah. Kini mereka menduduki posisi strategis dan peran penting dalam pemerintahan baik sipil maupun angkatan bersenjata menggantikan kedudukan bangsa Arab.<sup>202</sup> Apalagi pada tahun 762 ibukota kekhalifahan dipindahkan dari Damaskus ke Baghdad, sehingga budaya Persia mendominasi awal pemerintahan Bani 'Abbās dan menjadikannya semakin jauh dari pengaruh Arab.<sup>203</sup>

Di awal pemerintahannya, penguasa 'Abbāsiyyah berupaya mempertahankan otoritas agama dan politik dengan mengangkat para *qādhi*, menguasai lembaga agama, sekaligus memerankan diri sebagai panglima militer. Di samping itu, para khalifah periode awal ini sering mengklaim diri mereka memiliki kekerabatan dengan Nabi SAW. Ironinya, semua usaha 'Abbāsiyyah dalam menegakkan penyatuan otoritas politik dan agama tidak membuahkan hasil.

---

<sup>200</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, hlm. 103

<sup>201</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaḥ ...*, hlm. 358

<sup>202</sup> Pada rezim Umayyah jabatan-jabatan pemerintahan diduduki orang-orang yang berbangsa Arab, sementara orang-orang non Arab tidak diberi kesempatan. Seiring pergantian rezim penguasa, kondisi tersebutpun berubah, kelompok *mawallī* diberi kesempatan dan peran dalam bidang administrasi, peradilan, perekonomian dan lain-lain. Aslam Nur (ed.), *Sejarah Peradaban Islam*, (Banda Aceh: PSW IAIN Ar-Raniry, 2009), hlm. 114. Bahkan Khalīd ibn Barmak, yang berasal dari Balkh di Persia menjadi pembantu utama atau tangan kanannya Khalifah setelah diangkat sebagai *wazīr* (Perdana Menteri), yang membawahi departemen-departemen. Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, hlm. 63

<sup>203</sup> Tradisi Persia diadopsi secara utuh oleh Dinasti Abbasiyah, seperti gelar kebangsawanan, nyanyian, termasuk juga pergundikan dan tradisi keilmuan. Hanya dua tradisi Arab yang masih bertahan, yaitu Islam dan Bahasa Arab tetap menjadi agama dan bahasa resmi Negara. Aslam Nur (ed.), *Sejarah Peradaban ...*, hlm. 114

Karena para pemimpin agama saat itu meragukan klaim otoritas para khalifah dalam menginterpretasikan atau mengelaborasi syari'ah.<sup>204</sup> Situasi tersebut merefleksikan fakta bahwa ulama memiliki pengaruh yang lebih dominan di kalangan umat Islam dibandingkan para khalifah. Hal ini dengan sendirinya memberikan legitimasi bagi para pemimpin agama untuk menjadi pemegang otoritas keagamaan termasuk dalam perumusan Hukum Islam. Kemunculan otoritas keagamaan yang independen dari negara tersebut merupakan perbedaan antara otoritas politik dan agama di kalangan masyarakat Muslim.

Dinasti 'Abbāsiyyah berkuasa dalam rentang waktu yang relatif panjang, dari tahun 132 H (750 M) s/d. 656 H (1258 M).<sup>205</sup> Pada periode awal pemerintahannya, Bani Abbās langsung meraih masa keemasan dibuktikan dengan pembangunan yang pesat dan kemakmuran masyarakat mencapai tingkat tertinggi.<sup>206</sup> Fase ini juga

---

<sup>204</sup> 'Abd Allāhi Aḥmad al-Na'īm, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 102

<sup>205</sup> Para sejarawan biasa membagi masa pemerintahan Abbasiyah menjadi 5 periode: (1) periode pengaruh Persia pertama dimulai 132 H/750 M-232 H/847 M); (2) periode pengaruh Turki pertama, dari 232 H/847 M-334 H/945 M; (3) masa kekuasaan Dinasti Buwaih dalam organ pemerintahan Abbasiyah (334 H/945 M-447 H/1055 M), disebut juga masa pengaruh Persia kedua; (4) saat khilafah Abbasiyah dikuasai Bani Seljuk (447 H/1055 M-590 H/1194 M), disebut juga masa pengaruh Turki kedua; (5), masa khalifah bebas dari pengaruh dinasti lain, tetapi kekuasaannya hanya efektif di sekitar kota Bagdad yaitu sejak 590 H/1194 M. dan diakhiri oleh invasi bangsa Mongol pada 656 H/1258 M. yang dipimpin Hulagu Khan.

<sup>206</sup> Maka keemasan Abbāsiyyah terjadi di era al-Mahdi (775-785 M), al-Hādi (775- 786 M), Harun Ar-Rāsyid (786-809 M), al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tasim (833-842 M), al-Wathiq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861 M). Popularitas Daulah Abbāsiyyah mencapai puncaknya di zaman khalifah Harun Ar-Rāsyid dan puteranya al-Ma'mun. Kekayaan negara banyak dimanfaatkan untuk keperluan sosial, mendirikan mesjid, jalan, irigasi, rumah sakit, sekolah, lembaga pendidikan dokter dan farmasi. Pada masanya sudah sekitar 800 dokter. Di samping itu, Kesejahteraan sosial, tunjangan fakir miskin, kesehatan, pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan serta kesusasteraan berada pada zaman keemasannya. Jurzi Zaidan, *Tāriḫ Tamaddun al-Islām*, Jilid III, (Kairo: Dār al-Hilāl, 1957), hlm. 57-58

berhasil menyiapkan landasan bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan sehingga dunia Islam memperoleh kemajuan yang sangat menakjubkan di bidang ilmu pengetahuan. Pencapaian ini tidak lepas dari sikap keterbukaan penguasa terhadap berbagai budaya bangsa lain. Apalagi bangsa-bangsa non-Arab semakin banyak yang masuk Islam. Asimilasi berlangsung secara efektif dan memberi saham bagi perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam. Bangsa Persia berjasa dalam perkembangan pemerintahan, filsafat dan sastra. Pengaruh India terlihat dalam bidang kedokteran, matematika dan astronomi. Sedangkan pengaruh Yunani masuk melalui terjemahan dalam berbagai bidang ilmu, terutama filsafat.<sup>207</sup>

Yang terpenting dalam sejarah sosial Abbasiyah adalah Baghdad bercorak kosmopolitan lantaran keragaman penduduknya. Yahudi, Kristen dan Muslim, juga kelompok pagan Persia, Iraq, Arab, Syiria dan bangsa-bangsa Asia Tengah menjadi populasi kota Baghdad. Tentara dan pegawai pemerintahan, kaum pekerja yang membangun kota baru ini, pedagang dari Khurasan dan negeri Timur yang menggunakan jalur India melalui Teluk Persia juga bermukim di Baghdad. Kelompok bangsawan dan tuan-tuan tanah dari Ahwaz, pekerja sektor pakaian dari Khuzistan, tawanan perang

---

<sup>207</sup>Penerjemahan buku-buku Yunani digalakkan dengan menggaji penerjemah-penerjemah ahli dari golongan Kristen dan penganut agama lain, serta mendirikan *Bait al-Hikmah* sebagai pusat penerjemahan yang juga berfungsi sebagai perguruan tinggi dengan perpustakaan yang sangat besar. Gerakan penerjemahan ini berimplikasi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan umum dan kebudayaan, terutama di bidang astronomi, kedokteran, filsafat, kimia, farmasi, biologi, fisika dan sejarah. Prestasi gemilang sebagai implikasi dari gerakan terjemahan yang dilakukan pada zaman Daulat Abbasiyah sangat jelas terlihat pada lahirnya para ilmuwan muslim yang mashur dan berkaliber internasional seperti : Al-Biruni (fisika, kedokteran); Jabir bin Hayyan (kimia); Al-Khawarizmi (matematika); Al-Kindi (filsafat); Al-Fargani dan Al-Bitruji (astronomi); Abu 'Ali al-Hasan bin Haythami pada bidang teknik dan optik; Ibnu Sina (Kedokteran); Ibnu Rusyd (filsafat); dan Ibnu Khaldun (sejarah, sosiologi). Mereka telah meletakkan dasar pada berbagai bidang ilmu pengetahuan. Baca: Ahmehedi Mahzar & Yuliani Liputo, *Tradisi Sains dan Teknologi*, dalam: Taufik Abdullah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 239-251



dari Anatolia, ilmuan dari Alexandria, Harran dan Jundishapur serta kelompok Kristen Nestorian dari kampung-kampung di Iraq, menjadikan Baghdad sebagai tempat tinggal mereka. Pada saat itu Baghdad adalah kota yang heterogen dan kosmopolitan yang terdiri dari kelompok Arab dan non-Arab, muslim dan non-muslim.<sup>208</sup>

Untuk tetap berkuasa di tengah kemajemukan warga negaranya, Dinasti Abbasiyah berusaha menghilangkan supremasi kasta Arab atas bangsa *'ajam* sebagaimana pernah dipraktekkan penguasa Umayyah pada periode sebelumnya. Mereka menerapkan prinsip universalitas di kalangan umat Islam, dengan menghilangkan *anakronisme* bangsa Arab dan secara ramah menjadikan seluruh pemeluk Islam sebagai pendukungnya. Dengan demikian, imperium tidak lagi dimiliki oleh bangsa Arab *an sich* tetapi menjadi milik seluruh warga negara Islam. Mereka mengembangkan loyalitas politik, sosial, ekonomi dan loyalitas kultural yang memantapkan sebuah masyarakat baru Timur Tengah yang kosmopolitan.<sup>209</sup>

Meski demikian, tingkatan sosial tetap tampak dalam masyarakat Bani Abbās seperti diungkap Hitti, di mana posisi teratas ditempati oleh khalifah dan keluarganya, para pejabat pemerintahan, keturunan Bani Hasyim dan orang di sekitar mereka, meliputi prajurit dan pengawal istana, sahabat dekat, para *mawlā* dan pembantu. Posisi berikutnya diduduki para penulis sastra, orang terpelajar, seniman, pengusaha, pengrajin dan pekerja profesional. Sementara masyarakat kelas bawah yang membentuk mayoritas warga negara terdiri atas petani, penggembala dan penduduk sipil yang berstatus sebagai *dhimmī*.<sup>210</sup> Meski demikian, stratifikasi ini tidak didasarkan pada latar belakang agama dan bangsa mereka, melainkan lebih didasari oleh status sosial dan ekonomi.

Secara umum, pemerintahan Abbasiyah dinilai sangat inklusif. Banyak juru tulisnya yang berasal dari Khurasan,

---

<sup>208</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 105-106

<sup>209</sup> *Ibid.*, 107

<sup>210</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, hlm. 426-428

sedangkan pegawai administrasi dan dokter umumnya adalah orang Kristen Nestorian. Kelompok minoritas seperti Yahudi terlibat dalam kegiatan perpajakan dan perbankan. Mayoritas pemilik tempat penukaran mata uang dan Bankir adalah orang Yahudi. Golongan Syi'ah juga sangat berpengaruh. Kelompok Arab pun tidak kehilangan semua kedudukannya, militer Abbasiyah diisi pasukan Arab bahkan peradilan dan kehidupan hukum Baghdad dan kota-kota besar lainnya berada di tangan bangsa Arab.<sup>211</sup> Jadi seluruh elemen bangsa telah terakomodir dalam pemerintahan Abbasiyah.

Saat itu, wilayah kekuasaan Abbasiyah sangat luas, meliputi berbagai bangsa yang berbeda, seperti Maroko, Mesir, Syria, Irak, Persia, Turki dan India. Kecuali Islam, tidak ada kesadaran yang merajut elemen yang bermacam-macam tersebut. Akibatnya, di samping fanatisme kearaban, muncul juga fanatisme bangsa-bangsa lain yang melahirkan gerakan *syu'ūbiyyah*<sup>212</sup> dan paham rasis. Rasisme yang dimaksud adalah pelecehan etnis Persia terhadap Bangsa Arab. Karena jumlah dan kekuatan Persia yang besar, mereka menginginkan sebuah dinasti dengan penguasa dan pegawai dari kalangan mereka pula. Sementara itu, bangsa Arab beranggapan bahwa darah yang mengalir di tubuh mereka adalah darah istimewa dan mereka memandang rendah bangsa non-Arab (*'ajam*). Situasi ini berdampak buruk terhadap kekhalifahan. Padahal secara umum, khilafah Abbasiyah telah memperlakukan sama antara bangsa Arab dengan *'ajam*<sup>213</sup> sebagai warga negaranya.

Di samping orang-orang Islam, baik Arab maupun *'ajam*, khalifah juga mesti memperhatikan warga negaranya yang non-

---

<sup>211</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial* ..., hlm. 108

<sup>212</sup> *Syu'ūbiyah* menyerupai gerakan nasionalisme dalam arti modern. Dengan gerakan ini, orang-orang Persia ingin menonjolkan kebudayaan lama mereka kembali dan mensejajarkannya dengan kebudayaan Arab. Usaha mereka membuahkan hasil, Bahasa dan kebudayaan Persia menjadi bahasa dan kebudayaan yang diakui Islam. Harun Nasution, *Islam Ditinjau* ..., hlm. 104

<sup>213</sup> Kamāl Sa'id Ḥabīb, *Kaum Minoritas*..., hlm. 211-213

muslim. Secara teori, setiap negara Islam memberlakukan aturan tertentu bagi non-muslim, terutama *ahl al-kitāb*, yang disebut *dhimmī*. Kaum *dhimmī* diharuskan mengikuti sejumlah perintah seperti kewajiban membayar pajak khusus yang disebut *jizyah*. Aturan-aturan seperti itu dibuat tidak dimaksudkan untuk menjadikan mereka sebagai warga negara kelas dua, melainkan untuk kepentingan administrasi negara.<sup>214</sup> Dalam prakteknya, mungkin saja ditemukan aturan-aturan atau kebijakan sebahagian penguasa muslim yang kontra produktif terhadap warga negaranya yang non-muslim. Pemerintah Abbasiyah pun disinyalir pernah mengeluarkan berbagai peraturan yang bersifat diskriminatif terhadap orang *dhimmī*. Harun al-Rasyid pernah memerintahkan orang Yahudi dan Kristen untuk mengenakan pakaian khusus dan menyingkirkan mereka dari jabatan publik. Pada 807, ia memerintahkan untuk menghancurkan semua gereja di daerah perbatasan dan agar semua anggota sekte keagamaan yang diberi kebebasan beragama mengenakan busana yang telah ditentukan.<sup>215</sup>

Aturan yang lebih keras atas kalangan *dhimmī* memuncak pada masa al-Mutawakkil, yang pada 850 dan 854 menginstruksikan orang-orang Yahudi dan Kristen agar menempelkan simbol setan dari kayu di rumah mereka, meratakan kuburan mereka dengan

---

<sup>214</sup> Sebagai imbalan terhadap jaminan keamanan dan perlindungan dari negara Islam, maka pungutan *jizyah* dari kaum *dhimmi* sesuai dengan kemampuan mereka sangat wajar dilakukan. Bahkan di negara-negara Barat modern pungutan lain dengan nama pajak justru lebih memberatkan. Sebuah studi yang dilakukan di Inggris menemukan bahwa sistem pajak yang berlaku telah menambah penderitaan bagi sebagian besar penduduk negara itu sejak 1979. Ali Yafie, dkk., *Fiqih Perdagangan Bebas*, (Jakarta: Teraju Mizan, 2003), hlm. 78, mengutip tulisan John Plender, “*World Tax Reform: Another World Tax Reform: Another Wave of Change Ahead*”, Financial Times 13 Maret 1987. Selain itu, Pemerintah federal Amerika Serikat di samping memperoleh pajak-pajak pendapatan dari penduduknya sendiri, mereka mengandalkan sebagian besar pendapatannya dari tarif impor terhadap barang-barang yang masuk dari negara lain serta pajak dari orang-orang asing yang bekerja di negara mereka. Ali Yafie, dkk., *Fiqih Perdagangan ....*, hlm. 92.

<sup>215</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, hlm. 442. Lihat juga: al-Thabari, Jilid III, hlm. 712-713

tanah, mengenakan busana berwarna kuning, membuat tambalan berwarna kuning pada busana budak mereka, serta hanya menunggang keledai berpelana kayu yang ditandai dengan bola berbentuk delima di belakangnya. Karena pakaian yang unik inilah maka orang *dhimmī* memperoleh julukan bintik-bintik.<sup>216</sup> Meski demikian, non-muslim pada masa kekhalifahan Islam ini pada umumnya menikmati kebebasan beragama yang relatif besar. Misalnya sejumlah perdebatan keagamaan diadakan pada periode Abbasiyah di hadapan keluarga kerajaan. Lagi pula, kebanyakan aturan yang diskriminatif terhadap *dhimmī* hanya tertera pada naskah peraturan, tidak diberlakukan dengan konsisten. Bahkan di kota sekalipun orang Kristen dan Yahudi banyak yang menduduki jabatan penting dan mereka bebas menjalankan agamanya sesuai dengan keyakinan masing-masing.

Dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad ini akhirnya diruntuhkan oleh tentara-tentara Mongol di bawah pimpinan Hulagu Khan pada tahun 1258 M. Sejak saat itu, Dunia Islam tidak lagi memiliki seorang khalifah yang diakui oleh seluruh umat sebagai lambang persatuan Islam. Yang ada hanya pemimpin kerajaan-kerajaan kecil di daerah tertentu dengan gelar *sultān*. Kerajaan-kerajaan Arab yang bermunculan, keberadaannya relatif tidak berbeda, karena aparatur negara dan penerusnya biasanya mengadopsi struktur dinasti Sasanid dan Byzantium dan sering terus mempekerjakan pejabat yang sama dengan rezim yang sebelumnya. Negara muslim dengan pemerintahan berbentuk monarki yang muncul setelah kehancuran 'Abbasiyah nyaris tidak memiliki kemauan untuk memberlakukan sanksi agama.<sup>217</sup> Keadaan ini berlangsung lama hingga munculnya Kerajaan 'Uthmāni di Turki pada abad ke-16 yang mempersatukan kembali dunia Islam dalam sebuah institusi kekhalifahan.

---

<sup>216</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, hlm. 442

<sup>217</sup> Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara .....*, hlm.7

## 5. Masa Tiga Kerajaan Besar: Turki ‘Uthmāni, Safawi dan Mughāl

Pasca keruntuhan Khilafah ‘Abbāsiyyah pada tahun 1258 akibat serangan tentara Mongol, kekuatan politik Islam mengalami kemunduran secara drastis. Kekuasaan *Dawlah Islāmiyyah* sudah tidak menyatu lagi, wilayahnya tercabik-cabik menjadi beberapa kesultanan atau kerajaan-kerajaan kecil yang satu sama lain saling bermusuhan bahkan sampai berperang. Kondisi ini secara berangsur-angsur mulai berubah sejak berdirinya Kerajaan ‘Uthmāni (sekitar 1300-1922),<sup>218</sup> yang berpusat di Istanbul dan menguasai Eropa Tengah Selatan, kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara. Di samping Kerajaan ‘Uthmāni, masih ada dua kerajaan besar lainnya yang berkuasa di dunia Islam pada masa itu (1500-1800 M), yakni Kerajaan Safawi (1501-1722) di Persia dan Kerajaan Mughāl (1526-1877) di India.<sup>219</sup> Kerajaan Safawi memerintah di Iran. Sedangkan Mughāl menguasai anak benua India, mencakup Pakistan, Bangladesh, sebagian besar India dan sebagian Afghanistan.<sup>220</sup>

‘Uthmāniyah pada mulanya merupakan sebuah kerajaan kecil di kawasan Turki Anatolia, yang berdiri di atas reruntuhan kerajaan Saljuk. Setapak demi setapak kerajaan ‘Uthmāni memperluas batas-batas wilayahnya, melalui ekspansi militer. Ketika memasuki wilayah kerajaan-kerajaan non-muslim seperti Thara Bazun dan Nikeh, tentara ‘Uthmāni menawarkan kepada mereka pilihan antara masuk Islam, membayar *jizyah* atau berperang. Kebanyakan di antara mereka lebih memilih masuk Islam, tetapi ada juga yang tetap memeluk agamanya dengan

---

<sup>218</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradabab Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), hlm. 129

<sup>219</sup> Periode ini disebut Masa Tiga Kerajaan Besar, yakni Kerajaan ‘Uthmāni, Kerajaan Safawi serta Kerajaan Mughāl dan merupakan fase kemajuan Islam tahap kedua. Harun Nasution, *Islam Ditinjau ...*, Jilid. I, hlm. 80. J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah ...*, hlm. 179

<sup>220</sup> John Kelsay, *Civil Society dan Pemerintahan dalam Islam*, dalam: Sohail H. Hashmi (Ed.), *Etika Politik Islam*, (Jakarta: ICIP, 2005), hlm. 16

membayar *jizyah* dan *kharāj*.<sup>221</sup> Berkat keberhasilan gerakan ekspansi yang dilakukannya, kerajaan Turki ‘Uthmāni ini kemudian berkembang menjadi sebuah kerajaan besar, hingga mencapai puncak kejayaan pada masa pemerintahan Muhammad II atau biasa disebut Muhammad al-Fatih, yang mengalahkan Bizantium dan menaklukkan Konstantinopel tahun 1453.<sup>222</sup>

Seiring dengan kesuksesan berbagai *futuḥāt*, Kerajaan ‘Uthmāniyyah ternyata menghadapi permasalahan yang cukup pelik dalam membangun dasar kehidupan sosial bernegara, khususnya menyangkut integritas nasional. Hal ini disebabkan kemajemukan masyarakat yang menghuni wilayah geografi negara ‘Utsmanī yang sangat luas tersebut, meliputi berbagai etnis, suku bangsa, keturunan, budaya, peradaban, agama, *millah* dan bahasa.<sup>223</sup> Sebenarnya, imperium ‘Uthmāni adalah sebuah kerajaan Islam yang menentang praktik rasisme dan tidak ingin membedakan rakyatnya berdasarkan suku bangsa. Tetapi, imperium ini masih mencontoh sistem *dhimmah*, sebagaimana berlaku dalam sistem ‘Umwāī dan ‘Abbāsī, yang membedakan status, hak dan kewajiban warga negara berdasarkan agamanya.<sup>224</sup>

Sejak pertengahan abad ke-15, pemerintah ‘Uthmāniyyah mengorganisir penduduknya dari beragam agama melalui sistem *millet*, yaitu organisasi komunal-religius yang secara hukum diakui keberadaannya. Empat *millet*, yakni Kristen Ortodoks Yunani, Armenia Gregorian, Yahudi dan Muslim, dibedakan berdasarkan

---

<sup>221</sup> Pola *futuḥāt* yang dilakukan negara ‘Uthmāni sangat dinamis dan elastis, sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Contohnya, terhadap negeri yang jauh dari pusat pemerintahan seperti Moldova dan Valacia, hanya diperintahkan membayar *jizyah* kepada sulṭān. Kedua negara tersebut tetap memilih sendiri pemimpinnya, mempertahankan lembaga politik dan tatanan sosialnya bahkan mengatur sendiri hubungan dengan negeri tetangga dan sekutunya. Baca: Kamāl Sa‘id Ḥabīb, *Kaum Minoritas...*, hlm. 331-339

<sup>222</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban...*, hlm. 132

<sup>223</sup> Kamāl Sa‘id Ḥabīb, *Kaum Minoritas...*, hlm. 349

<sup>224</sup> *Ibid.*, hlm. 333

afiliasi agama dan bukan menurut perbedaan etnis dan linguistiknya. Status dan hak seseorang ditentukan oleh *millet*nya.<sup>225</sup> Menurut catatan al-Na’īm, status dan hak tertinggi diberikan kepada umat Islam Sunni. Muslim non-Sunni mendapatkan status sedikit lebih rendah di bawahnya. Sedangkan warga pemeluk agama Kristen dan Yahudi secara formal diatur berdasarkan sistem *dhimmah*.<sup>226</sup>

Sistem *millet* berlangsung hingga abad kesembilan belas – suatu periode pembaruan pendidikan, militer dan administratif- yang lazim disebut sebagai era *tanzīmāt* (reorganisasi). Migrasi internal, perbedaan sosial, perubahan budaya serta tekanan Eropa mulai berpengaruh pada status hukum, organisasi bersama, dan posisi *dhimmi* di masyarakat. Melalui dua dekret reformasinya pada masa *tanzīmāt* yang dikeluarkan pada 1839 dan 1856, penguasa ‘Uthmāniyyah memproklamasikan prinsip kesetaraan hukum antara Muslim dan non-Muslim serta menggantikan *jizyah* dengan wajib militer atau pembayaran pajak pembebasan (*bedel-i asker*). Namun, rakyat ‘Uthmāniyyah pada masa ini masih mengidentifikasi diri sebagai anggota *millet*.

Selain itu, pada abad ke-19 ini muncul pula kesadaran atau semangat nasionalisme di daerah-daerah Dinasti ‘Uthmāniyyah. Gagasan persamaan antara Muslim dengan non-Muslim dan perlindungan hak sebagai imbalan kewajiban tertentu pada negara mulai banyak dikemukakan. Pada 1869 dalam upaya menyediakan suatu ideologi yang andal demi kesatuan kesultanan sekaligus untuk mengekang campur tangan Eropa dan Rusia terhadap urusan dalam negerinya, pemerintah ‘uthmāni mengeluarkan undang-undang tentang kebangsaan dan naturalisasi. Pasal 1 undang-undang tersebut

---

<sup>225</sup> John L. Esposito (Ed. Kepala), *Ensiklopedi Oxford...*, Jilid 3, hlm. 188. *Millet* dipimpin oleh pemimpin agama yang diberikan hak-hak istimewa oleh penguasa, di samping harus mengemban sejumlah tanggung jawab sosial dan ekonomi. Mereka juga memiliki otoritas sipil yang cukup luas atas anggota-anggotanya, termasuk hal-hal yang berkaitan dengan organisasi internal, pendidikan, dan status personal.

<sup>226</sup> ‘Abd Allāhi Aḥmed Al-Na’īm, *Islam dan Negara Sekular; Menegosiasikan Masa Depan Syari’ah*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 345-346

menyatakan bahwa semua individu yang lahir dari ayah dan ibu ‘Uthmāniyyah adalah rakyat ‘Uthmāniyyah. Pasal 2 menyebutkan bahwa setiap individu yang lahir di wilayah ‘Uthmāniyyah dari kedua orang tua berkebangsaan asing dapat -jika usia sudah mencukupi- mengklaim kebangsaan ‘Uthmāniyyah. Aspek-aspek lain dari undang-undang tersebut juga sesuai dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam konvensi internasional.<sup>227</sup>

Lahirnya undang-undang tersebut dapat dipandang sebagai suatu tonggak bersejarah dalam perkembangan konsep kewarganegaraan di kalangan muslim. Dengan mengakui hak para individu yang lahir di wilayah kesultanan, bahkan dari kedua orang tua asing, sebagai rakyat ‘Uthmāniyyah, sudah merepresentasikan ketidaktergantungan dinasti ini pada konsep *dhimmi*, sekaligus sebagai bentuk respon terhadap realitas ekonomis sosial dan militer yang mereka hadapi. Dengan demikian, konsep kewarganegaraan yang diterapkan di dinasti Islam ini kian dekat dengan penegakan konsep modern tentang kewarganegaraan dalam kaitannya dengan batas-batas negara nasional.

Dalam sejarah Imperium ‘Uthmāni, negara berusaha menyatukan semua kelompok sosial di bawah struktur otoritasnya dan berupaya membangun hubungan yang harmonis di antara mereka. Sementara itu, para ulama menganggap dirinya sebagai kelompok ilmunan yang memiliki otoritas moral atas rakyat (kalangan awam) dan juga penguasa. Para ulama -termasuk yang dipekerjakan oleh negara- tidak hanya terus berusaha menjaga otonomi mereka dari negara, tetapi juga menegakkan otoritasnya atas negara karena mereka memandang dirinya sebagai pihak yang merepresentasikan kalam Tuhan dan hukum Islam.<sup>228</sup>

Klaim kewenangan dari kalangan ulama tersebut mendapat perlawanan penguasa yang juga berusaha menegakkan kekuasaan

---

<sup>227</sup>John L. Esposito (Ed. Kepala), *Ensiklopedi Oxford...*, Jilid 3, hlm. 188

<sup>228</sup> ‘Abd Allāhi Aḥmad al-Na‘īm, *Islam dan Negara ....*, hlm. 344



dan superioritasnya atas ulama. Pertentangan kekuasaan dan kewenangan ini terlihat dari keseimbangan pengaruh *sulṭān* dan *Syaikh al-Islām* (pemimpin para ulama). Di satu sisi, *Syaikh al-Islām* ditunjuk oleh pihak penguasa, namun di sisi lain, pelantikan penguasa *‘Uthmāni* juga bergantung pada fatwa *Syaikh al-Islām*. Ketegangan antara dua pemilik otoritas ini terlihat jelas dari kekuasaan *sulṭān* mengangkat dan memecat *Syaikh al-Islām*, tetapi *Syaikh al-Islām* juga kadang-kadang bisa mengeluarkan fatwa untuk melengserkan *sulṭān*.<sup>229</sup> Seiring perubahan sosio-ekonomi, politik dan demografi, perubahan signifikan menimpa institusi sosial ulama. Otoritas mereka dalam pemerintahan lambat laun mulai menurun seiring meningkatnya modernisasi Imperium *‘Uthmāni*. Posisi ideologis dan politis ulama pun mulai diambil alih oleh para birokrat sekuler.<sup>230</sup>

Pada spektrum lain, posisi hukum Islam semakin melebar jaraknya dari institusi negara tatkala negeri-negeri muslim dilanda kolonialisme pada abad ke-16 lalu mencapai puncaknya di abad ke-19. Bangsa-bangsa Barat yang menjajah dunia Islam membuat kebijakan meminggirkan hukum Islam dari kekuasaan kemudian menggantinya dengan hukum kolonial, sehingga masyarakat muslim semakin terasing dari hukum Islam.<sup>231</sup> Penjajahan Barat kemudian direspon oleh dunia Islam dengan gerakan anti kolonialisme yang berujung pada keberhasilan negeri-negeri muslim memproklamkan kemerdekaannya. Ironisnya, kebanyakan dari negara-negara muslim yang baru merdeka tersebut menjalani proses pembentukan bangsanya (*nation building*) dengan mengambil sistem *nation-state*

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, hlm. 345

<sup>230</sup> *Ibid.*, hlm. 352

<sup>231</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum....*, hlm. 3

(negara-bangsa)<sup>232</sup> yang diusung Barat sebagai model.<sup>233</sup> Padahal, *nation-state* memiliki karakteristik yang sangat berbeda dengan model negara atau sistem pemerintahan yang dulunya berlaku di dunia Islam.

Bila sebelumnya negeri-negeri muslim diikat oleh kesatuan agama di bawah *khilāfah Islāmiyyah*, maka pasca kolonialisme dunia muslim terpecah menjadi banyak negara berdasarkan nasionalismenya masing-masing.<sup>234</sup> Sistem *nation-state* lebih menekankan kesetiaan kebangsaan daripada persaudaraan Islam (*ukhūwwah Islāmiyyah*), lebih mengutamakan egalitarianisme kedaulatan rakyat (*vox populi*) ketimbang kedaulatan Tuhan (*vox dei*), menggugat hak-hak wanita dan representasi politik.<sup>235</sup>

---

<sup>232</sup> *Nation-state* (negara-bangsa) adalah sebutan bagi kelompok sosial yang mendiami wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasikan di bawah lembaga politik pemerintah serta memiliki kesatuan politik yang independen atas dasar kesatuan ras, bahasa, sejarah dan adat istiadat. Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial, Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm.300 *Nation-state* merupakan fenomena yang sejak abad ke-19 mulai mengkristal di Eropa. Jangkauannya melampaui batas-batas identitas kesukuan, etnik, ras, warna kulit dan agama. Azyumardi Azra, Kata Pengantar: *Wacana tentang Minoritas Muslim*, dalam M. Ali Kettani, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, Terj. Zarkowi Soejoeti, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), hlm. xxi

<sup>233</sup> Secara umum, karakteristik negara Barat adalah: 1). Berbentuk *nation-state* berdasarkan nasionalisme; 2). Adanya pembagian kekuasaan antara eksekutif, legislatif dan yudikatif; 3). Kedaulatan tertinggi di tangan rakyat; 4). Menganut sistem demokrasi; 5). Adanya konstitusi; dan 6). jaminan hak-hak asasi manusia bagi warga negara. John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 294

<sup>234</sup> Sampai Perang Dunia I, kebanyakan negeri Muslim bersatu di bawah kekhalifahan Turki ‘Uthmāni, namun kemudian lepas dan jatuh ke tangan kolonial Barat. Pasca Perang Dunia II, banyak negeri muslim yang memproklamkan kemerdekaannya seperti: Libanon, Syiria, Iraq dan Indonesia (1945), Yordania (1946), Pakistan (1947), Libya (1953), Sudan (1956), dan Malaysia (1957). Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam*, Dalam: *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm.7- 29

<sup>235</sup> Azyumardi Azra, Syari’at Islam dalam Bingkai Nation State, Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara & Civil*

Kemunculan sistem *nation-state* membawa konsekuensi liberalisasi politik dari kontrol agama, atau lebih khusus lagi Syari'at Islam. Hal tersebut tidak selaras dengan teori maupun kultur politik Islam pramodern, yang terbentuk atas dasar keimanan atau doktrin syari'at, sehingga menimbulkan kebingungan masyarakat Muslim. Namun seiring perjalanan waktu, sistem *nation-state* yang menjelma sebagai norma internasional mulai diterima oleh dunia Muslim, termasuk di Indonesia.

Ketika dinasti Turki 'Uthmāni sudah mencapai puncak kejayaannya, kerajaan Safawi baru berdiri di Persia pada tahun 1501. Berbeda dengan Dinasti 'Uthmāni yang Sunnī, kerajaan Safawiyah menyatakan Syī'ah sebagai mazhab negara.<sup>236</sup> Guna menyokong agama resmi negara, rezim Safawiyah melancarkan sebuah program khusus untuk mengeliminir bentuk-bentuk Islam lainnya di dalam sebuah masyarakat keagamaan yang sangat pluralistik, yakni di tengah masyarakat Sunnī, Sūfi dan Syī'ī. Dominasi Syī'isme dalam rezim Safawiyah diperkuat dengan penindasan secara keras terhadap Sunnisme dan Sūfi. Tidak hanya itu, para Syah Safawiyah juga memusuhi komunitas non-Muslim.<sup>237</sup>

Sementara itu, pemahaman tentang konsep bernegara berkembang dengan cara yang berbeda pada kerajaan Mughāl yang berdiri pada tahun 1526. Sebenarnya banyak kerajaan muslim yang tumbuh di India sebelum Mughāl, tetapi dengan datangnya Dinasti Mughāl, kekuatan umat Islam mencapai puncaknya di India. Ada perbedaan pendapat berkenaan dengan konversi dan status warga negara yang beragama Hindu selama masa kekuasaan Islam di India. Secara umum, al-Na'im menyimpulkan bahwa Kesultanan Delhi dan Dinasti Mughāl memberikan kebebasan pada sebagian besar

---

*Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 46-47

<sup>236</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban...*, hlm. 138

<sup>237</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian 1 & 2, Terj. Gufron A. Mas'adi, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 458-459

penduduknya, baik Hindu ataupun Muslim, untuk tetap mempraktikkan tradisi adat mereka dalam status sebagai *dhimmi* atau warga negara yang dilindungi, meskipun ada beberapa penguasa yang membuat kebijakan yang bisa menjadi sumber ketegangan.<sup>238</sup>

Dinasti Mughāl pada masa pemerintahan Akbar (mem. 1556-1605) lebih menekankan dialog antar-agama dan ia menganggap umat Islam dan Hindu merupakan warga negara yang mempunyai status yang setara. Ia menghapus pajak ziarah bagi orang Hindu pada 1563 dan menghapus *jizyah* pada 1564 serta mendirikan kuil pada 1565.<sup>239</sup> Akbar juga menerapkan apa yang dinamakan dengan politik *sulakhul* (toleransi universal). Dengan politik ini, semua rakyat India dipandang sama. Mereka tidak dibedakan karena perbedaan etnis dan agama.<sup>240</sup> Penghargaan penguasa Mughāl terhadap agama-agama lain bukanlah suatu strategi politik, melainkan lebih bersifat sosiologis, karena banyak pangeran Mughāl adalah anak-anak dari ibu Hindu. Bala tentara yang sangat kuat dan tokoh-tokoh penting di dalam istana juga banyak yang beragama Hindu.<sup>241</sup>

Namun Aurangzīb (mem. 1658-1707), mengubah berbagai kebijakan administratif dan religius Akbar tersebut. Dia mulai mengganti orang-orang non-muslim di pemerintahannya dengan orang-orang Muslim. Di bawah tekanan ulama ortodoks, dia memerintahkan agar *jizyah* diberlakukan kembali dan syari'at harus diikuti. Setelah Aurangzib wafat, kekuasaan Mughal menyusut dengan cepat. Provinsi-provinsi menjadi negara-negara merdeka. Menjelang pertengahan abad kedelapan belas, kekuatannya sudah melemah. Kaisar terakhir diturunkan oleh Inggris pada tahun

---

<sup>238</sup> Abd Allāhi Aḥmed Al-Na'īm, *Islam dan Negara...*, hlm. 287

<sup>239</sup> 'Abd Allāhi Aḥmed Al-Na'īm, *Islam dan Negara...*, hlm. 287

<sup>240</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban...*, hlm. 149

<sup>241</sup> Akbar S. Aḥmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam*, terj. Amru Nst., (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), hlm. 140-141

1858.<sup>242</sup> Dengan demikian, dinasti Mughāl tidak sempat bersentuhan dengan konsep negara-bangsa modern, hasil kreasi dunia Barat.

## 6. Masa Negara-Bangsa Modern

Awal kelahiran zaman modern, agak sulit ditentukan. Namun menurut catatan sejarah, pada abad ke-15 dan 16, Eropa dikuasai oleh suatu gerakan yang disebut *Renaissance* (kelahiran kembali). Karena itu ada yang berpendapat bahwa, zaman modern muncul pada masa antara tahun 1450-1500. Walaupun pendapat ini masih diperdebatkan, namun fakta sejarah menunjukkan, pada akhir abad ke-16 dan akhir abad 18, terjadi transformasi budaya di Barat, yang membawa masyarakatnya menuju modernitas.<sup>243</sup> Jika dirunut ke belakang, Eropa pada saat itu dicirikan dengan struktur sosial yang feodal. Para raja mempunyai kekuasaan tak terbatas, sedangkan rakyat tidak mendapatkan hak-hak politiknya.<sup>244</sup> Dari sini muncul ketidakharmonisan hubungan antara pemerintah dan rakyat hingga menyebabkan rakyat mengambil sikap untuk melakukan perlawanan dan melahirkan ide perubahan kehidupan politik ke arah yang lebih baik.

Di sisi lain, para filsuf dan ilmuwan politik ikut mengambil peran dalam usaha pendobrakan kedudukan raja-raja absolut melalui ide-idenya. Misalnya, John Locke dari Inggris, merumuskan hak-hak politik rakyat, yang mencakup hak hidup, kebebasan dan kepemilikan (*life, liberty and property*).<sup>245</sup> Menurutnya, rakyat juga berhak untuk menentukan pilihan saat menyalurkan aspirasi politiknya. Locke sangat keras menentang monarki absolut dan menghendaki agar kedaulatan tidak berada di tangan raja tetapi di

---

<sup>242</sup> John L. Esposito (Ed. Kepala), *Ensiklopedi Oxford...*, Jilid 4, hlm. 82

<sup>243</sup> Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 4

<sup>244</sup> Miriam Budiarmo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 54

<sup>245</sup> *Ibid.*, hlm. 56

tangan rakyat, karena hakekatnya semua orang lahir dengan hak dan kebebasan yang sama.<sup>246</sup> Karena itu, Locke melihat bahwa masyarakat mesti terikat dalam sebuah kontrak sosial. Kontrak sosial antar-warga negara ini menjadi dasar lahirnya sistem pemerintahan yang disebut negara-bangsa (*nation-state*). Locke menambahkan, untuk menjaga objektivitas jalannya pemerintahan, di dalam sebuah negara perlu dilakukan suatu pembagian kekuasaan.<sup>247</sup> Cara terbaik untuk membatasi kekuasaan pemerintah menurutnya adalah dengan suatu konstitusi (undang-undang dasar),<sup>248</sup> yang merupakan hasil kesepakatan (kontrak sosial) antara warga negara, sehingga ketika negara melanggar kesepakatan itu rakyat berhak untuk melakukan perlawanan atau menggelar suatu revolusi.

Jean-Jaacques Rousseau, pemikir Perancis, juga menganggap monarki absolut bukanlah pemerintahan yang ideal, karena hanya raja yang berdaulat. Ia mengusulkan sebuah sistem pemerintahan baru bernama “republik”, dengan kedaulatan di tangan rakyat.<sup>249</sup> Ide-ide yang mereka perkenalkan ternyata memberi dampak signifikan bagi masyarakat Eropa, sehingga timbul tuntutan kebebasan, persamaan dan persaudaraan (*liberte, egalite, freternite*) bagi seluruh warga negara, yang berujung pada pecahnya Revolusi Perancis akhir abad ke-18 dan menjadi tonggak sejarah lahirnya negara modern.

---

<sup>246</sup> Franz Magnis-Suseno, *Masyarakat Warga dalam Pemikiran Locke, Rousseau dan Hegel*, Dalam: F. Budi Hardiman (ed.), *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 109

<sup>247</sup> Locke mengusulkan pembagian kekuasaan menjadi tiga: legislatif, eksekutif dan federatif. Konsep Locke ini disempurnakan oleh Montesquieu dengan memasukkan kekuasaan federatif dalam kekuasaan legislatif, sementara dia mengusulkan satu jenis kekuasaan baru, yudikatif. Jadilah pembagian kekuasaan dalam negara demokrasi modern kepada: legislatif, eksekutif dan yudikatif, atau yang lebih terkenal dengan istilah *trias politica*. *Ibid.*, hlm. 111

<sup>248</sup> Miriam Budiarmo, *Dasar-dasar ...*, hlm. 56

<sup>249</sup> Franz Magnis-Suseno, *Masyarakat Warga ...*, hlm. 115

Di dunia Islam, permulaan periode modern diawali dengan adanya kontak Islam dengan dunia Barat Modern, yang selanjutnya menimbulkan pelbagai ide baru di kalangan umat Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, sekularisme, demokrasi, dan sebagainya yang kelak menimbulkan persoalan baru.<sup>250</sup> Selain itu muncul pula ide-ide seperti Hak Asasi Manusia, konstitusi dan lain sebagainya. Untuk pertamakalinya, hal itu terjadi melalui peristiwa sejarah yang sudah sangat populer, yakni ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir (1798-1801).<sup>251</sup> Peristiwa tersebut semacam delta yang menjadi saksi langsung transformasi dunia Islam terutama dalam hal kesadaran dan perubahan sikap terhadap Barat setelah terjadinya persentuhan dengan Perancis sebagai wakil peradaban Barat modern.

Di hampir seluruh belahan dunia Islam telah tampil tokoh-tokoh pemikir terkemuka yang merumuskan respon Islam terhadap modernitas. Di Mesir, muncul Rifa'ah al-Tahtawi (1801-1873), yang menyerukan kembali pentingnya ijtihad dan menganjurkan ulama mempelajari ilmu-ilmu modern. Pemikir lain, Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) menyerukan kaum Muslimin untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadits. Ia juga berpendapat bahwa pemerintahan otokrasi harus dirubah dengan pemerintahan demokrasi dan persatuan umat Islam harus ditegakkan kembali.<sup>252</sup>

Pemikir lain, Muhammad Abduh (1849-1905) mengkritisi berkembangnya paham *jumud* di kalangan umat Islam, oleh karena itu ia menganjurkan dibukanya kembali pintu ijtihad.<sup>253</sup> Sedangkan Rasyid Ridha (1865-1935), mendesak perlunya diadakan penafsiran modern atas al-Qur'an. Menurutnya, umat Islam harus bersedia

---

<sup>250</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 11

<sup>251</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 125

<sup>252</sup> Suadi Putro, *Mohammed Arkoun....*, hlm. 1-2

<sup>253</sup> Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran dalam Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998), hlm. 54

menerima peradaban Barat serta wajib mempelajari ilmu pengetahuan dan teknologi modern.<sup>254</sup> Masih banyak tokoh lain yang lahir di berbagai belahan dunia Islam yang turut merespon tuntutan modernitas. Di antara mereka ada yang moderat dan ada yang cenderung bersikap liberal dalam menyongsong peradaban modern. Namun yang jelas, semua mereka telah mencurahkan segenap pikiran untuk kemajuan umat Islam yang hidup di era negara-bangsa modern.

Diskursus tentang negara modern tidak bisa dipisahkan dari pembahasan mengenai *nation-state* (negara-bangsa).<sup>255</sup> Karena sebagaimana diungkapkan Khalīd Mas‘ūd, bahwa konsep modern tentang negara adalah *nation-state*.<sup>256</sup> *Nation-state* merupakan sebuah konsepsi Barat yang dicetuskan oleh Nicolo Machiavelli di Italia pada abad ke-16,<sup>257</sup> namun baru muncul ke permukaan sejak abad ke-17 di Inggris dan menjadi populer pada masa Revolusi Prancis tahun 1789. Catatan sejarah tersebut diyakini sebagai titik tolak bagi lahirnya negara modern yang “rasional” dan menjamin kebebasan warga negara, menggantikan model negara Abad Pertengahan di bawah pemerintahan raja-raja absolut.

Negara modern yang bernama *nation-state* tersebut memandang “negara” bukanlah milik raja (negara raja), melainkan

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, hlm. 68-69

<sup>255</sup> *Nation-state* atau negara-bangsa merupakan sebutan bagi kelompok sosial yang mendiami wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasikan di bawah lembaga politik pemerintah serta memiliki kesatuan politik yang independen atas dasar kesatuan ras, bahasa, sejarah dan adat istiadat. Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial, Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm.300

<sup>256</sup> Muḥammad Khalīd Mas‘ūd, *Ruang Lingkup Pluralism dalam Tradisi Moral Islam*, dalam: Sohail H. Hashmi (ed.), *Etika Politik Islam*, (Jakarta: ICIP, 2005), hlm. 194

<sup>257</sup> Masykuri Abdullah, *Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini*. Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 73



milik rakyat atau bangsa.<sup>258</sup> Berangkat dari paradigma ini, *nation-state* selanjutnya melahirkan paham baru yakni nasionalisme,<sup>259</sup> yang kemudian disebar oleh Bangsa Perancis melalui kekuatan bala tentaranya. Penyebaran gagasan nasionalisme yang telah dikombinasikan dengan gagasan demokrasi, mengantarkan Perancis abad ke-18 sebagai sebuah negara maju dengan peradaban paling rasional, tercerahkan dan manusiawi. Ide-ide atau gagasan kenegaraannya ditiru oleh bangsa-bangsa lain di Eropa seperti Jerman, Italia, hingga akhirnya menyebar hingga ke seluruh Eropa.<sup>260</sup> Format negara modern tersebut dari masa ke masa terus dilakukan penyempurnaan sesuai dengan tuntutan kondisi dan perkembangan zaman. Apalagi setiap negara memiliki proses budaya dan sejarah yang berlainan. Akhirnya, *nation-state* seperti yang dipraktekkan saat ini di berbagai belahan dunia, telah diakui komunitas internasional sebagai sebuah negara modern.

Jadi secara umum, karakter negara modern yang lahir di Barat tersebut adalah: 1). berbentuk *nation-state* yang berdiri atas dasar identitas kebangsaan atau nasionalisme; 2). Adanya pembagian kekuasaan atau lebih dikenal dengan “*Trias Politica*” (eksekutif, legislatif dan yudikatif); 3). Kedaulatan tertinggi berada di tangan rakyat; 4). Dijalankannya sistem demokrasi yang meniscayakan keikutsertaan dan pelibatan publik (*public participation*) dalam perumusan dan pelegislasian undang-undang; 5). adanya konstitusi yang menjamin hak-hak politik dan terselenggaranya kekuasaan sedemikian rupa serta hubungan

---

<sup>258</sup> Hans Kohn, *Nasionalisme: Arti dan Sejarahnya*, (Terj. Sumantri Mertodipuro), (Jakarta: Erlangga, 1984), hlm. 19.

<sup>259</sup> Nasionalisme adalah sentimen dan ikatan fitrah yang berkembang melalui upaya, untuk memperkokoh loyalitas manusia pada tanah air yang menjadi tempat kelahiran maupun tempat tinggalnya. Muhammad ‘Imarah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, Terj. Mushthalah Maufur, (Jakarta: Robbani Press, 1998), hlm. 270

<sup>260</sup> Hans Kohn, *The Twentieth Century: A mid-way Account of The Western world*, (London: Victor Gollancz, 1950), hlm. 19

kekuasaan tersebut dengan masyarakat; dan 6). yang menjadi karakter terpenting adalah adanya jaminan hak-hak asasi manusia bagi warga negara.

Perubahan situasi politik di dunia Barat ikut menjalar ke dunia Islam seiring kemunculan imperialisme modern pada abad ke-19.<sup>261</sup> Serbuan Napoleon Bonaparte ke Mesir 1798 merupakan awal imperialisme modern terhadap dunia Islam.<sup>262</sup> Pencapaian Barat hingga mampu menguasai dunia telah menyadarkan umat Islam akan kelemahan dan ketertinggalannya. Penguasa dan para pemikir Muslim mulai berpikir dan mencari solusi terbaik untuk

---

<sup>261</sup> Sebenarnya sejak abad 18, dunia Islam sudah merasakan desakan ekonomi dan militer negara-negara Barat. Tetapi baru akhir abad 19 penetrasi kekuasaan Barat mencapai puncaknya. Perancis di Afrika Utara, Barat dan Equatorial. Inggris di Palestina, Trans-Jordan, Iraq, kawasan Teluk Arab dan Anak Benua India. Sementara Belanda menjajah Nusantara. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), hlm. 114

<sup>262</sup> Muḥammad ‘Imarah, *Perang Terminologi...*, hlm. 47. Ketika ke Mesir, Napoleon membawa ide-ide baru seperti: 1) Sistem republik; 2) Ide persamaan; dan 3) Ide kebangsaan. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), hlm. 24-25. Ide-ide yang diusung Barat tentu asing di kalangan muslim, karena selama ini mereka hanya mengenal dua konsep teritorial politik-religius: *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Konsep *nation-state* dengan demikian menciptakan ketegangan historis dan konseptual. Untuk menyelesaikannya, para pemikir Arab berusaha mengembangkan konsep pluralisme bangsa dan teritorial. Landasan yang sering dikutip adalah ayat-ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia dan membagi-baginya ke dalam bangsa dan suku untuk saling mengenal (QS. 49: 1-3), dan bahwa terdapatnya bermacam bahasa dan warna kulit “merupakan tanda-tanda bagi orang yang mengetahui” (QS. 30: 22). Pluralisme dengan demikian diabsahkan., sebab “jika Allah mau, maka ia dapat menciptakan kamu sekalian sebagai satu umat” (QS. al-Syūra/42: 8). Pada pihak lain, konsep *nation-state* berdasar pada kriteria-kriteria etnisitas, kultur, bahasa dan wilayah. Konsekuensinya, *polity* yang tercakup dalam *nation-state* bersatu dengan mengabaikan garis-garis religius. Pada tingkat institusional, *nation-state* berbenturan dengan sistem “kekhalifahan”, yang menegaskan bahwa semua wilayah *dār al-Islām* merupakan suatu *religiously based super-state*- negara yang terbentuk atas dasar keimanan. Baca: Azyumardi Azra, *Syari’at Islam dalam Bingkai Nation-State*, Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara & Civil Society: gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 44-48

mengembalikan *balance of Power* yang telah pincang. Maka timbullah apa yang disebut pemikiran pembaruan atau modernisasi dalam Islam.<sup>263</sup> Oleh sebab itu, bagi banyak pengamat, sejarah Islam di masa modern pada intinya adalah sejarah dampak Barat terhadap masyarakat Islam khususnya sejak abad ke-19.

Respon umat Islam terhadap kolonialisme dan imperialisme ialah menuntut kemerdekaan.<sup>264</sup> Sebagian dunia Islam mencapai tahap tersebut melalui perjuangan yang sangat berat hingga harus mengangkat senjata. Usaha ini tidak sia-sia karena pada akhirnya negeri-negeri muslim berhasil memperoleh kemerdekaan dari tangan penjajah Barat dengan variasi, Islam sebagai agama negara, Islam sebagai agama resmi, atau Islam sebagai negara seperti

---

<sup>263</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 86

<sup>264</sup> Williams Montgomery Watt, *Fundamentalism dan Modernitas dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 64. Saat itu, Turki turut dalam Perang Dunia I (1914-1918) dengan berpihak kepada Jerman, dan mengalami kekalahan. Perdana Menteri baru Turki, Ahmed Izzet Pasya berdamai dengan pihak yang menang. Tentara Sekutu lalu menduduki Smyrna dan memasuki bagian-bagian tertentu kota Istanbul. Pada 15 Mei 1919, Yunani mendarat di Izmir dan berhasil menguasai daerah itu dengan dibantu oleh armada Inggris, Perancis dan Amerika. Sementara Sultan di Istanbul telah berada di bawah pengaruh Sekutu dan harus menyesuaikan diri dengan kehendak mereka, sehingga perintahnya banyak yang bertentangan dengan kepentingan nasional. Dalam situasi demikian, muncullah Muṣṭafā Kamāl dengan kelompok militernya yang disokong oleh rakyat membentuk gerakan-gerakan membela tanah air yang berujung pada keberhasilan memukul mundur musuh dan menyelamatkan Turki dari penjajahan asing. Bersama teman-teman nasionalisnya, ia membentuk pemerintahan tandingan di Anatolia dan mengeluarkan maklumat yang diantaranya menyatakan tanah air sedang dalam bahaya. Tindakannya tersebut mengundang amarah pihak kesultanan dan orang-orang yang loyal kepada ‘Uthmāniyyah yang berdampak pada pemecatannya sebagai Panglima dari semua pasukan di Turki Selatan. Namun secara perlahan ia berhasil menciptakan perlawanan politik yang bersatu dari berbagai elemen bangsa, dan melakukan perubahan format negara dari sebelumnya berbentuk *khilāfah* menjadi pemerintahan berbentuk republik. Akhirnya Sekutu terpaksa mengakui mereka sebagai penguasa *de facto* dan *de jure* di Turki. Pada Juli 1923 ditandatangani perjanjian perdamaian di Lausanne, dan pemerintahan Muṣṭafā Kamāl mendapat pengakuan Internasional. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), hlm. 134-139

Pakistan.<sup>265</sup> Tetapi pada umumnya negeri-negeri yang baru lepas dari cengkeraman penjajahan tidak membangun negara Islam meskipun mayoritas warga negaranya –seperti Indonesia- beragama Islam, sehingga hanya disebut sebagai negara muslim.

Keberhasilan gerakan kemerdekaan anti kolonial di dunia Islam diikuti dengan perubahan besar dalam bidang politik maupun sosio-ekonomis. Kebanyakan dari negara-negara muslim yang baru merdeka tersebut menjalani proses pembentukan bangsanya (*nation building*) dengan mengambil negara Barat sebagai model.<sup>266</sup> Tidak hanya sampai di situ, kemunculan sistem internasional yang dilandasi pada sistem *nation-state* (negara bangsa) yang berdaulat mengharuskan dunia muslim untuk menyesuaikan karakter negaranya dengan kondisi modern warisan dari hegemoni politik Barat. Menurut Watt, hal ini berarti bahwa para negarawan Islam akhirnya harus memandang negara-negara mereka dengan perspektif yang lebih luas daripada fuqaha yang masih menganut paham tentang *dār al- Islām* dan barangkali masih menganut paham *dār al-ḥarb*.<sup>267</sup>

Masuknya pengaruh modern pada awalnya memunculkan kebingungan pada masyarakat muslim. Namun dalam perjalanan dan

---

<sup>265</sup> Pada mulanya negeri-negeri muslim hanya satu yang diikat oleh kesatuan agama. Sampai Perang Dunia I, kebanyakan negeri di Timur Tengah berada di bawah kekhalifahan Turki ‘Uthmāni. Setelah itu, negeri-negeri muslim lepas dari kekuasaan ‘Uthmāniyyah tetapi dikuasai oleh negara-negara Barat. Seusai Perang Dunia II, banyak negeri muslim yang memproklamkan kemerdekaannya masing-masing. Seperti: Libanon, Siria, Iraq dan Indonesia (1945), Yordania (1946), Pakistan (1947), Libya (1953), Sudan (1956), dan Malaysia (1957). Negara-negara tersebut berdiri sendiri-sendiri berdasarkan nasionalismenya. Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam*, Dalam: *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm.7- 29. Menurut Esposito, secara umum ada tiga orientasi dalam pembangunan bangsa di dunia Islam modern. Yaitu: negara sekuler seperti Turki, negara berasaskan Islam dan negara Muslim. John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 132

<sup>266</sup> John L. Esposito, *Islam dan Politik ....*, hlm. 294

<sup>267</sup> Williams Montgomery Watt, *Fundamentalis dan Modernitas...*, hlm.

kenyataannya di masa kini, mayoritas ulama bisa menerima konsep *nation-state* yang berasal dari Barat, hanya sedikit yang masih mendukung lembaga khilāfah.<sup>268</sup> Lebih dari itu, masyarakat muslim juga semakin akrab dengan terma-terma lainnya yang diusung Barat seperti demokrasi, konstitusionalisme, kewarganegaraan, Hak Asasi Manusia dan semacamnya. Pada akhirnya, suka atau tidak suka, negara-bangsa (*nation-state*) sebagai suatu sistem negara modern, telah menjadi norma Internasional dan dipraktekkan secara merata di seluruh dunia.

Otoritas pemerintah di suatu negara-bangsa modern selalu didasarkan pada konstitusi yang berlaku di negara yang bersangkutan sebagai landasan yuridis. Konstitusi merupakan keseluruhan sistem yang mengatur tentang hukum negara, yang kemudian hukum tersebut mengatur fungsi dan kewenangan dari setiap kekuasaan yang ada.<sup>269</sup> Dalam pengertian lain, konstitusi mengatur kekuasaan dan kewenangan pemerintah, hak dan kewajiban yang diperintah, serta hubungan antara keduanya. Dari sini kita dapat memahami bahwa negara konstitusional adalah suatu negara yang memiliki seperangkat ketentuan fundamental untuk mengatur hubungan antara pemerintah dan yang diperintah serta lebih lanjut berisi aturan-aturan baik umum maupun khusus sebagai akibat yang timbul dari hubungan-hubungan tersebut.

Di era modern sekarang ini, setiap negara di dunia dipastikan sudah memiliki sebuah konstitusi, terlepas dari jenisnya, tertulis maupun tidak tertulis (*documented or undocumented*). Pembentukan konstitusi di suatu negara dilakukan berdasarkan atas kesepakatan rakyat yang merupakan obyek sekaligus subyek dalam kehidupan bernegara. Perumusan sebuah konstitusi harus berdasarkan kepada kesepakatan bersama mengenai bagaimana hendaknya bangunan

---

<sup>268</sup> Masykuri Abdullah, *Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa kini*, Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara ...*, hlm. 87

<sup>269</sup> Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hlm. 94

negara tersebut akan berdiri. Jika konstitusi tidak dibangun berdasarkan kepada kesepakatan bersama, legitimasi sulit diperoleh sehingga dikhawatirkan akan menimbulkan pembangkangan dari rakyat. Apabila situasi yang demikian terjadi maka pemerintah akan kehilangan otoritas terhadap rakyat yang diperintah. Padahal di zaman modern, konstitusi merupakan sumber legitimasi paling utama bagi otoritas pemerintah.



### **BAB III**

## **IMPLEMENTASI KONSEP OTORITAS PEMERINTAH DALAM PERUMUSAN *JARĪMAH* DAN '*UQŪBAH* DI ACEH**

### **A. Kewenangan Pemerintah Aceh dalam Pembentukan Qanun Syari'at**

Aceh satu-satunya provinsi di Indonesia, yang memperoleh keistimewaaan dalam bidang agama, adat dan pendidikan. Secara politis, keistimewaaan tersebut diberikan Pemerintah Pusat melalui *Keputusan Missi Hardi*, pada tahun 1959. Status keistimewaaan Aceh kemudian diperkuat secara yuridis formal, dengan Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Selanjutnya, Aceh diberi otonomi khusus, lewat Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nangroe Aceh Darussalam.<sup>270</sup>

Berdasarkan UU Nomor 44/1999, Aceh mendapat berbagai anugerah keistimewaaan. Di dalam Pasal 1 angka 8 dinyatakan, keistimewaaan adalah kewenangan khusus untuk menyelenggarakan kehidupan beragama, adat, pendidikan dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah. Sedangkan pada angka 9 dijelaskan maksud dari kebijakan daerah adalah Peraturan Daerah atau Keputusan Gubernur yang bersifat mengatur dan mengikat dalam penyelenggaraan keistimewaaan. Adapun kewenangan khusus yang diberikan kepada Aceh, tercantum dalam Pasal 2 yang terdiri atas 2 ayat. Ayat (1) *Daerah diberi kewenangan untuk mengembangkan dan mengatur keistimewaaan yang dimiliki*. Ayat (2) *Kewenangan untuk mengembangkan dan mengatur keistimewaaan yang dimiliki sebagaimana dimaksud pada ayat (1), di Kabupaten/Kota diatur lebih lanjut dengan Peraturan Daerah*.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup>Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at Islam di Aceh, Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh, 2013), hlm. 17-21

<sup>271</sup> Pasal 1 dan 2 UU No. 44/1999

Pasal 3 mengatur penyelenggaraan keistimewaan, meliputi: penyelenggaraan kehidupan beragama; penyelenggaraan kehidupan adat; penyelenggaraan pendidikan; dan peran ulama dalam penetapan kebijakan Daerah. Uraian mengenai keistimewaan dalam penyelenggaraan kehidupan beragama diatur dalam Pasal 4 dan 5. Pasal 4 ayat (1) *penyelenggaraan kehidupan beragama di Daerah diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan Syari'at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat; (2) Daerah mengembangkan dan mengatur penyelenggaraan kehidupan beragama, sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama.* Sedangkan definisi Syari'at Islam yang dimaksud dalam undang-undang ini terdapat dalam Pasal 1 angka 10, yang menyatakan, *Syari'at Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan.*<sup>272</sup>

Secara umum, pemerintah telah mengatur hal-hal pokok penyelenggaraan keistimewaan Aceh di dalam UU Nomor 44/1999. Tahapan berikutnya diserahkan kepada Pemerintah Aceh, untuk mengatur implementasinya melalui berbagai peraturan daerah (Perda). Sayangnya, undang-undang ini belum mampu memberikan keleluasaan bagi Pemerintah Aceh untuk melakukan inkorporasi hukum pidana Islam ke dalam Perda. Soalnya, yurisdiksi Perda seperti diatur dalam Undang-undang Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah menyebutkan bahwa sanksi yang mungkin dimuat dalam sebuah Perda adalah sanksi kurungan selama enam bulan atau denda lima puluh juta rupiah. Secara pengetahuan, sanksi dan hukuman dalam hukum jinayat lebih berat ketimbang muatan sebuah Peraturan Daerah yang hanya dapat memberi sanksi kurungan selama enam bulan atau denda lima puluh juta rupiah. Dengan yurisdiksi terbatas yang dimilikinya, maka upaya perumusan dan inkorporasi *jarīmah* dan *'uqūbah* ke dalam sebuah Peraturan Daerah menjadi terkendala.

---

<sup>272</sup> Litbang Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, *Himpunan Undang-Undang....*, hlm. 3-4



Dua tahun setelah kehadiran UU No. 44/1999, pemerintah menerbitkan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001, sebagai pengintegrasian undang-undang keistimewaan Aceh ke dalam undang-undang otonomi khusus. Dalam undang-undang otonomi khusus ini, diperkenalkan istilah “qanun” sebagai sebutan untuk Peraturan Daerah (Perda) di Aceh. Penggantian terma Perda dengan istilah qanun tersebut, bukan hanya sekedar perubahan nama semata. Melainkan, sebagai sebuah upaya menambah kewenangan Perda dan memperkuat kedudukannya, dalam rangka pelaksanaan otonomi khusus di Aceh. Upaya ini tampaknya membuahkan hasil sebagaimana yang diharapkan. Hal ini terlihat, sejak pelaksanaan otonomi khusus di Aceh, keberadaan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam langsung menjadi peraturan pelaksanaan di bawah undang-undang.<sup>273</sup>

Secara keseluruhan, UU No. 18/2001 ini terdiri atas 14 BAB dan 34 Pasal. Di antaranya, ada empat bab utama dalam undang-undang otonomi khusus ini, yang berkaitan dengan penegakan Syari’at Islam, yaitu: BAB X tentang Kepolisian Daerah Nanggroe Aceh Darussalam, (pasal 21-23); BAB XI tentang Kejaksaan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (Pasal 24); BAB XII tentang Mahkamah Syar’iyyah Nanggroe Aceh Darussalam (Pasal 25-26); dan BAB XIII tentang Ketentuan Peralihan (Pasal 27), yang berisi penjelasan terkait sengketa wewenang antara Mahkamah Syar’iyyah dengan Pengadilan dalam lingkungan peradilan lain. Di samping itu, hal penting lain yang diatur dalam undang-undang ini adalah adanya suatu penegasan bahwa Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah Peraturan Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, yang keberadaannya dapat mengenyampingkan peraturan perundang-undangan yang lain dengan mengikuti *asas lex specialis derogat lex generalis*, dan Mahkamah Agung berwenang melakukan uji materi terhadap qanun.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup>Al Yasa’ Abubakar, *Penerapan Syari’at .....*, hlm. 222

<sup>274</sup> Penjelasan Umum UU No. 18/2001

Meski UU No. 18/2001 telah dirancang sedemikian rupa menjadi lebih lengkap dan komprehensif, namun kenyataannya masih banyak juga kendala dan hambatan yang muncul saat implementasi di lapangan. Undang-undang otonomi khusus ini sudah tidak berlaku lagi. Sungguh pun demikian, pembahasan tentang undang-undang ini tetap diperlukan, setidaknya untuk melihat sisi sejarah. Apalagi banyak qanun yang dibuat berdasar izin dan perintahnya. Seperti: Qanun Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syari'at Islam; Qanun Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam; Qanun Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman *Khamar* dan Sejenisnya; Qanun Nomor 13 Tahun 2003 tentang *Maisir* (Perjudian) dan Qanun Nomor 14 Tahun 2003 tentang *Khalwat* (Mesum).<sup>275</sup> Jadi, meski UU No. 18/2001 hanya berlaku sesaat namun sangat terasa manfaatnya.

Pada tahun 2006, keberadaan Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 sebagai payung hukum pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh resmi diakhiri dan diganti dengan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang dianggap lebih sempurna.<sup>276</sup> UUPA ini secara tegas mencabut UU No. 18/2001 tetapi tidak mencabut UU No. 44/1999. Oleh karena itu, hingga saat ini UU No. 44/1999 dan UU No. 11/2006 masih menjadi dasar kuat bagi Aceh untuk mengimplementasikan Syari'at Islam. Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh seluruhnya berisi 40 bab, 273 pasal. Dari semua bab dan pasal tersebut, ada tiga bab yang terkait langsung dengan pelaksanaan Syari'at Islam, yaitu BAB XVII tentang Syari'at Islam dan Pelaksanaannya, yang terdiri atas 3 pasal yakni pasal 125, 126 dan 127; BAB XVIII tentang Mahkamah Syar'iyah yang terdiri atas 10 pasal dari pasal 128-137; dan BAB XIX tentang Majelis

---

<sup>275</sup> Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at .....*, hlm. 34-35.

<sup>276</sup> *Ibid.*, hlm. 34-35.

Permusyawaratan Ulama yang memuat 3 pasal, yaitu pasal 138, 139 dan pasal 140.

Keberadaan UUPA dipandang sangat penting, karena memberikan kewenangan dan otonomi luas bagi Pemerintah Aceh, untuk menyusun qanun hukum pidana yang dapat memuat ancaman pidana atau denda, yang dikecualikan dari ketentuan umum sanksi yang dapat dimuat dalam Peraturan Daerah. Jika selama ini legislasi Hukum Islam di Indonesia hanya berkisar pada aspek *mu'āmalah* dan *ahwāl al-syakhṣiyyah* maka dengan kehadiran UUPA, Pemerintah Aceh mendapat kewenangan untuk melakukan legislasi di bidang *jināyah*. Jika sebelumnya hukum pidana yang berlaku di Aceh mengikuti hukum pidana positif yang berlaku secara nasional, maka sejak kehadiran UUPA, Pemerintah Aceh mendapat kewenangan untuk melaksanakan kegiatan legislasi hukum pidana Islam. Dalam Pasal 125 UUPA disebutkan: ayat (1) *Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi aqidah, syari'ah dan akhlak*; (2) *Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah ahwal al-syakhshiyah, mu'amalah, jinayah, qadha', tarbiyah, dakwah, syi'ar dan pembelaan Islam*; (3) *ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh*.

Hingga taraf ini, kewenangan Pemerintah Aceh dalam pembentukan qanun syari'at sebenarnya telah memiliki dasar yuridis yang kuat. Namun, belum bisa diimplementasikan karena belum ada aturan pelaksanaan di bawahnya, seperti qanun dan lain sebagainya. Oleh karena itu, UUPA mengamanatkan bahwa untuk terlaksananya undang-undang ini, Pemerintah Aceh selaku pihak berwenang harus terlebih dahulu menuangkannya ke dalam qanun melalui proses *taqnīn* (legislasi).

Proses *taqnīn* menjadi kewenangan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dan Gubernur Aceh. Qanun-qanun yang dihasilkan akan menjadi hukum materil dan formil yang akan dipergunakan oleh semua lembaga penegak hukum dalam rangka pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Makanya keberadaan UUPA

dipandang lebih penting karena memberikan wewenang dan otonomi yang lebih luas bagi Pemerintah Aceh, terutama untuk menyusun qanun mengenai *jināyah*. Qanun yang isinya diambil dari Syari'at Islam tersebut selanjutnya disusun dalam sistematika hukum nasional sesuai amanat konstitusi. Sama halnya dengan hukum yang lain, hukum *jināyah* bekerja dalam sistem hukum nasional dan penegakan hukumnya pun dilakukan oleh lembaga penegak hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia yang ada di Aceh seperti kepolisian, Kejaksaan serta Mahkamah Syar'iyah.<sup>277</sup> Jika sebelumnya hukum pidana yang berlaku di Aceh mengikuti hukum pidana positif warisan kolonial Belanda, yang berlaku secara nasional maka dengan kehadiran Qanun Jinayat Aceh, para penegak hukum di Aceh mesti menjadikannya sebagai hukum positif.

Perlu pula dipahami bahwa, semua produk perundang-undangan yang dibentuk bersama eksekutif dan legislatif (Gubernur Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh) disebut Qanun Aceh. Namun, Qanun Aceh yang berkaitan dengan syari'ah memiliki kekhususan dan perbedaan, bila dibandingkan dengan Qanun Aceh yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan. Qanun Aceh yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan sama saja kedudukannya dengan Perda pada umumnya. Perbedaan Qanun Aceh dengan Perda pada umumnya seperti dalam pengaturan materi hukum *jināyah* (pidana). Qanun Aceh dikecualikan untuk mengatur ancaman pidana kurungan 6 bulan dan/atau denda Rp 50.000.000,- (Pasal 241 ayat (2) UUPA). Demikian pula dengan upaya pembatalan terhadap Qanun Aceh yang materi muatannya *jināyah* tidak dapat dibatalkan melalui Peraturan Presiden (Perpres), tetapi harus melalui mekanisme uji materil (*judicial review*) di Mahkamah Agung RI.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> Syahrizal Abbas, *Paradigma Baru Hukum di Aceh, Analisis terhadap Qanun Hukum Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat*, Dalam: *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2015), hlm. xiv

<sup>278</sup> *Ibid.*, hlm. ix-x

Atas dasar kekhususan itulah, maka Pemerintah Aceh memiliki kewenangan dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah*.

Keberadaan berbagai peraturan perundang-undangan yang mengatur secara legal formal penerapan Syari'at Islam di Aceh, mengindikasikan bahwa formalisasi Syari'at Islam adalah bagian dari kebijakan negara. Oleh sebab itu, dalam konteks pelaksanaannya pun tidak terlepas dari peran serta dan tanggung jawab negara. Keterlibatan negara dalam menyukseskan penerapan Syari'at Islam di Aceh merupakan suatu kewajiban konstitusional.<sup>279</sup> Kewajiban tersebut dapat ditemukan dengan mencermati kandungan makna Pasal 29 ayat (2) UUD 1945, di mana Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Kata 'menjamin' yang termaktub dalam Pasal 29 UUD 1945 itu, jelas bermakna *imperatif*. Artinya, negara berkewajiban melakukan berbagai upaya agar setiap penduduk dapat memeluk agama dan leluasa beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Keaktifan negara di sini adalah memberikan jaminan kepada penduduknya agar dapat memeluk dan menjalankan agamanya.<sup>280</sup>

Berdasarkan berbagai peraturan perundang-undangan yang ada, dapat disimpulkan bahwa, pembentukan Qanun Aceh termasuk Qanun Hukum Jinayat, yang di dalamnya banyak memuat rumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*, memiliki landasan yuridis yang sangat kuat karena menjalankan perintah undang-undang. Kesimpulan serupa juga dilontarkan Jailani dalam laporan penelitiannya. Menurutnya, otoritas Pemerintah Aceh dalam melakukan *taqnīn* memiliki dasar hukum yang sangat kuat, termasuk pembentukan Qanun Hukum Jinayat. Adapun dasar hukum dimaksud yakni, sebagai berikut:

a. Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

UUD 1945 sebagai konstitusi Negara Indonesia telah mengatur tentang pemerintahan daerah secara jelas. Di antara aturan

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, hlm. vi

<sup>280</sup> *Ibid.*, hlm. vii

tersebut adalah diberikannya hak untuk menetapkan peraturan daerah, sebagaimana disebutkan dalam pasal 18 ayat (6): “Pemerintahan daerah berhak menetapkan peraturan daerah dan peraturan-peraturan lain untuk melaksanakan otonomi dan tugas pembantuan”. Selain itu, dalam Pasal 18B dimuat pengakuan negara terhadap pemerintah daerah yang bersifat khusus atau istimewa.

- b. UU No. 24/1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Provinsi Atjeh dan Perubahan Peraturan Pembentukan Provinsi Sumatra Utara (lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1956 Nomor 64, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia No. 1103);
- c. UU No. 44/1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 172, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 3892).
- d. UU No. 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2006 Nomor 62, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia nomor 4633).<sup>281</sup>

Jailani juga menjelaskan, landasan legal yuridis menentukan keberlakuan produk hukum pasca legislasi. Landasan Yuridis (*yuridische gelding*), terbagi dua:

- 1) Yuridis Formal yaitu: a) adanya kewenangan pembentukan pada lembaga (eksekutif dan legislatif); dan b) ditetapkan melalui proses dan prosedur antara legislatif dan eksekutif, jika tidak diikuti maka batal demi hukum (*vanrechtwegenitig*);
  - 2) Yuridis Materil yaitu: a) substansinya sesuai jenis qanun; b) kaidah qanun tidak boleh kontradiksi dengan peraturan di atasnya, sesuai dengan asas *lex superior derogate leg inferior* (peraturan yang tinggi mengalahkan peraturan yang rendah).<sup>282</sup>
- Dengan demikian berarti, ketentuan dalam Qanun Hukum Jinayat

---

<sup>281</sup> Jailani, *Taqnin Hukum Pidana Islam Di Aceh (Teori Dan Praktik)*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020), hlm. 331-332

<sup>282</sup> *Ibid.*, hlm. 335

tidak boleh kontradiktif dengan ketentuan UUPA dan UUD 1945 yang lebih tinggi hierarkhinya.

## **B. Mekanisme Pembentukan Qanun**

Pada dasarnya, mekanisme pembentukan Qanun Aceh tidak jauh berbeda dengan pembentukan Peraturan Daerah lainnya. Karena, semua peraturan perundang-undangan di Indonesia harus dibentuk sesuai pedoman yang berlaku dalam bingkai sistem hukum nasional, sebagaimana diatur dalam Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Menurut UU No. 12/2011, tahapan pembentukan peraturan perundang-undangan di Indonesia terbagi lima, yaitu: perencanaan, penyusunan, pembahasan, pengesahan dan pengundangan.<sup>283</sup> Bedanya, pembentukan Qanun Aceh harus melalui tujuh tahapan, yaitu: perencanaan, penyiapan, penyampaian, pembahasan, persetujuan, penetapan, pengesahan dan pengundangan.<sup>284</sup> Hal ini dikarenakan, pembentukan Qanun Aceh, selain berpedoman pada UU No. 12/2011, juga harus mengacu pada ketentuan Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun.

Semua tahapan tersebut harus dilalui dengan sempurna karena merupakan perintah undang-undang. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, mengatur prosedur pembentukan perda provinsi sebagai berikut: *Pertama*, Tahap Perencanaan, antara lain: (i) Prolegda provinsi dirancang DPRD dan Pemda (Pasal 32, 34). Disahkan menjadi prolegda provinsi dan ditetapkan dalam rapat paripurna (Pasal 37). (ii) Naskah akademik yang isinya: (a) latar belakang dan tujuan penyusunan, (b) sasaran yang ingin diwujudkan, (c) pokok pikiran, lingkup, atau objek yang akan diatur, dan (d) jangkauan dan arah pengaturan (Pasal 33). Dalam konteks Aceh, ada beberapa

---

<sup>283</sup> UU No. 12/2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

<sup>284</sup> Qanun Aceh No.5/2011 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun.

istilah yang harus disesuaikan penyebutannya. Penyebutan Prolegda diganti dengan Prolega, DPRD menjadi DPRA dan Peraturan Daerah Provinsi menjadi Qanun Aceh.

*Kedua*, Tahap Penyusunan. Rancangan Perda provinsi dapat berasal dari DPRD atau gubernur (Pasal 56). Rancangan Perda provinsi yang telah disiapkan oleh gubernur disampaikan dengan surat pengantar gubernur kepada pimpinan DPRD provinsi, begitupun sebaliknya (Pasal 61). *Ketiga*, Tahap Pembahasan. Dimulai dengan pembahasan rancangan Perda provinsi dilakukan oleh DPRD provinsi bersama gubernur (Pasal 75 ayat (1)). Pembahasan bersama dilakukan melalui tingkat-tingkat pembicaraan, dilakukan dengan rapat komisi/panitia/badan/alat kelengkapan DPRD provinsi (Pasal 75 ayat (3)). Seterusnya pembahasan bersama tingkat pembicaraan rapat paripurna (Pasal 75 ayat (3)). *Keempat*, Tahap Penetapan. Rancangan Perda provinsi yang telah disetujui bersama disampaikan oleh pimpinan DPRD provinsi kepada gubernur untuk ditetapkan menjadi Perda provinsi (Pasal 78 ayat (1)), dilakukan dalam jangka waktu maksimal 7 hari sejak tanggal persetujuan (Pasal 78 ayat (2)). Rancangan Perda yang telah disetujui ditetapkan gubernur dengan membubuhkan tanda tangan paling lama 30 hari sejak rancangan perda disetujui bersama (Pasal 79). *Kelima*, Tahap Pengundangan. Perda provinsi diundangkan dalam lembaran daerah (Pasal 86 ayat (1)).

Sedangkan menurut ketentuan Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011, tahapan/prosedur pembentukan Qanun Aceh adalah sebagai berikut: *Pertama*, Tahap Perencanaan. Dilakukan melalui prolega oleh Banleg DPRA berkoordinasi dengan Pemerintah Aceh (Pasal 7). Prolega ditetapkan oleh DPRA dengan persetujuan Gubernur Aceh. *Kedua*, Tahap Penyiapan. Rancangan qanun dapat berasal dari DPRA atau Gubernur Aceh (Pasal 10 ayat (4)). Pra rancangan qanun disertai naskah akademik dan disertakan dalam setiap pembahasan (Pasal 12 ayat (1) dan (5)). Terhadap pra rancangan qanun dilakukan pengkajian dan penyelarasan (Pasal 14 ayat (1)). Masyarakat berhak memberikan masukan lisan dan/atau tertulis terhadap rancangan



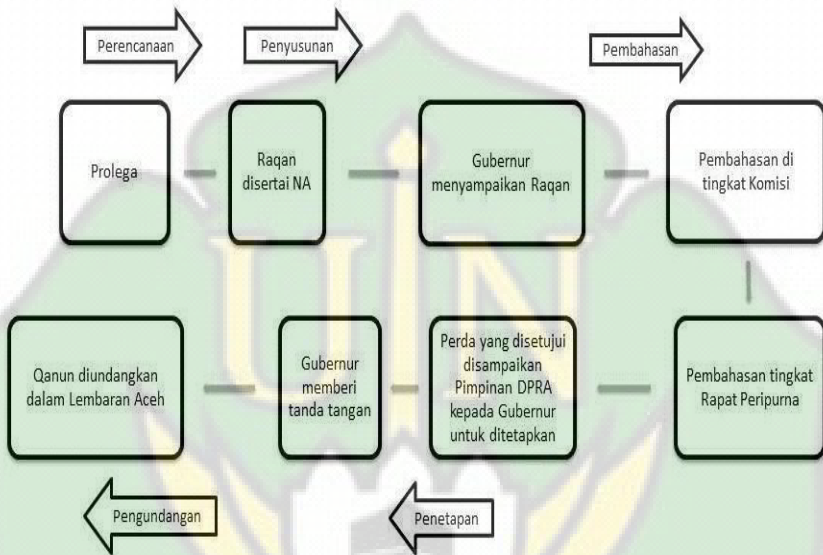
qanun melalui rapat dengar pendapat umum (RDPU), kunjungan kerja, sosialisasi, dan forum seminar, lokakarya, atau fokus grup diskusi (Pasal 22 ayat (1) dan (2)).

*Ketiga, Tahap Penyampaian.* Pada tahap ini, Gubernur Aceh mengajukan rancangan qanun yang hendak dibentuk kepada pimpinan DPRA disertai naskah akademik dengan surat pengantar (Pasal 26 ayat (1) dan (2)). Rancangan qanun tersebut kemudian disampaikan oleh Pimpinan DPRA kepada Banleg DPRA untuk mendapatkan kajian klarifikasi dan evaluasi (Pasal 29 ayat (2)). Banleg DPRA berdasarkan hasil kajian klarifikasi dan evaluasi kemudian memberikan pertimbangan kepada Pimpinan DPRA untuk dibahas oleh komisi/gabungan komisi/pansus/banleg (Pasal 29 ayat (3)). Hasil pembahasan komisi/gabungan komisi/pansus/banleg selanjutnya disampaikan kepada Banleg DPRA melalui Pimpinan DPRA (Pasal 29 ayat (4)). Banleg DPRA selanjutnya melakukan klarifikasi dan evaluasi berupa pertimbangan tindak lanjut rancangan qanun. Rancangan qanun kemudian ditindaklanjuti ke sidang paripurna (Pasal 30 ayat (1) dan (2)).

*Keempat, Tahap Pembahasan.* Pada tahap ini, pembahasan rancangan qanun dilakukan oleh DPRA Bersama-sama dengan Gubernur Aceh (Pasal 36 ayat (1)). Pembahasan rancangan qanun tersebut dilakukan dalam dua tingkat pembicaraan. Pembicaraan Tingkat I dilakukan dalam rapat komisi/gabungan komisi/banleg/pansus. Sedangkan pembicaraan Tingkat II dilakukan dalam rapat paripurna. *Kelima, Tahap Persetujuan.* Persetujuan rancangan qanun dilakukan DPRA bersama Gubernur Aceh (Pasal 38 ayat (3)). *Keenam, Tahap Pengesahan.* Rancangan qanun yang telah disetujui bersama, disampaikan oleh pimpinan DPRA kepada Gubernur Aceh untuk disahkan menjadi qanun, paling lama 7 (tujuh) hari sejak disetujui bersama (Pasal 39 ayat (1) dan (2)). Rancangan qanun ditetapkan oleh Gubernur Aceh dengan membubuhkan tanda tangan paling lama 30 (tiga puluh) hari sejak rancangan qanun disetujui bersama (Pasal 40 ayat (1)). *Ketujuh, Tahap Pengundangan.* Qanun diundangkan dalam lembaran Aceh (Pasal

46 ayat (1)). Setelah melalui ketujuh tahapan tersebut, barulah proses pembentukan Qanun Aceh dianggap selesai.

Prosedur pembentukan Qanun Aceh yang diatur dalam Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011, alurnya seperti Gambar 4.1 di bawah ini.



*Prosedur Pembentukan Qanun Aceh, diadaptasi dari Endri Ismail (Kanun, Jurnal Ilmu Hukum, April 2018: 123-147)*

Oleh sebab itu, mekanisme *taqnīn* juga harus memperhatikan proses pembentukan *qanun* (sejenis peraturan daerah) yang diatur dalam peraturan perundang-undangan, karena pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh dilakukan dalam kerangka sistem hukum nasional.

Crabbe berpendapat bahwa aspek terpenting dari Peraturan Perundang-undangan bukan hanya terkait aspek pengaturannya tetapi juga proses pembentukannya (*the important part of process itself*). Penyusunan Peraturan Perundang-undangan yang baik, pada hakekatnya juga perlu memperhatikan dasar-dasar pembentukannya

terutama berkaitan dengan landasan-landasan, asas-asas yang berkaitan dengan materinya.<sup>285</sup>

Berdasarkan uraian di atas, kita dapat memahami bahwa masing-masing kelompok hukum di atas mempunyai tata cara pembentukan tersendiri. Dalam sistem hukum nasional Indonesia yang berdasarkan UUD 1945, peraturan perundang-undangan meliputi UUD, Tap MPR, UU, Perppu, PP, Keppres, Keputusan Menteri, Keputusan Kepala LPND, dan Keputusan Direktur Jenderal dan seterusnya. UUD dan tap MPR ditetapkan oleh MPR, sedangkan undang-undang dibentuk oleh Presiden dengan persetujuan DPR. Sementara Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu), ditetapkan oleh Presiden. Tetapi dalam masa sidang berikutnya harus sudah mendapat persetujuan DPR. Jika pihak legislatif menyetujuinya, maka Perppu tersebut meningkat statusnya menjadi undang-undang. Namun sebaliknya jika ditolak oleh DPR, maka Perppu tersebut harus dicabut dan tidak dapat diajukan lagi ke DPR dalam masa persidangan berikutnya.

Adapun Peraturan Pemerintah (PP) ditetapkan sendiri oleh Pemerintah tanpa harus disetujui oleh DPR. PP biasanya dibuat atas perintah undang-undang atau untuk melaksanakan suatu undang-undang. Oleh karena itu, PP tidak bisa berdiri sendiri tanpa pendelegasian materiil dari suatu undang-undang yang sudah ada terlebih dahulu. Sedangkan Keputusan Presiden (Kepres), dibentuk sendiri oleh Presiden tanpa perlu dikaitkan dengan pendelegasian materiil dari sebuah undang-undang. Artinya, materi yang dimuat dalam Keppres dapat sepenuhnya bersifat mandiri dalam rangka kewenangan Presiden, baik dalam kapasitasnya sebagai seorang Kepala Negara maupun Kepala pemerintahan. Keputusan Presiden dapat saja dibuat untuk melaksanakan perintah UUD, perintah

---

<sup>285</sup> Jimly Assiddiqie, *Struktur Ketatanegaraan Republik Indonesia Pasca Perubahan UUD 1945*. Makalah Disampaikan dalam Seminar Pembangunan Hukum Nasional VIII dengan Tema Penegakan Hukum, hlm. 27

GBHN, perintah undang-undang, ataupun perintah PP. Di bawah Keppres, ada Keputusan Menteri, Keputusan Kepala LPND, dan Keputusan Direktur Jenderal yang semuanya bersifat operasional dalam rangka pelaksanaan tugas menteri menurut bidang tugasnya masing-masing.

Di tingkat daerah, terdapat Peraturan Daerah Provinsi, Peraturan Daerah Kabupaten/Kota, Keputusan Gubernur, Keputusan Bupati, Keputusan Walikota, dan lain sebagainya. Ketentuan mengenai pembuatan hukum di tingkat daerah ini, seyogianya juga mengikuti pola di tingkat pusat. Misalnya Peraturan Daerah dibuat oleh Gubernur dengan persetujuan DPRD. Akan tetapi, DPRD sendiri dapat pula berinisiatif mengajukan rancangan Perda seperti hak inisiatif DPR pusat untuk mengajukan RUU tertentu kepada pemerintah. Akan tetapi, karena restrukturisasi pemerintahan daerah dalam rangka kebijaksanaan desentralisasi dan otonomi daerah di masa yang akan datang, ketentuan mengenai pembuatan hukum seperti ini harus disesuaikan dengan perkembangan pelaksanaan kebijaksanaan desentralisasi itu nantinya. Misalnya, jika nantinya DPRD tingkat provinsi ditiadakan, dan DPRD hanya ada di tingkat Kabupaten/Kota, maka otomatis ketentuan mengenai Peraturan Daerah itu hanya akan ada di tingkat Kabupaten/Kota, sedangkan produk-produk hukum di tingkat Provinsi yang dikeluarkan oleh Gubernur yang hanya akan berperan sebagai Kepala Wilayah, masih perlu dipikirkan baik bentuknya maupun otoritas kedudukannya sebagai produk hukum di tingkat Provinsi.

Para pakar hukum secara konseptual menawarkan beberapa langkah terkait mekanisme dan proses perancangan undang-undang. Menurut Reed Dickerson langkah-langkah perancangan peraturan perundang-undangan meliputi sebagai berikut.<sup>286</sup>

1. Langkah-langkah kebijakan substansi, yakni:

a. Mengetahui apa yang diinginkan klien (pihak inisiator)

---

<sup>286</sup> Reed Dickerson, *Legislative...*, hlm. 57.

Tahap ini seseorang perancang harus dapat mengembangkan esensi kebijakan yang kadang-kadang sangat kabur, untuk diterjemahkan kedalam ketentuan yang disusun secara terpadu. Dalam praktek tahap ini biasanya diawali dengan kegiatan melakukan penelitian, baik penelitian lapangan maupun penelitian dokumen atau bahan-bahan kepustakaan.

b. Menyelidiki kerangka hukum

Di dalam tahap ini seseorang perancang harus menganalisis semua instrument hukum yang berkaitan untuk mengetahui apakah ada yang harus diubah, dicabut, atau ditambah. Hal ini dilakukan agar tidak terjadi tumpang tindih atau ketidak kinsistenan pengaturan suatu undang-undang terhadap undang-undang lain. Analogi ini berlaku pada suatu perda atau peraturan perundang-undangan lainnya.

c. Mengembangkan rencana organisasi

Di dalam tahap ini, perancang harus memilih konsep yang tepat dan kemudian mencocokkan antara konsep yang satu dengan yang lain. Tahap ini adalah tahap yang paling sulit bagi seorang perancang karena harus menutup celah-celah, tumpang tindih, atau pertentangan satu sama lainnya, serta aspek yang mutlak diperhatikan aspek yuridis, filosofis, sosiologis, dan politik.

2. Langkah-langkah dalam komposisi

a. Membuat draf pertama

Di dalam tahap ini, perancangan baru membuat sketsa atau *outline* untuk menuangkan pokok-pokok pikiran tersebut, selanjutnya dimintakan pendapat dari pihak lain yang terkait.

b. Revisi

Di dalam tahap ini, perancang penyusun ulang *outline* dengan memasukkan pihak lain, dimintakan pendapat dari pihak, untuk disusun lebih rinci, dalam rumusan pasal-pasal yang lebih kongkrit.

c. Dikonsultasikan pada pihak yang ahli di bidangnya.

Tahap ini, perancang harus melakukan praktek dengan para ahli sesuai dengan bidangnya. Dalam praktek tahap ini dilakukan, berupa seminar, lokarkarya, atau panel diskusi.

d. Mengadakan penghalusan

Pada tahap ini, perancang melakukan *draft* final (penghalusan konsep) yakni dengan merangkum pendapat dan hasil seminar dan sebagainya.

Berdasarkan konsep yang diajukan Seidman dan Nalin,<sup>287</sup> suatu peraturan perundang-undangan dirancang dalam rangka mengatasi berbagai problematika yang terjadi di masyarakat. Maka dari itu intinya, ada dua tahap yang harus ditempuh dalam merancang peraturan perundang-undangan, yaitu: *Pertama*, tahap penelitian yang ditindaklanjuti dengan laporan penelitian; dan *kedua* tahap penyusunan draft peraturan perundang-undangan.

Menurut Achmad Ruslan tahapan pembentukan peraturan perundang-undangan yaitu:<sup>288</sup>

1. Pada langkah penelitian/pengkajian ditekankan pula mengenai:
  - a. Kerangka hukum. Menyangkut asas-asas hukum yang amat mendasar (asas pemikiran yang melandasi perbuatan peraturan perundang-undangan), asas-asas umum dan khusus serta ketentuang-ketentuan hukum baik yang lebih tinggi tingkatnya maupun yang sederajat.
  - b. Partisipasi masyarakat. Harus dibuka secara luas yaitu memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk memberikan pendapatnya/saran/kehendak-kehendaknya. Hal ini ditekankan oleh karena partisipasi masyarakat inilah yang membedakan dengan adanya landasan sosiologis yang selama ini dipandang bahwa perancanglah yang harus merekam apa

---

<sup>287</sup> Robert B. Seidman dan Nalin Abeyskere, *Penyusunan Rancangan Undang-Undang dalam Perubahan Masyarakat yang Demokratis*, terjemahan dari *Legislative Drafting for Democratic Social Change*, (Jakarta: Proyek Elips, 2001), hlm. 110-111.

<sup>288</sup> Achmad Ruslan, *Pembentukan Peraturan...*, hlm. 116.

yang dikehendaki oleh masyarakat (perancang dipandang lebih tahu kepentingan masyarakat daripada masyarakat itu sendiri).

- c. Politik hukum (perundang-undangan) yang sedang dijalankan. Perlu dikali sehingga dapat diketahui oleh perancang apakah politik hukum dan peraturan perundang-undangan yang sedang dirancang itu adalah sesuai atau sebaliknya.

## 2. Pembuatan draft perancangan.

Hasil kegiatan dari ketiga hal tersebut digunakan untuk menyempurnakan langkah-langkah yang diperoleh dari setiap langkah sebagaimana yang telah dikemukakan oleh dua ahli dalam metode perancang di atas.<sup>289</sup> Beberapa landasan yang perlu diperhatikan secara seksama dalam membentuk/membuat peraturan perundang-undangan, yaitu:

*Pertama*, landasan filosofis sebagai uraian yang memuat tentang pemikiran terdalam yang harus terkandung di dalam suatu peraturan perundang-undangan, dan pandangan hidup yang mengarahkan pembuatan peraturan perundang-undangan. Pemikiran terdalam dan pandangan hidup yang harus tercermin di dalam peraturan perundang-undangan adalah nilai-nilai Proklamasi dan Pancasila.<sup>290</sup>

*Kedua*, landasan yuridis sebagai uraian tentang ketentuan-ketentuan hukum yang menjadi acuan dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan.

*Ketiga*, landasan sosiologis adalah bahwa UU atau perda harus mencerminkan kenyataan hidup di dalam masyarakat. Dengan demikian, UU atau perda yang dibentuk akan dapat diterima masyarakat, mempunyai daya laku efektif, dan tidak

---

<sup>289</sup> Satjipto Rahardjo, *Sisi-Sisi Lain Hukum di Indonesia*. (Jakarta: Penerbit Buku Kompas 2003), hlm. 135

<sup>290</sup> Jazim Hamidi, *Pembentukan Peraturan Daerah...*, hlm. 29.

banyak memerlukan pengerahan institusi/penegak hukum di dalam melaksanakannya.<sup>291</sup>

*Keempat*, landasan ekonomis yang menyatakan bahwa UU atau perda harus pula memuat pertimbangan-pertimbangan ekonomi, baik mikro maupun makro. Dengan landasan ekonomis, maka UU atau perda yang dibentuk tidak terlalu memberatkan kepada mereka yang terkena pada saat pelaksanaan.

*Kelima*, di dalam pembentukan undang-undang atau perda harus pula memuat pertimbangan-pertimbangan ekologis yang berkaitan dengan keselamatan dan kelestarian lingkungan hidup serta ekosistemnya. Misalnya, Perda tentang perizinan di bidang pertambangan, perikanan, kehutanan, dan lain-lain.<sup>292</sup>

*Keenam*, landasan kultural dimana pembentukan Undang-undang atau Perda harus pula mempertimbangkan sebagai kultur yang ada di daerah sehingga tidak menimbulkan konflik dengan nilai-nilai kultur yang hidup dalam masyarakat.<sup>293</sup>

*Ketujuh*, landasan religi, Indonesia sebagai bangsa dan Negara yang berkebutuhan, nilai-nilai religi (keagamaan) memegang peranan penting di dalam hampir semua aspek kehidupan manusia. Karena itu nilai-nilai religi juga penting untuk dipertimbangkan di dalam pembentukan UU atau Perda, khususnya UU atau Perda tertentu yang bersentuhan dengan nilai-nilai religi tersebut.<sup>294</sup>

Berdasarkan landasan di atas maka perancangan pembentukan peraturan perundang-undangan menempuh berbagai tahapan berikut ini:

1. Tahap perencanaan

---

<sup>291</sup> Bagir Manan, *Dasar-Dasar Perundang-Undangan Indonesia*, Cet. I, (Jakarta: Indhill.co., 1992), hlm. 15-16

<sup>292</sup> Jazim Hamidi dan Buduman NPD, *Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan dalam Sorotan*, (Jakarta: Tatanusa, 2005), hlm. 7-8.

<sup>293</sup> *Ibid.*, hlm. 32.

<sup>294</sup> *Ibid.*



Tahap pertama pembentukan UU atau perda, pada dasarnya adalah sama, yakni diawali dengan tahap perencanaan yang dituangkan di dalam bentuk program legislasi. Untuk program pembentukan UU disebut program legislasi nasional (Prolegnas), sedangkan untuk program pembentukan program pembentukan perda disebut program legislasi daerah (Prolegda) provinsi, kabupaten/kota.

Program legislasi nasional (Prolegnas) adalah instrument perencanaan program pembentukan UU yang disusun secara berencana, terpadu, dan sistematis. Sedangkan program legislasi daerah (Prolegda) adalah instrument perencanaan pembentukan peraturan daerah yang disusun secara berencana, terpadu, dan sistematis.

## 2. Tahap Perancangan

### a. Perumusan:

- 1) Perumusan Raperda dilakukan dengan mengacu kepada naskah akademik;
- 2) Hasil naskah akademik akan menjadi bahan pembahasan di dalam rapat konsultasi;
- 3) Pembahasan di dalam rapat konsultasi untuk memantapkan konsepsi terhadap Raperda yang direncanakan pembentukannya secara menyeluruh (*holistis*).

### b. Pembentukan tim asistensi

Tim asistensi dibentuk guna membahas/menyusun materi Raperda dan melaporkannya kepada kepala daerah dengan segala permasalahan yang dihadapi.

### c. Konsultasi Raperda dengan pihak-pihak terkait.

### d. Persetujuan Raperda oleh kepala daerah.

## 3. Tahap Pembahasan

Pada tahap pembahasan, Raperda dibahas oleh DPRD dengan Gubernur. Bupati/wali kota untuk mendapatkan persetujuan bersama. Sebagaimana diketahui Raperda dapat

berasal dari DPRD dan dapat pula berasal dari inisiatif kepala daerah. Pembahasan sebuah Raperda di DPRD dilakukan di dalam rapat Paripurna I, II, III dan IV, masing-masing dengan agenda tersendiri, sebagai berikut:

a. Rapat Paripurna I

Apabila Rapeda berasal dari DPRD, maka pada rapat paripurna I agendanya adalah penyampaian keterangan/penjelasan DPRD atas Rapeda. Apabila Rapeda dari usul inisiatif kepala daerah/pemerintahan daerah, maka pada rapat Paripurna I agendanya adalah penyampaian keterangan oleh kepala daerah atas Raperda yang diusulkan.

b. Rapat Paripurna II

Pada rapat Paripurna II agendanya adalah tanggapan kepala daerah atas Rapeda yang berasal dari DPRD dan jawaban DPRD atas tanggapan kepala daerah. Pemandangan umum masing-masing fraksi di DPRD atas Rapeda usul inisiatif kepala daerah dan fraksi-fraksi di DPRD.

c. Rapat Paripurna III

Agenda pada rapat paripurna III mencakup:

- Pembahasan Raperda dalam komisi, atau gabungan komisi atau panitia khusus bersama dengan kepala daerah.
- Pembahasan Rapeda secara intern di dalam komisi, atau gabungan komisi, atau panitia khusus (tanpa mengurangi pembahasan bersama kepala daerah).

d. Rapat Paripurna IV

Agenda rapat Paripurna IV mencakup:

- Laporan hasil pembahasan Rapeda pada rapat paripurna III.
- Pendapat akhir Fraksi-fraksi di DPRD
- Pengambilan keputusan oleh DPRD
- Sambutan gubernur, bupati/wali kota sebagai kepala daerah.

4. Tahap Pengundangan

Undang-undang atau Perda yang telah ditentukan, selanjutnya diundangkan dengan menempatkan di dalam lembaran daerah

oleh sekretaris daerah, sedangkan penjelasan perda dicatat di dalam tambahan lembaran daerah oleh sekretaris daerah atau oleh biro hukum/kepala bagian hukum. Pengundangan perda didalam lembaran daerah dimaksudkan sebagai syarat hukum agar setiap orang mengetahuinya (Pasal 45 dan Pasal 49 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011).

#### 5. Tahap Sosialisasi

Meskipun perda telah diundangkan di dalam lembaran daerah, namun belum cukup menjadi alasan untuk menanggapi bahwa masyarakat telah mengetahui eksistensi perda tersebut. Oleh karena itu, perda yang telah disahkan dan diundangkan tersebut harus pula disosialisasikan. Pemerintah daerah wajib menyebarluaskan peraturan daerah dan peraturan di bawahnya yang telah diundangkan di dalam berita daerah (Pasal 52 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011). Metode sosialisasi dapat dilakukan dengan cara:

- a. Pengumuman melalui berita daera (RRI, TV daerah) oleh kepala biro hukum provinsi atau oleh kepala biro/kepala bagian hukum kabupaten/kota.
- b. Sosialisasi secara langsung oleh kepala biro hukum/kepala bagian hukum atau dapat dilakukan oleh unit kerja pemrakarsa perguruan tinggi, lembaga swadaya masyarakat yang berkompeten.
- c. Sosialisasi melalui seminar dan lokakarya (semiloka)
- d. Sosialisasi melalui sarana internet (*E-parliemant*). Untuk ini Pemda dan DPRD hendaknya memiliki fasilitas *website* agar masyarakat mudah mengakses segala perkembangan kegiatan kedua lembaga.

#### 6. Tahap Evaluasi

Untuk dapat sejauh mana pengaruh sebuah perda setelah diberlakukan, maka perlu dilakukan evaluasi. Melalui evaluasi akan dapat diketahui kelemahan dan kelebihan perda yang sedang

diberlakukan, yang selanjutnya guna menentukan kebijakan-kebijakan, misalnya apakah Perda dipertahankan atau perlu direvisi.

Tahapan pembentukan perda tersebut idealnya diberlakukan baik di dalam pembentukan Perda provinsi maupun pembentukan Perda di kabupaten/kota. Hal ini hanya dapat dilakukan apabila ada keinginan kuat (*good will*) baik dari lembaga legislatif maupun eksekutif di daerah. Jika hanya satu pihak saja tentunya akan menemui kendala di dalam pelaksanaannya.

Dalam konteks kekuasaan pembentukan Undang-Undang setelah amandemen UUD 1945 berada pada DPR, presiden bukan lagi pemegang kekuasaan pembentukan Undang-undang.<sup>295</sup> Sebagai pemegang kekuasaan pemerintah Negara, Presiden hanya berhak mengajukan rancangan Undang-Undang kepada DPR. Artinya perubahan Pasal 5 ayat (1) dan Pasal 20 ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 menggeser eksekutif ke legislatif.<sup>296</sup>

Jimly Asshiddiqie menegaskan dengan adanya perubahan tersebut jelaslah kekuasaan legislatif yang semula utamanya dipegang oleh Presiden dengan persetujuan DPR. Sedangkan presiden hanya dinyatakan berhak mengajukan rancangan Undang-Undang, bukan sebagai pemegang kekuasaan legislatif yang utama. Perubahan ini sering disebut dengan pergeseran kekuasaan legislatif dari presiden ke DPR.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Wicipto Setiadi, Makna persetujuan bersama dalam pembentukan Undang-undang serta penandatanganan oleh presiden atas rancangan undang-undangan yang telah mendapat persetujuan bersama, dalam *Jurnal Legislasi Indonesia*, Vol 1, No 2, September, Direktorat Jenderal Perundang-Undangan Departemen Hukum dan HAM, Jakarta, 2004, hlm. 21.

<sup>296</sup> Pataniari Siahaan, *Politik Hukum Pembentukan Undang-Undang Pasca Amandemen UUD 1945*, (Jakarta: Konpress, 2012), hlm. 326.

<sup>297</sup> Jimly Assiddiqie, *Konsolidasi Naskah UUD 1945 Setelah Perubahan Keempat*, (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum UI, 2002), hlm. 25.

Berdasarkan Hierarki perundang-undangan menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan Perundang-undangan, maka ketetapan MPR Nomor I/MPR/2003 tentang peninjauan terhadap materi dan status hukum ketetapan MPRS dan MPR RI tahun 1960-2002, yaitu ketetapan MPR yang termasuk dalam kategori ketetapan MPR RI, tidak berlaku lagi karena telah terbentuknya Undang-Undang.

Pasal 7 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 menetapkan bahwa:

1. Jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan adalah sebagai berikut:
  - a. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945
  - b. UU/peraturan pemerintah pengganti UU;
  - c. Peraturan pemerintah;
  - d. Peraturan presiden; dan
  - e. Peraturan daerah.
2. Peraturan daerah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf e meliputi:
  - a. Peraturan daerah provinsi dibuat oleh dewan perwakilan rakyat dibuat oleh dewan perkawakilan rakyat daerah provinsi bersama dengan Gubernur.
  - b. Peraturan daerah provinsi dibuat oleh DPRD kabupaten/kota bersama bupati/wali kota; dan
  - c. Peraturan desa/peraturan yang setingkat, dibuat oleh badan perwakilan desa atau lainnya bersama dengan kepala desa atau nama lainnya.

Berdasarkan uraian di atas, maka setiap produk hukum harus mempertimbangkan hierarki dimaksud, guna terwujudnya harmonisasi hukum.

Untuk lebih konkrit praktik pembentukan qanun Syari'at di Aceh, pada bagian ini akan diuraikan proses dan mekanisme *taqnīn* hukum Jinayat di Aceh, yang tentu saja proses legislasinya berpedoman kepada peraturan perundang-undangan yang berlaku

agar produk hukum Jinayat memiliki legalitas untuk dipedomani dan dipatuhi. Prosedur pembentukan peraturan perundang-undangan yang dipedomani dalam proses legislasi hukum Jinayat berpedoman pada ketentuan Undang-Undang Nomor 12 tahun 2001 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang. Menurut Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011, termaktub termasuk sejumlah pasal yang mengatur tentang pembentukan peraturan daerah.

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Pasal 5 mengatur asas pembentukan peraturan perundang-undangan yang baik, yang meliputi:

- a. Kejelasan tujuan
- b. Kelembagaan atau pejabat pembentuk yang tepat
- c. Kesesuaian antara jenis, hierarki, dan materi muatan
- d. Dapat dilaksanakan
- e. Kedayagunaan dan kehasilgunaan
- f. Kejelasan rumusan, dan
- g. Keterbukaan.

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Pasal 6 mengatur tentang materi muatan peraturan perundang-undangan harus mencerminkan;

- a. pengayoman
- b. kemanusiaan
- c. kebangsaan
- d. kekeluargaan
- e. kenusantaraan
- f. Bhinneka Tunggal Ika
- g. keadilan
- h. kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan
- i. ketertiban dan kepastian hukum dan atau
- j. keseimbangan keserasian dan keselarasan.

Dalam Pasal 7 Undang-undang Nomor 12 Tahun 2011, disebutkan bahwa jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia, yaitu:

- a. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945

- b. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat
- c. Undang-Undang
- d. Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang
- e. Peraturan Pemerintah
- f. Peraturan Presiden
- g. Peraturan Daerah Provinsi dan
- h. Peraturan Daerah Kabupaten/Kota.

Berdasarkan hierarki di atas terdapat jenis peraturan perundangan yang dinyatakan oleh pasal 8 ayat 1 yang dikecualikan oleh ayat 2 yaitu peraturan perundang-undangan sebagaimana dimaksud pada ayat 1 diakui keberadaannya dan mempunyai kekuatan hukum sepanjang diperintahkan oleh peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi atau dibentuk berdasarkan kewenangan.

Pasal 14 tentang materi muatan, Pasal 15 tentang materi muatan ketentuan pidana, Pasal 26 tentang koordinasi perencanaan hukum, Pasal 32 tentang perencanaan peraturan provinsi, Pasal 56 tentang Penyusunan Peraturan Daerah Provinsi, Pasal 57 tentang Penyusunan Naskah Akademik.

Berdasarkan ketentuan UUP3 di atas pemerintah Aceh dan DPRA dalam membentuk hukum Jinayat berpedoman kepada Qanun Aceh nomor 5 tahun 2011 tentang tata cara pembentukan qanun. Berikut dapat diketengahkan beberapa pasal yang mencirikan perbedaan antara ketentuan legislasi dalam UUP3 sebagai cerminan keistimewaan Aceh.

Ketentuan Qanun Aceh Nomor 5 tahun 2011, Bab 1 ketentuan umum, Pasal 1 menjelaskan beberapa pengertian sebagai berikut:

1. Aceh adalah daerah provinsi yang merupakan Kesatuan masyarakat hukum yang bersifat istimewa dan diberi kewenangan khusus untuk mengatur dan mengurus sendiri urusan pemerintahan dan kepentingan masyarakat setempat sesuai dengan peraturan perundang-undangan dalam sistem dan prinsip negara kesatuan Republik Indonesia berdasarkan

undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 yang dipimpin oleh seorang Gubernur.

2. Pemerintahan Aceh adalah pemerintahan dalam sistem negara kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 yang menyelenggarakan urusan pemerintahan yang dilaksanakan oleh pemerintah Aceh dan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh sesuai dengan fungsi dan kewenangan masing-masing.
3. Pemerintah Aceh adalah unsur penyelenggara pemerintahan Aceh yang terdiri dari Gubernur dan perangkat Aceh.

Berdasarkan ketentuan Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011, Pasal 1 ayat 9 menyatakan kedudukan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh disingkat DPR adalah unsur penyelenggara pemerintahan Aceh yang anggotanya dipilih melalui pemilihan umum.

Pada ayat 21 menyatakan qanun adalah peraturan perundang-undangan yang dibentuk oleh DPRA dengan persetujuan bersama Gubernur atau peraturan perundang-undangan yang dibentuk oleh DPRK dengan persetujuan bersama Bupati walikota.

Pada ayat 22 menyatakan Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan yang dibentuk oleh DPRA dengan persetujuan bersama Gubernur yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh.

Ketentuan Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011 Bab 2 asas pembentukan qanun pada pasal 2 ayat 1 menyatakan qanun dibentuk berdasarkan asas pembentukan peraturan perundang-undangan yang meliputi:

- a. Kejelasan tujuan
- b. Kelembagaan atau organ pembentukan yang tepat
- c. Kesesuaian antara jenis dan materi muatan
- d. Keterlaksanaan
- e. Kedayagunaan dan kehasilgunaan
- f. Kejelasan rumusan
- g. Keterbukaan dan



- h. Keterlibatan publik (asas yang tidak termaktub dalam UUP3).

Pasal 2 ayat 2 menyatakan pembentukan qanun sebagaimana dimaksud pada ayat 1 tidak boleh bertentangan dengan syariat Islam, UUD 1945 MOU Helsinki tanggal 15 Agustus 2005 undang-undang pemerintahan Aceh dan peraturan perundang-undangan lainnya yang menjadi kewenangan pemerintah adat istiadat Aceh kepentingan umum kelestarian alam dan antar qanun.

Pasal 3 ayat 1 menyebutkan Materi muatan qanun mengandung asas; a. Dinul Islam, b. Sejarah Aceh, c. Kebenaran, d. Kemanfaatan, e. Pengayoman, f. hak asasi manusia, g. kebangsaan, h. kekeluargaan, i. keterbukaan dan komunikatif, j. keanekaragaman, k. keadilan, l. keserasian dan nondiskriminasi, m. ketertiban dan kepastian hukum, n. kesamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan dan/atau, o. keseimbangan, kesetaraan dan keselarasan. Ayat 2 menyatakan selain asas sebagaimana dimaksud pada ayat 1 qanun dapat memuat asas lain sesuai dengan materi muatan qanun yang bersangkutan.

Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011 Bab III terkait dengan materi muatan qanun Pasal 4 ayat 1 menyatakan; Qanun Aceh dibentuk dalam rangka penyelenggaraan pemerintahan Aceh, pengaturan hal yang berkaitan dengan kondisi khusus Aceh, penyelenggaraan tugas pembantuan dan penjabaran lebih lanjut peraturan perundang-undangan. Ayat 2 menyatakan; Qanun kabupaten/kota dibentuk dalam rangka penyelenggaraan pemerintahan kabupaten/kota, pengaturan hal yang berkaitan dengan kondisi khusus kabupaten/kota, penyelenggaraan tugas pembantuan dan penjabaran lebih lanjut peraturan perundang-undangan.

Pasal 5 ayat 1 Materi muatan Qanun meliputi: <sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> Perluasan kewenangan materi muatan Qanun tersebut didasarkan pada Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 Pasal 14 menyatakan; “Materi muatan peraturan daerah provinsi dan peraturan daerah kabupaten/kota berisi materi muatan dalam rangka penyelenggaraan otonomi daerah dan tugas pembantuan,

- a. Pengaturan tentang penyelenggaraan pemerintahan Aceh
- b. Pengaturan tentang hal yang berkaitan dengan kondisi khusus Aceh dan kewenangan khusus Aceh yang bersifat istimewa
- c. Pengaturan tentang penyelenggaraan tugas pembantuan, dan
- d. Penjabaran lebih lanjut peraturan perundang-undangan.

Ayat 2 menyatakan; Qanun Aceh dan Qanun Kabupaten/Kota dapat memuat ancaman Pidana kurungan paling lama 6 bulan dan atau denda paling banyak Rp.50.000.000,- (lima puluh juta rupiah). Ayat 3 menyatakan; Qanun Aceh dan kandungan kabupaten/kota dapat memuat ancaman pidana atau denda selain sebagaimana dimaksud pada ayat 2 sesuai dengan yang diatur dalam peraturan perundang-undangan. Namun Pasal 6 Undang-Undang Nomor 6 menyatakan keistimewaan Provinsi Aceh dalam penentuan Materi muatan Qanun yaitu Qanun Aceh mengenai Jinayat dikecualikan dari ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 ayat 2 dan ayat 3. Bunyi Pasal 6 menjadi ketentuan yang sangat krusial karena menjadi pembeda antara Qanun hukum Jinayat Aceh dengan berbagai Qanun lainnya yang akan ditetapkan oleh DPRA bersama pemerintah Aceh. Ketentuan ini sesuai amanah pasal 125 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh hukum jinayat hukum pidana merupakan bagian dari syariat Islam yang dilaksanakan di Aceh.

Kewenangan DPR yang menjadi dasar hukum legislasi hukum keberlakuan Qanun qanun pidana syariat tersebut dimungkinkan oleh dua undang-undang yang berlaku khusus pula, yaitu Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan UU Nomor 11 tahun 2006 tentang pemerintahan Aceh. Berdasarkan ketentuan hukum positif di atas maka tepat jika tindakan tindakan pidana yang diatur dalam qanun-qanun syariat dikategorikan sebagai

---

dan menampung kondisi khusus daerah dan penjabaran lebih lanjut peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi".

hukum pidana khusus. Pendapat Senada juga dikemukakan oleh Prof. Rusjdi Ali Muhammad.<sup>299</sup>

Secara lebih detail bagaimana proses dan mekanisme pembentukan hukum jinayat di Aceh dalam sistem hukum nasional dapat diamati narasi tahapan-tahapan pembentukan hukum Jinayat Aceh sebagai berikut.

#### 1. Tahap Perencanaan

Perencanaan legislasi dibuat dalam suatu program legislasi pada tingkat provinsi disebut dengan prolega. Pada tahap persiapan DPRA meminta alat kelengkapannya yang disebut badan legislasi atau banleg. Banleg dalam tubuh DPR mempunyai fungsi sebagai pusat perencanaan dan pembentukan qanun, sebagaimana tertuang dalam pasal 34 undang-undang Nomor 11 tahun 2006 yang menyebutkan bahwa banleg mempunyai tugas untuk melaksanakan pembentukan Prolega.

Ketentuan di atas dijabarkan dalam qanun Aceh nomor: 6 pada bab 1 Pasal 1 ayat 11 menyatakan badan legislasi DPR/DPRK yang selanjutnya disebut banleg DPRA/DPRK adalah alat kelengkapan DPRA/DPRK yang bersifat tetap dan dibentuk oleh DPRA/DPRK pada awal masa jabatan DPRA/DPRK sebagai pusat perencanaan pembentukan karbon pada ayat 12 menyatakan Satuan Kerja Perangkat Aceh yang selanjutnya disingkat SKPA adalah perangkat Pemerintah Aceh selaku pemrakarsa penyusunan pra rancangan Qanun Aceh. Pada ayat 18 menyatakan pula program legislasi Aceh yang selanjutnya disebut prolega adalah instrumen perencanaan program pembentukan qanun yang disusun secara berencana terpadu dan sistematis antara pemerintah Aceh dan DPRA yang ditetapkan dengan keputusan DPRA.

Berikutnya, Qanun Aceh nomor 6 pada bab IV pasal 7 menyatakan beberapa ketentuan terkait perencanaan pembentukan qanun pada ayat berikut:

---

<sup>299</sup> Rusdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh Problem Solusi dan Implementasi*, Cet 1, (Jakarta: Logos, 2003), hlm 139.

1. Perencanaan penyusunan Qanun Aceh dilakukan dalam Prolega.
2. Perencanaan penyusunan qanun kabupaten/kota dilakukan dalam Prolek.
3. Prolega/Prolek sebagaimana dimaksud pada ayat 1 dan ayat 2 disusun oleh Banleg DPRA/DPRK melalui koordinasi dengan Pemerintah Aceh/Pemerintah Kabupaten/Kota
4. Hasil koordinasi penyusunan Prolega/Prolek sebagaimana dimaksud pada ayat 3 ditetapkan dengan keputusan DPRA/DPRK setelah mendapat persetujuan bersama Gubernur/Bupati/Walikota.
5. Penyusunan dan penetapan Prolega/Prolek tahunan dilakukan setiap tahun sebelum penetapan qanun tentang APBA/APBK.

Berdasarkan ketentuan di atas maka pada tingkat Provinsi Prolega disusun oleh Banleg DPRA. Banleg akan mengkoordinasikan dari tubuh legislatif mengenai prioritas kebijakan yang akan dituangkan dalam program legislasi Aceh. Banleg dalam menjalankan tugasnya melakukan koordinasi secara intensif dengan pemerintah Aceh. Hasil koordinasi penyusunan Prolega ditetapkan dengan keputusan DPRA setelah mendapatkan persetujuan bersama Gubernur.<sup>300</sup> Perencanaan Program Legislasi Aceh dikoordinasikan oleh biro atau bagian yang tugas dan tanggungjawabnya meliputi bidang perundang-undangan.<sup>301</sup>

Penyusunan prolega dilakukan untuk jangka menengah 5 (lima) tahun dan ditentukan skala prioritas setiap tahun anggaran yang disusun secara terkoordinasi, terarah dan terpadu antara DPRA dengan pemerintah Aceh.

---

<sup>300</sup> Qanun Nomor 6 Tahun 2011 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun Pasal 7.

<sup>301</sup> Qanun Nomor 6 Tahun 2011 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun Pasal 9.

Penyusunan Prolega didasarkan pada 4 (empat) prinsip yaitu.<sup>302</sup>

1. Kesetiaan kepada cita-cita Proklamasi Kemerdekaan 17 Agustus 1945, nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam Pancasila serta nilai-nilai konstitusional sebagaimana termaktub dalam UUD 1945.
2. Terselenggaranya sistem hukum dan tertib hukum di Aceh yang demokratis adil sejahtera dan damai.
3. Dikembangkannya norma-norma qanun dan Pranata qanun baru dalam rangka mendukung dan melandasi kebutuhan hukum masyarakat secara berkelanjutan tertib lancar dan damai serta mengayomi seluruh masyarakat Aceh.
4. Terimplementasikan nya undang-undang nomor 44 tahun 1999 tentang keistimewaan Aceh dan undang-undang nomor 11 tahun 2006.

Setiap tahunnya rancangan Qanun dievaluasi, diverifikasi dan dimutakhirkan sesuai dengan dinamika perkembangan masyarakat serta prioritas yang tidak terlaksana tahun anggaran sebelumnya dijadikan prioritas tahun anggaran berikutnya. Salah satu penentuan skala prioritas daftar judul RAQAN ditetapkan atas dasar pertimbangan qanun yang mendukung pelaksanaan Syariat Islam dan keistimewaan Aceh lainnya. Dalam Prolega 2007-2009 qanun-qanun tentang pelaksanaan Syariat Islam berada pada nomor ke-27 dalam keterangannya bahwa qanun ini dapat terdiri dari banyak qanun. Berdasarkan keterangan tersebut qanun Jinayat termasuk di dalamnya.<sup>303</sup>

Pada tahun 2007 dalam daftar prioritas rancangan Qanun program legislasi Aceh, qanun-qanun tentang pelaksanaan syariat Islam berada pada nomor ke-13, hal ini menunjukkan adanya

---

<sup>302</sup> Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, Program Legislasi Aceh tahun 2007-2012, hlm.3

<sup>303</sup> Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, Program Legislasi Aceh tahun 2007-2012, hlm.10

peningkatan prioritas pembahasan qanun dibandingkan dengan urutan prioritas qanun berada pada nomor 27, namun pada tahun 2007 menjadi skala prioritas berada pada Nomor 13.<sup>304</sup>

Pada tahapan perencanaan ini, Dinas Syariat Islam selaku inisiator perumusan rancangan Qanun hukum Jinayat mempersiapkan draft awal materi muatan hukum jinayat dan mempersiapkan naskah akademik dinas syariat Islam membentuk tim persiapan penyusunan hukum Jinayat yang terdiri dari unsur internal Tim Ahli Dinas Syariat Islam dan pelibatan pakar hukum dari Perguruan Tinggi.

## 2. Tahap Persiapan

Qanun dapat diusulkan oleh DPR (selanjutnya disebut dengan legislatif) dan pemerintah Aceh (selanjutnya disebut dengan eksekutif) melalui hak usul inisiatif (prakarsa). Usul inisiatif dari legislatif atau eksekutif atas rancangan qanun harus disertakan juga dengan naskah/kajian akademik. Naskah akademik adalah naskah yang berisi latar belakang, tujuan penyusunan, sasaran yang ingin diwujudkan serta lingkup, jangkauan, objek atau rah pengaturan rancangan qanun yang secara konseptual ilmiah dapat dipertanggungjawabkan. Sedangkan kajian akademik adalah terhadap isi rancangan Qanun yang sudah disiapkan oleh pemrakarsa yang dikaji secara akademis dari sisi pandangan Islamis, filosofis, yuridis dan sosiologis.

Naskah akademik rancangan Qanun jinayat Aceh tahun 2008 disusun oleh Al Yasa' Abubakar. Kedudukan personal Tim Ahli, Al Yasa' Abubakar dalam proses legislasi sebagai salah seorang Tim Ahli Eksekutif yang ditunjuk sebagai pakar penyusunan naskah akademik sesuai lampiran dalam buku ini.

Naskah akademik memuat tentang latar belakang yang diusulkan untuk perbaikan terhadap qanun jinayat sebelumnya, termasuk dalam hukum acaranya. Maksud penulisan naskah

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, hlm.14

akademik adalah untuk memberikan gambaran (deskripsi) tentang larangan khamar, maisir, khalwat dan ikhtilath.

Tujuan penulisan naskah akademik adalah untuk menjadi bahan masukan dalam menyusun landasan ilmiah rancangan kompilasi Qanun Jinayat. Pada gilirannya, rancangan Qanun tersebut diharapkan dapat menjadi pendorong untuk berkurangnya kegiatan-kegiatan yang bertentangan dengan syari'at Islam, khususnya khamar, maisir, dan khalwat dan ikhtilath di Nanggroe Aceh Darussalam.<sup>305</sup>

Penulisan akademik rancangan Qanun Jinayat dilakukan dengan mereview berbagai literatur, termasuk review hasil diskusi terbatas, workshop dan berbagai masukan dan berbagai pihak mengenai hukum Jinayat. Penyempurnaan atas Qanun sudah dilakukan oleh tim yang dibentuk dinas Syari'at Islam pada tahun 2005 yang lalu, dengan beberapa kali diskusi (seminar dan workshop) sebagai upaya menjangring partisipasi publik dan lebih dan itu sudah dibicarakan/dibahas oleh DPRD bersama-sama dengan eksekutif pada tahun 2006.<sup>306</sup> Selain itu landasan yang digunakan tidak terlepas dari landasan filosofi, yuridis dan sosiologis. Di mana landasan filosofis melihat pada nilai-nilai syari'at Islam, landasan yuridis merujuk pada hukum positif dan landasan sosiologis melihat kepada keadaan masyarakat Aceh.

Usul inisiatif perancangan qanun hukum Jinayat adalah inisiatuf eksekutif. Usulan inisiatif qanun hukum Jinayat dilampirkan pula naskah/kajian akademik sebagai persyaratan pengusulan rancangan qanun. Usul inisiatif dari eksekutif dipersiapkan oleh SKPD (Satuan Kerja Perangkat Daerah), sesuai dengan bidangnya. SKPD tersebut melaporkan rencana penyusunan pr rancangan Qanun Aceh kepada Gubernur disertai dengan penjelasan selengkapny mengenai konsepsi pengaturan rancangan

---

<sup>305</sup> Naskah Akademik Rancangan Qanun Jinayat Aceh, Al Yasa' Abubakar Tahun 2008, hlm. 2-4.

<sup>306</sup> *Ibid.*, hlm. 5

qanun yang meliputi latar belakang dan tujuan penyusunan; dasar hukum; sasaran yang ingin diwujudkan; pokok pikiran, lingkup atau objek yang akan diatur; jangkauan serta arah pengaturan; dan keterkaitan dengan peraturan perundang-undangan lain. SKPD pemrakarsa terlebih dahulu harus mempersiapkan naskah/kajian akademik, yang sekurang-kurangnya memuat dasar Islamis, filosofis, yuridis, sosiologis, pokok dan lingkungan materi yang akan diatur.

Dalam penyusunan naskah akademik, SKPD dapat bekerjasama dengan perguruan tinggi dan/atau pihak ketiga yang mempunyai keahlian dalam bidangnya, serta dilakukan secara partisipatif. Kemudian naskah akademik ini harus selalu disertakan pada saat pembahasan pra rancangan qanun.

Dalam rangka penyusunan pra rancangan qanun, SKPD pemrakarsa dapat membentuk tim penyusun yang bertugas menyusun naskah pra rancangan qanun. Kemudian, naskah pra rancangan qanun tersebut disampaikan kepada SKPD terkait di lingkungan eksekutif untuk diminta tanggapan dan pertimbangan. Setelah 7 hari, hasil tanggapan tersebut disampaikan kembali kepada SKPD pemrakarsa, untuk kemudian disampaikan kepada sekretaris daerah untuk diproses lebih lanjut.

Usulan pemerintah Aceh terhadap rancangan qanun Jinayat pada Tahun 2008 melampirkan naskah akademik secara bersamaan. Namun usul inisiatif pemerintah Aceh tahun 2012 tidak melampirkan naskah akademik hukum Jinayat bersamaan dengan rancangannya. Pihak sekretariat DPRA menghubungi staf Biro Hukum Daerah Pemerintah Aceh, namun pihak Biro Hukum meminta agar DPRA mempedomani naskah akademik hukum Jinayat Tahun 2008.

Gubernur dapat membentuk tim asistensi untuk pembahasan rancangan qanun, yang terdiri dari sekretaris daerah sebagai ketua, kepala biro/bagian hukum sebagai sekretaris, unsur SKPD terkait sebagai anggota, unsur MPU sebagai anggota, unsur tenaga ahli sebagai anggota, dan unsur masyarakat yang terkena dampak



langsung sebagai anggota. Tim asistensi ini bertugas untuk mengumpulkan bahan-bahan yang diperlukan; membuat daftar inventarisasi masalah; menyusun jadwal pembahasan; menyempurnakan pra rancangan qanun. Tim asistensi rancangan qanun hukum Jinayat dapat diamati dalam lampiran buku ini.

Rancangan qanun yang berasal dari legislatif, dapat disampaikan oleh anggota, komisi, gabungan komisi atau panitia legislasi DPRA rancangan yang berasal dari anggota, sekurang-kurangnya diajukan oleh 5 (lima) orang anggota sebagai pemrakarsa berasal dari 2 (dua) fraksi atau lebih. Pemrakarsa melaporkan rancangan penyusunan pra rancangan Qanun Aceh kepada Pimpinan DPRA disertai dengan penjelasan selengkapnya mengenai konsepsi pengaturan rancangan Qanun yang meliputi latar belakang dan tujuan penyusunan; pokok pikiran; lingkup atau objek yang akan diatur; jangkauan serta arah pengaturan; dan keterkaitan dengan peraturan perundang-undangan lain.

Anggota, komisi, gabungan komisi atau panitia legislasi DPRA sebagai pemrakarsa dalam menyusun persiapan pra rancangan Qanun terlebih dahulu dapat menyusun naskah akademik/kajian akademik yang sekurang-kurangnya memuat dasar Islamis, filosofis, yuridis, dan sosiologis, pokok dan lingkup materi yang akan diatur. Proses penyusunan dari naskah ini dapat bekerja sama dengan perguruan tinggi dan/atau pihak ketiga yang mempunyai keahlian dalam bidang tersebut, serta dilakukan secara partisipatif. Nantinya, naskah akademik ini juga harus disertakan pada setiap pembahasan rancangan Qanun, anggota, komisi, gabungan komisi, dan panitia legislasi dapat membentuk tim penyusunan.

Masyarakat dapat mengusulkan rancangan Qanun, namun dengan memanfaatkan hak usul inisiatif legislatif ataupun eksekutif. Ini tergantung mana yang lebih memiliki akses dan mudah untuk menerima usulan dari masyarakat. Masyarakat dapat berpartisipasi dalam penyebarluasan pra rancangan Qanun. Penyebarluasan pra rancangan Qanun/rancangan Qanun yang berasal dari DPRA

dilaksanakan oleh Sekretariat DPRA. Sedangkan penyebarluasan pra rancangan Qanun/rancangan Qanun yang berasal dari Gubernur dilaksanakan oleh Sekretariat daerah Aceh dan sekretariat daerah kabupaten/Kota. Penyebarluasan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dan ayat (2) dilakukan melalui media yang mudah diakses oleh masyarakat huna mendapatkan masukan. Yang dimaksud dengan “penyebarluasan” adalah agar khalayak ramai mengetahui adanya rancangan Qanun/rancangan Qanun yang sedang dibahas guna memberikan masukan atas materi yang sedang dibahas.

Penyebarluasan dilakukan melalui media cetak seperti surat kabar, majalah, dan edaran maupun media elektronik seperti televise, radio dan internet di Aceh. Partisipasi masyarakat juga dapat dilakukan pada masing-masing satuan kerja perangkat daerah atau oleh anggota/komisi/gabunagn komisi/panitia legislasi DPRA melalui forum seminar, lokakarya, fokus grup diskusi, rapat dengar pendapat UMUM (RDPU) dan bentuk-bentuk penjangkaran aspirasi public lainnya. Tahap penyampaian merupakan tahap akhir dari tahap penyiapan di aman draft rancangan Qanun dan naskah akademik sudah selesai sebagai usul inisiatif, kalau hak usul inisiatif berasal dari legislatif maka akan disampaikan kepada eksekutif dan begitupun sebaliknya.

Rancangan Qanun Jinayat tahun 2008 yang telah disiapkan oleh eksekutif diajukan kepada legislatif dengan melampirkan naskah akademik/kajian akademik, dan surat pengantar yang disertai dengan keterangan Gubernur.<sup>307</sup> Adapun pengaturan dari materi Qanun ini dimaksudkan untuk:<sup>308</sup>

1. Melindungi masyarakat dari dampak negatif berbagai kegiatan dan atau perbuatan yang berhubungan dengan jarimah;

---

<sup>307</sup> Secara adminitrasi rancangan Qanun ini disampaikan ke DPRA dengan surat pengantar Nomor 188/41970 tanggal 6 November 2008, yang dilebgkapi dengan naskah akademik.

<sup>308</sup> Rancangan Qanun yang disampaikan oleh Wakil Gubernur Aceh Muhammad Nazar dalam pembukaan masa persidangan IV DPRA Tahun 2009.

2. Mencegah terjadinya jarimah dalam kehidupan masyarakat;
3. Mencegah terjadinya akibat negatif yang ditimbulkan oleh jarimah, khamar maisir, khalwat, ikhtilath, zina dan atau perkosaan.

Rancangan Qanun ini sudah dibahas, dengan berbagai instansi terkait, yang terdiri dari VII. Sebagai suatu gambaran, beberapa materi pokok yang diatur diantaranya: ketentuan umum, ruang lingkup dan tujuan, jarimah, menghapuskan dan mengurangi uqubat, ganti rugi dan rehabilitas, ketentuan peralihan, dan ketentuan penutup.

Bila dibandingkan dengan hukum materil yang pernah diatur dalam Qanun Aceh Nomor 12 tahun 2003 tentang minuman khamar, Qanun Nomor 14 tahun 2003 tentang khalwat (mesum), maka rancangan ini mengatur secara lebih lengkap yang ditambah dengan ikhtilat (perbuatan bermesraan antara laki-laki dengan seorang perempuan yang bukan suami istri atau bukan muhrimnya, pada tempat tertutup atau terbuka), perbuatan zina dan pemerkosaan.<sup>309</sup>

Rancangan Qanun yang disiapkan oleh legislatif diajukan kepada Gubernur dengan surat pimpinan DPRA serta melampirkan naskah akademik/kajian akademik, dan juga disertai dengan surat pengantar dan keterangan DPRA yang memuat latar belakang; tujuan, dasar dan sasaran; dan pokok-pokok dan ruang lingkup pengaturan. Gubernur paling lama 60 (enam puluh) hari sejak menerima surat pimpinan DPRA sudah harus menunjuk pejabat yang mewakilinya pada pembahasan rancangan Qanun. Apabila dalam satu masa sidang DPRA dan Gubernur menyampaikan rancangan Qanun mengenai materi yang sama, maka yang dibahas adalah rancangan Qanun yang disampaikan oleh DPRA, sedangkan rancangan Qanun yang disampaikan oleh Gubernur digunakan sebagai bahan sandingan. Kemudian, rancangan Qanun yang tidak mendapat persetujuan bersama antara Gubernur dan mendapat

---

<sup>309</sup> Rancangan Qanun yang disampaikan oleh wakil Gubernur Aceh Muhammad Nazar dalam pembukaan masa persidangan IV DPRA Tahun 2009.

persetujuan bersama antara Gubernur dan DPRA, tidak dapat diajukan kembali dalam masa sidang yang sama.

Penolakan penandatanganan rancangan Qanun Jinayat pada Tahun 2009 oleh pihak eksekutif sehingga terjadi *deadlock* antara pihak eksekutif dan legislatif disebabkan adanya penyisipan pasal Rajam oleh pihak legislatif tanpa meminta persetujuan Eksekutif. Eksekutif, dalam hal ini, Gubernur Irwandi Yusuf, memandang bahwa belum saatnya menerapkan ‘Uqubat Rajam, karena ‘Uqubat rajam dianggap bertentangan dengan ketentuan perundang-undangan yang lebih tinggi.

Pada Tahun 2012, rancangan Qanun ini kembali dipersiapkan untuk dibahas, salah satunya dengan mengadakan *Focus Group Discussion* (FGD). FGD Dilaksanakan untuk menerima masukan dan penyempurnaan terhadap rancangan qanun hukum Jinayat Tahun 2009.

### 3. Tahap Pembahasan

Pembahasan rancangan Qanun Jinayah berlangsung di DPRA, dilakukan oleh DPRA bersama Gubernur. Pembahasan bersama ini dilakukan melalui tingkatan-tingkatan pembicaraan, yaitu pembicaraan yang dilakukan dalam Rapat Komisi/Gabungan Komisi/Panitia Legislasi/Panitia Khusus dan Rapat Paripurna DPRA.

Dalam tahapan-tahapan pembahasan yang dilakukan Pansus XII telah melakukan pembahasan bersama dengan eksekutif sosialisasi di media cetak rapat dengar pendapat umum rdpu dengan mengundang pihak-pihak yang akan berhubungan langsung dengan kandang tersebut nantinya, baik para ulama aparat kepolisian, Kejaksaan, maupun pengadilan dari seluruh kabupaten kota di Aceh juga akademisi, LSM/NGO, pengacara, sejak tanggal 7 s.d 10 Agustus 2009 bahkan Pansus XII telah mengundang Hakim Agung ke Aceh sebanyak 2 kali dalam rangkaian kegiatan RDPU hingga dilakukan pembahasan akhir, 2 x 24 jam setelah pembukaan sidang Paripurna. Proses pembahasan rancangan qanun ini telah sesuai

dengan mekanisme yang ditetapkan dalam UU Nomor 3 tahun 2007 tentang Tata Cara Pembentukan Qanun.

DPRA untuk membahas dan menyempurnakan draf qanun. Respon elemen masyarakat ditindaklanjuti oleh Pemerintah Aceh.

Pada tahun 2012, pihak eksekutif kembali mengadakan rapat yang bertempat di pendopo Gubernur Aceh yang dihadiri oleh pejabat Gubernur Aceh, Tarmizi A. Karim, Staf Ahli Gubernur Aceh Bidang Hukum dan Politik, Asisten Pemerintahan Sekda Aceh, Kadis Syariat Islam, Karo Tata Pemerintahan serta Kepala Biro Hukum dan Humas Setda Aceh dan Tim Asistensi Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat dan Rancangan Qanun Aceh Tentang Hukum Acara Jinayat. Adapun hasil rapat tersebut adalah:

1. Membentuk tim kecil dengan mengikutsertakan beberapa anggota DPR Aceh, untuk mengkaji secara khusus terhadap materi rancangan qanun Aceh tentang hukum jinayah dan rancangan qanun aceh tentang hukum acara jinayah
2. Tim kecil bekerja selambat-lambatnya 10 hari
3. Tidak ada khilafan antar sesama tim pemerintah Aceh terhadap formulasi kedua rancangan qanun Aceh tersebut
4. Pasca hasil kajian ke tim kecil tersebut, segera disampaikan oleh pemerintah Aceh kepada DPR Aceh, selanjutnya pemerintah Aceh mengikuti mekanisme yang berlaku di DPR Aceh
5. Perlu disusun beberapa langkah-langkah strategis untuk percepatan penyelesaian kedua rancangan qanun tersebut
6. Memberikan penjelasan kepada DPR Aceh terhadap beberapa materi yang telah disempurnakan atau ditambah atau dikurangi dari rancangan qanun yang belum ada persetujuan bersama pada tahun 2009
7. Membuka komunikasi secara kontinyu dengan DPR Aceh, terutama secara informal guna adanya kesepahaman/kesepakatan formulasinya (substansi pengaturan) dan pembahasan kedua rancangan qanun Aceh

8. Dalam komunikasi tersebut, kita juga meminta jadwal yang konkrit dari pihak DPR Aceh (asas kumulatif terbuka) terhadap pembahasan kedua rancangan qanun Aceh dimaksud.<sup>310</sup>

Pemerintah Aceh membentuk tim perancang qanun ditugaskan menyiapkan perbaikan rancangan Qanun jinayat melalui Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh dalam dua Raqan yaitu raqan penyempurnaan minimalis dan maksimalis. Istilah maksimalis dimaksudkan sebagai raqan yang meniadakan pasal rajam sementara raqan maksimal sebagai Raqan penyempurnaan menyeluruh dan komprehensif terhadap raqan dimaksud.

Berdasarkan hasil keputusan rapat koordinasi di atas maka tim perancang kanan bekerja maksimal untuk menyelesaikan kedua rancangan Qanun sesuai dengan batas waktu yang diberikan sehingga pada tanggal 21 Mei 2012 bertepatan dengan 29 Jumadil Akhir 1433 H pejabat Gubernur Aceh Ir. Tarmizi A. Karim M.Sc menyampaikan dua rancangan Qanun Aceh tahun 2012 kepada ketua Dewan Perwakilan Rakyat Aceh.<sup>311</sup>

Raqan hukum jinayat 2009 yang menjadi dasar hukum terdiri dari 29 diktum, pada hukum jinayat 2012 menjadi 14 diktum, sedangkan pada rangkaian hukum jinayat 2014 menjadi 9 diktum. Setelah menimbang dan mengingat selanjutnya adalah diktum, yang

---

<sup>310</sup> Kesimpulan rapat pembahasan rancangan Qanun Aceh tentang hukum jinayat dan rancangan Qanun Aceh tentang hukum acara jinayat dapat dilaksanakan pada tanggal 10 Mei 2012. Muhammad Junaidi dokumen notulen rapat diperoleh dari anggota tim rancangan Qanun hukum jinayat dari unsur pemerintah Provinsi Aceh dan kepala bidang perundang-undangan tim Task Force biro hukum Provinsi Aceh.

<sup>311</sup> Dokumen surat Gubernur Aceh, Nomor 188/14257, tembusan disampaikan kepada Kepala Dinas Syariat Islam dan Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.

terdiri atas kata memutuskan menetapkan dan jenis dan nama peraturan perundang-undangan.<sup>312</sup>

Terkait dengan ketiga Raqan, maka diktum sudah sesuai sebagaimana yang diatur dalam undang-undang dalam masing-masing rancangan Qanun hukum jinayat tahun 2009, 2012 dan 2014 terdapat perbedaan jenis Tindak Pidana/Jarimah dan jenis hukuman/uqubat antar masing-masing rancangan.

Perbedaan jarimah dan uqubat dalam setiap rancangan Qanun disebabkan oleh diskusi intensif dalam setiap pasal yang dibahas pada setiap kesempatan pembahasan tim asistensi eksekutif dan Tim Ahli Legislatif pada setiap pembahasan. Perubahan mendasar terjadi dalam sejumlah pasal yang dibahas. Jarimah dan uqubat yang dipilih dan dasar pemilihan jarimah dan uqubat tersebut.

#### 4. Tahap Pengesahan, Pengundangan, dan Penyebarluasan

Tahap pengesahan merupakan tahap dimana eksekutif dan legislatif telah setuju atas rancangan qanun yang dibahas. Selanjutnya rancangan qanun yang telah disetujui bersama oleh DPRA dan Gubernur pada pembahasan bersama di DPRA, disampaikan oleh pimpinan DPRA kepada Gubernur untuk disahkan menjadi qanun. Penyampaian rancangan qanun ini dilakukan dalam jangka waktu paling lama 7 hari terhitung sejak tanggal persetujuan bersama.

Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2011 Pasal 1 ayat 27 menyatakan; Pengundangan adalah penempatan Qanun Aceh atau Qanun Kabupaten/Kota dalam lembaran Aceh atau Tambahan Lembaran Kabupaten/Kota. Ayat 28 Lembaran Aceh adalah penerbitan resmi pemerintah Aceh yang digunakan sebagai tempat pengundangan Qanun Aceh.

Terkait dengan pengesahan, dengan pengundangan rancangan hukum jinayat ini, menemui kendali yaitu tidak

---

<sup>312</sup> Lampiran II UU Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan

ditandatanganinya rancangan qanun tersebut menjadi qanun oleh eksekutif, sebagaimana dikatakan oleh A.Hamid Zein sebagai Kepala Biro Hukum dan Humas Sekretaris Daerah Aceh dihadapan Pansus XII (22/06/09) bahwa pihak eksekutif menentang hukuman rajam karena Aceh saat ini dianggap belum waktunya menerapkan rajam dan meminta untuk ditunda terlebih dahulu. Zein menyatakan pihak eksekutif bukannya tidak setuju, akan tetapi melihat lebih luas terhadap penerapan hukuman tersebut. Pihak eksekutif belum bisa sependapat dengan legislatif. Dalam draf ini, hukum cambuk dirasa sudah cukup. Jika dalam perjalanannya hukuman ini diterapkan.<sup>313</sup> Dengan demikian periode ini, rancangan qanun hukum jinayat selesai dibahas oleh DPRA, namun tidak mendapatkan persetujuan bersama eksekutif.

Pada akhir periode DPRA tahun 2014, setelah mengalami berbagai proses dan mekanisme pembentukan qanun hukum jinayat diajukan dalam sidang paripurna. Pada sidang paripurna, Komisi G DPRA menyampaikan hasil kerja mereka sebagai berikut.

Pada pembicaraan tingkat pertama, berdasarkan hasil diskusi dengan Gubernur Aceh di Pendopo dan masukan dari stakeholder masyarakat yang tergabung dalam Lembaga Swadaya Masyarakat, yang masuk 2 hari terakhir sebelum Rancangan Qanun Aceh ini diparipurnakan, Komisi G telah melakukan penyempurnaan terhadap 12 Pasal serta penambahan 2 Pasal baru, sehingga Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat yang diparipurnakan pada masa persidangan III terdiri 10 Bab dan 75 Pasal.

Adapun penyempurnaan tersebut adalah sebagai berikut:<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> Nurul Nisa', *Rancangan Qanun Jinayat DPRA dibahas*, (The Wahid Institute: Edisi XXI, Edisi Agustus 2009), hlm. 8.

<sup>314</sup> Laporan Pembahasan Komisi G Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat: dibacakan oleh Tgk. Syafi'I Hamzah yang disampaikan dalam sidang paripurna DPRA pada tanggal 24 September 2014.



1. Pada Bab I ketentuan umum Pasal 1 angka 30 mengenai pemerkosaan, perlu penyempurnaan definisi sehingga redaksinya berbunyi: “Pemerksosa adalah hubungan seksual terhadap faraj atau dubur orang lain sebagai korban dengan zakar pelaku atau benda lainnya yang digunakan pelaku atau terhadap faraj atau zakar korban dengan mulut pelaku atau terhadap mulut korban dengan zakar pelaku dengan kekerasan atau paksaan atau ancaman terhadap korban.”
2. Pada Bab IV Pasal 21 tentang menuduh seseorang melakukan ikhtilath, disarankan penyempurnaan redaksi dengan membagi pasal tersebut ke dalam dua ayat sehingga redaksinya berbunyi:
  - a. Orang yang dituduh melakukan ikhtilath dapat membuat pengaduan kepada penyidik
  - b. Penyidik akan melakukan penyidikan terhadap orang yang menuduh
3. Untuk Pasal 33 mengenai zina, disarankan penyempurnaan dengan menambah 1 ayat sehingga pasal ini menjadi 3 ayat. Adapun ayat 3 sebagai tambahan tersebut berbunyi:

(3) Setiap orang dan atau badan usaha yang dengan sengaja menyediakan fasilitas atau mempromosikan Jarimah Zina, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 100 kali atau denda paling banyak 1000 gr emas murni atau penjara paling lama 100 bulan.”
4. Pasal 34 agar menjadi jelas bahwa pasal ini tidak dikenakan kepada anak-anak, maka diusulkan penyempurnaan redaksi sehingga pasal ini berbunyi: “Setiap orang dewasa yang melakukan zina dengan anak, selain diancam dengan ‘uqubat hudud sebagaimana dimaksud dalam pasal 33 ayat 1 dapat ditambah dengan ‘uqubat ta’zir cambuk paling banyak 100 kali atau denda paling banyak 1000 gr emas murni atau penjara paling lama 100 bulan.”
5. Pasal 37 mengenai pengakuan telah melakukan zina, diperlukan penyempurnaan dengan redaksi dari ayat 2

sehingga ayat ini menjadi: Pengakuan sebagaimana dimaksud pada ayat 1 hanya berlaku untuk orang yang membuat pengakuan.

6. Pasal 38 penyempurnaan redaksi yang disarankan terdapat pada ayat 1, sehingga ayat ini menjadi: Hakim yang memeriksa perkara sebagaimana dimaksud dalam pasal 37, setelah mempelajari berita acara yang diajukan oleh penuntut umum, akan bertanya apakah tersangka meneruskan pengakuannya atau mencabutnya.
7. Pasal 40 ayat 3 disarankan penyempurnaan sehingga ayat ini selengkapnya berbunyi: Permohonan sebagaimana dimaksud pada ayat 1 hanya berlaku untuk diri pemohon.
8. Pasal 43 diusulkan penyempurnaan redaksi sehingga pasal ini menjadi berbunyi:
  - 1) Dalam hal pemohon sebagaimana dimaksud dalam pasal 40 dan pasal 42 menyebutkan nama orang yang menjadi pasangannya melakukan zina, hakim akan memanggil orang yang disebutkan namanya tersebut untuk diperiksa di persidangan.
  - 2) Dalam hal orang yang disebutkan namanya sebagaimana dimaksud pada ayat 1 menyangkal, pemohon wajib menghadirkan paling kurang 4 orang saksi yang melihat perbuatan zina tersebut benar telah terjadi.
  - 3) Dalam hal orang yang disebutkan namanya sebagai pasangan zina mengakui atau pemohon dapat menghadirkan paling kurang 4 orang saksi, pemohon dan pasangannya dianggap terbukti melakukan zina.
  - 4) Dalam hal pemohon tidak dapat menghadirkan paling kurang 4 orang saksi, pemohon dianggap terbukti melakukan Qadzaf.
9. Penambahan pasal baru setelah pasal 43 sehingga menjadi pasal 44 yang berbunyi:
  - 1) Dalam hal pemohon sebagaimana diatur dalam pasal 43 dalam keadaan hamil, hakim menunda pelaksanaan

‘uqubat hingga pemohon melahirkan dan berada dalam kondisi yang sehat.

- 2) Pemohon yang menyebutkan nama pasangan zinya sebagaimana yang diatur dalam pasal 42 yang sedang dalam keadaan hamil dapat membuktikan tuduhannya melalui hasil tes DNA dari bayi yang dilahirkannya.
  - 3) Hasil tes DNA sebagaimana yang dimaksud pada ayat 2 menggantikan kewajiban pemohon untuk menghadirkan 4 orang saksi.
10. Penyempurnaan dari substansi pasal juga disarankan terdapat pasal 52 dengan menambah 1 ayat baru, yaitu ayat 2 yang berbunyi: Setiap diketahui adanya jarimah pemerkosaan, penyidik berkewajiban melakukan penyelidikan untuk menemukan alat bukti permulaan. Selain itu dalam pasal 52, disarankan penyempurnaan redaksi pada ayat 4 sehingga ayat ini selengkapnya berbunyi: Penyidik dan jaksa penuntut umum meneruskan perkara sebagaimana dimaksud pada ayat 3 kepada Mahkamah Syar’iyah Kabupaten/Kota dengan bukti permulaan serta pernyataan kesediaan orang yang mengaku diperkosa untuk bersumpah di depan Hakim. Komisi G mengusulkan pula penyempurnaan pasal 52 ayat 2 sehingga berbunyi: Kesediaan orang yang mengaku diperkosa untuk bersumpah sebagaimana dimaksud pada ayat 4 dituangkan dalam berita acara khusus untuk itu.
11. Pasal 55 ayat 2 disarankan penyempurnaan redaksi sehingga ayat ini berbunyi: Dalam hal alat bukti hanyalah sumpah sebagaimana dimaksud dalam pasal 50, maka orang yang dituduh dapat membela diri dengan melakukan sumpah pembelaan sebanyak 5 kali.
12. Pada Bab IV tentang jarimah dan ‘uqubat bagi anak-anak pasal 66, disarankan adanya penyempurnaan redaksi sehingga pasal ini berbunyi: “Apabila anak yang belum mencapai usia 18 tahun melakukan atau diduga melakukan jarimah, maka terhadap anak tersebut dilakukan pemeriksaan

berpedoman kepada peraturan perundang-undangan mengenai peradilan pidana anak.”

Uraian di atas menjelaskan bagaimana dinamika pembahasan rancangan qanun oleh para pihak yang ditugaskan untuk menyelesaikan qanun dengan berbagai argument dan ragam usulan dengan mengintegrasikan sumber-sumber hukum yang tersedia dan mempertimbangkan kondisi lokal dan budaya Aceh serta menjaga kemaslahatan masyarakat. Perancangan Qanun menggunakan pula pendekatan ilmiah seperti tes DNA dalam pembuktian tuduhan zina. Upaya ini dinyatakan sebagai bentuk *Al-Ijtihad Al-Jama'i* dalam kontekstualisasi fikih era modern.

Berbagai penyempurnaan berdasarkan masukan masyarakat, hasil dengar pendapat dari berbagai forum diskusi dan konsultasi dengan pihak terkait, maka rancangan Qanun Hukum Jinayat telah diterima secara aklamasi oleh pihak eksekutif dan legislatif dalam pembahasan paripurna tanggal 27 September 2014.

Proses dan mekanisme pembentukan Qanun Hukum Jinayat Aceh dapat dipandang sangat berkualitas, namun dalam kaitannya dengan mekanisme yang tercakup di dalam teknis penomoran yang keliru dan penempatan huruf kapital. Hal ini tentunya tidak semestinya terjadi, karena rentang waktu proses legislasinya yang lama dan melibatkan banyak pihak.

Berdasarkan uraian di atas, maka proses dan mekanisme legislasi hukum Jinayat di Aceh menggabungkan pluralisme hukum dan legal realisme yang diakomodir dalam teori positifisme sesuai teori yang dianut dalam legislasi qanun dan peraturan perundang-undangan lainnya di Indonesia melalui proses ijtihad.<sup>315</sup>

---

<sup>315</sup> Ijtihad sebagai upaya penalaran dan penetapan hukum bagi suatu peristiwa atau persoalan kekinian yang belum memiliki ketentuan hukum tentu dapat dilakukan untuk memberikan kepastian hukum dalam tradisi hukum positifistik. Imam Syafi'i pun berpendapat bahwa ijtihad boleh dilakukan oleh seseorang yang memenuhi persyaratan untuk berjihad. Al-Imam al-Mathlaby

Dengan demikian rancangan Qanun hukum jinayat Aceh telah memperoleh pengesahan bersama sehingga sah menjadi hukum positif setelah memperoleh penetapan Gubernur Aceh menjadi Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat ditetapkan di Banda Aceh, tanggal 22 Oktober 2014 Masehi bertepatan dengan 27 Dzulhijah 1435 Hijriyah, yang akan diberlakukan 1 tahun setelah diundangkan dalam Lembaran Aceh tahun 2014 Nomor 7 terdiri dari 75 Pasal, berikut penjelasan atas Qanun Aceh Nomor 6 tentang Hukum Jinayat sebagai tambahan Lembaran Aceh Nomor 66.

### **C. Kedudukan Qanun Syari'at dalam Sistem Hukum Nasional**

Hans Kelsen di dalam bukunya *General Theory of Law and State*, sebagaimana dikutip Aziz Syamsuddin memperkenalkan: "Teori Jenjang Norma" (*stufentheorie*). Teori ini mengemukakan bahwa: norma-norma itu berjenjang-jenjang dan berlapis-lapis dalam suatu hierarki tata susunan, di mana norma yang lebih rendah berlaku, bersumber dan berdasar pada norma yang lebih tinggi. Demikian seterusnya sampai pada suatu norma tertinggi yang tidak dapat ditelusuri lebih lanjut dan bersifat hipotesis serta fiktif, yaitu Norma Dasar (*grundnorm/basic norm/fundamental norm*). Oleh sebab itu, hukum selalu dibentuk dan dihapus oleh lembaga-lembaga atau otoritas-otoritas yang berwenang membentuknya, berdasarkan norma yang lebih tinggi, sehingga norma yang lebih rendah (*inferior*) dapat dibentuk berdasarkan norma yang lebih tinggi (*superior*).<sup>316</sup>

Teori Hans Kelsen tersebut kemudian dikembangkan oleh Hans Nawiasky. Maka lahir teori *die theorie vom stufenordnung der rechtnormen*, yang dikontekstualisasikannya kepada suatu negara. Nawiasky menyatakan, selain berlapis-lapis dan berjenjang-jenjang,

---

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Ar-Risalah, Tahqiq wa Syarah, Ahmad Muhammad Syakir*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1309 H), hlm. 494-496.

<sup>316</sup> Aziz Syamsuddin, *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*, (Jakarta: Sinar Grafika. 2011), hlm. 14-15

*norma hukum suatu negara sejatinya juga berkelompok-kelompok. Ia lalu menggambarkan sebuah bangunan hukum berbentuk stupa (stufenformig), terdiri dari bagian-bagian tertentu (zwischenstufe). Dengan itu, Nawiasky mengelompokkan norma-norma hukum di suatu negara menjadi 4 (empat) kelompok besar, yaitu:*

*Kelompok I: norma fundamental negara (staatsfundamentalnorm );*

*Kelompok II : aturan dasar/pokok negara (staatsgrundgesetz);*

*Kelompok III : undang-undang formal (formellgesetz);*

*Kelompok IV: peraturan pelaksana (verordnungsatzung ), dan peraturan otonom (autonome satzung ).*<sup>317</sup>

*Keempat kelompok norma hukum tersebut, kata Nawiasky, hampir selalu ada di dalam tata susunan norma hukum setiap negara walaupun antara satu negara dengan negara lainnya memiliki perbedaan pada penggunaan istilah ataupun jumlah norma hukum pada masing-masing kelompok. Dalam konteks Negara Indonesia, sistem norma hukumnya menempatkan Pancasila sebagai norma hukum tertinggi atau sumber dari segala sumber hukum. Di samping itu, sistem norma hukum Indonesia juga meggarisbawahi bahwa puncak hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia adalah Undang-Undang Dasar 1945 sebagai aturan dasar negara/aturan pokok negara (konstitusi).*<sup>318</sup> *Di bawah UUD 1945 terdapat berbagai peraturan perundang-undangan yang lebih rendah kedudukannya. Dengan demikian, Indonesia sebagai negara hukum memiliki jenjang dan lapisan norma yang dituangkan dalam berbagai bentuk peraturan perundang-undangan, yaitu peraturan tertulis yang memuat norma hukum yang sifatnya mengikat.*

Menurut ketentuan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, jenis dan hierarki Peraturan Perundang-undangan adalah:

1. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945;
2. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat:

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, hlm. 17

<sup>318</sup> *Ibid.*, hlm. 25

3. Undang-undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang;
4. Peraturan pemerintah;
5. Peraturan Presiden;
6. Peraturan Daerah Provinsi;
7. Peraturan Daerah Kabupaten/kota.<sup>319</sup>

Peraturan Daerah Provinsi yang tercantum pada poin keenam, termasuk pula di dalamnya Qanun Aceh dan Peraturan daerah khusus (Perdasus), serta Peraturan daerah provinsi (Perdasi) yang berlaku di Papua dan Papua Barat.

Selain tujuh jenis Peraturan Perundang-undangan yang telah disebutkan di atas, masih banyak lagi yang lainnya, mencakup peraturan yang ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, Mahkamah Agung, Mahkamah Konstitusi, Badan Pemeriksa Keuangan, Komisi Yudisial, Bank Indonesia, Menteri, badan, lembaga, atau komisi yang setingkat yang dibentuk dengan Undang-Undang, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten/Kota, Bupati/Walikota, Kepala Desa atau yang setingkat.<sup>320</sup> Semua Peraturan Perundang-undangan ini diakui keberadaannya dan mempunyai kekuatan hukum mengikat sepanjang diperintahkan oleh Peraturan Perundang-undangan yang lebih tinggi atau dibentuk berdasarkan kewenangan. Kekuatan hukum dari masing-masing peraturan perundang-undangan tersebut sesuai dengan hierarkinya.

Hierarki Peraturan Perundang-undangan Indonesia didasarkan pada asas bahwa peraturan perundang-undangan yang lebih rendah tidak boleh bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Konsep ini merupakan cerminan dari teori Hans Kelsen, bahwa pada dasarnya terdapat dua golongan norma dalam hukum, yakni norma yang bersifat *inferior* dan norma yang bersifat *superior*. Terkait kedua norma tersebut, validitas dari norma yang lebih rendah dapat diuji terhadap norma yang secara

---

<sup>319</sup> Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011

<sup>320</sup> Pasal 8 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011

hierarkis berada di atasnya. Pada akhirnya, norma menjadi berjenjang-jenjang membentuk suatu hierarki.

Ada empat prinsip yang terkandung dalam konsep hierarki peraturan perundang-undangan, yaitu:

1. *Lex superiori derogat legi inferiori*, yang maknanya: peraturan yang lebih rendah tidak boleh bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi. Asas ini berlaku pada dua peraturan yang hierarkinya tidak sederajat dan saling bertentangan;
2. *Lex specialis derogat legi generali*: peraturan yang lebih khusus mengesampingkan peraturan yang lebih umum. Asas ini berlaku pada dua peraturan yang hierarkinya sederajat dengan materi yang sama;
3. *Lex posteriori derogat legi priori*: peraturan yang baru mengesampingkan peraturan lama. Asas ini berlaku saat ada dua peraturan yang hierarkinya sederajat dengan tujuan mencegah ketidakpastian hukum;
4. Peraturan hanya bisa dihapus dengan peraturan yang kedudukannya sederajat atau lebih tinggi.

Namun demikian, Qanun Aceh menempati kedudukan istimewa dalam sistem hukum di Indonesia. Perlu dipahami bahwa, semua produk perundang-undangan yang dibentuk bersama eksekutif dan legislatif disebut Qanun Aceh. Namun, Qanun Aceh yang terkait syari'ah memiliki kekhususan dan perbedaan, dibandingkan dengan Qanun Aceh yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan. Qanun tentang penyelenggaraan pemerintahan sama kedudukannya dengan Perda pada umumnya. Perbedaan Qanun Aceh dengan Perda pada umumnya seperti dalam pengaturan materi hukum *jināyah*. Qanun Aceh dikecualikan untuk mengatur ancaman pidana kurungan 6 bulan dan/atau denda Rp 50.000.000,- (Pasal 241 ayat (2) UUPA). Demikian pula dengan upaya pembatalan terhadap Qanun Aceh yang materi muatannya *jināyah* tidak dapat dibatalkan melalui Perpres, tetapi harus melalui mekanisme uji materil (*judicial*



*review*) di Mahkamah Agung RI.<sup>321</sup> Atas dasar inilah maka, teori di atas tidak berlaku untuk Qanun Aceh mengenai Syari'at Islam.

Semua keistimewaan ini tidak terlepas dari aturan yang terdapat dalam payung hukum penerapan Syari'at Islam di Aceh yaitu Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001, sebagai pengintegrasian undang-undang keistimewaan Aceh ke dalam undang-undang otonomi khusus. Dalam undang-undang otonomi khusus ini, diperkenalkan istilah “qanun” sebagai sebutan untuk Peraturan Daerah (Perda) di Aceh. Penggantian terma Perda dengan istilah qanun tersebut, bukan hanya sekedar perubahan nama semata. Melainkan, sebagai sebuah upaya menambah kewenangan Perda dan memperkuat kedudukannya, dalam rangka pelaksanaan otonomi khusus di Aceh. Upaya ini tampaknya membuahkan hasil sebagaimana yang diharapkan. Hal ini terlihat, sejak pelaksanaan otonomi khusus di Aceh, keberadaan Qanun Provinsi NAD.<sup>322</sup>

Di samping itu, dalam undang-undang ini adan penegasan bahwa Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam adalah Peraturan Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, yang keberadaannya dapat mengenyampingkan peraturan perundang-undangan yang lain dengan mengikuti *asas lex specialis derogat lex generalis*, dan Mahkamah Agung berwenang melakukan uji materi terhadap qanun.<sup>323</sup> Dengan demikian, keberadaan Qanun Aceh dalam hierarki peraturan perundang-undangan nasional tidak sama persis dengan posisi yang ditempati Peraturan daerah secara umum.

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, hlm. ix-x

<sup>322</sup> Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at ....*, hlm. 222

<sup>323</sup> Penjelasan Umum UU No. 18/2001

## BAB IV

### PRODUK OTORITAS PEMERINTAH ACEH DALAM PERUMUSAN JARĪMAH DAN ‘UQŪBAH

#### A. Pengertian *Jarīmah* dan ‘*Uqūbah*

Para fuqaha’ sering menggunakan kata *jināyah* atau *jarīmah* untuk penyebutan istilah pidana. Secara etimologis, *jināyah* berarti nama bagi sesuatu yang dilakukan oleh seseorang menyangkut suatu kejahatan atau apapun yang ia perbuat. Secara terminologis, *jināyah* adalah suatu nama bagi perbuatan yang diharamkan oleh *syara’* baik yang berkenaan dengan jiwa, harta, maupun yang lainnya. Adapun *jarīmah* dalam hukum Islam dimaksudkan sebagai pelanggaran terhadap hukum syari’at atau agama, dan terhadap pelakunya dikenakan sanksi berupa *ḥad* ataupun *ta’zīr*.<sup>324</sup> *Had* adalah sanksi hukum yang sudah ada ketentuannya dalam *naṣ* Al-Qur’ān dan *sunnah*. Sedangkan *ta’zīr* adalah sanksi hukum yang tidak ada ketentuannya dalam *naṣ* sehingga diserahkan sepenuhnya kepada penguasa. Hukum *jināyah* atau *jarīmah* diindonesiakan menjadi Hukum pidana Islam, yaitu segala ketentuan hukum mengenai tindak pidana atau perbuatan kriminal yang dilakukan oleh orang-orang *mukallaf*, sebagai hasil dari pemahaman atas dalil-dalil hukum yang terperinci dari Al-Qur’ān dan Hadīts.<sup>325</sup>

Dalam Islam, suatu perbuatan akan digolongkan sebagai *jarīmah* apabila perbuatan tersebut mengakibatkan kerugian bagi orang lain, baik dalam bentuk materil seperti harta benda maupun non materil seperti ketenteraman dan harga diri. Oleh sebab itu, diperlukan suatu aturan hukum yang tegas dalam upaya mengeleminir terjadinya hal-hal yang membahayakan agama, jiwa,

---

<sup>324</sup> Hasanuddin A.F, Fikih Jinayah, Dalam: Taufik Abdullah dkk. (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, hlm. 171

<sup>325</sup> Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika 2012), hlm.1

akal, kehormatan dan harta benda. Jadi, *jarīmah* merupakan perbuatan yang dilarang oleh *syara'* dan pelakunya diancam dengan hukuman. Adapun kategori perbuatan sebagai suatu larangan untuk berbuat atau sebagai suatu larangan untuk tidak berbuat yang tergolong sebagai *jarīmah* harus memiliki landasan yang kuat dari *naş syara'*. Oleh karena itu, berbuat atau tidak berbuat sesuatu perbuatan baru dianggap sebagai *jarīmah* apabila terdapat *naş-naş syara'* yang menjelaskan mengenai ancaman hukuman terhadap perilaku tersebut. Jadi jelas sekali bahwa *naş Al-Qur'an*, Sunnah atau peraturan-peraturan lainnya, telah hadir lebih awal dibandingkan dengan perintah berbuat atau tidak berbuat tadi, bukan sebaliknya.

Setiap peraturan, baik perintah ataupun larangan, sebelum diberlakukan harus disosialisasikan atau disebarluaskan terlebih dahulu agar diketahui oleh masyarakat. Setelah peraturan itu ada dan berlaku barulah perbuatan yang dikategorikan sebagai *jarīmah* dapat dinilai sebagai perbuatan yang melawan hukum atau tidak. Namun apabila aturan-aturan dimaksud tersebut belum disosialisasikan apalagi belum dibuat maka suatu perbuatan tidak boleh dianggap sebagai sebuah *jarīmah* yang dapat dijatuhi sanksi atau hukuman bagi para pelakunya.

Di samping itu harus pula dipahami bahwa perbuatan-perbuatan terlarang dalam Islam berasal dari ketentuan *syara'*, sehingga hanya ditujukan kepada orang yang berakal sehat karena memahami maksud ketentuan tersebut dan sanggup menerimanya. Hal ini karena pada hakikatnya, perintah atau larangan merupakan suatu beban sehingga si penerima beban harus memahami dan menyanggupinya. Paham artinya mengerti isi perintah atau larangan, sedangkan sanggup artinya dapat mengerjakan atau meninggalkan perbuatan tersebut. Orang yang tidak mengerti isi perintah (tidak paham) dan orang-orang yang tidak kuasa memikul beban karena suatu sebab tidak mungkin menerima beban tadi misalnya orang-orang yang hilang ingatan dan anak-anak. Orang yang dapat memahami dan sanggup menerima beban dalam ilmu fiqih dinamai

*mukallaf* (orang yang dibebani). Oleh karena itu, mereka berkewajiban untuk patuh terhadap segala apa yang diperintahkan.

Sebagai contoh, seseorang yang mengambil barang yang diduga bukan miliknya telah menyebabkan hilangnya hak milik seseorang sehingga menderita kerugian. Namun kita belum dapat menyebutnya sebagai *jarīmah* pencurian sebelum mencari ketentuan hukum atau peraturan yang mengatur tentang kasus tersebut. Bila ditemui adanya aturan pelarangan untuk memiliki barang orang lain tanpa prosedur yang sah (membeli atau meminjam atau mendapat bagian) dan ketentuan tersebut telah lama ada sebelum perbuatan pemindahan barang tersebut dilakukan, dan orang yang melakukannya dianggap telah mengetahui peraturan tersebut, kita belum dapat menghubungi si pelaku bahwa dia telah melakukan suatu *jarīmah* dan dapat dihukum. Kita tidak dapat hanya mengandalkan adanya kehadiran asas legalitas saja dan belum cukup untuk menilai perbuatan itu sebagai suatu *jarīmah*.

Langkah selanjutnya adalah meneliti personalitas pelaku perbuatan tersebut apakah pelakunya seorang *mukallaf* atau bukan. Apabila perbuatan tersebut dilakukan oleh orang yang dianggap *mukallaf*, barulah pelaku tersebut dapat dikenai hukuman. Akan tetapi, kalau dilakukan oleh orang yang telah berubah akalnya (karenanya tidak memahami beban) atau dilakukan oleh anak-anak, hukuman tersebut tidak dapat diberlakukan walaupun perbuatan tersebut jelas dilarang oleh *asas legalitas*, melawan hukum, dilarang syara, dan merugikan orang lain. Alasannya adalah orang-orang tersebut dianggap tidak memahami isi beban (perintah atau larangan) dan tidak atau belum sanggup memikul suatu beban.

Berkaitan dengan hal ini, ‘Abd al-Qādir ‘Awdah menjelaskan, bahwasanya syariat tidak membebani, kecuali terhadap orang-orang yang mampu memahami dalil (paham isi perintah dan dianggap mengetahui aturan) serta dapat menerima atau memikul beban. Tidak pula syariat membebani seseorang, kecuali bila diasumsikan beban itu dapat dipikulnya dan orang tersebut dianggap mengetahui dan dapat menaatinya.” Komentarnya senada juga

diungkapkan Al-Ghazali bahwa perbuatan-perbuatan tersebut harus dilakukan oleh orang-orang yang berakal yang dianggap memahami *khithab* dari nash, aturan dan sebagainya. Oleh sebab itu, tidak selayaknya bahkan tidak sah menghadapkan *khithab* kepada kepada orang gila dan anak-anak.

Pada umumnya, para ulama membagi jenis jarimah dalam tiga bagian, yaitu: *jarimah hudūd*, *jarimah qiṣaṣ/diyah*, dan *jarimah ta'zīr*. *Jarimah hudūd* adalah suatu *jarimah* yang bentuknya telah ditentukan sehingga terbatas jumlahnya. Selain ditentukan bentuknya (jumlahnya), juga ditentukan hukumannya secara jelas, baik melalui Al-Qur'an maupun Al-Sunnah. Lebih dari itu, *jarimah* ini termasuk dalam *jarimah* yang menjadi hak Tuhan. *Jarimah-jarimah* yang menjadi hak Tuhan, pada prinsipnya adalah *jarimah* yang menyangkut masyarakat banyak, yaitu untuk memelihara kepentingan, ketenteraman, dan keamanan masyarakat. Oleh karena itu, hak Tuhan identik dengan hak jamaah atau hak masyarakat. Maka dari itu, pada *jarimah hudūd* tidak dikenal pemaafan atas pembuatan *jarimah*, baik oleh perseorangan yang menjadi korban *jarimah* (*mujnā 'alayh*) maupun oleh negara.

Hukuman *jarimah* jelas diperuntukkan bagi setiap *jarimah*. Karena hanya ada satu macam hukuman untuk setiap *jarimah*, tidak ada pilihan hukuman bagi *jarimah* ini dan tentu saja tidak mempunyai batas tertinggi maupun terendah seperti layaknya hukuman yang lain. Dalam pelaksanaan hukuman terhadap pelaku *jarimah* yang masuk ke dalam kelompok *hudūd*, hakim tinggal melaksanakannya apa yang telah ditentukan syara'. Jadi, fungsi hakim terbatas pada penjatuhan hukuman yang telah ditentukan, tidak berijtihad dalam memilih hukuman. Karena beratnya sanksi yang akan diterima si terhukum kalau dia memang bersalah melakukan *jarimah* ini, maka penetapan asas legalitas bagi pelaku *jarimah* ini harus ekstra hati-hati, ketat dalam penerapannya serta tidak ada keraguan sedikit pun bagi hakim dalam penerapannya. Karena sanksi *jarimah hudūd* menyangkut hilangnya nyawa atau hilangnya anggota badan si pembuat *jarimah*. Dengan demikian,

kesalahan vonis atau kesalahan dalam menentukan *jarīmah* akan menimbulkan dampak yang buruk.

Para ulama membuat kaidah dalam menghadapi kasus-kasus yang termasuk kelompok *ḥudūd*, yaitu:

ان يخطئ امام في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة

Artinya: “Kesalahan dalam memanfaatkan bagi seorang imam lebih baik daripada kesalahan dalam menjatuhkan sanksi.”

Oleh karena itu, jika timbul keraguan atau ketidakyakinan karena kekurangan bukti dan lain sebagainya, maka solusinya adalah menghindari penjatuhan *ḥudūd* tersebut, seperti disebutkan dalam kaidah berikut :

ادروا الحدود بالشبهات

Artinya : “Hindarilah hukuman *ḥudūd* karena ada keraguan.”

*Jarīmah* yang termasuk dalam kelompok *ḥudūd* menurut para ulama, ada 7 macam, yaitu: perzinaan, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *asyrib* atau minum minuman keras, *sariqah* atau pencurian, *hirābah* atau pembegalan, *Al-Baghyu* atau pemberontakan, dan *riddah* atau keluar dari agama Islam.

Yang Kedua, *jarīmah qiṣaṣ/diyat*. Seperti halnya *jarīmah ḥudūd*, *jarīmah qiṣaṣ/diyat* pun telah ditentukan jenisnya maupun besaran hukumannya. Jadi, *jarīmah* ini pun terbatas jumlahnya dan hukumannya pun tidak mengenal batas tertinggi maupun terendah. Karena hukuman untuk *jarīmah* ini hanya satu untuk setiap *jarīmah*. Satu-satunya perbedaan *jarīmah qiṣaṣ/diyat* dengan *jarīmah ḥudūd* adalah *jarīmah qiṣaṣ/diyat* menjadi hak perseorangan atau hak *adamī* yang membuka kesempatan pemaafan bagi si pembuat *jarīmah* oleh orang yang menjadi korban, wali korban, atau ahli warisnya. Jadi, dalam kasus *jarīmah qiṣaṣ/diyat* ini, korban atau ahlinya warisnya dapat memaafkan perbuatan si pembuat *jarīmah*, meniadakan *qiṣaṣ*, dan menggantinya dengan *diyat* atau meniadakan *diyat* sama sekali. Hak perseorangan yang dimaksud, hanya diberikan kepada korban, dalam hal si korban masih hidup, dan kepada wali atau ahli warisnya kalau korban meninggal dunia. Oleh karena itu, seorang kepala negara dalam kedudukannya sebagai

penguasa pun tidak berkuasa memberikan pengampunan bagi pembuat *jarīmah*. Lain halnya kalau si korban tidak mempunyai wali atau ahli waris, maka kepala negara bertindak sebagai wali bagi orang tersebut, seperti disebutkan dalam kaidah berikut:

السلطان ولي من لا ولي له

Artinya: “Penguasa adalah wali bagi mereka yang tidak mempunyai wali.”

Jadi, kekuasaan untuk memaafkan si pembuat *jarīmah* itu bukan karena kedudukannya sebagai penguasa tertinggi suatu negara, tetapi statusnya sebagai wali dalam hal korban yang tidak mempunyai wali atau ahli waris. Kekuasaan hakim, seperti halnya pada *jarīmah hudūd* terbatas pada penjatuhan hukuman apabila perbuatan yang dituduhkan itu dapat dibuktikan penjatuhan hukuman *qīṣaṣ* pun hanya dijatuhkan hakim selama si korban atau ahli warisnya tidak memaafkan pembuatan jarimah. Kalau hukuman *qīṣaṣ* itu dimaafkan dan si korban atau ahli waris meminta *diyat*, maka hakim harus menjatuhkan *diyat*. Namun *diyat* pun bisa saja karena berbagai pertimbangan, dihapuskan oleh korban atau ahli warisnya. Sebagai pengganti penghapusan semua hukuman, hakim menjatuhkan *ta'zīr* yang tujuannya di samping sebagai *ta'dīb* (memberi pengajaran), juga sebagai hukuman pengganti dari dua hukuman terdahulu yang dihapuskan korban atau ahli warisnya atau logikanya haruslah lebih ringan. Namun demikian, karena *ta'zīr* hak penguasa, hal itu terserah pada pihak yang mempunyai hak. Oleh karena itu, bisa saja hukuman *ta'zīr* lebih besar daripada hukuman yang digantikan tentu saja dengan berbagai pertimbangan.

*Qīṣaṣ* ditujukan agar pembuat *jarīmah* (tindak pidana) dijatuhi hukum yang setimpal, sebagai balasan atas pembuatannya itu. Jadi, hukuman bunuh hanya dijatuhkan bagi pembunuh dan pelukaan dijatuhi bagi orang yang melukai. Menurut arti katanya, *qīṣaṣ* adalah akibat yang sama yang dikenakan kepada orang yang dengan sengaja menghilangkan jiwa atau melukai atau menghilangkan anggota badan orang lain. *Qīṣaṣ* hukuman yang

mencerminkan keadilan dan keseimbangan, karena pelakunya mendapat balasan yang sama dan setimpal dengan perbuatannya.

*Qiṣaṣ* dan *diyāt* dua jenis hukuman yang berbeda. Perbedaannya adalah *qiṣaṣ* merupakan bentuk hukuman bagi pelaku *jarīmah* terhadap jiwa dan anggota badan yang dilakukan dengan sengaja. Adapun *diyāt* merupakan hukuman yang dijatuhkan bagi pelaku *jarīmah* dengan objek yang sama (nyawa dan anggota badan), tetapi dilakukan tanpa sengaja.

*Jarīmah* yang termasuk dalam kelompok *qiṣaṣ/diyāt* terdiri atas lima macam. Dua *jarīmah* masuk dalam kelompok *jarīmah qiṣaṣ* yaitu, pembunuhan sengaja dan pelukaan (penganiayaan) tidak sengaja. Adapun tiga *jarīmah* termasuk dalam kelompok *diyāt*, yaitu pembunuhan tidak sengaja, pembunuhan semi sengaja, dan pelukaan tidak sengaja. Di samping itu, *diyāt* merupakan hukuman pengganti dari hukuman *qiṣaṣ* yang dimaafkan. *Diyāt*, di samping merupakan sebuah hukuman, juga merupakan wujud ganti rugi bagi korban. *Diyāt* dianggap sebagai hukuman, sebab seandainya *diyāt* dihapuskan, hakim harus menggantikan hukuman itu dengan hukuman yang lain, yaitu hukuman *ta'zīr*. Logikanya kalau *diyāt* bukan suatu hukuman, hakim tidak perlu menggantinya dengan hukuman lain bila ternyata hukuman *diyāt* dimaafkan oleh korban atau ahli warisnya. Adapun *diyāt* juga dianggap sebagai ganti rugi sebab *diyāt* diserahkan seluruhnya bagi korban atau keluarganya. Oleh karena itu, *diyāt* ini merupakan perpaduan antara sebuah hukuman dan ganti kerugian.

Seperti halnya *jarīmah ḥudūd*, penerapan *jarīmah qiṣaṣ/diyāt* pun harus hati-hati. Sifat asas legalitas *jarīmah* ini juga ketat. Apabila dilihat dari segi telah ditetapkannya hukuman bagi *jarīmah* dikatakan sebagai *ḥudūd*. baik *jarīmah ḥudūd* maupun *jarīmah qiṣaṣ/diyāt* sama-sama telah ditentukan jenis *jarīmah* dan jenis hukumannya. Oleh karena itulah, sebahagian ulama, seperti Al-Māwardī memasukkan *qiṣaṣ/diyāt* (*jarimah* yang berkaitan dengan jiwa dan anggota badan) ke dalam kelompok *ḥudūd*. Kekeliruan hukuman bagi *jarīmah* ini, seperti halnya pada *jarīmah ḥudūd*, dapat



berakibat fatal atau sekurang-kurangnya, hilangnya anggota badan orang lain. Sebab, kalau si korban atau ahli waris tidak bersedia memaafkan pelaku jarimah, hukuman pun harus dijatuhkan. Jadi, walaupun dalam *qiṣaṣ* ini terdapat hak untuk memaafkan, kehati-hatian hakim sebagai penegak hukum tidak serta merta menjadi longgar.

Sedangkan *ta'zīr* menurut arti katanya adalah *at-ta'dīb* artinya memberi pengajaran. Dalam fiqh jināyah, *ta'zīr* suatu bentuk *jarīmah*, yang bentuk atau macam serta hukumannya ditentukan oleh penguasa. Jadi, *jarīmah* ini sangat berbeda dengan *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣaṣ/diyat* yang macam *jarimah* dan bentuk hukumannya telah ditentukan oleh *syara'*. Macam dan hukuman pada *jarīmah ta'zīr* tidak ditentukan, sebab *jarīmah* ini berkaitan dengan perkembangan masyarakat serta kemaslahatannya. Seperti kita maklumi, kemaslahatan selalu berubah dari masa ke masa, dari satu tempat ke tempat lain. Jadi, suatu perbuatan itu dapat dianggap *jarīmah* karena bertentangan dengan kemaslahatan umum, tetapi di saat lain tidak dianggap sebagai *jarīmah* lagi karena kemaslahatan umum menghendaki demikian.

Demikian pula halnya dengan perbedaan tempat, di suatu tempat perbuatan itu dianggap sebagai *jarīmah*, namun di tempat lain justru dilegalkan. Pemberian kekuasaan dalam menentukan bentuk *jarīmah* ini kepada pemerintah adalah agar mereka dapat dengan leluasa mengatur pemerintahannya sesuai dengan situasi dan kondisi wilayahnya, serta kemaslahatan daerahnya. Oleh karena itu *jarīmah ta'zīr* ini juga sering disebut dengan *jarīmah kemaslahatan umum*. Mengenai hukumannya, *syara'* hanya menyebutkan bentuk-bentuk hukuman, dari yang seberat-beratnya sampai yang sering-ringannya. Tanpa mengharuskan hukuman tertentu untuk *jarīmah* tertentu pula, seperti pada *jarimah ḥudūd* dan *qiṣaṣ/diyat*. Dalam menangani *jarīmah* ini, hakim diberikan keleluasaan berijtihad untuk menentukan hukuman yang hendak dijatuhkan kepada pembuat *jarīmah*, sesuai dengan macam *jarīmah*nya dan keadaan si pembuat *jarīmah*.

Sebagaimana dimaklumi bersama, *jarīmah ta'zīr* tidak terhitung bilangannya dan tidak mungkin terbilang. Hal ini karena di samping banyaknya, juga mungkin terjadi fluktuasi, perubahan waktu dan tempat sesuai dengan kemaslahatannya. Namun demikian, syara' menyebutkan sebagian kecil dari *jarīmah* dan berlaku untuk seluruh tempat tanpa pengecualian. *Jarīmah ta'zīr* seperti ini berlaku abadi di seluruh tempat dan tidak akan terjadi perubahan terhadapnya, artinya perbuatan-perbuatan seperti itu akan dianggap selamanya sebagai *jarīmah*. *Jarīmah ta'zīr* yang ditentukan syara' diantaranya adalah khianat, suap-menyuap, memasuki rumah orang lain tanpa izin, makan makanan tertentu, ingkar janji, menipu timbangan, riba, berjudu, dan sebagainya. namun demikian, walaupun bentuk dan hukuman *jarīmah ta'zīr* ditentukan syara, penerapan sanksinya diserahkan kepada kebijaksanaan hakim. Dia dapat memilih rangkaian hukuman dari yang seringan-ringannya sampai yang seberat-beratnya. Hal ini karena pada dasarnya *jarīmah* ini adalah hak penguasa (pemerintah).

Dari penjelasan di atas kita dapat menyimpulkan bahwa *jarīmah ta'zīr* itu terbagi dalam dua kategori, *ta'zīr syara'* dan *ta'zīr penguasa*. Dua bentuk *jarīmah ta'zīr* tersebut memiliki sisi-sisi perbedaan di samping juga ada sisi kesamaannya. *Ta'zīr syara'* ditentukan oleh syara' dan bersifat abadi, artinya sejak diturunkan oleh pembuat syari'at dan sampai kapan pun akan dianggap sebagai *jarīmah*. Hal ini ini dikarenakan *jarīmah ta'zīr syara'* sejak awalnya memang telah dianggap sebagai suatu perbuatan maksiat, yaitu perbuatan yang dilarang karena perbuatan itu sendiri dan melakukannya dianggap perbuatan maksiat. Adapun *ta'zīr penguasa* ditentukan oleh penguasa dan bersifat sementara bergantung pada situasi dan kondisi dan dapat dianggap *jarīmah* kalau memang dikehendaki. Demikian pula, dapat dianggap bukan *jarīmah* kalau memang mengkhendaki demikian. Hal ini karena pada dasarnya *ta'zīr penguasa* itu bukan suatu perbuatan yang dilarang mengerjakannya, namun keadaan menyebabkan perbuatan itu terlarang.

Penerapan asas legalitas dalam *jarīmah ta'zīr* berbeda dengan penerapannya pada *jarīmah hudūd* dan *qīṣaṣ/diyat*. *Jarīmah hudūd* dan *qīṣaṣ/diyat*, seperti kita ketahui, bersifat ketat artinya setiap *jarīmah* hanya diberikan sanksi yang sesuai dengan ketentuan syara'. Sebaliknya, *jarīmah ta'zīr* bersifat longgar. Oleh karena itu, tidak ada ketentuan bagi tiap-tiap *jarīmah* secara tersendiri, seperti dua *jarīmah* terdahulu. Itulah sebabnya, bisa terjadi hukuman *jarīmah* yang sama bentuknya dan dilakukan dua orang akan mempunyai sanksi yang berbeda. Di samping itu, untuk beberapa *jarīmah* yang mempunyai kesamaan dengan *jarīmah* lain, tidak diperlukan peraturan (asas legalitas) yang khusus. Cukup apabila *jarīmah-jarīmah* tersebut mempunyai kesamaan sifat yang telah ditentukan secara umum. Oleh karena itu, kemungkinannya bisa saja beberapa *jarīmah* yang berbeda akan mendapat hukuman yang sama. Itulah yang dimaksud dengan *jarīmah ta'zīr* bersifat elastis atau longgar.

Pemberian kekuasaan kepada hakim dalam menanggapi *jarīmah ta'zīr*, tidak berarti bahwa hakim tersebut dapat berbuat semaunya (*tahakumiyah*). Misalnya seorang hakim menjatuhkan hukuman, terhadap tindakan itu tidak semestinya. Hal ini karena pada dasarnya, semua *jarīmah* telah memiliki aturan, sedangkan pemberi kekuasaan bagi hakim adalah memilih hukuman yang sesuai dengan keadaan sehingga akan mencerminkan isi hukuman itu sendiri dan menerapkan keadilan bagi seluruh manusia.

*Ta'zīr* dalam pandangan para ulama fikih ialah suatu bentuk hukuman yang tidak ditentukan kadarnya/jumlahnya, dan wajib dilaksanakan sebagai hak Allah atau hak manusia dalam setiap maksiat yang hukumannya tidak ada di dalamnya *ḥad* atau *kaffarah*. Sebagian yang lain mengatakan bahwa *ta'zīr* adalah hukuman yang berbentuk mendidik demi melakukan perbaikan terhadap suatu kesalahan atau dosa yang di dalamnya tidak ada *ḥad* atau *kaffarah*.<sup>326</sup>

---

<sup>326</sup> Ibn Farhūn, *Tabsyīrah al-Hukkām*, Jilid.2, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th.), hlm. 288

Adapun sisi perbedaan anantara *had* dengan *ta'zir* seperti yang dijelaskan Al-Māwardī adalah bahwa hukuman yang bersifat *had* tidak boleh dibatalkan/dimaafkan.<sup>327</sup> Para ulama juga sepakat bahwa *ta'zir* merupakan hukuman yang dianjurkan di dalam setiap maksiat yang dilakukan yang hukumannya tidak bersifat *had*.<sup>328</sup> Karena *ta'zir* merupakan satu bentuk hukuman maka Syari'at Islam tidak mewajibkannya kecuali atas orang-orang yang sudah *mukallaf* sehingga bila seorang *mukallaf* melakukan satu pelanggaran dosa yang tidak ada hukumannya secara pasti (*had*) maka ia bisa dihukum *ta'zir*. Hukuman *ta'zir* bisa jadi dilaksanakan karena melanggar hak-hak Allah, atau dilaksanakan karena melanggar hak-hak manusia.

Sebab wajibnya *ta'zir* adalah karena melakukan kriminal/pelanggaran yang hukumannya dalam Islam tidak masuk dalam kategori *had*, apakah kriminal itu berkaitan dengan hak-hak Allah seperti seseorang meninggalkan shalat, ataukah kriminal/pelanggaran tersebut berkaitan dengan hak-hak manusia seperti seseorang menyakiti orang lain baik dalam bentuk perbuatan atau pun kata-kata yang sama sekali tidak memiliki alasan yang dibenarkan oleh agama. Bila syarat *ta'zir* termasuk adalah pelaku harus *mukallaf* maka pemerintah diberikan kewenangan khusus untuk menangani dan menjaga anak-anak atau orang-orang gila agar mereka tidak melakukan hal-hal yang dianggap tidak baik dan membahayakan demi menjaga kemaslahatan masyarakat secara keseluruhan.<sup>329</sup>

Salah satu hikmahnya mengapa hukuman *ta'zir* tidak dijelaskan ketentuan kadar dan macamnya secara detail oleh syariat Islam, agar pemerintah dalam hal ini dapat melakukan pengkondisian hukuman itu sendiri sehingga maksud dan tujuan pemberlakuan hukuman *ta'zir* dapat dilaksanakan secara maksimal

---

<sup>327</sup> Al-Māwardī, *Al-Aḥkām Al-Sulṭāniyyah*...., hlm. 237

<sup>328</sup> Ibn Farhūn, *Tabsirah al-Hukkām*...., , hlm. 289

<sup>329</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 436

sehingga pencegahan kejahatan dapat diminimalisir. Namun demikian seorang kepala Negara tidak diberikan hak untuk menghukum *ta'zīr* seseorang dengan cara melakukan maksiat misalnya ia mengatakan kepada pelaku: Wahai yang kafir, atau melarangnya melaksanakan shalat atau puasa, termasuk tidak boleh bagi seorang kepala Negara dalam melakukan *ta'zīr* kepada seorang pelaku kejahatan dengan membuka aurat fisik/badannya dan sebagainya.

Adapun maksiat yang di dalamnya diberlakukan hukuman *ta'zīr* seperti seorang mencium perempuan lain, melakukan pelecehan non seksual, memakan makanan yang tidak diharamkan, menuduh orang lain melakukan pelecehan seksual, mencuri, mengkhianati amanah termasuk orang-orang yang suka melakukan penipuan dalam transaksi jual beli, menerima sogokan, menjadi saksi palsu, atau berbuat zalim terhadap masyarakat yang dipimpinnya dan sebagainya. Semua bentuk pelanggaran yang disebutkan tadi dapat dijatuhi hukuman *ta'zīr* yang kadar dan bentuknya dapat dikondisikan oleh pemangku kebijakan atau pemerintah.<sup>330</sup>

Selain yang disebutkan, ulama Hanafiyah tidak melihat adanya hukuman pengasingan bagi seorang pelaku seksual yang berstatus perjaka/belum pernah menikah (*ghairu muḥṣan*). Tetapi hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku zina yang masih perjaka /belum pernah menikah hanyalah hukuman cambuk sebanyak 100 kali. Namun demikian, para ulama Hanafiyah sendiri membolehkan adanya hukuman pengasingan terhadap pelaku zina yang statusnya *ghairu muḥṣan*. Hukuman pengasingan (*taghrīb*) itu semata-mata dapat dilakukan sebagai *ta'zīr* dan bukan bagian dari hukuman *ḥad*,

---

<sup>330</sup> Ibn Taimiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah*, (Beirut: Dār al-Kutūb al-ʿIlmiyyah, 2005), hlm. 102

jika memang kondisi serta keadaan yang menuntut demikian karena adanya masalah tertentu.<sup>331</sup>

Di lain sisi, dalam mazhab Syafi'i dijelaskan bolehnya menyatukan hukuman *ḥad* dengan *ta'zīr* seperti misalnya menambah 40 kali cambuk bagi peminum khamar, dan kalau lebih 40 kali jumlahnya maka tambahan tersebut adalah *ta'zīr*, karena hukuman bagi peminum *khamar* dalam mazhab Syafi'i hanya 40 kali cambuk. Mereka juga mencontohkan dengan menggantungkan tangan yang telah dipotong di leher pencuri. Potong tangan adalah *ḥad*, sedangkan menggantungkannya di leher adalah *ta'zīr*.

Adapun mengenai kebolehan seorang kepala Negara menghukum *ta'zīr* pelaku kejahatan dengan ancaman mati, ulama fikih meresponnya secara berbeda-beda. Dalam satu riwayat dari Imam Malik yang menegaskan bahwa ada saja tindakan kriminal yang dilakukan seseorang yang menyebabkan dirinya dapat dihukum mati. Pendapat tersebut ternyata diamini oleh sebagian sahabat Imam Ahmad bin Hanbal. Sebagai contoh kriminal yang dapat dijatuhi hukuman mati ialah menjadi mata-mata. Seorang muslim yang menjadi mata-mata di tengah orang-orang Islam untuk kepentingan musuh atau biasa disebut dengan pembocoran rahasia Negara, dapat dijatuhi hukuman mati seperti yang dikatakan oleh Imam Malik dan sebagai ulama Hanabilah seperti Ibn 'Āqil.<sup>332</sup>

Di lain sisi, Abu Hanifah melihat bahwa boleh saja seorang pelaku tindak pidana dijatuhi hukuman *ta'zīr* dengan ancaman hukuman mati jika pelaku tersebut telah berulang kali melakukan kejahatannya, dan kejahatan tersebut memang masuk dalam kategori pelakunya dapat dibunuh. Misalnya seorang sudah berulang kali telah melakukan homo seksual (*liwaṭ*), atau membunuh seseorang karena ingin mengambil hartanya dan sebagainya. Alasan mereka

---

<sup>331</sup> Ibn 'Ābidīn, *Hasyiyah Ibn 'Ābidīn*, Jilid 4, (Kairo: Matba'ah Muṣṭafā al-Bābīy al-Halabiy), hlm.14

<sup>332</sup> Sedangkan Abu Hanifah, Imam Syafi'i dan sebagian dari mazhab Hanbali melarang penjatuhan hukuman mati dalam kasus tersebut di atas. Lihat Ibn Taimiyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'iyah*...., hlm.102

sangat sederhana. Mereka mengatakan: “Suatu kejahatan yang tidak putus-putusnya, dan selalu terjadi, kalau saja untuk memberhentikannya hanya dengan cara membunuhnya maka pelaku kejahatan tersebut dibunuh.”<sup>333</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa pemerintah dalam hal ini kepala negara diberi kewenangan untuk menghukum *ta'zīr* para pelaku kejahatan dengan beberapa catatan sebagai berikut:

1. Dibolehkan bagi kepala negara untuk memaafkan seorang pelaku *jarīmah* bila hukumannya hanya sebatas *ta'zīr*. Dengan kata lain, kepala negara dibenarkan memberlakukan amnesti *ta'zīr*, sebagaimana ia boleh menyatukan hukuman *ḥad* dengan hukuman *ta'zīr* dalam semua bentuk tindak kejahatan seperti yang dikatakan mazhab Hanafiyah dan mazhab Syafi'iyah.
2. Dalam pandangan Imam Malik, seorang kepala negara dapat menghukum *ta'zīr* dengan hukuman mati atas seorang pelaku kejahatan, misalnya orang yang membocorkan rahasia negara kepada negara lain. Walau demikian, seorang kepala negara yang menjatuhkan *ta'zīr* dengan hukuman mati atas seorang pelaku kejahatan tidaklah dengan sewenang-wenang, tetapi dilakukan dengan tetap mengacu kepada prinsip-prinsip keadilan serta adanya kesesuaian antara level kejahatan yang dilakukan dengan hukuman yang dijatuhkan.

Dalam konteks penerapan hukum pidana Islam di Aceh, Pemerintah telah membentuk Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat. Adapun substansi yang diatur dalam Qanun Hukum Jinayat yaitu: 1) Pelaku pidana, yaitu subjek hukum baik orang pribadi dan badan usaha atau badan hukum yang melalukan *jarimah*; <sup>334</sup> 2) Perbuatan pidana (*jarimah*), yaitu: perbuatan yang

---

<sup>333</sup> Ibn Taimiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar'iyah*...., hlm. 102

<sup>334</sup> Syahrizal Abbas, “Paradigma Baru Hukum di Aceh, Analisis terhadap Qanun Hukum Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat,” Dalam: *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2015), hlm. xvii

dilarang oleh Syari'at Islam yang dalam Qanun Hukum Jinayat diancam dengan 'uqubat hudud dan/atau ta'zir;<sup>335</sup> dan 3) Ancaman pidana ('uqubat), yaitu: hukuman yang dapat dijatuhkan oleh hakim terhadap pelaku jarimah.<sup>336</sup>

'Uqubat terdiri atas: *Hudud* dan *Ta'zir*. 'Uqubat *Hudud* berbentuk cambuk. Sedangkan 'Uqubat *Ta'zir* terdiri dari: a) 'Uqubat *Ta'zir* utama, yaitu: cambuk, denda, penjara dan restitusi. b) 'Uqubat *Ta'zir* tambahan, yakni: pembinaan oleh negara, restitusi oleh orang tua/wali, pengembalian kepada orang tua/wali, pemutusan perkawinan, pencabutan izin dan pencabutan hak, perampasan barang-barang tertentu dan kerja sosial.<sup>337</sup> Kesemua 'uqubat tersebut berlaku juga bagi anak yang melakukan *jarimah*, hanya saja kadarnya berbeda dengan jumlah 'uqubat bagi orang dewasa. Jadi, ada 10 jenis jarimah beserta sanksinya (*hudud* dan *ta'zir*) yang diatur dalam Qanun tersebut.

Pengertian jarimah adalah perbuatan yang dilarang oleh Syari'at Islam yang dalam Qanun Hukum Jinayat diancam dengan 'uqubat hudud dan/atau ta'zir. Ada 10 jenis *jarimah* yang diatur dalam Qanun Hukum Jinayat, yaitu: Khamar, Maisir, Khalwat, Ikhtilath, Zina, Pelecehan Seksual, Pemerksosaan, Qadzaf, Liwath dan Musahaqah.

'Uqubat adalah hukuman yang dapat dijatuhkan oleh hakim terhadap pelaku jarimah. 'uqubat terdiri atas: *Hudud* dan *Ta'zir*. 'Uqubat *Hudud* berbentuk cambuk. Sedangkan 'Uqubat *Ta'zir* terdiri dari: a) 'Uqubat *Ta'zir* utama, yaitu: cambuk, denda, penjara dan restitusi. b) 'Uqubat *Ta'zir* tambahan, yakni: pembinaan oleh

---

<sup>335</sup> Pasal 1 Butir 16 Qanun Hukum Jinayat. Berdasarkan Pasal 3 ayat (2), ada 10 jenis *jarimah* yang diatur dalam Qanun Hukum Jinayat, yaitu: 1) Khamar, 2) Maisir, 3) Khalwat, 4) Ikhtilath, 5) Zina, 6) Pelecehan Seksual, 7) Pemerksosaan, 8) Qadzaf, 9) Liwath dan 10) Musahaqah. Dinas Syari'at Islam Aceh, *Hukum Jinayat...*, hlm. 12

<sup>336</sup> Pasal 1 Butir 17 Qanun Hukum Jinayat. Dinas Syari'at Islam Aceh, *Hukum Jinayat....*, hlm. 6

<sup>337</sup> Dinas Syari'at Islam Aceh, *Hukum Jinayat....*, hlm. 12-13



negara, restitusi oleh orang tua/wali, pengembalian kepada orang tua/wali, pemutusan perkawinan, pencabutan izin dan pencabutan hak, perampasan barang-barang tertentu dan kerja sosial.<sup>338</sup>

Adapun ancaman ‘Uqubat yang telah ditentukan bagi orang dewasa Pelaku Jarimah dalam Qanun Hukum Jinayat adalah:

1). *Khamar* Peminumnya diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 40 kali. Bagi yang mengulangnya diancam kembali dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 40 kali ditambah ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 60 kali atau denda paling banyak 600 gram emas murni atau penjara paling lama 20 bulan.

2) *Maisir* (Judi) Pelakunya diancam dengan ‘uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 12 kali, atau denda maksimal 120 gram emas, atau penjara paling lama 12 bulan bila nilai taruhan atau keuntungannya paling banyak 2 gram emas murni. Namun bila nilai taruhan atau keuntungan lebih dari 2 gram emas murni diancam dengan ‘uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 30 kali, atau denda maksimal 300 gram emas, atau penjara paling lama 30 bulan.

3) *Khalwat*. Untuk jarimah ini diancam dengan ‘uqubat Ta’zir cambuk maksimal 10 kali, atau denda maksimal 100 gram emas, atau penjara maksimal 10 bulan.

4) *Ikhltilath*. Pelaku Jarimah ini diancam dengan ‘uqubat cambuk maksimal 30 kali, denda maksimal 300 gram emas dan penjara maksimal 30 bulan.

5). *Zina*. Pelaku zina diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 100 kali. Jika mengulangi maka diancam ‘uqubah Hudud cambuk 100 kali, ditambah ‘uqubat Ta’zir denda maksimal 120 gram emas murni atau ‘Uqubat Ta’zir penjara 12 bulan.

6). *Pelecehan Seksual*. Jarimah ini diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 45 kali, atau denda paling banyak 450 gram emas murni atau penjara paling lama 45 bulan. Sedangkan jika

---

<sup>338</sup> Dinas Syari’at Islam Aceh, *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam, 2015), hlm. 12-13

korbannya anak dibawah umur maka diancam 'Uqubat Ta'zir cambuk 90 kali, atau denda 900 gram emas atau penjara 90 bulan.

7). *Pemerkosaan*. Jarimah Pemerkosaan diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling sedikit 125 kali, paling banyak 175 kali, atau denda minimal 1.250 gram emas murni, maksimal 1.750 gram emas murni atau penjara paling singkat 125 bulan paling lama 175 bulan.

8). *Qadzaf*. Pelakunya diancam dengan 'Uqubat Hudud cambuk 80 kali. Jika mengulangi diancam dengan 'uqubah Hudud cambuk 80 kali, dan dapat ditambah dengan 'Uqubat Ta'zir denda maksimal 400 gram emas murni atau penjara maksimal 40 bulan.

9). *Liwath*. Jarimah ini diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk maksimal 100 kali, atau denda 1.000 gram emas murni, atau penjara paling lama 100 bulan.

10). *Musahaqah*. Pelaku Jarimah ini diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk 100 kali, atau denda paling banyak 1.000 gram emas murni atau penjara paling lama 100 bulan.

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa ada uqubat hudud dan ada pula ta'zir. Secara nash, pemerintah memang berhak menetapkan suatu jarimah.<sup>339</sup> Para fuqaha' dan mufassir juga telah menjelaskan tugas-tugas pemerintah, yang salah satunya adalah kewenangan merumuskan jarimah dan uqubat. Dengan demikian pemerintah sebagai ulil amri memiliki wewenang untuk menegakkan hukum. Wewenang dan otonomi luas bagi Pemerintah Aceh untuk menyusun qanun mengenai *jinayah* (hukum pidana). yang dapat memuat ancaman pidana atau denda yang dikecualikan dari ketentuan umum sanksi (*uqubat*) yang dapat dimuat dalam peraturan daerah. Pemerintah Aceh dalam menyusun qanun terkadang merujuk kepada qur'an dan hadits serta fiqh tetapi ada kalanya hasil ijtihad pembentuk qanun. Secara teori, dalam taqin hukum pidana harus merujuk kepada dalil Al-Qur'an dan Hadits Nabi. Faktanya isi qanun jinayah ada yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadits tapi ada pula yang tidak berdasarkan kedua dalil

---

<sup>339</sup> Ayat Athi'ullah..dan hadits taraktu fiikum amraini...bisa menjadi dalil

tersebut misalnya judi. Pemerintah bisa menegakkan hukum hudud, qishash/diyat dan ta'zir, tetapi jangan sampai *overcriminalisme* seperti disampaikan Bagir manan. Meski pemerintah mendapat wewenang tetapi tidak boleh sewenang-wenang dalam merumuskan sebuah perbuatan sebagai jarimah dan hukumannya.

## **B. Skala Prioritas Perumusan *Jarīmah* dan ‘*Uqūbah***

Menurut Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, pengertian Syari'at Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan.<sup>340</sup> Artinya, seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh mendapat pengaturan dari hukum syari'ah. Ketercakupannya berbagai dimensi kehidupan dalam konstruksi Syari'at Islam di Aceh ini, dapat dimaknai sebagai realisasi terhadap titah Allah SWT. bagi orang-orang beriman untuk berislam secara *kaffah*, sebagaimana tersurat di dalam Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً....

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhan.....*, (Q.S. Al-Baqarah: 208).

Melalui ayat di atas, Allah SWT. mengingatkan orang-orang beriman agar berislam secara *kāffah*. Tentang Islam *kāffah*, Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa, Allah SWT. memerintahkan setiap mukmin untuk senantiasa menjadikan ajaran Islam sebagai pedoman dalam beramal, baik menyangkut persoalan *uṣūl* ('*aqīdah*), *furū'* ('*ibādah* dan *mu'āmalah*) dan semua hukum Allah. Menurutnya, tidak beriman seseorang yang hanya beramal dengan sebahagian hukum-Nya seperti mendirikan shalat, membayar zakat, mengerjakan puasa dan menunaikan ibadah haji, tetapi mengabaikan hukum-hukum yang lain seperti meminum khamar, memakan riba,

---

<sup>340</sup> Pasal 1 ayat (10) UU No. 44 Tahun 1999, Subdin Litbang dan Program Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, *Himpunan Undang-undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2005), hlm. 3.

melakukan zina, tidak menegakkan hudud dan lain-lain.<sup>341</sup> Senada dengan itu, Muḥammad Mutawalli al-Sya'rawi menafsirkan Islam *kāffah* adalah mengamalkan seluruh ajaran Islam, dengan tidak mengambil setengah syari'at lalu meninggalkan syari'at lainnya.<sup>342</sup> Jadi, konsep *kāffah* inilah yang diakomodir sebagai pola pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh seperti tersurat dalam UU No. 44/1999.

UU No. 44 Tahun 1999 hanya mengatur hal-hal pokok tentang penyelenggaraan keistimewaan Aceh. Selebihnya, daerah diberi keleluasaan dalam mengatur implementasi keistimewaannya melalui peraturan daerah, termasuk pengaturan pelaksanaan Syari'at Islam pada umumnya serta perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* pada khususnya. Persoalan utama yang harus diselesaikan dalam hubungan dengan penyiapan perangkat peraturan ini adalah merumuskan mana aturan syari'at yang menjadi kewenangan “peradilan duniawi” dan mana yang menjadi kewenangan “peradilan ukhrawi,” atau dengan kata lain mana perbuatan-perbuatan yang berada di bawah kewenangan peradilan untuk menyelesaikannya dan mana perbuatan yang tidak dapat dibawa ke pengadilan, karena perbuatan itu merupakan urusan pribadi seseorang dengan Allah, bukan dengan manusia anggota masyarakat. secara lebih tegas kita perlu membuat batas antara perbuatan yang menjadi urusan publik (masyarakat) dengan perbuatan yang menjadi urusan privat (pribadi). Misalnya masalah mengerjakan shalat fardhu yang merupakan tiang agama, apakah hal ini merupakan urusan publik atau urusan privat. Atau barangkali lebih tepat lagi, dalam keadaan apa pelaksanaan shalat merupakan urusan privat dan dalam keadaan apa merupakan urusan publik.<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr; 'Aqīdah, Syarī'ah, Manhaj*, Jilid 1, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm, 467

<sup>342</sup> Muḥammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawi*, Jilid 1, Terj. Zainal Arifin dkk, (Medan: Duta Azhar, 2011), hlm. 657

<sup>343</sup> Al Yasa' Abubakar, *Bunga Rampai...*, hlm.38

Pembuatan batas ini dirasakan perlu untuk menghindari kebingungan masyarakat, campur tangan yang berlebihan atau kesewenangan aparat penegak hukum. Masyarakat perlu menikmati semacam kebebasan dan di pihak lain aparat juga tidak akan mampu sekiranya harus mengawasi semua gerak anggota masyarakat. Dengan istilah lain mungkin kita bisa sebut aturan yang jelas untuk menjamin adanya kebebasan individu yang dijunjung tinggi oleh Islam, yang sekarang ini populer dengan sebutan HAM.<sup>344</sup>

Berkaitan dengan ini, pemerintah menerbitkan UU No. 18 Tahun 2001 untuk memperkuat kedudukan dan menambah kewenangan peraturan daerah dalam wujud Qanun Provinsi Aceh.<sup>345</sup> Banyak qanun yang telah dihasilkan berdasar izin dan perintah undang-undang otonomi khusus ini, seperti: Qanun No. 10/02 tentang Peradilan Syari'at Islam; Qanun No. 11/02 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam; Qanun No. 12/03 tentang Minuman *Khamar* dan sejenisnya; Qanun No. 13/03 tentang *Maisir* (Perjudian); Qanun No. 14/03 tentang *Khalwat* (Mesum); dan Qanun No. 11/04 tentang Tugas Fungsional Kepolisian Daerah NAD.<sup>346</sup> Di samping itu, UU No. 18 Tahun 2001

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, hlm.38 -39

<sup>345</sup> Menurut Ketentuan Umum UUPA, yang dimaksud dengan Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Dinas Syari'at Islam, *Himpunan Undang-Undang...*, hlm. 90. Walaupun secara hirarkhis Qanun Aceh setingkat dengan PERDA, namun karena diberi kewenangan lebih yaitu menjadi peraturan pelaksanaan untuk undang-undang maka dia dapat menyingkirkan Peraturan Pemerintah dan Peraturan presiden sekiranya berkaitan dengan pelaksanaan otonomi khusus. Dengan demikian, posisinya berada langsung di bawah undang-undang. Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at Islam...*, hlm. 36-37. Di samping itu, Qanun Aceh yang materinya berkaitan dengan pelaksanaan otonomi khusus seperti pelaksanaan Syari'at Islam, tidak dapat dibatalkan dengan Peraturan Presiden (Perpres), tetapi harus melalui mekanisme uji materiil (*judicial review*) di Mahkamah Agung. Syahrizal Abbas, "Paradigma Baru...", hlm. x

<sup>346</sup> Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syari'at Islam di Aceh, Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2008), hlm. 34-35

juga mengatur keberadaan lembaga-lembaga penegak hukum dalam rangka pelaksanaan Syari'at Islam.<sup>347</sup>

Keberadaan UU No. 18 Tahun 2001 sebagai payung hukum pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh hanya bertahan lebih kurang selama lima tahun. Pasca MoU Helsinki,<sup>348</sup> masa berlakunya diakhiri dan diganti dengan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.<sup>349</sup> UUPA Nomor 11/2006 ini dipandang lebih sempurna, karena memberikan wewenang dan otonomi luas bagi Pemerintah Aceh untuk menyusun qanun mengenai *jinayah* (hukum pidana) yang dapat memuat ancaman pidana atau denda yang dikecualikan dari ketentuan umum sanksi (*uqubat*) yang dapat dimuat dalam peraturan daerah. Jika selama ini legislasi Hukum Islam di Indonesia umumnya hanya menyangkut persoalan *mu'amalah* dan *ahwal al-syakhsiyah* maka dengan kehadiran UUPA, Pemerintah Aceh mendapat kewenangan untuk melakukan legislasi hukum Islam di bidang pidana.

---

<sup>347</sup> UU Nomor 18 Tahun 2001 memuat tiga bab tentang lembaga penegak hukum dalam rangka implementasi Syari'at Islam di Aceh, yaitu: BAB X tentang Kepolisian Daerah Provinsi NAD; BAB XI tentang Kejaksaan Provinsi NAD dan BAB XII tentang Mahkamah Syar'iyah Provinsi NAD. Dinas Syari'at Islam, *Himpunan Undang-Undang, Peraturan Daerah, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur dan Lain-Lain Berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2002), hlm. 25-27.

<sup>348</sup> MoU Helsinki adalah Nota Kesepahaman antara Pemerintah Republik Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) untuk mengakhiri konflik antara keduanya yang telah berlangsung selama hampir 30 tahun. Upaya damai yang telah dirintis sejak tahun 2000 akhirnya terwujud pada 15 Agustus 2005, difasilitasi oleh mantan Presiden Finlandia, Martti Ahtisaari. Capaian kesepahaman politik di Helsinki tersebut selanjutnya diintegrasikan ke dalam undang-undang otonomi khusus hingga melahirkan UU No. 11/2006 tentang Pemerintahan Aceh. Baca: Otto Syamuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik, Kontestasi Tiga Varian Nasionalisme*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013), hlm. 1-3

<sup>349</sup> Dalam UUPA yang berisi 40 bab dan 273 pasal, terdapat tiga bab yang berhubungan langsung dengan pelaksanaan Syari'at Islam, yaitu: BAB XVII tentang Syari'at Islam dan Pelaksanaannya; BAB XVIII tentang Mahkamah Syar'iyah; dan BAB XIX tentang Majelis Permusyawaratan Ulama. Dinas Syari'at Islam, *Himpunan Undang-Undang...*, hlm. 154-158

Pasal 241 UUPA menyebutkan ..... pasal 241 ini kemudian kerap dipahami dan diterjemahkan sebagai kebolehan bagi Aceh untuk menggunakan serta menuliskan semua norma dan sanksiyang ada dalam syari'at islam di bidang jinayat apa adanya, sepanjang hal itu dianggap perlu dan relevan.<sup>350</sup>

Di berbagai negara, penentuan sebuah perbuatan adalah perbuatan pidana berbeda-beda. Begitu juga dengan hukumannya. Sebagai contoh, zina bukan merupakan perbuatan pidana di negara-negara Barat, tetapi di dalam Islam termasuk jarimah. Khamar bila tanpa izin menjadi pidana tetapi bila ada izin bukan pidana. Hukumannya juga berbeda beda. Ada yang dipenjara atau didenda.

Sejauh ini, Hukum Islam di Aceh telah mengatur zina, khalwat judi dan khamar sebagai perbuatan pidana. Alasannya ketiga perbuatan tersebut dilarang oleh Allah. Untuk kasus zina hukumannya pun telah ditetapkan di dalam al-Quran .tetapi dalam kasus Judi, tidak ada ketentuan hukumannya. Oleh sebab itu, diperlukan sebuah teori yang dapat digunakan sebagai pedoman tentang apa yang dapat dijadikan sebagai jarimah juga menjelaskan apa hukuman yang yang tepat bagi jarimah tersebut.

Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh dilakukan dalam kerangka sistem hukum nasional. Sistem hukum di Indonesia mengharuskan adanya sumber hukum tertulis. Artinya, seluruh dimensi Syari'at Islam yang akan diberlakukan di Aceh harus dikodifikasi terlebih dahulu dalam bentuk Qanun. Oleh sebab itu, UU 11/06 mengamanatkan bahwa untuk terlaksananya undang-undang ini pemerintah Aceh selaku pihak berwenang harus terlebih dahulu menuangkannya ke dalam bentuk qanun. Proses legislasi (taqnin) adalah kewenangan DPRA dan Gubernur Aceh. Qanun-qanun yang dihasilkan akan menjadi hukum materil dan formil dalam rangka pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Qanun yang isinya diambil dari Syari'at Islam yang disusun dalam sistematika hukum nasional akan dipakai sebagai hukum materil dan formilnya

---

<sup>350</sup> Al Yasa' Abubakar, *Syari'at Islam.....*, hlm. 78

oleh Mahkamah Syar'iyah. negara bukan hanya berperan memfasilitasi kehidupan keagamaan, tetapi juga negara terlibat mendesain formulasi-formulasi hukum yang bersumber pada ajaran agama Islam melalui kegiatan legislasinya (*taqnin*). Keikutsertaan negara dalam menjalankan Syari'at Islam di Aceh sebagai kewajiban konstitusional.<sup>351</sup> Dari ini persoalan mulai timbul, tentang langkah prioritas pemerintah, termasuk qanun yang akan dibuat, mengenai judul, jumlah dan isinya, bidang apa yang perlu diatur dan diawasi negara dan sebagainya.<sup>352</sup> Hingga akhirnya lahirlah qanun-qanun syari'at seperti disebutkan pada bagian sebelumnya.

#### **D. Efektivitas Penerapan *Jarīmah* dan '*Uqūbah***

Ajaran Islam menaruh perhatian yang sangat besar dalam memberikan perlindungan terhadap umat manusia baik menyangkut perlindungan jiwa, harta maupun kehormatan. Oleh karena itu, maka setiap tindakan kriminal yang dilakukan oleh seseorang baik yang menyangkut hak Allah SWT. maupun hak manusia, akan mendapatkan konsekwensi hukum bagi pelakunya baik di dunia maupun di akhirat.

Tatanan hukuman dalam Islam tidak lain dari satu rentetan dari sekian banyak rentetan dari sistem Islam yang sempurna diturunkan Allah SWT. kepada Rasul-Nya yang terpercaya Muhammad SAW.. Tatanan ini diturunkan untuk menjadi pandangan dan jalan hidup yang akan ditempuh manusia dalam rangka mencapai kebaikan dan kebahagiaannya dalam kehidupan dunia dan akhirat. Di samping itu, supaya manusia mampu menunaikan misi tujuan penciptaannya sesempurna mungkin. Apabila sistem Islam diturunkan untuk diimplementasikan dan apabila objek pelaksanaan manusianya bisa lemah di hadapan

---

<sup>351</sup> Syahrizal Abbas, *Paradigma Baru Hukum di Aceh, Analisis terhadap Qanun Hukum Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat*, Dalam: *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2015), hlm. vi

<sup>352</sup> *Ibid.* hlm 45



syahwat dan kecintaannya pada dirinya, menginjak-injak hak orang lain dan menghancurkan kemaslahatan masyarakat-maka mau tidak mau mesti ada wasilah preventif yang dapat mengontrol manusia supaya tidak melangkahi hak orang lain. Wasilah ini adalah hukuman.<sup>353</sup>

Meskipun demikian sistem islam tidak serta merta mengambil tindakan hukum kecuali sebagai jalan terakhir apabila semua cara gagal menghalangi seseorang melakukan kezaliman. Islam memperhatikan perbaikan jiwa dan melakukannya dengan berbagai cara, yaitu memakmurkan hati dengan merasa takut kepada Allah, menumbuhkan rasa tanggung jawab di hari kiamat, dan menumbuhkan kecenderungan taat kepada Allah dan Rasul yang merupakan implikasi awal keimanan. Memperingatkan manusia terhadap konsekuensi buruk melakukan perbuatan haram berupa kerugian pada dirinya dan saudara-saudaranya.

Dari sisi lain, Islam dengan sistemnya yang sempurna dan saling menopang satu sama lain menyediakan cara menjauhkan diri dari benda-benda haram sehingga tidak ada tempat sedikit pun bagi kemudharatan dan keinginan melakukan perbuatan-perbuatan seperti itu. Dengan demikian, adalah benar dan adil menjatuhkan hukuman terhadap perbuatan melampaui batas dan pagar. Perbuatan yang menjerumuskan seseorang kedalam keinginan syahwat dan perasaan sentimental yang mengantarkan dia keluar dari tatanan masyarakat dan mengancam kemaslahatan umum.

Islam memiliki pandangan yang unik tentang kejahatan dan hukuman di antara semua sistem yang ada di permukaan bumi ini. Islam memiliki komitmen teguh terhadap keadilan absolut yang sedapat mungkin diwujudkan dalam kehidupan manusia. Islam tidak ekstrem menyakralkan hak jamaah dan hak individu. Ini merupakan implikasi logis moderat dalam memandang manusia. Pandangan yang bertujuan meralisasikan kemaslahatan umum dan pribadi secara seimbang. Islam sangat menghendaki keamanan, keteraturan,

---

<sup>353</sup> Said Hawwa, *Al-Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), hlm. 654

dan keselamatan jamaah karena ini merupakan satu-satunya cara menjamin sebagian besar kebahagiaan semua orang dalam kehidupan dengan alasan bahwa jamaah merupakan kumpulan individu-individu. Pada saat yang sama, Islam menjaga kebebasan, kehormatan, dan kemanusiaan seorang.<sup>354</sup>

Karena itu, kita melihat bahwa semua kejahatan yang dilarang Islam adalah perbuatan yang merusak keamanan masyarakat. Seandainya dibiarkan akan menyebabkan keguncangan, penyebaran kekacauan, dan kegelisahan jiwa yang pada gilirannya menghancurkan masyarakat. Masyarakat secara keseluruhan berlandaskan kepada empat institusi inti, yaitu sistem keluarga, pemilikan pribadi, sistem sosial, dan sistem hukum. Keempat sistem inilah yang sangat ingin dijaga Islam dalam rangka mewujudkan keamanan dan kestabilan. Sistem keluarga tumbuh dari keberadaan laki-laki dan perempuan, kemampuan keduanya melahirkan keturunan dan terpenuhinya kebutuhan keturunan tersebut sampai dewasa. Ini tentu saja mengharuskan setiap laki-laki memilih seorang perempuan dan memercayakan anak-anak yang dilahirkan kepadanya. Demikianlah, keluarga itu tumbuh dan menjadi asas semua masyarakat.

Sistem pemilikan individu bersumber dari kebutuhan manusia secara alamiah dan terus-menerus terhadap makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal, alat usaha, dan fasilitas lain yang memberikan manfaat. Kebutuhan ini mendorong mereka untuk memiliki semua dan memegangnya secara individu untuk diri dan keluarganya. Sebagaimana masyarakat memerlukan keberadaan sistem keluarga, demikian pula sistem pemilikan pribadi yang menjadi asas dalam pembentukan setiap masyarakat. Sistem sosial lahir dari kelemahan individu, banyaknya kebutuhan, sedikit persediaan dan kebutuhan bekerja sama dengan orang lain. Ini mendorong terbentuknya masyarakat. Eksistensi sistem keluarga dan pemilikan pribadi menghendaki keberadaan sistem sosial yang

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, hlm 655

mendasari keberadaan jamaah dan berada diantara hak dan kewajiban individu. Sistem hukum setelah pembentukan jamaah mesti ada keberlangsungan, kestabilan, dan keamanan masyarakat karena lembaga yang mengatur segala urusan, menjaga kemaslahatan dan sistem sosial serta memberikan keamanan didalam dan diluar harus ada.

Syariat Islam, karena kecintaannya pada masyarakat, telah bekerja melindungi keempat sistem dasar tersebut dalam masyarakat dari segala penganiayaan dan gangguan. Banyak pelanggaran yang membahayakan telah menimpa sistem-sistem ini. Saya menganggap bahwa itu merupakan tindak kejahatan berbahaya dan mendasar yang wajib diperangi dan dicegah supaya tidak terjadi. Di sisi lain, syariat Islam dalam menjaga asas-asas sosial ini merealisasikan kemaslahatan individu dan melindunginya. Dengan demikian, ia melindungi asas dan elemen kehidupannya. Dan pada gilirannya, ia bekerja mewujudkan syarat-syarat terbaik untuk keberlangsungannya dalam bentuk paling ideal sesuai kehendak Islam dalam mengejawantahkan hikmah yang dikehendaki Allah dibalik keberadaan manusia. Islam telah menjaga individu, bukan hanya dari orang lain, tapi juga dari dirinya sendiri. Ini tentu sesuai dengan pandangan Islam. Seseorang tidak bebas menyakiti dirinya karena masyarakat membutuhkan selalu sehat, bukan hanya jasad, tapi juga jiwa, akal, dan batin. Semua bahaya yang dialami seorang individu, baik atas kehendaknya sendiri atau diluar kehendaknya kerugiannya kembali kepada masyarakat tempat dia tinggal.

Pelanggaran batas yang dianggap membahayakan masyarakat dan individu oleh syari'at dan ditetapkan secara jelas dalam al-qur'an adalah 1. Zina, 2. Menuduh orang lain berzina 3. Minum khamar 4. Mencuri 5. Merampok 6, murtad 7. Menganiaya 8. Membunuh dan melukai secara sengaja atau keliru. Syari'at Islam mengandung hukum-hukum yang sangat komprehensif, guna mengatur kehidupan umat manusia dalam rangka beribadah kepada Allah dan bermu'amalah antarsesama.

Adapun maksud atau tujuan Allah Swt. menurunkan syari'at ke muka bumi ini adalah untuk memelihara agama (*hifz al-dīn*), memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara kehormatan dan keturunan (*hifz al-'ird wa al-Nasl*) dan memelihara harta (*hifz al-māl*).<sup>355</sup> Dengan terpeliharanya kelima aspek tujuan tersebut, -yang di dalam kepustakaan Hukum Islam disebut *al-maqāṣid al-khamsah* atau *maqāṣid al-syari'ah*- maka akan terwujud kemashlahatan dalam kehidupan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.<sup>356</sup> Untuk mencapai maksud tersebut, Allah SWT. memerintahkan pelaksanaan berbagai amalan yang mengarah pada terpeliharanya tujuan syari'ah. Sebaliknya, melarang segala hal yang dapat menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) bagi umat manusia.

Atas dasar itu, segala sesuatu yang mengarah pada terpeliharanya kelima aspek tujuan syari'ah harus dikembangkan. Sebaliknya, hal-hal yang berlawanan dengan itu harus dihindari dan dilarang. (dicegah). Dengan dasar itu pula, maka kelima aspek tujuan syari'ah ini dapat digunakan untuk menjelaskan mengapa syariah melarang atau membolehkan perbuatan tertentu. Bila implikasi suatu perbuatan berdampak positif pada aspek-aspek maqashid syariah maka perbuatan tersebut dibolehkan bahkan mungkin diwajibkan. Sebaliknya bila berdampak negative maka perbuatan tersebut diharamkan. Misalnya mengapa riddah dilarang karena bertentangan dengan tujuan hifdzuddin. Mengapa minuman keras dilarang karena bertentangan dengan tujuan hifdzu aqli. Membunuh berlawanan dengan semangat hifzu nafsi. Zina tidak sesuai dengan tujuan memelihara keturunan.

Jadi, Allah SWT. menurunkan Syari'at Islam demi mewujudkan kemashlahatan bagi umat manusia baik di dunia

---

<sup>355</sup> Kelima tujuan hukum Islam tersebut di dalam kepustakaan disebut *al-maqāṣid al-khamsah* atau *maqāṣid al-syari'ah*.

<sup>356</sup> Abū Ishāq al-Shaṭībī

maupun di akhirat.<sup>357</sup> Untuk mencapai maksud tersebut Allah SWT menurunkan hukum syara' ke muka bumi adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup bagi umat manusia dan menghindarkan mereka dari mafsadat atau kerusakan. Kemaslahatan dimaksud bukan saja kemaslahatan duniawi, tetapi juga kemaslahatan ukhrawi atau dalam istilah Abu Ishaq asy-Syathibi: "*li mashalih al-'ibad fi al-'ajil wa al-'ajil*" (untuk kemaslahatan hamba Allah di dunia dan di akhirat).

Inti dari adanya prinsip Maqashid syariah adalah untuk kemaslahatan umat demi mencapai falah (bahagia dunia akhirat), karena tujuan penetapan hukum dalam Islam adalah untuk menciptakan kemaslahatan umat dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara'. Secara garis besar, para ulama memberikan gambaran tentang teori Maqasid Syariah yaitu bahwa Maqasid Syariah harus berpusat sesuai ketentuan Syari'at Islam.

#### **E. Dinamika Pelaksanaan Otoritas Pemerintah dalam Perumusan *Jarimah* dan *'Uqubah***

Manusia adalah "makhluk sosial",<sup>358</sup> yang diciptakan oleh Allah SWT. dengan watak dan kecenderungan untuk hidup bersosialisasi dan saling berinteraksi antara satu dengan yang lain.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> Abū Ishāq al-Shaṭībī.

<sup>358</sup> Seorang Filsuf Yunani Kuno bernama Aristoteles (384-322 SM), menggunakan istilah *zoon politicon* untuk menyebut manusia sebagai makhluk sosial. Kata *zoon* berarti "hewan", sedangkan *politicon* artinya "bermasyarakat". Secara harfiah, *zoon politicon* berarti hewan yang bermasyarakat. Selanjutnya Aristoteles menerangkan bahwa kodrat manusia untuk hidup bermasyarakat dan berinteraksi dengan sesama merupakan salah satu tabiat yang membedakannya dengan dewa dan binatang. Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), hlm. 19

<sup>359</sup> Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an sejak awal diturunkan telah mengungkapkan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial. Dalam ayat kedua dari wahyu pertama yang diterima Nabi Muhammad SAW. dinyatakan: *khalaqa al-insān min 'alaq.* (Q.S. Al-'Alaq: 2). Ayat ini bukan saja diartikan "menciptakan manusia dari segumpal darah" atau "sesuatu yang berdempet di dinding rahim", tetapi dapat juga dimaknai sebagai "diciptakan dinding dalam keadaan selalu bergantung kepada pihak lain atau tidak dapat hidup sendiri". Adapun ayat lain dalam konteks ini adalah: *Yā ayyuhā al-nāsu innā khalaqnākum min dhakarīn wa*

Manusia juga sering diidentifikasi sebagai makhluk politik seperti diungkapkan Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah*nya,<sup>360</sup> bahwa para filosof (*al-ḥukamā'*) menggambarkan manusia sebagai makhluk politik menurut tabi'atnya (*al-insānu madaniyyun bi al-ṭab'i*).<sup>361</sup> Sebagai makhluk politik, manusia memerlukan pengaturan dan pengendalian oleh kekuasaan. Untuk itu, keberadaan sebuah organisasi kemasyarakatan adalah suatu keniscayaan bagi umat manusia.<sup>362</sup> Karena setiap organisasi kemasyarakatan memiliki aturan-aturan yang wajib ditaati dalam rangka memperjuangkan kepentingan bersama dan mencegah timbulnya tindakan yang merugikan anggota organisasi lainnya.

---

*unthā wa ja'alnākum syu'ūban wa qabā-ila lita'ārafū, innā akramakum 'inda Allāhi atqākum.* Artinya: “Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Kami telah 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 di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu”. (Q.S. Al-Ḥujurāt: 13). Berdasarkan nash Al-Qur'an tersebut dapat dipahami bahwa manusia secara fitri adalah makhluk sosial dan hidup bermasyarakat adalah satu keniscayaan. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 319-320

<sup>360</sup> *Muqaddimah* adalah salah satu karya monumental yang dihasilkan oleh seorang sejarawan Muslim asal Tunisia, Ibn Khaldūn (1332-1406 M.). Tulisannya ini sebenarnya merupakan bagian pengantar dari bukunya tentang sejarah yang berjudul: *Tārīkh Ibn Khaldūn: Al-'Ibar wa Dīwān al-Muḥtadā' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arabi wa al-'Ajami wa al-Barbar, wa Man 'Āsharahum min Dhawiy al-Ṣulṭān al-Akbar* (Pelajaran dan Catatan Awal Berbagai Peristiwa Sejarah mengenai Bangsa Arab, Non-Arab, Barbar serta Bangsa-Bangsa Besar yang Sezaman dengan Mereka). Beberapa pemikir modern memandang *Muqaddimah* ini sebagai karya pertama yang memuat bangunan teori dan pembahasan terkait beberapa cabang dalam disiplin ilmu sosial seperti sosiologi, demografi, sejarah, budaya, akidah Islam, historiografi, ekonomi, filsafat politik, ekologi, serta ilmu alam. Meski hanya merupakan sebuah pengantar, namun *Muqaddimah* ini lebih masyhur dan dianggap sebagai suatu karya tersendiri. <https://www.republika.co.id/berita/pkyimo313/almuqaddimah-karya-abadi-ibnu-khaldun>. Diakses 5 Mei 2022.

<sup>361</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Terj. Ahmadi Thoha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 71

<sup>362</sup> *Ibid*, hlm. 72

Apalagi umat manusia selain memiliki hasrat bekerjasama juga mempunyai keinginan bersaing bahkan agresif dengan sesamanya. Oleh sebab itu, ketika suatu organisasi kemasyarakatan sudah terbentuk maka dibutuhkan seorang pemimpin yang mampu mengendalikan dan mengatur kehidupan anggotanya. Hukum di suatu negara bertujuan untuk memberikan jaminan ketertiban dan keamanan bagi masyarakat. Ketertiban tersebut akan terjaga apabila masyarakat mentaati hukum yang ada.

Hukum dalam arti luas meliputi keseluruhan aturan normatif yang mengatur dan menjadi pedoman perilaku dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dengan didukung oleh sistem sanksi tertentu terhadap setiap penyimpangan terhadapnya. Bentuk-bentuk aturan normatif seperti itu tumbuh sendiri dalam pergaulan bermasyarakat dan bernegara ataupun sengaja dibuat menurut prosedur-prosedur yang ditentukan dalam sistem organisasi kekuasaan dalam masyarakat yang bersangkutan. Makin maju dan kompleks kehidupan suatu masyarakat, makin berkembang pula tuntutan keteraturan dalam pola-pola perilaku dalam kehidupan masyarakat. Kebutuhan akan keteraturan ini kemudian melahirkan sistem keorganisasian yang makin berkembang menjadi semacam *organizational imperative*. Makin maju suatu masyarakat, makin berkembang pula kecenderungan masyarakatnya untuk mengikatkan diri dalam sistem keorganisasian yang teratur. Dalam sistem pengorganisasian yang teratur itu pada gilirannya tercipta pula mekanisme yang tersendiri berkenaan dengan proses pembuatan hukum, penerapan hukum, dan peradilan terhadap penyimpangan-penyimpangan hukum dalam masyarakat yang makin terorganisasi itu. Dengan demikian, bukan saja di setiap masyarakat selalu ada hukum seperti yang dikatakan Cicero, tetapi juga bahwa setiap tahapan perkembangan masyarakat yang makin kompleks dan maju akan menyebabkan kompleksitas perkembangan hukum juga makin meningkat, baik dari segi kuantitas, maupun dari segi kualitas.

Oleh karena itu, untuk membatasi pembahasan, maka apa yang kita artikan sebagai hukum disini, dapat dibatasi pada empat kelompok

pengertian hukum, sebagai berikut. *Pertama*, hukum yang dibuat oleh institusi kenegaraan, dapat kita sebut Hukum Negara (*The State's Law*). Misalnya, undang-undang, yurisprudensi, dan sebagainya. *Kedua*, hukum yang dibuat oleh dan dalam dinamika kehidupan masyarakat atau yang berkembang dalam kesadaran hukum dan budaya hukum masyarakat, misalnya Hukum Adat, (*The People's Law*). *ketiga*, hukum yang dibuat dan terbentuk sebagai bagian dari perkembangan pemikiran di dunia ilmu hukum, biasanya disebut doktrin (*The Professor's Law*). Misalnya, teori hukum fiqh mazhab Syafi'i yang diberlakukan sebagai hukum bagi umat islam di Indonesia. *Keempat*, hukum yang berkembang dalam praktik dunia usaha dan melibatkan peranan para profesional di bidang hukum, dapat kita sebut hukum praktik (*The Professional's Law*). Misalnya perkembangan praktik hukum kontrak perdagangan dan pengaturan mengenai '*venture capital*' yang berkembang dalam praktik di kalangan konsultan hukum, serta lembaga arbitrase dalam transaksi bisnis.

Jika kita ingin membedakan keempat kelompok hukum diatas dalam dinamika hubungan yang bersifat dikotomis antara *State* dan *Society* (meskipun banyak ahli yang tidak menyukai pendekatan dikotomi ini), kita dapat pula membaginya menjadi dua, yaitu kelompok hukum negara (*state*) dan kelompok hukum masyarakat (*society*). Yang terakhir meliputi pengertian hukum rakyat (*People's Law*), hukum praktik (*Professional's Law*), dan hukum para ahli hukum (*Professor's Law*) yang diuraikan di atas.

Keempat kelompok jenis hukum tersebut diatas mempunyai logikanya sendiri-sendiri, baik dalam proses pembentukan atau pembuatannya, pelaksanaan atau penerapannya, maupun pemberlakuannya dalam proses peradilan. Institusi-institusi yang terlibat dalam proses pembentukan atau pembuatan keempat kelompok hukum, berbeda-beda satu sama lain. Dalam kelompok hukum negara, ada tiga lembaga yang biasanya terlibat, yaitu Pemerintah (birokrasi), Parlemen, dan Pengadilan. Dalam kelompok hukum rakyat (*The People's Law*), warga sendiri yang terlibat dalam



proses pembuatan atau pembentukan norma hukum itu sesuai dengan urutan-urutan proses pembudayaan nilai dan norma hukum serta pelembagaannya menjadi institusi sosial. Dalam kelompok *Professional's Law*, institusi pembuat hukum itu adalah para subjek hukum sendiri, baik perorangan maupun badan hukum yang terlibat dalam transaksi huku. Adapun dalam kelompok para ahli hukum, institusi yang terlibat biasanya adalah kalangan perguruan tinggi hukum (*The Professor's Law*).

a. Institusi negara

Institusi negara yang biasa terlibat dalam pembuatan hukum ada tiga, yaitu pemerintah, parlemen, dan pengadilan.

1) Pemerintah

Pemerintah pada pokoknya merupakan produsen hukum terbesar di sepanjang sejarah. Alasan sederhana: *Pertama*, pemerintah menguasai informasi yang paling banyak dan memiliki akses paling luas dan paling besar untuk memperoleh informasi yang dibutuhkan dalam proses pembuatan hukum. *Kedua*, pemerintah jugalah yang paling tau mengapa, untuk siapa, berapa, kapan, dimana, dan bagaimana hukum itu akan dibuat. *Ketiga*, dalam organisasi pemerintah pulalah keahlian dan tenaga ahli paling banyak berkumpul yang memungkinkan proses pembuatan hukum itu dapat dengan mudah dikerjakan. Kenyataan ini mengakibatkan peran pemerintah menjadi sentral, dan ini bisa juga menimbulkan akses, yaitu organisasi pemerintah menjadi sangat berkuasa di atas fungsi-fungsi organisasi di luar pemerintahan.

Untuk menghindari pemusatan di tangan organisasi pemerintah, muncul ide kekuasaan (*separation of power*, misalnya dari *Montesquieu*) dan pembagian kekuasaan (*Division of power*). Munculnya ide-ide konstitusionalisme, gagasan negara hukum (*Rechtsstaat* dan *The Rule of Law*) pada dasarnya berusaha membatasi kekuasaan pemerintah supaya tidak terlalu dominan. Namun demikian, paling jauh adalah bentuk-bentuk hukum tertentu saja, misalnya hukum yang berbentuk undang-undang, yang harus dikontrol oleh parlemen atau dibuat oleh parlemen. Adapun bentuk-

bentuk hukum yang lebih rendah, tetap dibuat dan diproduksi oleh organisasi pemerintah.

## 2) Parlemen

Sesuai semangat teori pemisahan kekuasaan, orang membayangkan bahwa fungsi legislatif dari kekuasaan suatu negara dengan dapat dikaitkan dengan lembaga parlemen. Padahal sebenarnya yang dimaksud fungsi legislatif itu hanyalah menyangkut kegiatan pembuatan hukum dalam salah satu bentuknya saja, yaitu misalnya yang berbentuk UUD dan UU. Adapun untuk tingkat yang lebih rendah, tidak dibuat oleh lembaga parlemen. Sebaliknya, parlemen hanya berfungsi sebagai pengawas saja bukan sebagai produsen.

Bahkan akhir-akhir ini dan apalagi untuk masa depan, perlu dipertanyakan sejauh mana fungsi legislatif itu dapat dipertahankan sebagai fungsi utama parlemen. Karena kehidupan berkembang sangat cepat, makin rumit, dan kompleks, tugas-tugas hukum dan pemerintahan juga terus berkembang makin kompleks. Apalagi dalam perkembangan praktik selama abad ke-21, terlihat adanya gejala yang menunjukkan bahwa fungsi legislatif parlemen itu sebenarnya tidak lebih penting dibandingkan fungsi pengawasan. Oleh karena itu, perlu dipikirkan bahwa di masa depan, tugas utama parlemen itu akan dituntut lebih menekankan fungsi pengawasan dari fungsi legislatif.

## 3) Pengadilan

Dalam sistem *civil law*, peran pemerintah dan parlemen sangat dominan dalam pembuatan hukum, tetapi dalam sistem *common law* (*judge-made law*) yang mengutamakan *case study* di dunia pendidikan, justru pengadilannya yang lebih dominan pengaruhnya. Akan tetapi, dewasa ini, ada kecenderungan kuat di lingkungan negara-negara yang menganut sistem *judge-made law* ini untuk memberi peran lebih besar pada undang-undang seperti dalam sistem *civil law*. Sebaliknya, di lingkungan *civil law* ada pula keinginan untuk memperbesar peran pengadilan sebagai institusi pembentuk hukum (gejala konvergensi antarsistem hukum).

Dalam sistem *civil law* seperti di Eropa dan Indonesia, putusan pengadilan juga diakui sebagai sumber hukum, yaitu disebut yurisprudensi. Akan tetapi, peranannya selama ini bersifat sekunder, tidak seperti di lingkungan negara yang menganut sistem *judge-made law*. Akan tetapi, di masa depan atas pengaruh sistem hukum *Anglo-Amerika* di dunia internasional, maka apresiasi terhadap sistem *judge-made law (common law)* ini meningkat pula di lingkungan negara-negara dengan sistem *civil law*. Apalagi, kita ketahui bahwa peranan Amerika Serikat dalam *global market economy* maupun dalam sistem demokrasi global terus meningkat. Lagi pula hampir semua negara tetangga Indonesia, seperti Malaysia, Singapura, Brunei Darussalam, Philipina, Australia, Selandia Baru, Papua Nugini, Korea Selatan, Taiwan, dan Jepang semuanya mengatur sistem *common law*. Dengan demikian, sistem hukum yang dianut Indonesia di kalangan Asia Pasifik ini relatif sangat langka, padahal dalam pergaulan ekonomi regional bangsa Indonesia harus berhubungan erat dengan bangsa-bangsa di sekitar kawasan ini. Oleh karena itu, ada kebutuhan bahwa di masa mendatang, peranan hakim dan lembaga peradilan dalam membentuk hukum Indonesia perlu terus ditingkatkan.

#### b. Institusi Masyarakat

Seperti dikemukakan di atas, hukum masyarakat meliputi hukum rakyat dan hukum yang berkembang dalam praktik serta hukum yang dikembangkan di dunia akademisi hukum.

##### 1) Institusi Masyarakat Adat

Dalam setiap masyarakat selalu ada ikatan-ikatan hukum mengatur komunitas kehidupan bersama dibawah kepemimpinan tertentu secara terorganisasi. Komunitas hidup seperti ini dapat disebut sebagai suatu komunitas atau masyarakat hukum bagaikan suatu organisme tersendiri. Ikatan-ikatan norma pengatur itu sendiri bersifat dinamis, tetapi fungsi utamanya adalah untuk pengendalian terhadap dinamika perilaku kolektif dalam masyarakat bersangkutan. Organisme masyarakat demikian ini dapat disebut

sebagai masyarakat hukum adat yang dengan mekanisme kepemimpinan adat yang disepakati bersama, norma-norma hukum adat dibentuk bersama.

## 2) Institusi Hukum dalam praktik

Baik subjek hukum perorangan maupun badan-badan hukum yang hidup dalam lalu lintas hukum, juga dapat berperan sebagai pembentuk hukum dalam praktik. Misalnya, sesuai asas kebebasan berkontrak dalam KUH perdata, para pihak yang terlibat dalam transaksi bisnis dapat membuat kontrak yang tidak harus didasarkan atas ketentuan hukum (*prae legem*), meskipun hal itu tidak boleh bertentangan dengan hukum yang sudah ada (*contrae legem*). Kategori hukum yang dibentuk menurut jenis ini dapat disebut sebagai hukum sukarela atau *voluntary law*.

## 3) Lembaga Riset Hukum dan Perguruan Tinggi

Lembaga riset hukum dan perguruan tinggi hukum melalui tokoh-tokoh ilmuwan hukum dapat pula berkembang pemikiran hukum tertentu yang karena otoritasnya dapat saja diikuti secara luas di kalangan ilmuwan dan membangun suatu paradigma pemikiran hukum tertentu. Aliran dan paradigma pemikiran seperti ini pada gilirannya dapat menciptakan suatu kesadaran hukum tertentu mengenai sesuatu masalah, sehingga berkembang menjadi doktrin yang dapat dijadikan sumber hukum bagi para hakim dalam mengambil keputusan.

Siyāsah tasyri'iyah, membahas proses penyusunan dan penetapan segala bentuk peraturan yang berfungsi sebagai instrumen dalam mengatur dan mengelola seluruh kepentingan masyarakat Peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (*al-sultah al-tasyri'iyah*) yang mengikat setiap warga di mana undang-undang itu diberlakukan, yang apabila dilanggar akan mendatangkan sanksi. Dalam konteks kehidupan modern, undang-undang umumnya merupakan konsensus bersama (*ijtihad jama'i*) yang dinamikanya relatif lamban, karena biasanya untuk mengubah suatu undang-undang memerlukan waktu, biaya, dan persiapan yang tidak sederhana. Belum lagi jika dalam lembaga legislatif terdapat

anggota yang beragam agamanya. Ini memerlukan pemikiran tersendiri.

Terhadap produk pemikiran hukum yang terakhir ini, tidak semua negara muslim di dunia ini memilikinya. Saudi Arabia, misalnya, masih merasa cukup dengan mengandalkan *syari'ah* tanpa perundang-undangan. Namun mayoritas, seperti Aljazair, Mesir, Irak, termasuk di dalamnya Indonesia, telah memiliki undang-undang sebagai pengaturan organik yang mengatur bidang-bidang hukum tertentu.

Bila proses pembentukan hukum, juga termasuk perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* kita selaraskan dengan teori *legitimate authority* yang diperkenalkan Max Weber, maka semua memiliki kesesuaian. Menurut Weber ada tiga jenis otoritas: (1) Otoritas Tradisional (*Traditional Authority*), yakni otoritas yang didasarkan pada kepercayaan bersama akan masa lampau, yaitu tradisi turun-temurun dan telah menjadi suatu kebiasaan masyarakat. Dalam otoritas tradisional, pemimpin biasanya memperoleh kekuasaan lewat cara pewarisan. Kekuasaannya tidak dilengkapi aturan formal, prosedur-prosedur yang pasti, serta preseden hukum. Dalam masa kekuasaannya, pemimpin bebas memerintah selama berpatokan pada tradisi yang berlaku; (2) Otoritas Kharismatik (*Charismatic Authority*), berasal dari kualitas yang dimiliki seorang pemimpin dalam menginspirasi atau mempengaruhi orang lain karena keteladannya, kekuatan dari pesan-pesannya dan kebenaran dari misinya; (3) Otoritas Legal-Rasional (*Legal-Rational Authority*) adalah kekuasaan atau kewenangan yang bersumber dari konstitusi atau peraturan perundang-undangan yang sah dan aneka prosedur formal yang diketahui umum. Sepanjang sejarah pelaksanaan hukum Islam, persoalan keabsahan otoritas selain sering dipersoalkan juga banyak melahirkan kontestasi di kalangan masyarakat Muslim.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis pada bab-bab terdahulu, maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Dalam doktrin hukum Islam klasik era *khilāfah*, landasan otoritas pemerintah dalam merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah* adalah Al-Qur'ān dan Sunnah. Berangkat dari kedua *naş* tersebut, muncul pemahaman bahwa individu dengan kapasitas seorang *mujtahid* memiliki otoritas dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*. Sedangkan tatanan negara-bangsa melandaskan otoritas pemerintah pada konstitusi. Konstitusi merupakan sumber legitimasi paling utama bagi otoritas pemerintah di zaman modern, yang memposisikan negara sebagai pihak paling otoritatif dalam membentuk hukum bagi masyarakat, melalui proses legislasi. Oleh sebab itu, *taqnīn al-aḥkām* mendapat legitimasi melalui jalur *al-siyāsah al-syar'iyah* yang menilai pemerintah sebagai agen Tuhan di muka bumi (*khalīfah Allāh fi al-ardh*), yang diberi amanah menjalankan tugas dan tanggung jawab dalam mewujudkan keadilan dan kesejahteraan (*al-'adl wa al-iḥsān*), serta tata kehidupan yang baik (*ḥayāh ṭayyibah*) sesuai dengan petunjuk-Nya.
2. Dalam konteks Aceh, implementasi konsep otoritas pemerintah dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* mengacu kepada mekanisme pembentukan peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Pemerintah Aceh diberi kewenangan yang sangat luas untuk merumuskan *jarīmah* dan *'uqūbah* guna mengisi qanun-qanun syari'at melalui kegiatan legislasi (*taqnīn*). Proses *taqnīn* menjadi kewenangan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dan Gubernur Aceh.
3. Rumusan *jarīmah* dan *'uqūbah* produk Pemerintah Aceh yang tertuang dalam berbagai Qanun Syari'at sangat otoritatif. Qanun-qanun yang dihasilkan menjadi hukum materil dan formil yang akan dipergunakan oleh semua lembaga penegak hukum dalam rangka pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Jika sebelumnya rumusan perbuatan pidana dan ancaman pidana

yang berlaku di Aceh mengikuti hukum pidana positif warisan kolonial Belanda, yang berlaku secara nasional, dengan keberadaan *jarīmah* dan *'uqūbah* hasil rumusan Pemerintah Aceh dalam berbagai qanun syari'at, khususnya Qanun Jinayat Aceh, maka para penegak hukum di Aceh mesti menjadikannya sebagai hukum positif.

4. Adapun temuan (*novelty*) dari penelitian ini adalah pengakuan adanya pergeseran otoritas dalam perumusan *jarīmah* dan *'uqūbah*, dari individu yang *kharismatik* dan *tradisional* kepada lembaga yang *legal-rasional*.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Azīz al-Syisyani, *Huqūq al-Insān wa Hurriyyātuh al-Asāsiyyah fī al-Nizhām al-Islāmi wa al-Nuzhūm al-Mu’āširah*, t.tp: Maṭābi’ al-Jam’iyyah al-‘Ilmiyyah al-Mulkiyyah, 1400 H/1980 M
- ‘Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu’āšir li Fiqh Qānūn*, cet. I, Kairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 2001
- ‘Abd Allāhi Aḥmad al-Na’īm, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syari’ah*, Bandung: Mizan, 2007
- ‘Abd al-Malik Nazhīm ‘Abd Allāh, *Sistem Pemerintahan Khulafaur Rasyidin*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019
- ‘Abd al-Qādir ‘Audah, *Al-Tasyrī’ al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh’īy*, Jilid 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2005
- ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Quwayt: Dār al-Qalām, 1978
- ‘Abd al-Wahhab Khallāf, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah aw Nidzām Al-Dawlah Al-Islāmiyyah fī Syu-ūni Al-Dustūriyyah wa Al-Khārijiyyah wa Al-Māliyyah*, Kairo: Dār al-Anṣār, 1977
- A.S. Homby, *Oxford Advance Learner’s Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1998
- Abū al-A‘la al-Mawdūdī, *Hukum dan Konstitusi, Sistem Politik Islam*, Terj. Asep Hikmat, Bandung: Mizan 1990
- Abū al-A‘la al-Mawdūdī, *Khilafah dan Kerajaan*, Bandung: Karisma, 2007
- Achmad Sunarto, *Kamus Lengkap Al-Fikr: Indonesia-Arab-Inggris, Arab Indonesia-Inggris*, Surabaya: Halim Jaya, 2002
- Aḥmad ibn Hanbal, *Musnad Imām Aḥmad ibn Hanbal*, Jilid 38, Kairo: Muassasah al-Risālah, 1999



- Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial, Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005
- Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jilid V, Miṣr: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Awlādūh, t.th.
- Ahmad Sukardja, *Hukum Tata Negara dan Hukum Administrasi Negara dalam Perspektif Fikih Siyasah*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012
- Ahmad Sukardja, Mujar Ibnu Syarif, *Tiga Kategori Hukum: Syariat, Fikih, dan Kanun*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012
- Ahmahedi Mahzar & Yuliani Liputo, "Tradisi Sains dan Teknologi," Dalam: Taufik Abdullah (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam, di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban*, Terj. Amru Nst., Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002
- Al Yasa' Abubakar, *Bunga Rampai Pelaksanaan Syari'at Islam (Pendukung Qanun Pelaksanaan Syari'at Islam)*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2005
- , *Penerapan Syari'at Islam di Aceh, Upaya Penyusunan Fiqih dalam Negara Bangsa*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh, 2013
- , *Syari'at Islam di Aceh sebagai Keistimewaan dan Otonomi Asimetris (Telaah Konsep dan Kewenangan)*, Aceh Besar: Sahifah, 2019
- , Marah Halim, *Hukum Pidana Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam, 2006
- Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*, Bandung: Mizan, 2004
- Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz II, Beyrūt: Muassasah Al-Risālah, 1997
- Ali Abubakar, Zulkarnain Lubis, *Hukum Jinayat Aceh, Sebuah Pengantar*, Cet. I, Jakarta: Kencana, 2019

- Ali Yafie, dkk., *Fiqh Perdagangan Bebas*, Jakarta: Teraju Mizan, 2003
- Al-Māwardī, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, terj. Hafizh Abdurrahman, Jakarta: Qisthi Press, 2014
- Al-Suyūṭi, *Al-Asybah wa Al-Nadzāir fī Al-Furū'*, Beyrūt: Dār al-Fikr, tt
- Al-Syīrāzī, *Al-Luma' fī Uṣūl Al-Fiqh*, Beyrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 2003
- Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Juz. III, Beyrūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, Tt.
- Aminuddin Ilmar, *Hukum Tata Pemerintahan*, Jakarta: Kencana, 2014
- Analiansyah “Ulil Amri dan Kekuatan Produk Hukumnya: Kajian terhadap Perspektif Teungku Dayah Salaf Aceh Besar,” Dalam: Jurnal Analisa Vol. 21, no. 02, Desember 2014
- Ani Purwati, *Metodologi Penelitian Hukum, Metodologi Penelitian Hukum: Teori & Praktek*, Surabaya: CV. Jakad Media Publishing, 2020
- Ashgar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, T.t.
- Atabik Ali, *Kamus Inggris-Indonesia-Arab*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, T.t.
- Azis Syamsuddin, *Proses dan Teknik Penyusunan Undang-Undang*, Jakarta: Sinar Grafika. 2011
- Azyumardi Azra dan Salim, A. *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 11
- , “Syari'at Islam dalam Bingkai Nation State,” Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005

- , Kata Pengantar: “Wacana tentang Minoritas Muslim,”  
 Dalam: M. Ali Kettani, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, Terj. Zarkowi Soejoeti, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005
- Badr al-Dīn al-‘Ainiy, *‘Umdah al-Qārī, Syarḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Juz 17, Beyrūt: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2001
- Badri Yatim, *Sejarah Peradabab Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008
- Bagir Manan, *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1997
- , *Dasar-Dasar Perundang-Undangan Indonesia*, Cet. I, Jakarta: Indhill.co., 1992
- Carl Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum: Perspektif Historis*, Terj. Raisul Muttaqien, Bandung: Nuansa dan Nusamedia, 2004
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet.ke-10, Jakarta: Balai Pustaka, 1990
- Dinas Syari’at Islam Aceh, *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam, 2015
- Dinas Syari’at Islam, *Himpunan Undang-Undang, Peraturan Daerah, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur dan Lain-Lain Berkaitan Pelaksanaan Syari’at Islam*, Banda Aceh: Dinas Syari’at Islam Provinsi NAD, 2002
- Fahmī Muhammad ‘Ulwān, *Al-Qiyam Al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid Al-Tasyrī’ Al-Islāmī*, Kairo: A l-Hay’ah Al-Miṣriyyah, 1989
- Farīd ‘Abd al-Khāliq, *Fikih Politik Islam*, Jakarta: Amzah, 2005
- Franz Magnis-Suseno, “Masyarakat Warga dalam Pemikiran Locke, Rousseau dan Hegel,” Dalam: F. Budi Hardiman (ed.), *Ruang Publik. Melacak “Partisipasi Demokratis” dari Polis sampai Cyberspace*, Yogyakarta: Kanisius, 2010
- Ghālib ‘Alī al-Dawūdī, *al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Qānūnī*, cet. VII, Oman: Dār al-Wā’il, 2004
- Hans Kohn, *Nasionalisme: Arti dan Sejarahnya*, Terj. Sumantri Mertodipuro, Jakarta: Erlangga, 1984

- , *The Twentieth Century: A mid-way Account of The Western world*, London: Victor Gollancz, 1950
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI-Press, 2001
- , *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 2003
- Hasanuddin A.F, “Fikih Jinayah,” Dalam: Taufik Abdullah dkk. (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002
- Ibn ‘Ābidīn, *Hasyiyah Ibn ‘Ābidīn*, Jilid 4, Kairo: Matba’ah Muṣṭafā al-Bābīy al-Halabiy
- Ibn Farhūn, *Tabsyīrah al-Hukkām*, Jilid.2, Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th.
- Ibn Hisyam, *Sīrah al-Nabī*, Jilid II, Beyrūt: Dār Ihyā’ al-Turats al-‘Arabī, tt
- Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Adzīm*, Jilid. 5, T.tp.: Dār al-Ṭayyibah: tt
- Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Terj. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Ibn Taimiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah fī Iṣlāḥ Al-Rā’iy wa Al-Rā’iyyah*, (Beyrūt: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2005
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian 1 & 2, Terj. Gufron A. Mas’adi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999
- Isam Mayas, *Dictionary Mou’jam al-Tollab, English-English-Arabic*, Beirut: Dar el-Fikr, 2006
- J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaḥ: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002
- Jailani, *Taqnīn Hukum Pidana Islam di Aceh (Teori dan Praktik)*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020
- Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual, Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 2004
- Jazim Hamidi dan Budiman NPD, *Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan dalam Sorotan*, Jakarta: Tatanusa, 2005

- Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012
- , *Konsolidasi Naskah UUD 1945 Setelah Perubahan Keempat*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum UI, 2002
- , *Struktur Ketatanegaraan Republik Indonesia Pasca Perubahan UUD 1945*. Makalah Disampaikan dalam Seminar Pembangunan Hukum Nasional VIII dengan Tema Penegakan Hukum
- John Kelsay, *Civil Society dan Pemerintahan dalam Islam*, dalam: Sohail H. Hashmi (Ed.), *Etika Politik Islam*, (Jakarta: ICIP, 2005), hlm. 16
- John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jilid 4, Terj. Eva YN. dkk., Bandung: Mizan, 2001
- , *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- Joseph Schacht, *Pengantar Hukum Islam*, Terj. Joko Supomo, Bandung: Nuansa, 2010
- Jurzi Zaidan, *Tārīkh Tamaddun al-Islām*, Jilid III, Kairo: Dār al-Hilāl, 1957
- K. Ali, *Sejarah Islam dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Utsmani*, Terj. Gufron A. Mas'udi, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997
- Kamāl Sa'id Ḥabīb, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007
- Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2004
- Khālid 'Alī Muḥammad al-Anbarī, *Sistem Politik Islam Menurut Al-Quran Sunnah dan Pendapat Ulama Salaf*, Terj. Mat Taib Pa et.al, Kuala Lumpur: Telag Biru Sdn. Bhd, 2008
- Khudhari Beik, *Muhāḍarat Tārīkh al-Umām al-Islāmiyyah*, Kairo: Maṭba'ah al-Istiqāmah, 1370 H.
- Komite Fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar, *Aḥkām al-Mawāriṭh fī al-Fiqh al-Islāmī*, Mesir: Maktabah al-Risālah al-Dawliyah, 2001

- Kornelius Benuf dan Muhammad Azhar, "Metode Penelitian Hukum sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer," *Jurnal Gema Keadilan*, Vol. 7, No.1, 2020
- Linda Finlay dan Claire Ballinger, *Qualitative Research for Allied Health Professionals: Challenging Choice*, New York: John Wiley & Sons Ltd, 2006
- Louis ma'luf, *Al-Munjid fī Al-Lughah wa Al-A'lām*, Cet. 42, Beyrūt: Dār al-Masyriq, 2007
- M. Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Untuk Pengembangan Studi Islam: Perspektif Delapan Poin Sudut Telaah, Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. IV, No. 1 Yogyakarta: Jurusan Ilmu Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005
- M. Dahlan al Barry, *Kamus Modern Bahasa Indonesia*, Yogyakarta: Arkola, 1994
- M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000
- M. Iqbal, Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Klasik hingga Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2013
- M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbah*, Vol. 2, hlm. 585
- , *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996
- M.K. Abdullah, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia Terbaru*, Jakarta: Pustaka Sandro Jaya, T.t.
- Madekhan, "Posisi dan Fungsi Teori dalam Penelitian Kualitatif," Dalam: *Reforma: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran*, Vol.7, No 2, 2018, hlm. 65-66
- Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009
- Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955
- Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhits fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, T.t.: Mansyūrah al-'Asr al-Hadīts, 1973

- Marc Gaborieau, "The Redefinition of Religious Authority among South Asian Muslims from 1919 to 1956," Dalam: Azyumardi Azra, et.al., (Ed.), *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, Singapore: ISEAS, 2010
- Mardalis, *Metode Penelitian: Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995
- Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya pada Masa Kini." Dalam: Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (Ed.), *Islam, Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Max Weber, *Sosiologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Cet. 30, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007
- Misri A. Muchsin, "Penerapan Syari'at dalam Perspektif Historis," Dalam: Azman Ismail dkk, *Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2007
- Muhaimin, *Metode Penelitian Hukum*, Mataram: Mataram University Press, 2020
- Muhammad 'Abduh dan Rāsyid Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid V, t.tp.: t.p., t.th.
- Muhammad 'Imārah, *Perang Terminologi Islam Versus Barat*, Terj. Mushthalah Maufur, Jakarta: Robbani Press, 1998
- Muhammad Abū Zahrah, *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī Al-Fiqh Al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- , *Ushūl Fiqih*, Terj. Saefullah Ma'shum dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002
- Muhammad Ḥamīd Allāh, *Majmū'ah Al-Wasā'iq Al-Siyāsiyyah li Al-'Ahd Al-Nabāwīy wa Al-Khilāfah Al-Rāsyidah* Beyrūt: Dār al-Irsyād, 1969
- Muhammad Ḥusain Haekal, *Abu Bakr as-Siddiq: Sebuah Biografi*, Jakarta: Litera AntarNusa, 2004

- Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *Al-Risālah, Tahqīq wa Syarḥ, Aḥmad Muḥammad Syākir*, Beyrut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1309 H.
- Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasaḥ: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, Kencana, 2014
- Muhammad Khalīd Mas'ūd, "Ruang Lingkup Pluralism dalam Tradisi Moral Islam," Dalam: Sohail H. Hashmi (ed.), *Etika Politik Islam*, Jakarta: ICIP, 2005
- Muhammad Muṣleh al-Dīn, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991
- Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawi*, Jilid 1, Terj. Zainal Arifin dkk, Medan: Duta Azhar, 2011
- Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum*, Jakarta: Kencana, 2007
- Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit, Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Edisi 5, Jakarta: UI-Press, 1993
- Muṣṭafā al-Sibā'īy, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī Al-Tasyrī' Al-Islāmī*, t.tp.: al-Maktab al-Islāmī, 1996
- Nicholas Abercrombie, et.al., *Kamus Sosiologi*, Terj. Desi Noviyani dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Nouruzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim*, Yogyakarta: Cakra Donya, 1981
- Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik, Kontestasi Tiga Varian Nasionalisme*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013
- Pataniari Siahaan, *Politik Hukum Pembentukan Undang-Undang Pasca Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Konpress, 2012
- Peter Mahmud MZ, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Prenada Media, 2005
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Jakarta: Serambi, 2005



- , *Capital Cities of Arab Islam* Minnesota: University of Minnesota Press, 1973
- Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, Bandung: Pustaka, 1983
- R.A Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, New York: Cambridge University Press, 1969
- Rachmat Djatnika, "Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam," Dalam: *Perkembangan Ilmu Fiqh Di Dunia Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992
- Rahmat Taufiq Hidayat, *Piagam Madinah, Konstitusi Pertama di Dunia*, dalam: Mohammad Shoelhi (ed.), *Demokrasi Madinah, Model Demokrasi Cara Rasulullah*, (Jakarta: Republika, 2003), hlm. 1
- Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Cet. 2, Jakarta: Rifyal Ka'bah Foundation, 2016
- Robert B. Seidman dan Nalin Abeysekere, *Penyusunan Rancangan Undang-Undang dalam Perubahan Masyarakat yang Demokratis*, terjemahan dari *Legislative Drafting for Democratic Social Change*, Jakarta: Proyek Elips, 2001
- Rusdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh Problem, Solusi dan Implementasi*, Cet 1, Jakarta: Logos, 2003
- S.F. Marbun, "Pemerintahan Berdasarkan Kekuasaan dan Otoritas," Dalam: *Jurnal Hukum*, No. 6, Vol. 3, 1996
- Said Hawwa, *Al-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2012
- , *Sisi-Sisi Lain Hukum di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas 2003
- Sayyid Quṭb, *Tafsīr fīy Zilāl al- Qur'ān*, Jilid 5, Terj. As'ad Yasin dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2001
- Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Bandung: Mizan, 1995
- Soerjono Soekanto dan Sri Mamud, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995

- , *Sosiologi Suatu Pengantar*, Edisi Baru, Cet. 27, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999
- Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998)
- Subdin Litbang dan Program Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, *Himpunan Undang-undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syari'at Islam*, Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi NAD, 2005
- Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2016
- Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, Jakarta: Kencana, 2013
- Sya'ban Muḥammad Ismā'il, *al-Tasyrī' al-Islāmī: maṣādiruhu wa aṭwāruhu*, Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1985
- Syahrizal Abbas dkk, *Filsafat Hukum Islam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021
- , "Paradigma Baru Hukum di Aceh, Analisis terhadap Qanun Hukum Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat," Dalam: Dinas Syari'at Islam Aceh, *Hukum Jinayat & Hukum Acara Jinayat*, Banda Aceh: Naskah Aceh, 2015
- Syarāf al-Dīn al-Musāwi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, Bandung: Mizan, 1995
- Veithzal Rivai, *Kepemimpinan dan Perilaku Organisasi*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007
- Wahbah al-Zuḥailī, *Tafsīr al-Munīr; 'Aqīdah, Syarī'ah, Manhaj*, Jilid 1, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk, Jakarta: Gema Insani, 2013
- Wicipto Setiadi, "Makna persetujuan bersama dalam pembentukan Undang-undang serta penandatanganan oleh presiden atas rancangan undang-undangan yang telah mendapat persetujuan bersama," Dalam: Jurnal Legislasi Indonesia, Vol 1, No 2, September, Direktokrat Jenderal Perundang-Undangan Departemen Hukum dan HAM, Jakarta, 2004.

Williams Montgomery Watt, *Fundamentalism dan Modernitas dalam Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2003

-----, *Muhammad Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press, 1964

Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Tarsito, 1982

Yūsuf al-'Isy, *Dinasti Umawiyah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1998

Zainuddin Ali, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika 2012

Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, Makassar: Syakir Media Press, 2021



**KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH**

**Nomor: 343/Un.08/ Ps/05/2023**

**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 Selasa tanggal 02 Mei 2023.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Kamis tanggal 11 Mei 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 : Bukhari Ali**  
**NIM : 28162586**  
**Prodi : Fiqh Modern**  
**Judul : Otoritas Pemerintah Aceh Merumuskan Jarimah dan 'Uqubah Perspektif Siyash Syar'iyah**

- 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 12 Mei 2023

Direktur

Eka Srimulyani

