

KERUKUNAN BERAGAMA DALAM SISTEM SOSIAL DI ACEH

STUDI TERHADAP PERISTIWA TAHUN 2015-2016
DENGAN PENDEKATAN SISTEM

Editor:
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penulis:
Dr. Jabbar Sabil, MA
Dr. Ali Abubakar, MA
Dr. Badrul Munir, MA



DINAS SYARIAT ISLAM ACEH
2017



KERUKUNAN BERAGAMA
DALAM SISTEM SOSIAL
DI ACEH

Kerukunan Beragama dalam Sistem Sosial di Aceh;
Studi Terhadap Peristiwa Tahun 2015-2016 dengan Pendekatan Sistem
©2017, Dinas Syariat Islam Aceh
cetakan pertama, Februari 2017
Diterbitkan oleh Dinas Syariat Islam Aceh
x + 204 hlm.
14 cm x 21 cm
ISBN: 978-602-17196-6-4

Editor: Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penulis: Dr. Jabbar Sabil, MA
Dr. Ali Abubakar, MA
Dr. Badrul Munir, MA.

Disain sampul dan tata letak: Abay

Penerbit: Dinas Syariat Islam Aceh
Kompleks Keistimewaan Aceh
Jl. T. Nyak Arif. No. 221
Banda Aceh 23114
Indonesia
Telepon: 0651-7551313
Fax. 0651-7551314
web: dsi.acehprov.go.id
E-mail: dsi@acehprov.go.id

hak cipta dilindungi undang-undang
dilarang mereproduksi sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk dan tujuan apapun tanpa izin tertulis dari penerbit
Dilarang memperjualbelikan buku ini dalam keadaan rusak
dan mengedarkannya dalam bentuk jilid atau sampul lain.

KERUKUNAN BERAGAMA
DALAM SISTEM SOSIAL
DI ACEH

Studi terhadap Peristiwa Tahun 2015-2016
dengan Pendekatan Sistem

Editor:

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penulis:

Dr. Jabbar Sabil, MA

Dr. Ali Abubakar, MA

Dr. Badrul Munir, MA.

Dinas Syariat Islam Aceh
2017

Pedoman Transliterasi

Arab	Latin
ا	tdk dilam- bangkan
ب	b
ت	t
ث	ṡ
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	z

ر	r
ز	z
س	s
ش	sy
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh

ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ء	,
ي	y

Vokal Panjang

أ = ā

ي = ī

و = ū

Sambutan

Kepala Dinas Syariat Islam Aceh

Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh diatur secara legal formal dalam Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Pemberlakuan kedua undang-undang ini menjadi dasar bagi Aceh untuk melaksanakan ajaran Islam secara menyeluruh (*kaffah*). Keberadaan peraturan perundangan tersebut juga menunjukkan bahwa pelaksanaan Syariat Islam di Aceh merupakan tanggung jawab negara. Dengan demikian, pelaksanaan Syariat Islam memiliki landasan yang kuat karena merupakan kebijakan negara yang diberlakukan di Aceh. Selain itu, secara normatif-sosiologis, Syariat Islam telah lama diamalkan oleh masyarakat Aceh bahkan sudah menyatu dengan kebudayaan masyarakat.

Namun demikian, Syariat Islam yang sudah membudaya tersebut kini sebagian tergerus karena perubahan sosial kontemporer yang demikian cepat. Keragaman budaya dan agama, bencana tsunami, kepentingan politik, ekonomi, ideologi, kesiapan Sumber Daya Manusia (SDM), dan berbagai faktor lain menjadi tantangan yang memengaruhi perjalanan Syariat Islam. Tantangan ini semakin kuat pascapemberlakuan Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 tentang Hukum Acara Jinayat dan Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Secara lebih rinci, tantangan yang dihadapi itu adalah (1) pemahaman terhadap Syariat Islam masih parsial dan sempit; (2) komitmen dan partisipasi aparatur negara dan masyarakat masih sangat terbatas dalam peningkatan pemahaman dan penegakan Syariat Islam; (3) lembaga penegakan hukum belum berfungsi maksimal, karena faktor regulasi, SDM

dan sarana dan prasarana; (4) pembangunan hukum Syariat di Aceh berada dalam sistem hukum nasional, sehingga pembentukan hukum (*taqnin*) dan penegakan hukum mengacu pada sistem hukum nasional. Ini memunculkan problema transformasi fikih menjadi hukum positif dan problema *law enforcement*.

Mengingat pentingnya menghadapi berbagai tantangan tersebut, pertengahan tahun 2016, Dinas Syariat Islam Aceh membentuk *Tim Working Group* Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam. Tim bekerja meneliti dan memberikan solusi cepat terhadap masalah yang muncul di dalam masyarakat. Di antara hasil kerja tim tersebut adalah buku yang ada di tangan pembaca ini.

Buku ini merupakan hasil penelitian, diskusi, kunjungan ke lapangan dan wawancara dengan pihak terkait. Semua dilakukan dalam rangka memenuhi *need assessment* terhadap masalah dan solusi. Buku ini mengetengahkan tiga tantangan pelaksanaan Syariat Islam di Aceh, yaitu: 1) kerukunan antarumat beragama; 2) kerukunan internumat beragama; dan 3) masalah-masalah dan respon masyarakat terhadap pelaksanaan Qanun Jinayat.

Disadari bahwa masih banyak hal yang harus disikapi oleh *Tim Working*, tetapi untuk langkah perdana, terbitnya buku ini sudah sangat membantu Pemerintah Aceh dalam menentukan kebijakan terkait permasalahan Syariat Islam di Aceh. Karena itu, saya menyampaikan penghargaan dan memberikan apresiasi yang tinggi terhadap usaha yang telah dilakukan oleh anggota *Tim Working* ini. Harapan kita, karya ini tidak hanya bermanfaat untuk pengambil kebijakan, tetapi juga menjadi rujukan untuk berbagai elemen masyarakat.

Banda Aceh, Februari 2017
Kepala Dinas Syariat Islam Aceh

Prof. Dr. H. Syahrizal Abbas, MA

Pengantar Tim Penulis

Segala puji bagi Allah yang memberi kesempatan kepada hamba-Nya untuk mejadi khalifah yang memakmurkan bumi. Selawat dan salam kepada Rasulullah saw. yang menjadi teladan dalam segala lini kehidupan, baik kehidupan individual maupun sosial. Demikian pula kepada keluarga dan para sahabat beliau. Doa sejahtera juga kita pohonkan untuk para ulama yang mendedikasikan hidupnya untuk mengajarkan Agama Islam sebagai rahmat bagi seluruh penduduk bumi.

Tim penulis bersyukur atas kesempatan meneliti dan mempersembahkan buku ini kepada rakyat Aceh. Sejak pertama diberi amanah sebagai Tim *Working Group* Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam, Tim berkomitmen untuk melakukan yang terbaik dan dapat memberi manfaat bagi seluruh entitas sistem sosial di Aceh, terutama masyarakat yang mengalami langsung imbas dari 'ternodanya' kerukunan umat beragama akhir-akhir ini.

Kelahiran buku ini mengalami proses yang panjang dan tidak mudah bagi Tim. Banyak kendala dan suka duka yang dialami sejak dari pengumpulan data sampai finalisasi penerbitan buku. Satu hal yang patut diapresiasi adalah soliditas Tim. Tanpa harus diminta, malah 'terpanggil' untuk menggeluti dengan serius porsi kajian yang sesuai dengan bidang keahliannya. Terasa benar bahwa Anggota Tim melebur dalam penelitian ini, dan bekerja dengan 'hati' tanpa kehilangan objektivitasnya.

Banyak pengalaman menarik dan kesan-kesan mendalam ketika turun ke lapangan untuk 'medalami' kasus. Tidak jarang mengalami hambatan, baik karena faktor geografis maupun faktor hambatan komunikasi. Namun panggilan jiwa karena keprihatinan terhadap

insiden-insiden yang memiriskan hati membuat Anggota Tim tidak kenal lelah. Tujuannya hanya satu, mengungkap kebenaran dan menyibak inti persoalan. Dengan harapan agar menjadi pelajaran bagi langkah-langkah teknis penerapan Syariat Islam, dan membangun masa depan Aceh yang lebih harmoni.

Buku ini terdiri dari lima bagian utama. Bagian pertama tentang kerangka metodologis dan teori-teori yang digunakan, utamanya teori sistem. Teori ini dirasa penting dan lebih tepat digunakan karena dapat melihat persoalan dari berbagai sudut pandang. Adapun kajian penelitian, dilakukan dengan pendekatan sirkuler sehingga persoalan yang dikaji dapat dipahami secara holistik dan menghasilkan rekomendasi yang komprehensif. Tentu saja tujuan ideal yang ingin dicapai dengan kerangka metodologis yang dipilih ini adalah mewujudkan Islam yang *rahmatan lil ‘ālamīn*.

Kiranya apa yang dilakukan ini hanyalah segelintir pengabdian untuk mengisi salah satu sisi dari sebuah sistem yang besar. Apa yang Tim lakukan ini tidak akan ada maknanya jika tidak dilihat sebagai kesatuan dari sebuah cita-cita besar masyarakat Aceh. Oleh karena itu, Tim hanya bisa berharap agar karya ini dapat berguna bagi upaya mewujudkan kebaikan dan kemajuan Aceh. Kalau pun itu terlalu muluk, tapi setidaknya karya ini dapat memotivasi dan menularkan energi positif bagi yang bersedia membacanya. Akhirnya hanya kepada Allah kita memohon hidayah dan berserah diri. *Wa billahit tawfiq*.

Banda Aceh, Februari 2017

Tim Penulis

Daftar Isi

Pedoman Transliterasi.....	iv
Sambutan Kepala Dinas Syariat Islam Aceh	v
Pengantar Tim Penulis	vii
Daftar Isi	ix
Bab Satu: Sistem sebagai Pendekatan dan Teori	
Memahami Fenomena Kerukunan Beragama dengan Pendekatan Sistem.....	3
<i>Siyāsah Syar‘iyyah</i> dalam Kerangka Teori Sistem	15
Resolusi Konflik dalam Kerangka Teori Sistem.....	23
Bab Dua: Kerukunan Antarumat Beragama	
<i>Ideal State</i> dalam konteks Kerukunan Antarumat Beragama.....	39
Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016	55
Analisis dan Rekomendasi	67
Analisis	67
Rekomendasi	73
Bab Tiga: Kerukunan Internal Umat Islam	
<i>Ideal State</i> dalam konteks Kerukunan Internal Umat Beragama Islam	77
Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016	93
Analisis dan Rekomendasi	107
Analisis	107
Rekomendasi	117
Bab Empat: Kerukunan dalam Penerapan Qanun Jinayah	
<i>Ideal State</i> dalam konteks Penerapan Qanun Jinayah.....	121
Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016	133
Analisis dan Rekomendasi	145
Analisis	145
Rekomendasi	168

Penutup	175
Daftar Pustaka	179
Lampiran:	
1. Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama	187
2. Surat Pernyataan Umat Islam tahun 1979.....	193
3. Surat Pernyataan Umat Kristen tahun 1979	194
4. Ikrar Kerukunan Bersama tahun 1979.....	195
5. Surat Perjanjian Lipat Kajang, 11 Juli 1979.....	196
6. Rekomendasi Training Integrasi 2016	197
7. SK Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam.....	201

Bab Satu

Sistem sebagai Pendekatan dan Teori

Memahami Fenomena Kerukunan Beragama dengan Pendekatan Sistem

Persoalan kerukunan antar umat beragama, internal umat beragama dan penerapan hukum jinayah di tengah pluralitas agama sangatlah kompleks sehingga tidak boleh dilihat secara sederhana. Demikian kompleksnya, sehingga pendekatan atomistik yang menggunakan satu perspektif saja justru tidak bisa menjangkau inti masalah. Dari itu diperlukan pendekatan yang holistik sehingga pengamatan dan rekomendasi yang dihasilkan dapat mengakomodir kompleksitas masalah secara komprehensif. Untuk itu ditawarkan pendekatan sistem¹ yang melihat segala aspek sebagai kesatuan utuh (*unity*).²

Tatang M. Amirin dengan merujuk Shrode dan Voich, dan Murdick dan Ross mendefinisikan sistem sebagai berikut:³

“...sehimpunan unsur yang melakukan sesuatu kegiatan atau menyusun skema atau tata cara melakukan sesuatu kegiatan pemrosesan untuk mencapai sesuatu atau beberapa tujuan, dan hal ini dilakukan dengan cara mengolah data dan/atau energi dan/atau barang (benda) di dalam jangka waktu tertentu guna menghasilkan informasi dan/atau energi dan/atau barang (benda).

¹ Kata sistem berasal dari bahasa Yunani “*systema*” yang berarti keseluruhan yang tersusun dari banyak bagian, atau hubungan yang berlangsung di antara satuan-satuan atau komponen secara teratur. Tatang M. Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, cet. VIII (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), hlm. 1.

² Dalam kamus *al-Mu‘jam al-Falsafi*, kata sistem dipadankan dengan kata *al-nasaq* yang secara etimologis berarti tatanan (*nizām*). Lalu secara terminologis diartikan sebagai kumpulan unsur yang saling berhubungan sebagai satu kesatuan. Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 200. نسق: جملة من العناصر يعتمد بعضها على بعض بحيث تكون كلاً منظماً

³ Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, hlm. 11.

Memerhatikan definisi ini, tampak sistem berkenaan dengan alat atau organ, dan juga berkenaan dengan ide atau gagasan. Hal ini dapat dipahami dengan melihat aspek teoretik sistem yang secara umum berbicara tentang: 1) keutuhan (*unity*); 2) organisasi dan struktur sistem; 3) determinisme struktur sistem; 4) keterhubungan (*connectedness*) dan penyesuaian struktur (*structural coupling*); 5) sirkularitas; 6) fitur kebaruan (*emergent properties*).⁴

Melihat konsep teoretiknya, maka pemikiran tentang sistem dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu aspek keilmuan (*sciences*), aspek teknologi, dan aspek filosofi.⁵ Dari aspek filosofi, Jasser Auda melihatnya sebagai sistem analisis, di mana entitas analisis diasumsikan sebagai sebuah sistem.⁶ Dalam konteks keilmuan hukum Islam, sistem analisis merupakan kesatuan dari Fikih sebagai ontologi yang berupa realitas, *Uṣūl al-Fiqh* sebagai epistemologinya, dan *Maqāṣid* sebagai aksiologinya. Di sisi lain, entitas analisis juga dilihat sebagai sistem yang berlaku sebagai metode, atau prosedur yang bersifat preskriptif. Dengan kata lain, masing-masing entitas sistem analisis itu memiliki metode yang juga berlaku sebagai sistem pada dirinya. Menurut Amirin, inilah yang dikenal sebagai pendekatan sistem (*system approach*). Pendekatan ini beranggapan ada banyak sebab terjadinya sesuatu,

⁴ Husni Muadz, M., *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatakan Sistem* (Mataram: IPGH, 2014), hlm. 58.

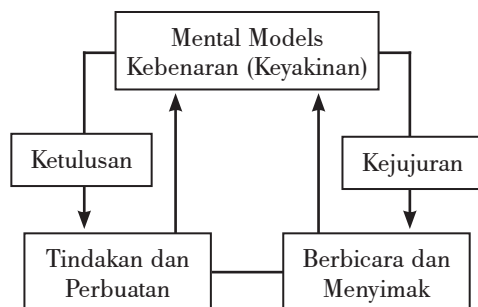
⁵ Nasuka, *Teori Sistem; Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-ilmu Agama Islam* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 18. Dalam aspek keilmuan, sistem adalah eksplorasi ilmiah dan teori tentang sistem dalam berbagai bidang ilmu seperti Fisika, Biologi, Psikologi, ilmu-ilmu sosial, dan teori sistem umum sebagai doktrin atau prinsip yang berlaku bagi semua atau subklas sistem. Sistem dari aspek teknologi membahas tentang problem yang muncul pada teknologi modern dan masyarakat. Sistem teknologi mencakup piranti keras dan lunak, perkembangan teori dan disiplin. Sistem filosofi merupakan reorientasi pemikiran dan pandangan dunia yang timbul karena diperkenalkannya sistem sebagai sebuah paradigma ilmiah baru.

⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London: IIIT, 2007), hlm. 33. Systems analysis is based on the definition of system itself, i.e., the analyst assumes that the analysed entity is 'a system.'

jadi pendekatan sistem berusaha menyadari adanya kerumitan di dalam kebanyakan benda, sehingga terhindar dari memandangnya sebagai sesuatu yang amat sederhana, atau bahkan keliru.⁷

Selain sebagai sistem analisis atau metode, pendekatan sistem juga bisa dipakai sebagai perspektif atau cara pandang terhadap realitas sosial. Dengan menggunakan pendekatan sistem sebagai ‘kaca mata’ maka realitas sosial dilihat dalam bingkai keutuhan suatu sistem (*unity*) yang terdiri dari berbagai komponen. Semua komponen diikat oleh organisasi sistem dan ditempatkan dalam struktur dengan prinsip tertentu. Masing-masing komponen sistem sosial bekerja untuk tujuan bersama, tetapi disesuaikan dengan porsi dari struktur yang ditempatinya dan tidak bisa berbuat di luar kapasitas struktur. Masing-masing komponen saling terhubung dan saling menyesuaikan diri. Hubungan antar komponen terjadi secara sirkuler. Masing-masing komponen dapat memperbarui diri atau melakukan regenerasi untuk mempertahankan eksistensi dirinya sebagai komponen dan sistem secara keseluruhan.

Berdasarkan konsep teoretik di atas, sebuah sistem sosial memiliki aspek organisasi yang menyatukan dan mempengaruhi perilaku semua entitas pembentuknya. Organisasi sistem sosial ini sama dengan organisasi sistem individu. Organisasi dari sikap dan perilaku sistem individu dan sistem sosial dapat dilukiskan sebagai berikut:⁸



Ragaan I. Sirkularitas nilai dan tindakan sebagai identitas individu.

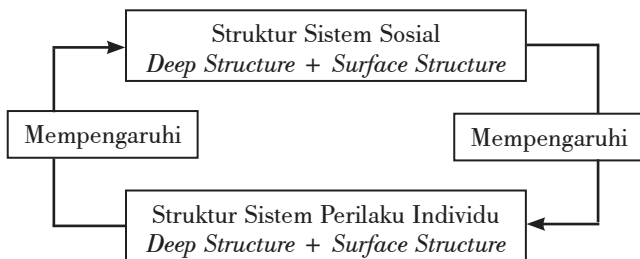
⁷ Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, hlm. 7.

⁸ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 162.

Aspek organisasi ini menunjukkan identitas sebuah sistem sosial, dan sekaligus indikator terjadinya disintegrasi. Adanya entitas yang tidak lagi meyakini kebenaran bersama, atau bergesernya nilai menjadi sebab lepasnya simpul organisasi. Artinya, ada bagian dari sistem sosial yang terlepas diri dari nilai yang mengorganisirnya sehingga sistem tidak utuh lagi sebagai kesatuan (*unity*).

Di sisi lain, realitas sosial sebagai sistem memiliki struktur yang menyusun komponen menjadi kesatuan (*unity*) dan sekaligus membatasi peran/tindakan masing-masing komponen. Struktur sebuah sistem terdiri dari komponen dan hubungan antar komponen, maka setiap perubahan dalam suatu sistem adalah perubahan struktural yang berlangsung melalui perubahan komponen dan perubahan hubungan antar komponen.⁹ Struktur lebih luas dari organisasi, sehingga dari strukturnya dapat diketahui bagian mana dari komponen sistem yang mengalami deviasi dan terancam disintegrasi.

Serupa dengan *living system*, struktur sistem sosial tersusun dari kepaduan ‘struktur dalam’ (berupa keyakinan bersama) dengan ‘struktur permukaan’ (berupa tindakan bersama). Kedua aspek ini (organisasi dan struktur) tidak boleh diabaikan dalam pendekatan sistem, terutama ketika mengamati konflik yang terjadi pada suatu sistem sosial tertentu. Hubungan sirkuler antara struktur individu dengan sistem sosial dapat digambarkan sebagai berikut:¹⁰



Ragaan II. Hubungan sirkularitas antara struktur sistem sosial dengan sruktur sistem perilaku individu.

⁹ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 66, 166.

¹⁰ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 183.

Beranjak dari sistem sebagai cara pandang, maka pendekatan sistem dapat didefinisikan sebagai “*an approach to a problem which takes a broad view, which tries to take all aspects into account, which concentrates on interactions between the different parts of the problem.*”¹¹ Dengan pengertian ini, pendekatan sistem membuat peneliti sadar akan kompleksitas organisasi dan struktur suatu sistem sosial. Lalu ketika suatu permasalahan sosial dikaji, maka—secara sadar—permasalahan itu akan dilihat secara menyeluruh sehingga terhindar dari reduksi. Dengan kata lain, problem sosial bukan sekadar yang tampak di ‘permukaan’ saja, tapi akumulasi dari berbagai masalah yang lebih ‘dalam’ pada entitas/komponen pembentuk sistem sosial itu sendiri.

Problem atau konflik sosial merupakan ‘struktur permukaan’ (*surface structure*) yang bisa diamati karena berupa tindakan (perkataan dan perbuatan). Di balik itu ada ‘struktur dalam’ (*deep structure*) yang tidak bisa diamati karena sifatnya yang abstrak dan subjektif, yaitu keyakinan. Tetapi dengan mengandaikan ‘tindakan’ (perkataan dan perbuatan) sebagai wujud dari ‘keyakinan’ (nilai kebenaran yang diyakini bersama), maka ‘problem’ di permukaan dapat dianalisis sebagai indikator bagi apa yang ada di ‘dalam’ entitas sistem. Hal ini bisa dijelaskan dengan meminjam teori yang berlaku di kalangan antropolog, perhatikan ragaan berikut ini:¹²



Ragaan III. Antropolog mengindikasikan perwujudan ide (*ideofacts*) dalam aktivitas (*sosiofacts*) dan karya (*artifacts*).

¹¹ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 53.

¹² Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, edisi revisi, cet. IX (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 183.

Ragaan ini menunjukkan bagaimana ‘struktur permukaan’ (*surface structure*) dalam suatu sistem berhubungan dengan ‘struktur dalam’ (*deep structure*). Dengan demikian, struktur dalam dapat dipotret lewat apa yang tampak secara empirik-sensual sebagai struktur luar (yaitu tindakan). Kedua struktur ini berhubungan secara sirkuler, lalu terhubung secara intersubjektif kala entitas sistem berhubungan dengan entitas lainnya secara sirkuler pula. Di sini terjadi relasi mutual dan *feedback loop* sehingga sistem bertahan sebagai kesatuan (*unity*).

Melihat pada hakikat sistem sebagai sebuah kesatuan (*unity*) dari berbagai entitas subsistem yang membentuknya, maka jelaslah eksistensi sistem sosial sangat bergantung pada kesinambungan hubungan sirkuler. Jadi sikularitas¹³ adalah salah satu prinsip yang menjadi ciri sebuah sistem.¹⁴ Dalam konteks filsafat, kata sirkuler (*dawr*) diartikan sebagai lingkaran yang tidak berujung pangkal.¹⁵ Oleh karena itu, sirkularitas sebuah sistem berarti hubungan antar komponen secara sirkuler, artinya hubungan awal yang bersifat kausalitas tidak bisa dilacak berasal dari sebuah komponen tertentu.¹⁶ Hubungan sirkuler ini bisa dilihat dalam interaksi dan tindakan semua entitas pembentuk sistem sosial.

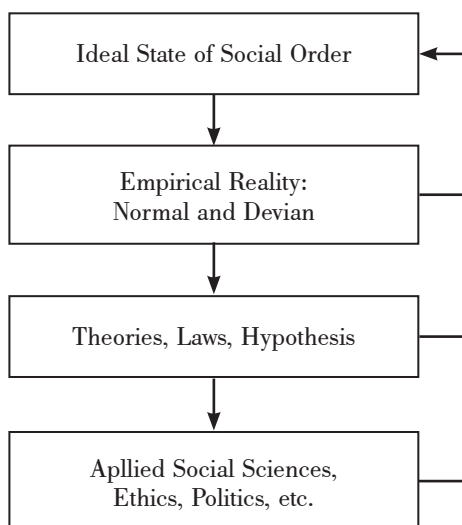
Sayangnya pengamatan terhadap struktur permukaan hanya berwujud deskripsi semata. Sementara masalah sosial yang diamati menuntut hasil preskriptif yang berguna untuk kebaikan hidup manusia. Untuk itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan sistem sebagai kerangka teoretik penelitian yang dirumuskan sebagai berikut:

¹³ Kata sirkuler dalam bahasa Inggris (*circle, circular*) berarti gerak melingkar, padanannya dalam bahasa Arab adalah *mustadīr* atau *dā'ir*. Munīr al-Ba'albakī, *al-Mawrid; Qāmūs Inklizī-'Arabī*, edisi keenam (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973), hlm. 179.

¹⁴ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 58, dst. Beberapa konsep teoretik sistem adalah: 1) keutuhan (*unity*), 2) organisasi dan struktur sistem, 3) determinisme struktur sistem, 4) keterhubungan dan penyesuaian struktural, 5) sirkularitas, 6) fitur kebaruan.

¹⁵ Majma', *al-Mu'jam al-Falsafī...*, hlm. 85.

¹⁶ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 71.

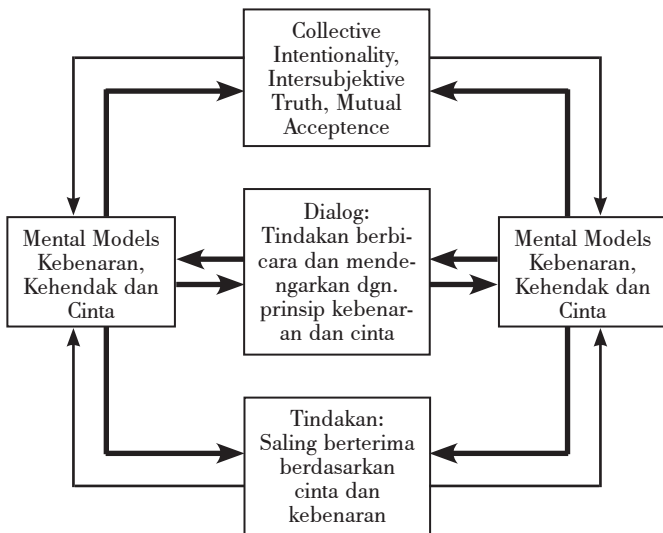


Ragaan IV. Kerangka teoretik pendekatan sistem sebagai sistem analisis dengan paradigma sirkuler.

Kerangka teoretik sebagai langkah metodologis ini membuat hasil pengamatan terhadap realitas sosial dapat dirumuskan secara preskriptif. Nah, terkait dengan penelitian yang dilakukan dalam tulisan ini, realitas sosial yang dikaji adalah sistem sosial yang ada di Aceh. Adapun masalah sosial yang menjadi fokus adalah kerukunan dalam tiga ranah berikut ini:

1. Kerukunan antar umat beragama.
2. Kerukunan internal umat Islam.
3. Kerukunan dalam penerapan Qanun Jinayah.

Masalah dalam ketiga ranah ini dibatasi dalam rentang waktu tahun 2015-2016. Adapun para pihak yang terlibat adalah entitas yang membentuk sistem sosial di Aceh itu sendiri. Sejauh pengamatan yang dilakukan, para pihak yang terlibat ada yang berperan secara perorangan, tapi tidak lepas dari keberadaannya sebagai anggota atau partisipan suatu organisasi sosial kemasyarakatan tertentu. Oleh karena itu, penelitian ini tidak lepas dari keberadaan organisasi sosial kemasyarakatan tertentu sebagai entitas pembentuk sistem sosial di Aceh.



Ragaan V. Model organisasi sistem sosial manusia yang bersifat sirkuler.

Beranjak dari sudut pandang pendekatan sistem, sebuah sistem sosial harus dilihat dari organisasi dan struktur yang membentuknya. Dari organisasi sebuah sistem sosial akan diketahui identitasnya, dan dari strukturnya diketahui prinsip-prinsip yang mengatur hubungan relasionalnya. Berdasar kerangka metodologis di atas, hal pertama yang harus dilakukan adalah merumuskan *ideal state* tentang sistem sosial yang sehat. Dalam konteks sistem sosial di Aceh, munculnya konflik di tiga ranah di atas menjadi indikator adanya ketidaknormalan (deviasi) dari kondisi yang seharusnya.

Sebuah sistem sosial yang sehat adalah sistem yang semua entitasnya aktif dalam mewujudkan tujuan bersama (kolektif). Maka konflik menunjukkan ada yang tidak sehat sehingga potensial merusak integritas sistem sosial. Ketika penelitian masuk ke lapangan yang lebih sempit (konflik di tiga ranah), spesifikasi masalah menuntut rumusan *ideal state* yang lebih khusus. Oleh karena itu, penelitian ini membagi penelitian dalam tiga ranah, yaitu konflik antar umat beragama, internal umat beragama, dan konflik dalam penerapan hukum jinayah. Masing-masing ranah ini akan dibahas sesuai

langkah-langkah metodologis yang digambarkan dalam kerangka di atas. Jadi masing-masing ranah konflik memiliki *ideal state* sendiri, realitas sendiri dan analisis tersendiri sebagai akibat dari kekhususan dan spesifikasi kasus.

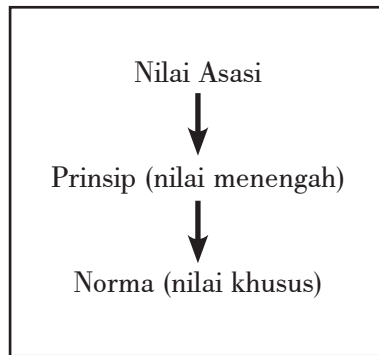
Mengingat prinsip sirkularitas di atas, maka konflik di tiga ranah itu menunjukkan terjadinya hambatan dalam gerak sirkuler interaksi sosial antara berbagai organisasi kemasyarakatan yang membentuk sistem sosial di Aceh. Hal ini tidak sederhana, bahkan sangat kompleks karena terkait dengan sistem tata nilai yang berlaku di Aceh. Idealnya, sistem tata nilai ini mengakomodir kebenaran yang diyakini semua entitas pembentuk sistem sosial. Ini merupakan struktur dalam (*deep structure*) yang membentuk organisasi sistem sosial. Maka kemunculan konflik di tiga ranah itu bisa saja diakibatkan oleh deviasi di tingkat tata nilai yang berlaku sekarang ini di Aceh. Jika dugaan ini benar, maka perlu reformulasi *ideal state* yang kebenarannya diyakini secara intersubjektif.

Dilihat dari struktur permukaan (*surface structure*) hambatan gerak sirkuler interaksi sosial juga tidak sederhana. Sebab struktur permukaan terkait dengan nilai-nilai instrumental dan prinsip yang menuntun perilaku (perkataan dan perbuatan) entitas sistem agar sesuai dengan nilai yang diyakini bersama. Maka kemunculan konflik di tiga ranah, dapat disebabkan oleh deviasi pada prinsip yang menuntun perilaku entitas sistem sosial. Jika ini benar, berarti diperlukan komitmen secara eksplisit dari masing-masing entitas untuk tetap teguh pada kebenaran, baik dalam perkataan maupun perbuatan.

Perumusan *ideal state* dan prinsip-prinsip yang menjamin kesesuaian perilaku dengan keyakinan (kebenaran intersubjektif) harus bersumber dari asas yang diakui bersama, yaitu fitrah manusia. Sebagian ahli menyusunnya secara hirarkis dalam tiga pertingkatan, yaitu mulai dari asas, norma, sampai norma hukum.¹⁷ Namun sebagian ahli tidak memasukkan norma hukum sebagai

¹⁷ Mahadi, *Falsafah Hukum: Suatu Pengantar*, edisi pertama, cet. III (Bandung: Alumni, 2003), hlm. 123.

bagian dari *ideal state*. Dalam konteks kajian *maqāsid*, Ibn ‘Āsyūr membaginya dalam tiga kategori: 1) tujuan tertinggi (*al-maqāsid al-‘āliyyah*); 2) tujuan dekat (*al-maqāsid al-qarībah*); 3) tujuan khusus (*al-maqāsid al-khāṣṣāh*).¹⁸ Hal yang sama dirumuskan Muḥammad Fahmī ‘Alwān dengan terminologi berikut: 1) nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā’iyyah*); 2) nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*); 3) nilai *akhlāqī* (norma).¹⁹ Kedua pendapat ini dapat disederhanakan sebagai berikut:



Ragaan VI. Peningkatan nilai secara hirarkis sebagai dasar perumusan hukum, teori, atau hipotesis

Memerhatikan kebutuhan bagi penelitian ini, perumusan *ideal state* dilakukan di tingkat norma sebagai nilai khusus yang nantinya menjadi dasar perumusan hukum, teori, atau hipotesis. Norma atau nilai khusus ini dijadikan ukuran untuk menilai kondisi normal atau deviasi dalam realitas sosial yang diteliti. Adapun metode dan tekniknya dapat digunakan sesuai yang berkembang dalam penelitian sosial belakangan ini, misalnya studi kasus (*case study*). Analisis terhadap realitas sosial atau kasus yang diteliti menghasilkan simpulan, apakah normal atau devian.

Kondisi normal atau devian dapat dimengerti karena adanya

¹⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 151, dst.

¹⁹ Fahmī Muḥammad ‘Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāsid al-Tasyrī‘ al-Islāmī* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 1989), hlm. 98.

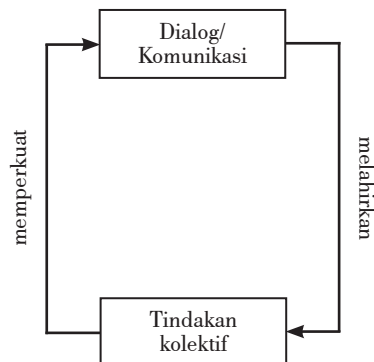
kehendak bebas pada diri manusia. Kehendak bebas tidak tunduk pada kausalitas natural yang sifatnya dianggap determinan. Ketika seseorang melakukan penalaran dan sampai pada simpulan nilai baiknya sesuatu, maka idealnya ia bertindak sesuai hasil penalarannya. Tetapi nyatanya bisa saja ia justru bertindak sebaliknya. Hal ini jelas karena nalar murni tidak bisa menentukan kehendak, sebab nalar dan kehendak adalah dua fakultas berbeda. Oleh karena itu rasionalitas tidak bisa menentukan atau mengendalikan kehendak.²⁰ Ini lah alasan pentingnya proposisi preskriptif dari penelitian sosial.

Dua langkah penelitian dalam kerangka metodologis di atas, yaitu perumusan *ideal state* dan pengamatan realitas (normalitas dan deviasi), berguna untuk merumuskan teori, hukum dan hipotesis. Teori berguna bagi pengembangan keilmuan sosial, hukum bermanfaat untuk kebutuhan praksis rekayasa sosial, dan hipotesis dipakai untuk penelitian lebih lanjut. Dalam konteks penelitian ini, ketiga hasil analisis ini menjadi rekomendasi bagi pemerintah (Dinas Syariat Islam Aceh) dalam menyusun kebijakan terkait permasalahan yang timbul di tiga ranah yang disebutkan di atas. Dengan kata lain, teori, hukum dan hipotesis yang dihasilkan dari penelitian ini dapat diaplikasikan dalam bidang sosial, politik, etika, dan lain-lain.

Masuk dalam ranah sosial, komponen sistem sosial adalah individu yang memiliki keyakinan dan tindakan berupa perkataan dan perbuatan. Sistem sosial yang sehat dapat dilihat dari kesesuaian tindakan komponennya dengan keyakinan. Artinya, individu sebagai komponen berkata secara jujur, dan berbuat secara tulus. Individu sebagai komponen sistem sosial berhubungan dengan komponen lainnya lewat tindakan. Maka tindakan individu dalam konteks sistem sosial terkait dengan tindakan bersama, bukan tindakan individual. Tindakan berbicara bersama melahirkan fenomena komunikasi (*communicative action*), dan tindakan yang terkait dengan perbuatan bersama melahirkan tindakan kerjasama

²⁰ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 133.

(*collective action*). Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:²¹



Ragaan VII. Hubungan sirkuler antara dialog dan tindakan kolektif.

Uraian di atas mengantarkan pada simpulan bahwa sistem sosial memiliki elemen konstitutif yang minimal terdiri dari komunikasi atau dialog (tindakan berbicara) dan tindakan bersama (kolektif). Idealnya kedua elemen konstitutif ini dilakukan terus menerus mengikuti prinsip sirkularitas. Dengan demikian, terjadi dan munculnya konflik menunjukkan adanya hambatan dalam hubungan sirkuler dua elemen konstitutif di atas. Mengingat fitrah manusia diciptakan dengan kodrat hidup bersama, maka penelitian tentang konflik sosial berarti pencarian terhadap sebab-sebab tersendatnya dialog dan terhambatnya tindakan kolektif.

²¹ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 184.

Siyāsah Syar‘iyyah dalam Kerangka Teori Sistem

Sub Bab sebelumnya menegaskan perlunya *ideal state* sebagai keyakinan bersama yang mengorganisir dan sekaligus menjadi identitas sebuah sistem sosial. Namun *ideal state* yang dirumuskan secara induktif itu berada pada tataran nilai yang hanya memiliki kekuatan mengikat setelah dipositifkan sebagai norma hukum. Itulah mengapa al-Ghazālī mengatakan:

“Jika manusia mendapatkan segala kebutuhan dunia dengan cara adil, maka perpecahan dan kerusakan tidak akan terjadi, para fukaha pun bisa menganggur! Sayangnya, manusia mencapai dunianya dengan nafsu yang berakibat timbulnya permusuhan di mana-mana. Untuk itu, kita membutuhkan seorang pemimpin yang dapat mengatur rakyat, dan seorang pemimpin membutuhkan undang-undang untuk mengatur rakyatnya.¹

Pertanyaan mendasar di sini adalah mengenai legitimasi bagi pemerintah dalam memberlakukan suatu undang-undang atau hukum. Dalam Islam, para ulama meyakini legitimasi pemerintah itu didapat berdasar firman Allah berikut ini:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا
بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (النساء: ٥٨)

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apa-

¹ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm, 34.

bila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (Q.S. al-Nisa’: [4] 58.

Menurut Ibn Taymiyyah, ayat ini memberi legitimasi sehingga aturan yang bersumber dari lingkungan manusia memiliki jalur menjadi Islami melalui kewenangan yang diberikan Alquran kepada pemerintah. Lalu kepada rakyat diperintahkan untuk taat dalam ayat berikut;²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: ٥٩)

“Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul(Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”. (Q.S. al-Nisa’: [4] 59.

Ketaatan rakyat ini tetap merupakan *taklif* dari syarak yang terus berlaku selama pemimpin tidak memerintah kepada maksiat. Dengan demikian, legitimasi Alquran ini memberi legalitas bagi undang-undang dan hukum yang ditetapkan pemerintah. Soal legalitas ini merupakan masalah sentral jika hendak membicarakan hukum dalam ‘kaca mata’ teori sistem. Sebab legalitas berkaitan dengan proses bagaimana hukum atau aturan dibuat, bukan soal isi atau kandungannya.³ Sementara itu, hukum dalam perspektif teori sistem adalah proses yang dimulai dari adanya input sampai

² Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Islāh al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 8.

³ Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (1964), hlm. 11.

menghasilkan output.⁴ Jadi, membicarakan hukum dari perspektif teori sistem tidak bisa dilepas dari soal legalitas.

Hal ini lah yang dikenal sebagai *al-siyāsah* dalam keilmuan hukum Islam. Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *siyāsah* dalam arti umum adalah aturan (*qānūn*) yang diterapkan untuk memelihara ketertiban, kemaslahatan dan stabilitas.⁵ Pada tataran ini *siyāsah* dan qanun menjadi identik, sehingga dapat menimbulkan kerancuan pemahaman antara *siyāsah waḍ‘iyyah* dengan *siyāsah syar‘iyyah*. Sebab kata qanun secara etimologis berarti kaidah yang berlaku sesuai dengan aturan tertentu yang telah ditetapkan. Secara terminologis, kata qanun berarti kumpulan kaidah yang mengatur hubungan masyarakat, bahkan jika perlu seseorang akan dipaksa oleh pemerintah untuk mengikuti aturan tersebut.⁶ Dengan demikian, *siyāsah* terkait dengan tiga hal berikut:⁷

1. peraturan perundang-undangan negara;
2. pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan kemaslahatan; dan
3. mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam usaha mencapai tujuan negara.

Dibandingkan dengan negara modern, maka ketiga objek di atas tercakup dalam dua fungsi negara, yaitu fungsi politik yang berupa penetapan kebijakan yang dijalankan pemerintah, dan

⁴ Lawrence M. Friedman, *Sistem Hukum dalam Perspektif Ilmu Sosial*, terj. M. Khozim, cet. III (Bandung: Nusa Media, 2009), hlm. 12.

⁵ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah aw Niẓām al-Dawlah al-Islāmiyyah fi Syu‘ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kairo: Dār al-Anṣar, 1977), hlm. 5.

⁶ ‘Abd Allāh Mabruk al-Najjār, *al-Madkhal al-Mu‘aṣirah li Fiqh al-Qānūn* (Kairo: Bār al-Nahḍah, 2001), hlm. 13. Dengan pengertian seperti ini maka kata qanun digunakan untuk semua aturan, apa pun dasar keberlakuannya, baik berdasar agama atau bukan. Dari itu kata qanun memiliki konotasi berdimensi profan karena buatan manusia, berbeda dengan hukum agama yang sakral karena merupakan *khiṭāb* Allah.

⁷ Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyāsah*, cet. IV (Jakarta: Rajawali Pers, 1999), hlm. 28.

fungsi administrasi yang merupakan proses pelaksanaan kebijakan yang diambil.⁸ Di satu sisi, ini identik dengan *siyāsah waḍ‘iyyah* yang murni produk pemikiran manusia dan tidak didasarkan pada norma dan etika agama yang bersifat transenden. Sebab *siyāsah waḍ‘iyyah* hanya memiliki sumber yang berasal dari manusia dan lingkungannya. Misalnya pendapat ahli hukum (*arā’ ahl basr*), kebiasaan (*urf*), adat (*al-‘ādah*), pengalaman (*al-tajārib*), dan aturan-aturan terdahulu (*al-awḍā’ al-mawrūṣah*). Semua sumber ini bersifat dinamis, karena adat istiadat, pengalaman, budaya dan pandangan manusia terus berkembang dan berbeda-beda.⁹

Dilihat dari segi tujuan, *siyāsah waḍ‘iyyah* hanya bertujuan untuk mewujudkan kebahagiaan manusia dalam kehidupan duniawi. Hal ini dapat diperhatikan pada peraturan yang dibuat untuk mengatur lalu lintas misalnya, atau aturan tentang mata uang, pertanian, pertambangan, perindustrian, transportasi, telekomunikasi dan urusan umum lainnya. Tetapi aspek duniawi dan ukhrawi aturan ini bisa diukur dengan mengkaji pondasi transendentalnya dan kesejalanannya dengan norma agama yang disebut *maqāṣid al-syarī‘ah*.¹⁰ Pada tataran pondasi dan tujuan ini, peraturan yang dibuat manusia menjadi berpeluang untuk dinyatakan islami.

Selain pengertian umum *siyāsah* di atas, secara khusus dalam Islam dikenal terminologi *al-siyāsah al-syar‘iyyah*, yaitu pengaturan urusan umum dalam daulah Islam dengan aturan yang mampu

⁸ Inu Kencana Syafi’i, *Ilmu Pemerintahan dan Alquran* (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), hlm. 29.

⁹ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk* (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 11.

¹⁰ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 49. Ibn ‘Āsyūr melihat *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai nilai transenden yang dirujuk saat interpretasi atas nas dilakukan. Demikian pula manakala menjawab permasalahan baru, *maqāṣid al-syarī‘ah* dijadikan sumber nilai transenden yang berupa kaidah umum. Saat berbicara dalam konteks nilai *ilahiyyah* ini, Ibn ‘Āsyūr menggunakan kata *maqāṣid al-tasyrī‘ al-‘āmmah*. Ini diartikan sebagai *al-ma’nā* dan *al-ḥikmah* (*final cause*) yang diperhatikan *al-Syārī‘* dalam semua pensyariaan.

mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratatan. Aturan itu sendiri tidak melanggar batasan-batasan syariat dan ketentuan-ketentuan umum syariat meskipun tidak mengikuti pendapat imam mazhab.¹¹ Dalam hal ini, ‘Abd al-Qādir ‘Awdah menyatakan pemerintah Islam dan para hakim terikat kepada Alquran dan Sunnah. Tetapi dalam hal yang tidak ditemukan nas, mereka terikat kepada *syūra*.¹²

Maksud *syūra* di sini tidak lepas dari nas dalam arti kaidah umum syariat (*al-qawā‘id al-kullīyyah*). Itu lah sebabnya mengapa menurut al-Juwayni, seorang mufti sekali pun diharuskan memenuhi tiga syarat berikut; 1) memahami bahasa Arab meski tidak dalam benar; 2) memahami fikih secara mendalam (*tabāhur*) mencakup kaidah-kaidah fihiyyah, dan pendapat mazhab terdahulu serta dalil istidlal mereka; 3) menguasai *uṣūl al-fiqh*.¹³ Hal ini menunjukkan betapa ketatnya para ulama menjaga agar *siyāsah* tidak bergeser dari syariat. Jika seorang mufti saja harus memenuhi syarat seperti ini, tentu seorang mujtahid dituntut lebih.

Selain syarat di atas, ‘Abd Allāh Darrāz menambahkan syarat khusus yang dinyatakan sebagai pengetahuan tentang rahasia pensyariaan dan tujuan syarak (*‘ilm asrār al-syarī‘ah wa maqāṣidiha*).¹⁴ Hal ini menjadi pembeda antara *al-siyāsah al-waḍ‘iyyah* dengan *al-siyāsah al-syar‘iyyah*. Artinya, qanun dalam konteks *siyāsah syar‘iyyah* harus bisa dibuktikan bahwa rumusannya bersumber dari syariat. Sebab masalah yang tidak ditemukan ketetapan dari nas, harus dicarikan solusinya dengan mekanisme musyawarah

¹¹ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*..., hlm. 15.

¹² ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Islām wa Awdā‘unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1951), hlm. 78. Atas dasar ini pula ‘Abd al-Qādir ‘Awdah menyatakan bahwa pemerintahan Islam adalah bentuk pemerintahan yang berdasar Alquran dan *syūra*, bukan teokrasi.

¹³ Al-Juwayni, *Ghiyās al-Umam fi Tiyās al-Zulm* (Iskandariah: Dār al-‘Aqīdah, 2006), hlm. 269-270.

¹⁴ ‘Abd Allāh Darrāz, sebagai pentahkik kitab *al-Muwāfaqāt*. Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, jld. I (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.th.), hlm. 6.

(*syūrā*).¹⁵ Di sinilah persoalan legalitas menjadi jelas sebagai inti sistem hukum. Sebab legalitas hasil musyawarah hanya sah jika terbukti bersumber pada nas syariat, baik secara tekstual mau pun kontekstual.

Berdasarkan *syūra*, legitimasi dari Surah al-Nisa' ayat 58 dapat dijalankan tanpa terjadi sekularisasi antara *siyāsah* dan syariat. Oleh karena itu, aturan perundang-undangan yang ditetapkan oleh pemerintah mendapat legalitas berdasar legitimasi Alquran. Lalu kepatuhan umat (ayat 59) terhadap pemerintah tidak kehilangan arti sebagai mentaati perintah Allah. Dari perspektif teori sistem, legalitas ini merupakan organisasi sistem hukum yang sekaligus menjadi identitas sistem. Identitas ini menjadi pembeda antara *siyāsah waḍ'īyyah* dengan *siyāsah syar'īyyah*. Lalu perangkat-perangkat yang menjalankannya membentuk struktur sistem hukum. Adapun entitas yang terorganisasi dalam sistem hukum berperan sesuai batasan dari struktur sistem.

Memerhatikan pembahasan para ulama tentang *siyāsah syar'īyyah*, tampak bahwa Islam tidak membicarakan struktur sistem hukum tertentu. Tetapi tentang organisasi sistem hukum, Islam mengaturnya sedemikian rupa. Ibn Taymiyyah dalam kitabnya *al-Siyāsah al-Syar'īyyah* menyatakan pada mukadimah, bahwa kitab yang ia susun didedikasikan sebagai nasehat bagi para penguasa.¹⁶ Demikian pula halnya kitab-kitab *siyāsah syar'īyyah* sebelumnya.¹⁷ Dengan demikian, struktur sistem hukum yang berlaku di Aceh sekarang ini tidak menjadi halangan untuk menjalankan hukum syariat. Tetapi syaratnya, organisasi sistem hukum harus sesuai dengan legalitas hukum dalam Islam.

Jika diperhatikan, banyak persoalan yang pengaturan hukumnya butuh kualifikasi keilmuan yang tinggi. Tetapi penerapannya bisa menggunakan struktur sistem hukum yang sederhana. Dalam

¹⁵ Djazuli, *Fiqh Siyasa*, edisi revisi (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 26.

¹⁶ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'īyyah*..., hlm. 7.

¹⁷ Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2007), hlm. 295

kitab *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah* Ibn Taymiyyah memberikan contoh *jarimah* yang kadar ‘*uqūbah*-nya perlu penetapan khusus dari pemerintah tanpa menetapkan struktur sistem hukum tertentu, antara lain sebagai berikut:¹⁸

1. Pelecehan seksual (mencium anak di bawah umur, atau wanita *ajnabi*).
2. Melakukan perbuatan intim yang tidak sampai kepada jimak.
3. Memakan sesuatu yang tidak halal seperti darah dan bangkai.
4. Menuduh orang lain (bukan tuduhan zina)
5. Mencuri sesuatu yang bukan pada tempat penyimpanan (*min ghayr hirz*).
6. Mengkhianati amanah, misalnya dilakukan oleh pengelola *bayt al-māl*, pengelola harta wakaf, atau harta anak yatim.
7. Berbuat curang dalam perdagangan (muamalah).
8. Bersaksi palsu, atau menghadirkan saksi palsu
9. Melakukan penyuapan (*risywah*).
10. Bertindak berlebihan/semena-mena terhadap rakyat, dan lain-lain.

Contoh di atas merupakan ketentuan yang jelas pelarangannya dari syarak, namun tidak ditetapkan ‘*uqūbah* secara detil sehingga perlu penetapan secara kasusistik. Ini menunjukkan bahwa yang dibutuhkan adalah organisasi sistem hukum yang legal secara islami, bukan struktur sistem hukumnya. Ini lah yang dimaksud oleh ‘Abd al-Wahhāb Khallāf dalam pernyataannya, bahwa *siyāsah syar‘iyyah* merupakan peraturan yang dilahirkan oleh umara dan atau ulama negeri dalam bentuk berbagai peraturan perundang-undangan (*qawānin*).¹⁹ Para ulama membuat kriteria yang dapat

¹⁸ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah...*, hlm. 101. Dalam hal ini Ibn Taymiyyah menyatakan bahwa mereka yang berbuat maksiat (selain yang di ancam dengan *hadd*), dihukum dengan takzir menurut kadar yang dipertimbangkan oleh pemerintah (*al-wālī*).

¹⁹ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah...*, hlm. 15

dirangkum sebagai berikut:²⁰

1. Isinya sesuai atau sejalan, atau tidak bertentangan dengan syariat Islam;
2. Peraturan itu meletakkan persamaan kedudukan manusia di depan hukum dan pemerintahan;
3. Tidak memberatkan masyarakat;
4. Bertujuan untuk menegakkan keadilan;
5. Dapat mewujudkan kemaslahatan masyarakat; dan
6. Prosedur pembentukannya melalui musyawarah.

Dalam konteks keacehan, kriteria di atas terpenuhi dengan lahirnya peraturan perundang-undangan yang memayungi penerapan qanun syariat Islam di Aceh. Dalam kacamata teori sistem, semua peraturan perundangan itu merupakan entitas yang membentuk struktur sistem hukum di Aceh. Adapun qanun yang dihasilkan, dirumuskan berdasar organisasi sistem hukum yang legalitasnya didasarkan pada Alquran dan Sunah. Dengan demikian, *ideal state* yang berupa nilai *akhlāqī*, dapat diturunkan menjadi norma yang bersifat *qaḍā'ī* tanpa kehilangan aspek Ilahiah transendennya. Selanjutnya, qanun yang dihasilkan menjadi bagian dari struktur hukum yang berlaku. Selain menjadi entitas dari sistem hukum, qanun itu pun menjadi penguat komitmen kebenaran bersama yang memperkuat organisasi sistem sosial di Aceh.

²⁰ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah...*, hlm. 12

Resolusi Konflik dalam Kerangka Teori Sistem

Konflik adalah pertentangan antara dua pihak atau lebih, yang dapat terjadi antarindividu, antarkelompok kecil, bahkan antarbangsa dan negara.¹ Menurut Wikipedia, konflik adalah bentuk pertentangan, ketidaksepakatan, ketidakcocokan antara dua orang atau lebih, antar kelompok orang, yang biasanya ditandai oleh kekerasan fisik.² Sebagian pakar menyatakan bahwa konflik merupakan bagian dari dinamika sosial yang lumrah terjadi dalam interaksi sosial masyarakat.

Konflik dapat berperan sebagai pemicu terciptanya keseimbangan sosial. Coser dan Suparlan menyatakan bahwa konflik adalah suatu gejala yang wajar terjadi dalam setiap masyarakat yang selalu mengalami perubahan sosial dan kebudayaan.³ Namun demikian, menurut Tajuddin Noer Effendi, konflik sosial menjadi tidak lumrah dan menjadi sumber biang malapetaka dan kehancuran kehidupan berbangsa ketika disertai tindakan anarkis dan kebrutalan.⁴ Dalam konflik, kekalahan pihak lawan dianggap sangat penting dalam mencapai tujuan; orientasi ke arah

¹ Sarlito Wirawan Sarwono, *Psikologi Sosial: Individu dan Teori-teori Psikologi Sosial* (Jakarta: Balai Pustaka, 1999).

² Wikipedia, 2007.

³ Coser dan Suparlan dalam Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam* (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 7.

⁴ Depag RI, *Memilih Strategi Penanggulangan Konflik dalam Masyarakat* (Jakarta: Pusat Kerukunan Umat Beragama Departemen Agama RI, 2003), hlm. 1.

pihak lawan lebih penting daripada objek yang hendak dicapai; pencapaian tujuan seringkali menjadi sekunder.⁵

Tampaknya, mewacanakan konflik sebagai bagian dari dinamika sosial atau sumber malapetaka sangat terkait dengan penyebab dan penyelesaian konflik tersebut. Dalam kerangka teori sistem, konflik merupakan efek domino dari adanya entitas sistem yang berlepas diri dari organisasi sistem, yaitu sikap devian terhadap keyakinan bersama. Astrid Susanto menyatakan bahwa konflik didahului oleh dua fase, yaitu disorganisasi dan disintegrasi.⁶ Gejala-gejala disorganisasi dan disintegrasi adalah adanya:

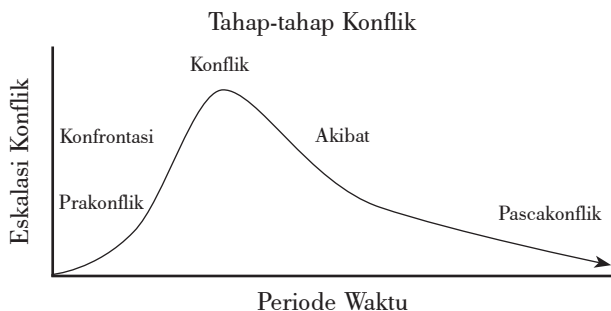
1. ketidaksepahaman antaranggota kelompok tentang tujuan masyarakat yang semula menjadi pegangan kelompok.
2. norma-norma sosial tidak membantu anggota masyarakat lagi dalam mencapai tujuan yang telah disepakatinya.
3. norma-norma dalam kelompok dan yang dihayati oleh anggotanya bertentangan satu sama lain.
4. sanksi sudah menjadi lemah, bahkan tidak dilaksanakan secara konsekuen.
5. tindakan anggota masyarakat sudah bertentangan dengan norma-norma kelompok.

Dari perspektif teori sistem, gejala-gejala di atas menunjukkan lepasnya simpul organisasi suatu sistem sosial. Sebab jika salah satu entitas sistem tidak lagi berpegang pada nilai yang menjadi keyakinan bersama (*deep structur*), maka pertentangan akan terjadi pada tingkat perbuatan (*surface structure*).

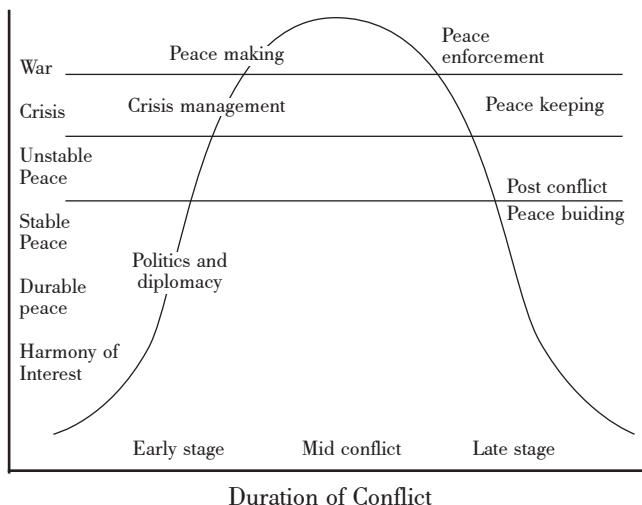
Suatu konflik terjadi tidak tunggal; konflik dalam bentuk kekerasan merupakan puncak prosesnya. Artinya, ada proses awal yang berlangsung cukup lama, yang mungkin tidak disadari atau dibiarkan. Dalam hal ini, konflik akan melalui beberapa tahap yaitu prakonflik, konfrontasi, konflik, akibat, dan pascakonflik. Dalam bagan, proses ini akan tampak sebagai berikut.

⁵ Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam* (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 7.

⁶ Astrid S Susanto, *Pengantar sosiologi dan Perubahan Sosial*, cet. V (Binacipta, 1985), hlm. 103-104.

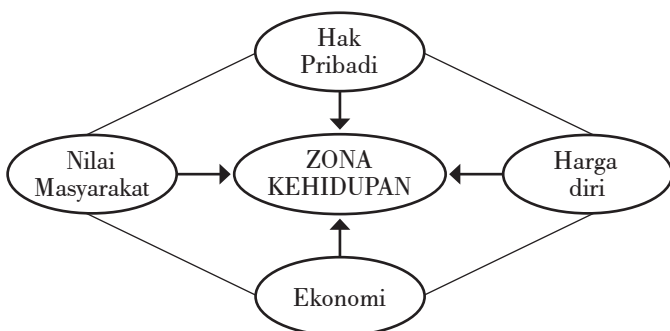


Adapun tentang tahap-tahap dapat diperhatikan dalam Kurva Lund yang dikutip Suprpto sebagai berikut:⁷



Teori Dahrendorf (dalam Tumanggor) menyatakan konflik sebagai kegalauan yang bersumber dari ketidakserasian esensi berbagai komponen kehidupan. Kebalikannya adalah teori kohesi dari Malinowski: “Keutuhan akan terjadi bila satu wilayah kehidupan dilandasi secara kuat oleh keuntungan timbal balik ‘*reciprocity*’ di bawah prinsip-prinsip legal.” Skema teori kohesi tersebut tampak dalam bagan berikut.

⁷ Suprpto, *Semerbak Dupa di Pulau Seribu Masjid: Kontestasi, Integrasi, dan Resolusi Konflik Hindu-Muslim* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 284.



Astrid Susanto menyatakan bahwa salah satu sebab konflik ialah karena reaksi yang diberikan oleh dua orang (atau dua kelompok) atau lebih dalam suatu situasi yang sama, akan berbeda-beda. Konflik juga mudah terjadi apabila prasangka *telah terlalu lama berlangsung*.⁸ Sarlito Wirawan Sarwono, menyatakan, munculnya konflik dilatarbelakangi oleh:⁹

1. Dilema sosial yaitu adanya sikap yang tidak mau dirugikan dan keinginan untuk mempertahankan diri. Ini karena setiap individu mempunyai latar belakang tersendiri (suku, ras, agama, golongan, jenis kelamin). Individu yang tergabung dalam suatu kelompok seringkali bertindak atas dasar kepentingan-kepentingan tertentu dan senantiasa mengupayakan tercapainya tujuan kepentingan tersebut.
2. Kompetisi yaitu persaingan yang menyebabkan adanya permusuhan yang kemudian bermuara pada adanya saling berprasangka satu dengan yang lain, serta saling memberikan evaluasi yang negatif.
3. Ketidakadilan dalam bentuk adanya ketidakseimbangan antara input dengan output.
4. Kesalahan persepsi yang muncul karena cara pandang yang subyektif. Akibatnya, kebenaran sesungguhnya tertutupi dengan persepsi tersebut.

⁸ Astrid S Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial...*, hlm. 106.

⁹ Sarlito Wirawan Sarwono, *Psikologi Sosial: Individu dan Teori-teori Psikologi Sosial...*

Departemen Agama RI mengemukakan ada beberapa teori tentang penyebab konflik yaitu:¹⁰

1. Teori hubungan masyarakat yang menyatakan bahwa penyebab konflik adalah polarisasi yang terus terjadi, ketidakpercayaan dan permusuhan yang terus terjadi dalam masyarakat.
2. Teori negosiasi prinsip yang menganggap penyebab konflik adalah adalah posisi-posisi yang tidak selaras dan perbedaan pandangan tentang konflik oleh pihak-pihak yang mengalami konflik.
3. Teori kebutuhan manusia yang berasumsi bahwa konflik berakar pada kebutuhan manusia, fisik, mental dan sosial. Teori ini mengacu pada teori Abraham Maslow (*Motivation and Productivity*).
4. Teori identitas yang berasumsi bahwa konflik disebabkan oleh identitas yang terancam, yang sering berakar pada hilangnya sesuatu atau penderitaan di masa lampau yang tidak diselesaikan.
5. Teori kesalahpahaman antarbudaya yang menganggap bahwa konflik disebabkan oleh ketidakcocokan dalam komunikasi di antara berbagai budaya yang berbeda.
6. Teori transformasi konflik yang menganggap bahwa konflik disebabkan oleh ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang muncul sebagai masalah sosial, budaya, dan ekonomi.

Menurut Departemen Agama,¹¹ secara umum, akar masalah konflik adalah

1. faktor berbeda identitas atau bernuansa SARA.
2. ketidakadilan dalam distribusi sumber daya ekonomi, politik, dan sosial.
3. lemahnya kemampuan aparaturnya pemerintah.
4. tidak ada kepastian hukum.

¹⁰ Depag RI, *Memilih Strategi Penanggulangan Konflik dalam Masyarakat* (Jakarta: Pusat Kerukunan Umat Beragama Departemen Agama RI, 2003), hlm. 11-14.

¹¹ Depag RI, *Memilih Strategi Penanggulangan Konflik...*, hlm. 78.

5. persaingan antarkelompok atas sumber daya tertentu yang terbatas (pekerjaan, penggunaan hak milik, dan bidang usaha).

Tampaknya, sasaran teori-teori di atas adalah bagaimana menyelesaikan konflik dengan membangun komunikasi, toleransi, pengetahuan budaya pihak lain, saling pengertian, dan negosiasi antara pihak-pihak berkonflik. Masyarakat yang terlibat konflik diharapkan dapat mengidentifikasi sendiri ancaman-ancaman dan ketakutan yang mereka rasakan masing-masing untuk membangun empati dan rekonsiliasi di antara mereka.

Resolusi dan Langkah-langkah Penyelesaian Konflik

Menurut Blake, Shepard, dan Mouton,¹² terdapat tiga asumsi dasar yang dapat digunakan terhadap konflik antarkelompok, yakni:

1. konflik tidak dapat dihindari, persetujuan tidak dapat tercapai.
2. konflik bukannya tidak dapat dihindari, tetapi persetujuan tidak mungkin dicapai.
3. walaupun terdapat adanya konflik, persetujuan dimungkinkan.

Penyelesaian konflik atas dasar asumsi poin c di atas (walaupun terdapat adanya konflik, persetujuan dimungkinkan) dapat dikaitkan dengan strategi tim intervensi konflik ala Pickering¹³ dan Miall.¹⁴ Tim intervensi dapat memainkan peran negosiasi, mediasi, atau arbitrase.¹⁵

1. Negosiasi dilakukan dengan meminta para pihak duduk berhadapan dan berupaya mencari pemecahan masalah dengan disaksikan pihak luar. Cara ini dapat

¹² Winardi, *Manajemen Perubahan (The Management of Change)* (Jakarta: Kencana. 2006), hlm. 179.

¹³ Pickering, *How to Manage Conflict: Kiat Menangani Konflik* (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. 32-33.

¹⁴ Hugh Miall, at.al. *Resolusi Damai Konflik Kontemporer*, terj. Tri Budi Sastro (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 16.

¹⁵ Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Perspektif Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional* (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 9.

menghasilkan jalan keluar, tapi tidak menghasilkan harmoni.

2. Mediasi dilakukan dengan meminta kedua belah pihak membeberkan semua persoalan kepada tim intervensi. Tim ini kemudian mendorong agar para pihak mampu mencari jalan keluar yang disepakati bersama. Pihak-pihak berkonflik bertanggung jawab mencari landasan dan jalan keluar yang sama.
3. Arbitrasi dilakukan dengan memenangkan salah satu pihak setelah mereka membeberkan semua masalahnya. Strategi ini dapat membawa kerugian besar bagi kedua belah pihak, tetapi dapat menghindari konflik tingkat tinggi.

Pola pendekatan melalui tim intervensi dianggap lebih efektif dalam menyelesaikan konflik karena mereka memiliki “kekuasaan” yang inspiratif atau “lunak” yang dapat melahirkan kerjasama, melegitimasi, dan memberi inspirasi. Ini berbeda dengan kekuasaan yang bermakna kekuasaan untuk memerintah, menertibkan, melaksanakan yang memaksa atau “keras.” Kekuasaan yang keras penting dalam konflik dengan kekerasan, tetapi kekuasaan yang lunak lebih penting dalam konflik yang dikelola secara damai. Kenneth Boulding¹⁶ menamakan kekuasaan yang pertama sebagai “kekuasaan yang mengancam”.

Terkait dengan keberadaan pihak ketiga untuk mengakhiri konflik dengan kekerasan, Hampson¹⁷ membedakan 4 pendekatan.

1. “Realisme keras” yaitu menggunakan kekuatan bersenjata dan pemaksaan untuk mengubah keseimbangan kekuatan.
2. “Realisme lunak,” yang penekanannya bergeser ke pembagian kekuasaan dan tindakan pembentukan rasa percaya diri pada tingkatan nasional.
3. “Pendekatan berdasarkan pemerintahan,” di mana demokrasi, hak asasi manusia, politik dan organisasi internasional dan LSM berperan lebih besar.

¹⁶ Dalam Hugh Miall, at.al. *Resolusi Damai...*, hlm. 16.

¹⁷ Dalam Hugh Miall, at.al. *Resolusi Damai...*, hlm. 342.

4. “Pendekatan psikologis,” yang penekanannya ada pada perubahan perilaku dan rekonsiliasi antarpihak yang bertikai, khususnya pada tingkatan komunitas dan kelompok akar rumput.

Menurut Pruitt dan Robin,¹⁸ strategi menghadapi konflik ada lima cara, yaitu:

1. *Contending*, yaitu cara pemecahan masalah secara *win-lose solution*, yaitu penyelesaian masalah tanpa memperdulikan kepentingan pihak lain.
2. *Problem solving*, yaitu menyelesaikan masalah dengan memperdulikan kepentingannya sendiri dan pihak lain. Individu akan berinisiatif melakukan pemecahan masalah dengan negosiasi untuk mengatasi konflik. Solusi diarahkan agar kedua pihak dapat sepenuhnya mencapai tujuan dan mengatasi ketegangan dan perasaan negatif antara kedua pihak. Motivasi yang berkembang adalah untuk berkolaborasi.
3. *Yielding*, yaitu dengan mengalah, menurunkan aspirasinya sendiri dan bersedia menerima ‘kurang’ dari yang sebenarnya diinginkan. Motivasi yang berkembang adalah keinginan untuk menyerah.
4. *Inaction*, yaitu dengan diam, tidak melakukan apapun. Masing-masing pihak saling menunggu tindakan pihak lain.
5. *Withdrawing*, yaitu dengan menarik diri, memilih meninggalkan situasi konflik, baik secara fisik maupun psikologis.

Berkaitan dengan strategi penyelesaian konflik, ada langkah-langkah strategis dalam menyelesaikan konflik:¹⁹

1. Melakukan identifikasi permasalahan yang dihadapi oleh kelompok-kelompok yang terlibat dalam konflik.
2. Mengkaji aspek-aspek utama yang menjadi penyebab konflik untuk mengelompokkan tingkatan konflik.
3. Melakukan kajian mendalam terhadap para pihak yang

¹⁸ Dalam Indiwani Seto WahWahjuwibowo, “Mengatasi Konflik Antar Agama, *Makalah*, diakses Oktober 2016 dari <https://www.google.co.id/search?q=mengatasi+konflik+antar+agama&oeq>

¹⁹ Depag RI, *Memilih Strategi...*, hlm. 83-85.

terlibat konflik dengan menggunakan 3 aspek mendasar yaitu konteks yang relevan, sikap positif, dan perilaku simpatik.

4. Melakukan langkah-langkah pertimbangan secara arif untuk menghindari emosi berlebihan para pihak yang berkonflik.
5. Melakukan suatu upaya untuk menemukan dan meningkatkan kemampuan baru untuk menuju perdamaian. Lembaga-lembaga formal pemerintah dan lembaga-lembaga keagamaan idealnya dapat dilibatkan secara maksimal, seperti fasilitator kesehatan, pendidikan, keagamaan dan lain-lain.
6. Melibatkan wadah kepentingan umum dan memungkinkan memiliki potensi untuk melibatkan pihak-pihak melalui komunikasi informal. Demikian juga lembaga penyelesaian konflik tradisional, misalnya para sesepuh dan pengadilan adat, juga dapat dilibatkan untuk bersama-sama menyelesaikan konflik.
7. Melakukan pola dan langkah yang dianggap strategis dengan tahap-tahap.
 - a. menghentikan kerusuhan dan permusuhan dengan menyerahkan segala peralatan yang dianggap berbahaya untuk menimbulkan konflik baik secara sadar maupun terpaksa.
 - b. Rekonsiliasi secara total, dalam rangka mengembalikan kerukunan dan kohesivitas sosial.
 - c. Rehabilitasi untuk memperbaiki fasilitas umum agar normal kembali.

Resolusi Konflik Berbasis Masyarakat

Untuk mewujudkan pengelolaan konflik yang baik, menurut Yash Ghai,²⁰ ada prasyarat utama yang harus dipenuhi oleh komponen masyarakat yang bertikai. Yaitu kepemimpinan yang berwawasan ke depan dan keinginan kuat segenap komponen masyarakat untuk menyudahi konflik yang terjadi. Tanpa dua hal tersebut, penanganan konflik akan menjadi berlarut-larut.

²⁰ Dalam Rusmin Tumanggor, dkk., *Laporan Penelitian* “Dinamika Konflik Etnis dan Agama di Lima Wilayah Konflik Indonesia”.

Di antara alasan mengapa suatu kelompok atau organisasi yang dikelola dengan baik berhasil dalam jangka panjang adalah karena semua orang yang terlibat merasa menjadi bagian dari sesuatu yang dikerjakan; di dalamnya ada rasa saling memiliki. Setiap orang merasa mereka memiliki tanggung jawab terhadap teman sejawat dan percaya untuk bekerjasama demi masa depan bersama.”²¹

Di antara sikap kunci yang harus dimiliki anggota masyarakat untuk menyelesaikan konflik adalah kesediaan untuk melakukan kompromi. “Kompromi seringkali merupakan suatu akibat permusyawaratan di mana kedua belah pihak telah bersedia untuk dekat mendekati dan mencari jalan keluar. Kompromi seolah-olah membuka jalan bagi kedua belah pihak untuk memasuki proses.” Dengan kompromi, manusia telah membuang sebagian dari sikap mempertahankan dirinya.²²

Para pemikir Barat, seperti Parker, Petty, dan Campbell, ada yang memfokuskan diri pada *post traumatic stress disorder* pada konflik di wilayah non-Barat. Nordstrom menekankan peran penyembuh lokal berupa upacara publik. Masyarakat di Mozambique yakin bahwa ada hubungan antara kemalangan dan kekerasan dengan roh jahat; Farah mencatat peran penting rekonsiliasi melalui “konferensi kelompok akar rumput” dan “usaha menciptakan perdamaian para pemimpin kontemporer” di Somalia (1993). Demikian juga yang dikutip dari Hampson di atas yang mengemukakan pentingnya “pendekatan psikologis” pada tingkatan komunitas dan kelompok akar rumput. Masalahnya, sumber dan kemampuan upaya ini dalam kebudayaan lokal.²³

Resolusi konflik dalam bentuk penyelesaian melalui jalur hukum tidaklah kemudian berarti bahwa konflik sudah selesai, karena konflik biasanya akan meninggalkan masalah-masalah psikologis-

²¹ Depag RI, *Memilih Strategi...*, hlm. 11-14. 128.

²² Astrid S Susanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial...*, hlm. 127.

²³ Hugh Miall, at.al. *Resolusi Damai...*, hlm. 336 dan 342.

sosial. Karena itu dibutuhkan penyelesaian menyeluruh; pada masa konflik, lebih-lebih pascakonflik. Penyelesaian konflik yang menyeluruh hanya bisa terjadi jika ada kesadaran tentang kompleksitas masalah, oleh karena itu, tulisan ini menawarkan resolusi konflik dalam kerangka teori sistem. Dari perspektif teori sistem, penyelesaian konflik harus dimulai dari struktur dalam (*deep structure*), yaitu keyakinan/kebenaran bersama. Sebab hakikat organisasi sistem sosial adalah keyakinan bersama, sebegitu pentingnya sehingga harus diikat dengan komitmen bersama.

Indonesia adalah negara heterogen dalam berbagai aspek (etnis, budaya, ras, agama) sehingga kaya dengan potensi konflik (SARA). Lebih-lebih gagasan demokrasi jelas mengandaikan adanya dan pentingnya keragaman (pluralisme) dalam masyarakat. Dalam suasana keragaman itu, terbuka peluang yang sangat besar untuk timbulnya konflik dalam masyarakat. Apa yang terjadi di Sampit, Kalimantan Tengah, Sambas di Kalimantan Barat; Ambon; Aceh dan lain-lain merupakan contoh-contoh yang memperkuat tesis di atas.

Penyelesaian aneka konflik sosial di Indonesia menunjukkan bahwa upaya penyelesaiannya pada masa konflik dan lebih-lebih pascakonflik selalu melibatkan tokoh masyarakat, tokoh adat, atau tokoh agama yang berasal dari akar rumput. Ini misalnya tampak pada penyelesaian kasus Kalimantan Barat (1996), Banjarmasin (1997), Nusa Tenggara Timur (1998), Poso (1998-2000), Palangkaraya (1999), Waringin Timur (1999), Mataram (2000), Ambon (1999-2000), dan Lampung (2002). Upaya-upaya yang dilakukan dalam menyelesaikan konflik ini adalah melalui musyawarah atau pertemuan para tokoh, pembinaan rohani, ikrar bersama, meningkatkan upaya komunikasi antarpihak yang terlibat konflik, pemberdayaan ekonomi, bahkan pemberian beasiswa, pembangunan rumah, dan bantuan modal kerja, di samping proses peradilan terhadap pelaku-pelaku kerusuhan.²⁴

²⁴Depag R.I., *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia*, Seri II (Jakarta: Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan, 2003)

Dalam praktik hukum adat, tidak ada masalah yang tidak dapat diselesaikan dan tujuannya adalah tercapainya suatu masyarakat yang aman, tenteram, sejahtera, baik antarapihak yang bersangkutan maupun masyarakat secara keseluruhan. Dalam kerangka tujuan inilah, dalam hukum adat, setiap konflik memperoleh penyelesaian yang tuntas yaitu penyelesaian yang menyeluruh; yang menjawab semua aspek yang ada dan yang mungkin ada di kemudian hari; tidak ada lagi persoalan di kemudian hari.²⁵ Penulis berasumsi, resolusi konflik berbasis hukum adat cukup memenuhi syarat yang dikehendaki oleh pendekatan sistem. Dengan demikian, Indonesia memiliki konsep resolusi konflik yang mengakar dalam masyarakat sehingga mudah diterima.

Menurut Hooker,²⁶ dalam sistem hukum adat Indonesia terdapat suatu forum penengah sengketa yang terbentuk dari khazanah masyarakat sendiri. Jika terjadi perselisihan (*disputes*), masyarakat menyerahkannya kepada forum ini untuk diselesaikan. Forum ini bisa juga disebut dengan *village justice* (peradilan desa). Pada masa penjajahan Belanda keberadaan lembaga ini diabaikan, namun sejak tahun 1937 potensinya mulai dilirik. Hal ini berkat desakan van Vollenhoven dan Ter Haar agar keputusan-keputusan yang diberikan "hakim dalam komunitas kecil" dihargai. Dalam perkembangannya, pada masa Hindia Belanda, literatur tentang ini cukup berkembang, akan tetapi di era Indonesia kontemporer, literatur tentang ini sangat kurang, dan karena keberadaan 'peradilan kampung' ini tidak memiliki hubungan dengan peradilan formal. Akan tetapi di era kontemporer, keberadaan lembaga ini kembali dilirik karena dianggap efektif untuk menyelesaikan persoalan di *grassroot*.

Terdapat hubungan antara sistem peradilan nasional dengan 'peradilan kampung' dalam bentuk hubungan prosedural. Bahwa hakim (peradilan formal), ketika menghadapi suatu perkara, maka

²⁵ Moh. Koesno, *Hukum Adat sebagai Suatu Model Hukum*, Bagian I (Historis) (Bandung: Mandar Maju, 1992), hlm. 11.

²⁶ Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia* (New York: Oxford University Press, 1978), hlm. 140.

ia mengusahakan terlebih dahulu proses damai; pola ini sama seperti pola penyelesaian peradilan kampung. "Hakim" pada peradilan kampung tersebut adalah mediator (penengah).²⁷

Struktur peradilan adat tergantung pada struktur masyarakatnya. Ruh dari eksistensi peradilan adat adalah kekuatan mengikat (*binding force*) yang merupakan hal-hal yang telah disepakati bersama oleh masyarakat adat. Kekuatan mengikat itu berupa hak, kewajiban, dan hukuman. Dengan demikian, peradilan adat memenuhi unsur utama organisasi sistem sosial, yaitu keyakinan/kebenaran bersama yang menjadi ciri dari sistem sosial itu sendiri. Dalam konteks keacehan, keberadaan peradilan adat telah diatur dalam qanun sehingga menjadi bagian dari struktur sistem hukum yang berlaku di Aceh.

²⁷ Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia...*, hlm. 140.

Bab Dua

Kerukunan Antarumat Beragama

Ideal State dalam Konteks Kerukunan Antarumat Beragama

Kerukunan antar umat beragama merupakan syarat mutlak keberlangsungan persatuan Indonesia, karena pluralitas agama potensial menimbulkan konflik. Dalam konteks Aceh, penerapan syariat Islam dikhawatirkan membuat tidak nyaman pemeluk agama selain Islam. Padahal ajaran Islam bersifat universal, inklusif dan mengayomi perbedaan agama. Alquran memberi perintah, larangan, dan tuntunan yang menata hubungan antar umat berbeda agama secara proporsional. Misalnya ayat berikut:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الأنعام: ١٠٨)

Dan janganlah kamu memaki sembahsan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap ummat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan. (Q.S. al-An'am [6]: 108)

Ayat ini berisi larangan dan alasan yang bertingkat, mulai dari yang empirik, metaempirik sampai metafisik. Larangan mencela agama lain dijelaskan sebagai sebab timbulnya konflik, karena secara empirik mengakibatkan celaan balasan. Lalu secara metaempirik balasan terjadi karena agama terkait dengan ideologi

secara paradigmatik, di mana setiap umat menganggap baik agamanya. Puncaknya, mencela itu dilarang karena yang berhak menghakimi benar-salah hanyalah Allah, kelak di kemudian hari. Maka tidak ada alasan bagi seorang muslim menista agama dan umat beragama selain Islam.

Semua muslim terikat dengan perintah, larangan dan tuntunan Alquran ini, kecuali mereka yang menyimpang dan keluar dari jamaah. Biasanya mereka adalah individu atau kelompok terbatas yang menutup diri dan tidak mengikuti kaidah yang benar dalam menafsirkan Alquran. Tetapi dengan penerapan syariat Islam, justru menjadi sarana pengikat, bahkan memaksa umat Islam untuk mematuhi ajaran Alquran seperti yang dicontohkan pada ayat di atas. Tidak ada tempat bagi penafsiran yang menyimpang, sebab penerapan syariat Islam melalui proses penafsiran yang kebenarannya diuji secara intersubjektif. Lalu diqanunkan menjadi hukum positif (qanun) sehingga mengikat semua muslim di wilayah teritorial pemberlakuannya.

Qanun syariat Islam dirumuskan oleh para ulama secara intersubjektif sehingga terhindar dari subjektivitas. Terkait isu kerukunan umat beragama, tidak ada yang perlu dikhawatirkan dari kesepakatan (ijmak) para ulama dan umat Islam. Karena kesepakatan ulama dan umat Islam dipastikan bersumber dari Alquran. Misalnya nilai universal yang dirumuskan oleh para ulama dalam kaidah berikut:¹

الضروريات مراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ في كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينيات .

Darūriyyāt dipelihara dalam setiap agama walau dengan cara-cara yang berbeda, demikian pula halnya dengan *hājīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*.

Kaidah ini dirumuskan dari ajaran Alquran, bahwa syariat Islam

¹ Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1998), hlm. 449.

memelihara kebutuhan primer manusia (*darūriyyāt*), kebutuhan sekunder (*hājīyyāt*) dan tersier (*taḥsīniyyāt*). Para ulama menggunakan metode induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*)² dalam merumuskan kaidah-kaidah seperti ini. Lalu kaidah digunakan untuk menurunkan proposisi preskriptif terhadap realitas sosial yang diteliti. Metode seperti ini disebut sebagai *al-ijtihād al-maqāṣidī*³ yang digagas untuk menjawab masalah baru yang tidak ada ketentuan dalam nas. Metode ini pula yang diikuti dalam memahami fenomena kerukunan umat beragama di Aceh akhir-akhir ini. Maka pada bagian ini dilakukan kajian perumusan *ideal state* sebagai dasar menilai normalitas dan deviasi dalam realitas sosial yang menjadi objek penelitian.

Sebagaimana dijelaskan pada Bab Satu, *ideal state* dirumuskan dengan tiga peringkat nilai, yaitu nilai asasi, prinsip (nilai menengah), dan norma (nilai khusus). Nilai asasi sebagai nilai tertinggi merupakan maslahat itu sendiri. Dalam konteks ajaran Alquran, nilai tertinggi adalah tujuan syariat hendak mewujudkan maslahat sebagaimana dikemukakan dalam kaidah di atas. Berikutnya nilai menengah sebagai prinsip, dirumuskan ulama menjadi lima nilai, yaitu: 1) memelihara agama; 2) memelihara jiwa; 3) memelihara akal; 4) memelihara keturunan; dan 5) memelihara harta. Adapun nilai khusus sebagai norma diturunkan dari lima nilai tengah ini. Jadi masing-masing nilai menengah membawahi norma-norma yang diperlakukan sebagai *ideal state*.

Terkait dengan penelitian ini, nilai khusus yang menjadi *ideal state* berada di bawah nilai pemeliharaan agama, bahwa syariat bertujuan memelihara agama. Dalam hal ini, nilai yang harus

² Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Darūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah: 1989), hlm. 63. Induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*) adalah metode yang tidak berpegang pada satu dalil saja, tapi menyatukan semua dalil, baik yang bersifat umum, terbatas, maupun partikular kasuistik. Ini dilakukan bersama petunjuk dan kondisi-kondisi yang menyertai dalil-dalil itu.

³ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Hujiyatuhu, Dawābiṭuhu, wa Majālatuhu* (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa Syu'un al-Islāmiyyah, 1998), hlm. 39.

ditemukan adalah tentang bagaimana seharusnya hubungan antarumat beragama berlangsung. Nilai ini digali dari Alquran yang hasilnya berupa norma, dan menjadi dasar untuk menilai normalitas atau deviasi pada realitas yang diteliti. Artinya norma ini dijadikan standar normalitas, lalu realitas yang menyimpang dari norma dinyatakan sebagai deviasi.

Penggalian nilai sebagai norma dari Alquran menjadi relevan karena tiga alasan. *Pertama*, karena penelitian ini dilakukan terkait dengan penerapan syariat Islam di Aceh. Maka menjelaskan perspektif Alquran tentang konflik antar umat beragama menjadi kewajiban setiap muslim, apalagi Pemerintah Aceh. *Kedua*, penjelasan ini menjadi kebutuhan bagi setiap muslim agar dapat berbuat sesuai dengan tuntunan Alquran. *Ketiga*, ajaran Alquran berlaku universal, maka perspektif Alquran tentang konflik antarumat beragama dipastikan dapat diterima oleh semua umat beragama. Tentu ini ada syaratnya, yaitu komitmen untuk kebenaran dengan mengikuti akal sehat.

Ketiga alasan ini sangat nyata jika pembaca mengikuti metode tafsir tematik (*tafsīr al-mawḍūʿī*)⁴ yang digunakan dalam perumusan *ideal state* di sini. Tampak bahwa *ideal state* sebagai norma khusus dirumuskan dengan metode yang objektif berdasarkan apa yang terungkap dalam Alquran. Objektivitas inilah yang diharapkan mengundang penerimaan, baik dari umat Islam sendiri maupun umat beragama lainnya.

Ideal state yang dirumuskan berdasar Alquran secara objektif dipastikan dapat diterima oleh akal sehat. Sebab Alquran sendiri menjamin bahwa ajaran Islam sesuai dengan fitrah manusia. Ajaran Alquran ini terbuka untuk diuji, asalkan pengujiannya dilakukan berdasar akal sehat dan disertai komitmen pada kebenaran. Untuk itu, kajian ini dibagi dalam empat sub; tentang sikap Alquran terhadap perbedaan agama, sebab perselisihan

⁴ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṣ fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), hlm. 16. *Tafsīr al-Mawḍūʿī* adalah ilmu yang mencakup berbagai topik sesuai dengan maksud Alquran dalam berbagai surah.

menurut Alquran, sikap yang diajarkan Alquran dan penurunan nilai menjadi norma.

Alquran Menyikapi Perbedaan Agama sebagai Fitrah

Hal pertama yang harus dilakukan adalah memahami sikap Alquran dan Sunah Rasulullah saw. terhadap perbedaan agama. Dengan menggunakan metode tafsir tematik, ditemukan bahwa Alquran sangat realis dalam menyikapi perbedaan agama sebagaimana terungkap dalam ayat berikut:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (المائدة: ٤٨)

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (Q.S. al-Ma'idah [5]: 48).

Ayat ini menegaskan kebenaran Alquran, dan pembenaran terhadap kitab-kitab sebelumnya, lalu dinyatakan bahwa untuk setiap umat diturunkan syariat yang tersendiri. Di sini ditegaskan, bahwa Allah tidak menghendakinya menjadi satu umat saja, maka menurut Alquran, perbedaan agama adalah fitrah. Ibn Kaşir

mengatakan, bahwa maksud ayat ini berlaku terhadap semua agama.⁵ Hal ini senada dengan Hadis yang disahihkan al-Bukhārī dalam kitab *Aḥādīs al-Anbiyā'* berikut ini:⁶

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ «أَنَا أَوَّلَى النَّاسِ بِأَبْنِ مَرْيَمَ الْأَنْبِيَاءِ أَوْلَادَ عِلَّاتٍ وَلَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ» .

Abū Hurayrah mendengar Rasulullah bersabda: “Aku adalah orang yang paling dekat dengan anak Maryam, karena para nabi adalah anak satu ayah, dan tidak ada nabi lain antara aku dengannya.”

Kata *‘allāt* secara kebahasaan berarti anak-anak yang satu ayah, tapi dari ibu yang berbeda.⁷ Dalam konteks Hadis di atas, kata *‘allāt* (bentuk jamak) berarti syariat yang berbeda-beda, tapi imannya (*uṣūl al-dīn*) tetap satu. Hadis ini sesuai dengan penjelasan Alquran berikut ini:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا (آل عمران: ٦٧)

Bukanlah Ibrahim itu Yahudi atau Nasrani, tetapi beragama lurus dan muslim. (Q.S. Ali Imran [3]: 67).

Jadi Hadis dan ayat di atas sangat tegas menyatakan kesatuan akidah (*uṣūl al-dīn*) agama-agama samawi, tetapi dalam hal syariat (*furū‘ al-syarī‘ah*), agama-agama itu tidak sama. Akidah yang sah merupakan inti ajaran agama samawi sehingga Allah tidak mentolerir penyimpangan darinya. Alquran dengan tegas menyatakan:

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (آل عمران: ٨٥)

⁵ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, jld. III (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 272.

⁶ Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III, jld. VII (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), hlm. 96.

⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. VI (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), hlm. 411.

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi. (Q.S. Ali Imran [3]: 85).

Meski telah dipertegas sedemikian rupa, namun sebagian dari pemeluk agama itu bersikap ekstrim, Alquran mencatatnya sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْهَرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (النساء: ١٥٠)

Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud memperbedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: “Kami beriman kepada yang sebahagian dan kami kafir terhadap sebagian (yang lain),” serta bermaksud (dengan perkataan itu) mengambil jalan (tengah) di antara yang demikian (iman atau kafir). (Q.S. Al-Nisa’ [4]: 150).

Sampai di sini jelas lah bahwa Alquran menyikapi perbedaan agama sebagai fitrah, dan tidak menghendaki penyatuan syariat agama-agama tersebut. Di sisi lain, teologi (*uṣūl al-dīn*) semua agama samawi satu, dan Alquran tidak membolehkan terjadi perpecahan. Oleh karena itu, menyatukan semua agama bertentangan dengan Alquran, demikian pula perpecahan dengan cara melakukan penyimpangan teologi agama samawi juga bertentangan dengan Alquran sehingga disebut kufur.

Sebab perselisihan menurut Alquran

Perpecahan dalam agama samawi terjadi karena penyimpangan akidah (*uṣūl al-dīn*) sebagaimana pembahasan sebelumnya. Penyimpangan inilah yang mengakibatkan terjadinya perselisihan yang berujung pada konflik. Alquran menjelaskan:

مَنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ حِزْبٌ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (الروم: ٣٢)

Yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan

mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. (Q.S. al-Rum [30]: 32).

Menariknya Alquran memberi penjelasan di tingkat paradigmatis, bahwa masing-masing mereka terkurung dalam konstelasi doktrin paradigma golongannya. Paradigma merupakan cara pandang dunia suatu golongan, ia berperan sebagai perspektif dan sekaligus cara berpikir golongan itu. Orang-orang dalam golongan itu didoktrin untuk bangga dengan produk olah pikir golongannya, maka sulit sekali untuk keluar. Itulah akibat dan pengaruh produk pikiran doktrinal di tingkat paradigmatis. Seseorang yang lahir, dibesarkan dan dibangun kebanggaannya dalam satu doktrin paradigmatis tertentu, hampir mustahil bisa berubah. Alquran mengilustrasikan sebagai berikut:

وَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ
بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الأنعام: ١٢٢)

Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan. (Q.S. al-An‘am [6]: 122).

Alquran menamsilkan mereka seperti orang yang terjebak di dalam kegelapan dan tidak bisa keluar darinya. Tentunya kata “*zulumāt*” (kegelapan) pada ayat ini harus dipahami secara metaforis. Nah, dengan memerhatikan lanjutan ayat, maka ‘kegelapan’ yang dimaksud itu dapat dipadankan dengan kata ‘paradigma.’ Pada ujung ayat, dinyatakan bahwa setan ‘menghias’ apa yang mereka kerjakan. Inilah jebakan paradigma, sehingga dalam pikiran pemiliknya tidak terlintas ‘ide’ untuk mencoba sudut pandang lain. Itulah mengapa agama tidak bisa dipaksa, bahkan yang timbul

adalah perlawanan. Orang tidak bisa keluar dari paradigma yang dianutnya, kecuali dengan hidayah Allah.

Paradigma berkaitan dengan keyakinan subjektif, bukan pengetahuan objektif. Itulah mengapa Thomas S. Kuhn mengatakan bahwa perubahan paradigma adalah revolusi, sebab ia terjadi tiba-tiba dan bersifat intuitif.⁸ Dengan demikian, seseorang tidak bisa keluar dari paradigma yang dianutnya, bahkan menuntutnya keluar berarti membebankan sesuatu yang tidak bisa dilakukan (*taklīf mā lā yuṭāq*).⁹ Dari itu sikap yang realis adalah menerima perbedaan agama sebagai fitrah.

Ironisnya, paradigma yang doktrinal menyebabkan penganutnya tidak bisa berinteraksi dengan pemikiran lain di luarnya. Rasa bangga dengan doktrin golongannya membuat ia was-was, dan menganggap pemikiran lain sebagai ancaman sehingga mudah terjadi benturan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perselisihan agama menurut Alquran ditimbulkan oleh perbedaan paradigma.

Sikap yang diajarkan Alquran kepada Umat Islam

Memerhatikan bunyi ayat 48 Surah al-Ma'idah, perbedaan agama merupakan cobaan bagi umat manusia. Adapun yang harus dilakukan adalah berlomba-lomba berbuat kebajikan, sementara

⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi kedua (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 122-123. Paradigms are not corrigible by normal science at all. Instead, as we have already seen, normal science ultimately leads only to the recognition of anomalies and to crises. And these are terminated, not by deliberation and interpretation, but by a relatively sudden and unstructured event like the *gesalt* switch. Scientists then often speak of the "scales falling from the eyes" or of the "lightning flash" that "inundates" a previously obscure puzzle, enabling its components to be seen in a new way that for the first time permits its solution.

⁹ Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 77. *Taklīf mā lā yuṭāq* adalah pembebanan sesuatu yang di luar kemampuan seseorang untuk melakukannya. Pendapat umum para pengikut Asy'ariyyah justru menerima *Taklīf mā lā yuṭāq*. Namun tokoh moderat seperti al-Ghazzālī justru menolaknya. Al-Ghazzālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 81. Lebih jelas lihat catatan kaki nomor 10.

perbedaan yang diperselisihkan itu akan diselesaikan di akhirat kelak. Dengan demikian, menurut Alquran, semua umat beragama (tidak hanya muslim) mengemban perintah berlomba pada kebajikan, dan membiarkan perselisihan agama menjadi hak Allah mengadilinya di akhirat. Dalam Surah al-Hajj Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (الحج: ١٧)

Sesungguhnya orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang Musyrik, Allah akan memberi keputusan di antrara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu. (Q.S. al-Hajj [22]: 17).

Hal ini ditegaskan kembali dengan pernyataan yang sama dalam surah al-Sajdah:

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (السجدة: ٢٥)

Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang memberikan keputusan di antara mereka pada Hari Kiamat tentang apa yang selalu mereka perselisihkan padanya. (Q.S. al-Sajadah [32]: 25).

Untuk memahaminya lebih jauh, mari perhatikan tauladan yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw.

Ketika berada di Madinah, Rasulullah dan para sahabat hidup dalam interaksi sosial yang di dalamnya ada masyarakat Yahudi dan Nasrani. Menurut sebuah Hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī dari Abū Hurayrah, orang-orang Ahli Kitab membacakan Kitab Taurat di hadapan kaum muslimin dalam bahasa Ibrani, dan menerjemahkannya ke bahasa Arab untuk kaum muslimin. Lalu Rasulullah mengingatkan sahabatnya agar tidak membenarkan, dan juga tidak mendustakan mereka.¹⁰

Tindakan Ahli Kitab yang membacakan Taurat itu dinilai Alquran

¹⁰ Al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*..., jld. IV, hlm. 1630.

sebagai akibat kedengkian. Tetapi Alquran justru memerintahkan agar memaafkan mereka sebagaimana tersurat dalam ayat berikut:

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ
مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ (البقرة: ١٠٩)

Sebahagian besar Ahli Kitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena dengki yang (timbul) dari diri mereka sendiri, setelah nyata bagi mereka kebenaran. Maka maafkanlah dan biarkanlah mereka, sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (Q.S. al-Baqarah [2]: 109).

Ayat ini turun di Madinah, kala itu Rasulullah telah mengikat perjanjian yang tertuang dalam Piagam Madinah (tahun 622 M).¹¹ Piagam ini terdiri dari Mukaddimah, 10 bab dan 47 pasal yang berazaskan pada 2 batang tubuh. Batang tubuh yang pertama mengatur hubungan antara umat Islam dari golongan Muhajirin dan Anshar. Adapun batang tubuh yang kedua mengatur hubungan antara kaum Muslimin dengan Yahudi dan perlindungan terhadap agama mereka.¹² Isi singkat dari piagam Madinah dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. Janganlah kaum Yahudi mendengki kaum Muslimin dan sebaliknya janganlah kaum Muslimin mendengki mereka.
2. Janganlah kaum Yahudi membenci kaum Muslimin dan sebaliknya janganlah kaum Muslimin membenci mereka.
3. Hendaknya kaum Yahudi dan Muslimin hidup bersama sebagai satu bangsa.

¹¹ Ibn Hisyām, *Sirah Nabawiyyah*, jld. II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.) hlm. 119-123.

¹² Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 45* (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 47.

4. Kaum Yahudi dan kaum Muslimin masing-masing merdeka mengerjakan agamanya, masing-masing jangan ganggu-mengganggu.
5. Jika kaum Yahudi diserang musuh dari luar, Muslimin wajib membantu. Sebaliknya jika Muslimin diserang musuh dari luar, kaum Yahudi wajib membantu mereka.
6. Jika kota Madinah diserang oleh musuh dari luar, kaum Yahudi dan Muslimin harus mempertahankannya bersama-sama.

Pada bagian akhir Nabî menyatakan, “Jika di antara kaum Yahudi dan kaum muslimin timbul perselisihan, Nabî saw. yang akan menjadi hakim untuk perkara itu.” Ini menunjukkan bahwa Rasul sebagai pemimpin tertinggi. Selain memegang kekuasaan politik, beliau juga memegang kekuasaan kehakiman dengan Alquran sebagai landasan hukumnya. Lalu kemudian Yahudi melanggar perjanjian sehingga ditumpas. Jadi mereka bukan ditumpas karena agamanya, tapi karena melanggar Piagam Madinah dan memecah belah agama sehingga merusak persatuan.

Hal ini menjadi contoh bahwa perbedaan agama diakui sebagai fitrah oleh pemerintah Islam. Tetapi penistaan agama tidak ditolerir, apalagi pemaksaan agama. Kelompok yang ditumpas itu adalah mereka yang melakukan perpecahan agama karena menyimpang dari kesatuan agama samawi. Jika sebelumnya Alquran memberi maaf (pada ayat 109 Surah al-Baqarah), dalam kondisi seperti ini mereka malah diperangi:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (التوبة: ٢٩)

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk. (Q.S. al-Tawbah [9]: 29).

Menurut para ulama, ayat ini menjadi *nāsikh* bagi ayat 109 Surah al-Baqarah.¹³ Artinya, perubahan sikap mereka telah menjadi ancaman bagi umat Islam sehingga harus ditundukkan secara paksa, indikatornya *jizyah*. Nah mengingat penyimpangan itu berlaku di tingkat paradigma, maka apa yang mereka lakukan pasti menimbulkan konflik. Padahal Nabi Muhammad saw. sudah membangun komitmen bersama lewat Piagam Madinah. Ini merupakan contoh dari Rasul, bahwa pelanggaran komitmen adalah sumber konflik yang harus disikapi secara tegas sebelum terjadi disintegrasi.

Sikap Rasulullah di atas sangat jelas, sebab beliau tidak mengurus perbedaan agama. Beliau hanya berkepentingan dengan konflik yang merusak stabilitas sosial di negara Madinah. Dalam hal perbedaan agama, ayat-ayat Alquran mengajarkan agar tidak ikut campur. Selain ayat yang telah dikutip sebelumnya, ayat berikut juga memberi peringatan yang sama:

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا
كَانُوا يَفْعَلُونَ (الأنعام: ١٥٩)

Sesungguhnya orang-orang yang memecah belah agamanya dan mereka menjadi bergolongan, tidak ada sedikitpun tanggung jawabmu terhadap mereka. Sesungguhnya urusan mereka hanyalah (terserah) kepada Allah, kemudian Allah akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka perbuat.” (Q.S. Al-An‘am [6]: 159).

Menurut Mujāhid, Qatādah, al-Ḍaḥḥāk, dan al-Sādī, ayat ini diturunkan dalam konteks perpecahan yang terjadi dalam agama Yahudi dan Nasrani. Sebagaimana dikatakan Ibn ‘Abbās, sebelum Nabi Muhammad diutus, umat Yahudi dan Nasrani telah terpecah berkelompok-kelompok, maka ayat ini mengingatkan kepada Nabi Muhammad, bahwa dalam hal ini, beliau tidak bertanggungjawab.¹⁴

¹³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), hlm. 63.

¹⁴ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr...*, jld. III, hlm. 272.

Semua ayat ini bisa digeneralisasi menjadi satu kesimpulan umum secara *istiqrā' ma'nawī*, bahwa umat Islam tidak boleh ikut campur dalam perbedaan dan perpecahan agama.

Persoalan perpecahan agama harus dikembalikan kepada Allah, sebab hanya Allah yang berhak mengadili siapa yang benar dan siapa yang salah. Bahkan jika terjadi persinggungan antarumat beragama, diajarkan untuk dengan tegas menyatakan:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (الكافرون: ٦)

“Bagimu agamamu dan bagiku agamaku.” (Q.S. al-Kafirun [109]: 6).

Memerhatikan ajaran Alquran terkait interaksi antarumat beragama, tampak bahwa perbedaan yang menjurus pada perselisihan terjadi di tingkat paradigmatis-doktrinal. Ini tidak bisa disatukan, bahkan penyatuan bertentangan dengan fitrah manusia dan menimbulkan konflik. Oleh karena itu, di bawah prinsip memelihara agama dapat dirumuskan norma bahwa: “Syariat Islam menghendaki keberlangsungan interaksi sosial antarumat beragama dalam bidang muamalah.” Ini merupakan *ideal state* yang harus menjadi keyakinan bersama dan diperlukan komitmen bersama. Lalu diturunkan norma hukum bahwa umat beragama tidak boleh melakukan penistaan dan pemaksaan agama.

Norma dalam Sistem Sosial di Aceh

Sebagaimana diuraikan pada BAB SATU, *ideal state* yang dirumuskan dari Alquran dan Sunah secara induktif (*istiqrā' ma'nawī*) diturunkan menjadi norma. Dalam sistem hukum di Indonesia, norma yang disebutkan di atas telah diberlakukan berdasar tata perundangan yang berlaku secara positif. Norma ini dapat dilihat dalam Penetapan Presiden RI Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, bahwa setiap pemeluk agama yang disahkan Negara Indonesia, tidak boleh diajak untuk memeluk agama lain dalam bentuk dan cara bagaimana pun juga. Norma ini juga diatur dalam Keputusan

Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia. Di Aceh, norma ini dipertegas oleh Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Pasal 2 ayat (1) disebutkan: “Daerah diberi kewenangan mengembangkan dan mengatur Keistimewaan yang dimilikinya.”

Selanjutnya pada Pasal 4 ayat (2) dikemukakan: “Daerah mengembangkan dan mengatur penyelenggaraan kehidupan beragama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dengan tetap menjaga kerukunan hidup umat beragama.” Untuk menjalankan ketentuan ini di bidang kerukunan umat beragama, dalam Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Pasal 2 ayat (2) dinyatakan: “Keberadaan agama di luar Islam tetap diakui di daerah ini, dan pemeluknya dapat menjalankan ajaran agama masing-masing.” Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa *ideal state* yang dikemukakan di sini telah diturunkan menjadi norma yang wajib dipegang sebagai komitmen bersama oleh semua komunitas yang menjadi bagian dari sistem sosial di Aceh.

Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016

Bagian ini mendeskripsikan kasus-kasus yang menodai kerukunan antarumat beragama sepanjang tahun 2015-2016. Namun untuk memperoleh gambaran menyeluruh terlebih dahulu dipaparkan kasus-kasus yang terjadi pra dan pasca tsunami. Kasus yang berhasil didata dapat diklasifikasi dalam dua kategori, yaitu penyiaran agama dan konflik berkekerasan. Terkait konflik berkekerasan, diuraikan pembakaran gereja di Singkil yang terjadi pada Oktober tahun 2015.

Penyiaran Agama

Beberapa bentuk penyiaran agama (kristenisasi) di Aceh pratsunami dapat dilihat dalam tabulasi berikut:¹

Tabel I. Bentuk Pelanggaran Penyiaran Agama di Aceh Pratsunami 2004.

1967	Di Kota Bakti, Pidie diadakan upacara gereja besar-besaran di SMP Kota Bakti yang dihadiri oleh umat Kristen seluruh Aceh.
1976	Missionaris Simamora menjelaskan bahwa umat Kristen akan mengembangkan misinya di Aceh melalui tiga penjurur; Singkil, Aceh Tenggara dan Sabang. Telah dicetak 100.000 Injil dalam bahasa Aceh akan disebar di Aceh secara meluas.
1982	Di Cot Girek, Aceh Utara, Pendeta John dari Banda Aceh menjanjikan bantuan bibit tanam-tanaman, peralatan pertanian dan uang Rp.50.000 (lima puluh ribu rupiah) bagi mereka yang mau mengikuti Yesus Kristus. Pertemuan besar Umat Kristen di Cot Girek merekomendasikan Cot Girek sebagai pusat untuk penyebaran Kristen di Aceh.

¹ Data diolah dari <http://ndakwahaceh.com/?p=133>

2004	Di Sabang, umat Kristen sebagai umat minoritas, ingin membangun gereja besar di Sabang yang seimbang dengan Mesjid Agung. Rencana ini tidak berhasil dijalankan.
2005	Presiden Gospel for Asia (GFA) K.P. Yohannan dalam <i>Philadelphia Inquirer</i> seperti dikuti situs www.news-leader.com pada tanggal 10 Januari 2005 menyatakan, "Bencana ini merupakan salah satu kesempatan terbesar Tuhan yang diberikan pada kami untuk berbagi cinta-Nya dengan orang-orang itu." Koordinator Sauthern Baptist, Pat Julian Robertson mengatakan, tsunami telah menyediakan kesempatan fenomenal bagi para penginjil untuk menyebarkan misi Yesus bagi Muslim Aceh dan sekitarnya.

Pascatsunami 26 Desember 2004, penyiaran agama (kristenisasi) terselubung dalam program bantuan kemanusiaan. Banyak anak Aceh dibawa ke Medan, pulau Jawa, atau ke luar negeri.² Beberapa LSM juga menjalankan misi penyiaran agama (kristenisasi) dengan modus kemanusiaan. Misalnya memberikan hadiah kepada anak-anak Aceh yang dimuati dengan upaya pemurtadan, contohnya boneka mainan yang jika dipencet akan mengeluarkan bunyi doa-doa tidur dalam bahasa Inggris, yang dalam bahasa Indonesia bermakna: "Penyatuan roh-roh manusia dengan roh-roh kudus."³ Beberapa kasus penyiaran agama (kristenisasi) pascatsunami di Aceh dapat dilihat dalam tabulasi berikut:

Tabel II. Bentuk Pelanggaran Penyiaran Agama di Aceh Pascatsunami 2004.

NO	WAKTU, TEMPAT	BENTUK	KET.
1.	2005 (Oktober), Desa Lhok Geulanggang, Kecamatan Setia Bakti, Kabupaten Aceh Jaya.	Masyarakat menemukan sejumlah tablet obat bergambar 'Bunda Maria'. Tablet tersebut dibagikan kepada anak-anak di Lhok Geulanggang.	<i>Serambi Indonesia</i> , 30/11/2005.

² *Serambi Indonesia*, 19/12/2005.

³ *Serambi Indonesia*, 19/12/2005.

2.	2005, Aceh Jaya	Koalisi Mahasiswa Anti-Pemurtadan (Komandan) Unsyiah menemukan copy buku kumpulan doa-doa Hanan el-Khoury berjudul <i>Rahasia Doa-Doa Yang Dikabulkan</i> . Buku tersebut berisi doa-doa yang dikutip dari Injil bertulisan Arab. Di Aceh Jaya juga telah ditemukan 500 injil.	<i>Serambi Indonesia</i> , 13/7/2005.
3.	2010, Meulaboh, Aceh Barat	Internalisasi ajaran melalui pendidikan anak usia dini (PAUD).	<i>Serambi Indonesia</i> , 23/7/2010
4.	2010, Aceh Barat	Satuan Polisi Pamong Praja (Pol PP) dan Wilayatul Hisbah (WH) Aceh Barat dibantu TNI/Polri, membekuk seorang pendeta yang diduga melakukan kristenisasi dan pendangkalan akidah. Hendri Budi Kusomo (30) bersama istrinya juga ditangkap pada Rabu (4/9/2010) malam sekitar pukul 21.00 WIB di Desa Blang Pulo, Kecamatan Johan Pahlawan, Aceh Barat. Hendri Budi Kusomo menjanjikan uang Rp.12 juta untuk dua muslim Aceh Barat jika dapat merekrut masyarakat masuk Kristen. Upaya ini dilakukan di tiga Kabupaten, yakni Aceh Barat, Nagan Raya, dan Aceh Jaya.	https:// www.nahimunkar.com/ agresifnya-kristenisasi-di-aceh/
5.	2012, Durong, Aceh Besar	Seorang Kristen dari Sulawesi bersama seorang perempuan Kristen asal Medan berusaha membaptis seorang ibu rumah tangga;	<i>Serambi Indonesia</i> , 31/5/2012
6.	2012, Meulaboh, Aceh Barat,	Paket kristenisasi dari Amerika Serikat yang berisi buku, majalah dan CD Kristenisasi dikirim ke Meulaboh.	<i>Serambi Indonesia</i> , 28/7/2012

7.	2013, Bener Meriah.	Kursus pertanian warga Bener Meriah di Medan, berujung pada upaya baptis di Berastagi;	<i>Serambi Indonesia</i> , 21/6/2013
8.	2013, Meulaboh, Alue Bilie, dan Nagan Raya	Pemurtadan langsung	<i>Serambi Indonesia</i> , 5-6/9/2013.
9.	2014 (Desember-akhir Januari 2015), hokseumawe	MPU telah menerima empat buku dan dua CD kristenisasi dari tiga warga yang ditemukan di dekat pagar sekolah yang dikirim dengan paket pos. Buku tersebut (<i>Islam</i> $\neq$ <i>Logis</i>) berisi pendangkalan akidah serta upaya provokasi untuk membangkitkan emosi umat Islam.	https://www.nahimunkar.com/waspada-upaya-kristenisasi-menimpa-warga-aceh-lewat-kiriman-buku-dan-cd/ http://aceh.tribunnews.com/2015/01/28/temuan-buku-kristenisasi-meluas
10.	2015, hokseumawe	Dicky Zulkarnain, warga Lorong Penjara, Kampung Jawa, Kecamatan Banda Sakti, Kota Lhokseumawe, Kamis 29 Januari 2015 menerima sebuah paket pos berisi buku berjudul <i>Christ, Muhammad and I</i> serta satu CD berjudul <i>Tiada yang Mustahil Bagi-Mu</i> . Paketnya dikirim oleh orang bernama Prihatin dari Banten menggunakan jasa pos. Barang-barang tersebut diserahkan oleh Dicky kepada Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Lhokseumawe.	https://www.nahimunkar.com/waspada-upaya-kristenisasi-menimpa-warga-aceh-lewat-kiriman-buku-dan-cd/

Data lain yang menguatkan adanya penyiaran agama (kristenisasi) di Aceh adalah:

- a. Beredarnya di masyarakat Aceh buku *Roh Kudus Pembaruan* (Yayasan Kemanusiaan Bersama), buku bacaan siswa SLTA berjudul *Dewasa dalam Kristus Gaya Hidup Kristen*, dan popok bayi berisi mainan anak-anak berupa kalung berlambang palang salib.
- b. Ditemukan Injil dalam bahasa Aceh, selimut bergambar salib, boneka atau mainan anak-anak bergambar Sinterklas, booklet, brosur, pamflet berciri Islam tetapi isinya tentang agama Kristen. Ini diperlihatkan kepada publik di Masjid Raya Baiturrahman, Banda Aceh.⁴
- c. Abdurrahman Kaoy, anggota Majelis Adat Aceh (MAA) menyatakan bahwa Aceh sudah menjadi target pemurtadan sejak puluhan tahun lalu. "Aktivitas mereka sudah dimulai sejak tahun 1960-an, namun selalu gagal," ujarnya. Ia menyebut, para misionaris ini berencana mendirikan kerajaan Tuhan di tanah Aceh.⁵
- d. Ketua Majelis Permusyawaratan Umat (MPU) Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Prof. Dr. Tgk. H. Muslim Ibrahim memastikan bahwa aksi pemurtadan memang benar terjadi di Aceh. Meulaboh dan Calang sebagai daerah dengan ancaman kristenisasi paling parah karena dua daerah ini pascatsunami menjadi daerah yang paling sulit dijangkau.⁶

Konflik Berkekerasan

A. Kronologi Kejadian

Pada tanggal 13 Oktober 2015 terjadi upaya pembakaran gereja di Kabupaten Aceh Singkil. Kronologi insiden tersebut adalah⁷

⁴ *Republika*, 27/12/2005.

⁵ <https://www.nahimunkar.com/agresifnya-kristenisasi-di-aceh/>

⁶ <https://www.nahimunkar.com/agresifnya-kristenisasi-di-aceh/>

⁷ <https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/apa-yang-kita-tahu-soal-insiden-di-aceh-singkil>

1. Selasa (6/10/2015), Pemuda Peduli Islam (PPI) mendesak agar Pemerintah Singkil segera membongkar gereja yang tidak memiliki izin.
2. Selasa (13/10/2015), pukul 08.00 WIB, massa berjumlah sekitar 500-700 orang berkumpul di Masjid Lipat, Kajang Bawah, Simpang Kanan, Singkil, Aceh. Pukul 10.00 WIB massa bergerak ke Tugu, Simpang Kanan, Singkil. Sejumlah aparat TNI dan Polri menghadang mereka.
3. Selasa (6/10/2015), Pukul 11.00 WIB, massa menyebar ke beberapa titik, di antaranya ke Gereja HKI, di Desa Sukamakmur, Kecamatan Gunung Meriah. Massa kemudian membakar gereja itu. Aparat TNI dan Polri yang dikirim untuk mengamankan gereja hanya 20 orang.
4. Setelah membakar gereja, massa bergerak ke Desa Danggurang, Kecamatan Simpang Kanan. Di sini, terjadi bentrok antara masyarakat yang menjaga gereja dan masyarakat yang akan membakarnya. Satu orang dikabarkan tewas, empat orang terluka, termasuk seorang anggota TNI.

B. Kilas Balik

Pembakaran gereja di Singkil sudah pernah terjadi jauh sebelumnya, yaitu tahun 1979 yang berakhir dengan perjanjian damai. Insiden yang sama juga pernah terjadi pada tahun 2001, dan melahirkan kesepakatan bersama. Perjanjian itu antara lain mengatur jumlah gereja dan *undung-undung* yang boleh dibangun di Kabupaten Aceh Singkil. Dalam perjanjian tersebut, gereja yang diakui pemerintah adalah Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Kuta Kerangan (Kecamatan Simpang Kanan), dan empat *undung-undung*, yaitu GKPPD Biskang Kecamatan Danau Paris, GKPPD Gunung Meriah Kecamatan Gunung Meriah, GKPPD Keras Kecamatan Suro, dan GKPPD Lae Gecih Kecamatan Simpang Kanan. Namun demikian, berdasar data Biro Pusat Statistik Kabupaten Aceh Singkil (2014), jumlah gereja (atau yang berbentuk *undung-undung*) di kabupaten ini hingga 2013 sudah mencapai 21 bangunan. Sedangkan penduduk yang beragama

Kristen, hingga 2013 tercatat 12.946 orang. Upaya penertiban pernah dilakukan pada 2012.⁸

Pada awal Mei 2012 tim Monitoring Pemerintah menyegel beberapa gereja, yaitu:

1. GPPD Biskam di Nagapaluh (disegel pada tanggal 1 Mei 2012).
2. Gereja Katolik di Napagaluh (disegel pada tanggal 1 Mei 2012).
3. Gereja Katolik di Lae Mbalno (disegel pada tanggal 1 Mei 2012).
4. JKI Sikoran di Sigarap (disegel pada tanggal 1 Mei 2012).
5. GKPPD Siatas (disegel pada tanggal 1 Mei 2012 dengan perlawanan)
6. GKPPD Kuta Tinggi (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
7. GKPPD Tuhtuhen (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
8. GKPPD Sanggabru (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
9. JKI Kuta Karangan (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
10. HKI Gunung Meriah (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
11. Gereja Katolik Gunung Meriah (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
12. GKPPD Mandumpang (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
13. GMII Mandumpang (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
14. Gereja Katolik Mandumpang (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
15. GKPPD Siompin (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).
16. Rumah Ibadah Pambe–Agama Lokal/Aliran Kepercayaan (disegel pada tanggal 3 Mei 2012).

Sementara gereja yang diakui oleh pemerintah berdasarkan Perjanjian Tahun 1979 dan Surat Kesepakatan Bersama Tahun 2001 adalah GKPPD Kuta Kerangan dan empat *Undung-Undung*, yaitu:

1. GKPPD Biskang Kecamatan Danau Paris.

⁸ <https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/apa-yang-kita-tahu-soal-insiden-di-aceh-singkil>

2. GKPPD Gunung Meriah Kecamatan Gunung Meriah.
3. GKPPD Keras Kecamatan Suro
4. GKPPD Lae Gecih Kecamatan Simpang Kanan.

Pada tanggal 9 Mei 2012, Forum Komunikasi Umat Kristen Aceh Singkil (FKUKAS) mengirimkan surat kepada Bupati Aceh Singkil menyatakan penolakan penyegelan gereja-gereja di Aceh Singkil dan pencabutan perjanjian tahun 1979 dan tahun 2001. Surat tersebut di tandatangani oleh perwakilan 20 gereja yang ada di Kabupaten Aceh Singkil.⁹ Beberapa kasus pembakaran dan penutupan gereja di Kabupaten Aceh Singkil dapat diungkap sebagai berikut:¹⁰

Tabel III. Kasus-Kasus Pembakaran Gereja di Aceh Singkil
1995-2015

NO	WAKTU	TEMPAT	BENTUK
1.	27 Maret 1995	Kecamatan Penanggalen, Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD)	Pembakaran, tapi berhasil diselamatkan.
2.	21 Maret 1995	Kecamatan Gunung Meriah, Gereja Kristen GKPPD	Pembakaran, tapi berhasil diselamatkan.
3.	21 Juli 1998	Desa Suka Makmur, Kecamatan Gunung Meriah, Gereja Kristen GKPPD	Sebagian dinding gereja dibakar orang tidak dikenal
4.	Sept 2001	Kecamatan Simpang Kanan, Kecamatan Gunung Meriah, dan Kecamatan Danau Paris.	Sepuluh gereja ditutup karena warga tidak setuju pendirian gereja
5.	Sept 2006	Desa Siompin, Kecamatan Surou, Gereja Kristen	Pembakaran gereja karena warga tidak setuju rumah dijadikan tempat peribadatan

⁹ <https://ikksu.wordpress.com/2012/05/19/penyegelan-gereja-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil>

¹⁰ <http://pgi.or.id/penyelesaian-tragedi-aceh-singkil-solusi-yang-tak-berarti/> diakses pada Senin, 19 September 2016.

6.	18 Agust 2015	Kecamatan Suro, Gereja GKPPD	Gereja terbakar habis oleh orang tidak dikenal.
----	---------------	------------------------------	---

C. Penyebab Insiden Pembakaran

Dari uraian di atas tampak bahwa di antara penyebab pembakaran gereja di Aceh Singkil adalah maraknya pertumbuhan jumlah gereja dan *undung-undung* yang tidak sesuai dengan jumlah jamaah dan peraturan perundangan-undangan. Izin pendirian rumah ibadah di Aceh, diatur oleh Peraturan Gubernur Aceh No. 25 Tahun 2007 tentang Pendirian Rumah Ibadah, yang juga merujuk pada Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tentang Pendirian Rumah Ibadat. Sedangkan pemicu pembakaran gereja pada Selasa, 13 Oktober 2015 adalah ketidakpuasan sebagian masyarakat terhadap proses upaya penyelesaian yang sedang dilakukan.

Namun demikian, yang juga harus menjadi catatan adalah alasan pihak gereja mendirikan tempat ibadah di Singkil. Pasca insiden ini, pemimpin umat Kristen di Gereja Huria Kristen Indonesia di Desa Suka Makmur, Pendeta Ewen Silitonga, berharap izin pendirian gereja di Aceh Singkil dipermudah. Ketua Umum Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), Pendeta Henriette Hutarabat-Lebang, menegaskan, adalah kewajiban pemerintah setempat untuk memfasilitasi warga beribadah manakala kondisi obyektif membuat mereka tidak mampu memenuhi syarat mendirikan rumah ibadah. Pernyataan ini didasarkan pada pada SKB Dua Menteri pada Pasal 14, yang antara lain menyebutkan bahwa bila jumlah daftar nama dan Kartu Tanda Penduduk pengguna rumah ibadat (paling sedikit 90) tercapai, namun gagal mendapat dukungan masyarakat setempat untuk mendirikan rumah ibadat, maka pemerintah daerah berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan rumah ibadat.

Pernyataan Pendeta Henriette Hutarabat-Lebang ini dikuatkan oleh Komisioner Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas

HAM), Imdadun Rahmat. Ia menyatakan bahwa pihaknya pernah menerima pengaduan dari pendeta dan jemaat di Aceh yang melaporkan sulitnya mendapatkan Izin Mendirikan Bangunan untuk gereja di Provinsi Aceh. Karena itulah, menurutnya, banyak gereja di Aceh Singkil didirikan tanpa izin resmi pemerintah. Dalam catatan Komnas HAM, ada 24 gereja (atau undung-undung) yang belum mengantongi Izin Mendirikan Bangunan (IMB).¹¹

Di Provinsi Aceh, Pergub No. 25/2007 tentang Pendirian Rumah Ibadah menambah persyaratan pendirian yang tercantum dalam SKB Dua Menteri. Misalnya, untuk jumlah warga yang akan menggunakan rumah ibadah, diwajibkan paling sedikit memasukkan 150 nama (KTP). Dalam SKB Dua Menteri, yang disyaratkan hanya 90 nama. Sedangkan izin atau dukungan masyarakat di sekitar pendirian rumah ibadah, paling sedikit dari 120 orang, plus pengesahan oleh Lurah/Keuchik setempat. SKB Dua Menteri, hanya mensyaratkan 60 orang.

Masalah pembakaran gereja di Singkil sebetulnya merupakan puncak dari sebuah masalah sosial yang sudah lama berlangsung yaitu pembelian lahan dan pendirian rumah ibadah oleh non-muslim tanpa izin aparat setempat. Upaya penyiaran agama (kristenisasi) di Aceh memang sering berlangsung dengan penguasaan lahan, terutama di daerah atau pulau-pulau terluar Aceh, misalnya Subulussalam, Tamiang dan Simeulu. Di Pulau Sialit di Aceh Singkil hampir seluruh penduduknya beragama Kristen; merupakan pendatang dari Pulau Nias.¹² Demikian juga Pulau Silaut, Simeulu. Pemicu lain adalah masalah politik: salah seorang calon bupati yang menjadi Bupati Singkil sekarang (2016),

¹¹ <https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/apa-yang-kita-tahu-soal-insiden-di-aceh-singkil>.

¹² Pihak gereja membantah hal ini. Menurut mereka, masyarakat Pakpak sudah hadir di Aceh Singkil jauh sebelum Kemerdekaan RI, dan wilayah ini adalah daerah ulayat masyarakat adat Pakpak. Lebih kurang setengah dari masyarakat Pakpak adalah penganut agama Kristen dan oleh karenanya mereka harus dilindungi oleh Negara dalam menjalankan kebebasannya beragama, termasuk untuk memiliki rumah ibadah atau gereja. <https://ikksu.wordpress.com/2012/05/19/penyegelan-gereja-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil>

pada masa kampanye pernah menjanjikan akan memberikan izin mendirikan gereja asalkan non-muslim bersedia mendukungnya.¹³

D. Penyelesaian Kasus

Tuntutan Pemuda Peduli Islam (PPI) dalam unjuk rasa 6 Oktober 2015 sebetulnya sudah ditindaklanjuti. Setelah unjuk rasa, Bupati Aceh Singkil, Safriadi, menggelar pertemuan warga pada 8 Oktober 2015, namun tak membuahkan hasil. “Sebab pihak nonmuslim keberatan rumah ibadah dibongkar,” katanya dilansir CNN Indonesia. Pada Senin (12/10), Bupati Aceh Singkil, Muspida, ulama, ormas Islam serta tokoh masyarakat mengadakan rapat di ruang pertemuan kantor Sekretariat Daerah Kabupaten, di Pulau Sarok, Kecamatan Singkil.

Pertemuan itu melahirkan kesepakatan adanya pembongkaran terhadap 10 *undung-undung* ilegal. Rencana pembongkaran *undung-undung* dimulai pada 19 Oktober, sedangkan rumah ibadah yang tidak dibongkar, harus mengurus izin dengan tenggat waktu selama enam bulan. Tokoh ulama diminta menenangkan umat agar tidak terjadi hal yang tidak diinginkan.

Namun demikian, menurut Kepala Kepolisian Republik Indonesia (Kapolri), Jenderal Polisi Badrodin Haiti, ada organisasi masyarakat yang tidak puas atas kesepakatan tersebut. Kelompok itu tak mengakui perwakilan masyarakat yang hadir dalam pertemuan 12 Oktober, itulah yang menjadi pemicu insiden pada Selasa, 13 Oktober 2015.¹⁴

Pasca pembakaran, dilakukan penertiban rumah ibadah yang tidak memiliki izin di Kabupaten Aceh Singkil pada Jumat, 23 Oktober 2015. Dari sepuluh rumah ibadah yang sepakat ditertibkan, sembilan dibongkar petugas Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP), sementara Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKKPD)

¹³ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Memahami Radikalisme dan Terorisme di Aceh...*, hlm. 109-113.

¹⁴ <https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/apa-yang-kita-tahu-soal-insiden-di-aceh-singkil>

di Desa Mandumpang, Kecamatan Suro, tidak dibongkar, sebab rumah ibadah itu tinggal puing-puing setelah terbakar pada 18 Agustus 2015. Kesembilan gereja yang ditertibkan tersebut adalah:

1. Gereja Katolik Mandumpang.
2. Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD).
3. Gereja Misi Injil (GMII) Siompin, Kecamatan Suro.
4. Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Kuta Tinggi.
5. Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Siatas di Desa Pertabas.
6. Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Tuhtuhan, Simpang Kanan.
7. Gereja Katolik Stasi Lae Balno, Kecamatan Danau Paris,
8. Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD) Sangga Beru Silulusan, Gunung Meriah.
9. Gereja Jemaat Kristen Indonesia (JKI) di Desa Sikoran, Danau Paris.¹⁵

¹⁵ <http://aceh.tribunnews.com/2015/10/23/penertiban-rumah-ibadah-tuntas>

ANALISIS DAN REKOMENDASI

Analisis

Agama masyarakat Aceh adalah mayoritas Islam. Begitu kentalnya Islam dalam masyarakat Aceh sehingga muncul “*hadih maja*” (peribahasa), *Hukom ngon adat lagee zat ngeun sipeut* (Islam dengan adat di Aceh seperti hubungan antara zat dengan sifat). Artinya, Islam telah menyatu dengan kehidupan masyarakat sejak awal masuknya Islam ke Aceh. Islam adalah kehidupan masyarakat Aceh sendiri, sehingga untuk mempertahankan Islam, orang Aceh berani mati syahid. Masyarakat Aceh meletakkan keimanan Islam ini sebagai nilai tertinggi kehidupan; orang Aceh menyebutnya *seulamat iman*. Karena itu, penyiaran agama (kristenisasi) dianggap sebagai upaya pemurtadan yang mengancam keselamatan iman, diri dan masyarakat Aceh. Dalam sebuah diskusi yang diadakan di Simeulue tahun 2014 mencuat bahwa penyiaran agama (kristenisasi) merupakan masalah yang mengganggu stabilitas keamanan di wilayah perbatasan Aceh dengan Provinsi Sumatera Utara.¹

Dilihat dari ‘kacamata’ teori sistem, gangguan stabilitas terjadi akibat adanya bagian dari entitas sistem sosial yang melanggar komitmen bersama dan berbuat di luar kapasitas strukturnya. Dalam hal ini, tindakan umat Nasrani yang melakukan penyiaran agama kepada pemeluk agama Islam adalah deviasi. Perbuatan mereka sebagai struktur permukaan (*surface structure*) menjadi indikator bagi keyakinan sebagai struktur dalam (*deep structure*),

¹ Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Memahami Radikalisme dan Terorisme di Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2016), hlm. 108.

bahwa mereka telah berlepas diri (devian) dari keyakinan bersama (*ideal state*).

Deviasi ini merusak organisasi sistem sehingga terjadi disintegrasi, indikatornya adalah konflik dengan entitas sistem lainnya. Artinya, hubungan sirkuler dengan entitas sistem lainnya terputus sehingga merusak identitas sistem secara keseluruhan. Adapun konflik itu sendiri, merupakan ‘efek domino’ akibat rusaknya sirkularitas sistem. Upaya perbaikan yang logis dan murah bagi kasus seperti ini adalah memediasi entitas terkait agar kembali pada komitmen bersama. Tetapi ini hanya efektif jika deviasi belum ditanggapi oleh entitas lain dari sistem (*feedback*) berupa penolakan atau bahkan perlawanan. Jika respon telah menimbulkan konflik berkekerasan, maka yang diperlukan adalah resolusi konflik.

Berikut ini akan diuraikan tiga hal yaitu (1) faktor-faktor konflik antarumat beragama di Aceh; (2) penyebab sulitnya penyelesaian konflik tersebut; dan (3) upaya yang sudah dilakukan Pemerintah Aceh. Dari uraian di atas tampak bahwa upaya kristenisasi di Aceh, khususnya konflik antara Islam dan Kristen di Aceh Singkil, dipicu oleh beberapa masalah penting. *Pertama*, aturan tidak ditaati; *kedua*, pengawasan terhadap pelaksanaan perjanjian dan gerakan penyiaran agama (kristenisasi), termasuk tanggapan Pemerintah terhadap laporan-laporan kegiatan penyiaran agama (kristenisasi); *ketiga*, ekonomi dan politik. *Keempat*, akumulasi dari tiga hal tersebut memunculkan prasangka yang semakin lama semakin menguat dan akhirnya meletus dalam bentuk kekerasan.

Mengapa upaya penyelesaian konflik Muslim-Kristen di Aceh Singkil tampaknya sulit sekali dilakukan padahal sudah berlangsung sejak tahun 1979 sampai 2015 (36 tahun)? Pemerintah, khususnya Kabupaten Aceh Singkil (sebelum 1999 adalah Kabupaten Aceh Selatan) sebenarnya telah melakukan upaya-upaya penyelesaian konflik ini dalam bentuk kesepakatan antarumat beragama yang ada di sana. Namun demikian, upaya ini sering sekali tidak berguna banyak dalam menyelesaikan konflik karena ada pihak-pihak di luar Aceh, bahkan luar negeri ikut terlibat di dalam konflik

tersebut. Ini tampak dari adanya gugatan terhadap keberadaan SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1969 dilakukan beberapa pihak, misalnya J. E. Sahetapy, tokoh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). SKB ini dinilai mendiskreditkan umat Kristen dan memasung kebebasan Hak Asasi Manusia (HAM).²

Komite Nasional Perempuan juga terlibat dalam masalah Singkil. Ini ditunjukkan oleh surat Komnas Perempuan yang mengirim surat kepada Bupati Kabupaten Aceh Singkil, Nomor 102/ KNAKTP/V/2012, perihal Permohonan Informasi Penyelenggaraan Rumah Ibadah yang dilakukan di Aceh Singkil pada 1 dan 3 Mei 2012 yang dinilai melibatkan unsur MUSPIDA. Surat ini muncul sebagai jawaban dari surat Aliansi Sumut Bersama (ASB) membuat surat pengaduan kepada Komnas Perempuan di Jakarta tanggal 15 Januari 2012. Pihak organisasi tertentu di luar negeri memberikan bantuan kepada pihak gereja yang kemudian dimanfaatkan, antara lain, untuk penyiaran agama (kristenisasi). Ini tampak dalam surat pemberitahuan dari Pimpinan Pusat Gereja Kristen Protestan Pakpak Dairi (GKPPD). Surat tersebut juga menyatakan adanya program kristenisasi di Aceh oleh Persekutuan Gereja Indonesia yang menargetkan dalam waktu 20 tahun ke depan, umat Islam di Aceh hanya tinggal 8%.

Selain itu, upaya yang dilakukan Pemerintah masih dalam tahap meredakan konflik, tidak sampai pada tingkat membina dan mengelola potensi konflik sebagai upaya agar tidak berulang pada waktu yang lain. Beberapa konflik diselesaikan sampai pada tahap munculnya perjanjian atau pernyataan bersama, misalnya Pernyataan Bersama Umat Islam, 15 Juni 1979; Ikrar Bersama Pengikut Islam dan Kristen, 13 Oktober 1979; dan Surat Pernyataan Kepala Desa Mandumpang Kecamatan Simpang Kanan, Juan Cibro, tanggal 24 Desember 1991 yang menyatakan tidak akan lagi menjadikan rumah sebagai tempat peribadatan bersama umat Kristen. Merujuk ke teori Curva Lund sebagaimana

² Hidayatullah.com diakses 29 November 2016.

dikemukakan pada Bab Satu, yang dilakukan Pemerintah baru pada tahap penegakan perdamaian (*peace enforcement*) dalam bentuk perjanjian atau pernyataan bersama. Sementara upaya pada tingkat menjaga perdamaian (*peace keeping*), penanganan pascakonflik (*post conflict*) dan upaya membangun perdamaian (*peace building*) belum dilakukan.

Dari sudut pandang struktur sistem, Pemerintah dan aparat berwenang memegang peran pengawasan dan penguatan komitmen. Entitas sistem lainnya tidak memiliki kewenangan dan kekuatan untuk memaksa entitas yang devian agar kembali pada komitmen bersama, sebab struktur sistem membatasi peran mereka. Oleh karena itu, munculnya konflik berkekerasan tidak boleh dilihat dari perspektif reaksi satu entitas sistem saja. Dalam hal terjadinya akumulasi konflik, entitas dalam struktur sistem yang bertanggung jawab menjaga komitmen bersama ikut memberi pengaruh bagi timbulnya reaksi keras dari entitas yang tertekan. Sebab deviasi pada entitas yang merusak organisasi sistem tidak dinormalisasi. Bahkan harusnya dipaksa untuk taat pada keyakinan bersama dan kembali bersirkuler dalam sistem untuk tujuan bersama.

Penanganan pascakonflik dalam bentuk pengawasan dan penanganan terhadap kemungkinan munculnya potensi konflik lebih lanjut mestinya dilakukan dalam langkah gerak cepat untuk menghindari munculnya konflik dalam bentuk kekerasan. Masyarakat sebetulnya sudah melakukan langkah-langkah preventif dalam bentuk melaporkan adanya kegiatan penyiaran agama (kristenisasi) yang meresahkan masyarakat, namun penanganannya terkesan lambat dan tidak tuntas. Hal ini tampak dalam beberapa laporan masyarakat berikut ini:

1. Masyarakat Kecamatan Simpang Kanan melaporkan beroperasi-nya tujuh gereja tanpa izin di Kecamatan Simpang Kanan Kabupaten Aceh Selatan kepada Menteri Agama RI melalui surat Nomor: Ist/M-SpK/AS/XII/96, tanggal 15 Desember 1996 tentang Laporan Keluhan tentang Kerukunan Beragama.

2. Menindaklanjuti surat tersebut, Dirjen Departemen Agama RI memerintahkan Kepala Kantor Wilayah (Kakanwil) Departemen Agama (Depag) Provinsi Daerah Istimewa Aceh melalui Surat Nomor: B.VI/NM/00/593/1997, tanggal 4 Februari 1997 untuk mengecek kebenaran laporan tersebut. Selanjutnya, Kakanwil Depag menyurati Kepala Kantor Departemen Agama (Kakandepag) Kabupaten Aceh Selatan dengan surat nomor: Wa/2/HM.00/426/1997, tanggal 6 Maret 1997, dan Kandepag Aceh Selatan meneruskan surat ke Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Simpang Kanan dan Camat Kecamatan Simpang Kanan dengan nomor: MA7/HM.00/534/1997, tanggal 15 Maret 1997.
3. Pengaduan masyarakat juga dilakukan secara lisan melalui rapat pengaduan masyarakat, tanggal 27 September 2011, yang tampak dalam perintah Bupati Aceh Singkil kepada Camat Simpang Kanan Nomor: 451.2/280/2012 tanggal 1 Maret 2012 yang berisi perintah penertiban dan sosialisasi tatacara pembangunan rumah ibadah.
4. Aksi Damai Forum Umat Islam Aceh Singkil, tanggal 30 April 2012 yang meminta Pemerintah segera menertibkan rumah ibadah (gereja) tanpa izin sesuai kesepakatan tanggal 11 Juli 1979. Forum menilai 27 gereja dan undung-undung di Aceh Singkil dibangun tanpa izin dan melanggar Surat Keputusan Bersama dua Menteri Nomor 8/9 Tahun 2006 dan Peraturan Gubernur Nomor 25 Tahun 2007.
5. Surat masyarakat kepada pj. Gubernur Aceh, tanggal 9 Mei 2012.
6. Dewan Pimpinan Wilayah Front Pembela Islam (FPI) Aceh Singkil melayangkan surat Nomor: 99/PD/DPW-FPI/Sy/1433, tanggal 13 Juli 2012 kepada Kapolres Aceh Singkil yang berisi pengaduan tentang selebaran dari Gereja Kristen Pakpak Dairi (GKPPD) dan buku-buku gelap penodaan agama yang dikhawatirkan akan memicu perpecahan horizontal.

Berikut ini dikemukakan teori-teori tentang sebab-sebab dan penyelesaian konflik serta rekomendasi yang diharapkan dapat digunakan sebagai kebijakan Pemerintah Aceh dalam penyelesaian konflik antarumat beragama di Aceh.

1. Sebab-sebab Munculnya Penyiaran Agama (Kristenisasi)

Seperti halnya Islam, Kristen adalah sebuah agama misi; umatnya meyakini bahwa mereka mendapat perintah dari Tuhan untuk menyebarkan ajaran Kristus ke seluruh muka bumi. Umat Kristiani yakin bahwa ajaran Kristen yang berbasis kasih Tuhan dapat menyelamatkan manusia dari kesengsaraan dunia dan akhirat. Istilah “menyelamatkan domba-domba yang tersesat” adalah hal yang umum diketahui terkait dengan upaya penyebaran Kristen. Jadi, penyebaran Kristen dengan berbagai cara adalah bagian dari keyakinan Kristen sendiri..

2. Faktor yang Memudahkan Penyiaran Agama (Kristenisasi)

Secara umum, di antara hal yang menyebabkan mudahnya penyiaran ajaran agama Kristen (kristenisasi) masuk ke dalam masyarakat Aceh adalah karena lemahnya keimanan dan pengetahuan tentang syariat, kemiskinan, tidak adanya kepastian hukum, dan kurangnya pengawasan. Masalah lemahnya akidah atau keimanan dan merebak-nya kemiskinan pascakonflik dan pascatsunami, ditambah dengan ketidakmerataan bantuan tsunami menyebabkan sebagian masyarakat mencari “penyelamat,” terutama pemenuhan kebutuhan hidup. Lebih-lebih jika daerah yang ditempati masyarakat jauh dari pusat kota provinsi atau kabupaten dan sulit untuk dijangkau.

Faktor tidak ada kepastian hukum dan pengawasan juga menjadi pemicu mudahnya penyiaran agama (kristenisasi). Upaya memaksa penganut satu agama masuk ke agama lain dengan berbagai modus sebetulnya sudah diatur melalui Penetapan Presiden RI Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Dalam penetapan ini disebutkan, bahwa setiap pemeluk agama yang disahkan Negara Indonesia tidak

boleh diajak untuk memeluk agama lain dalam bentuk dan cara bagaimana pun juga. Demikian pula halnya dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) Dua Menteri, namun pelanggaran terhadap SKB ini seringkali tidak berlanjut dengan tindakan yang dapat mengurangi upaya penyiaran agama (kristenisasi) tersebut.

Pengawasan pihak terkait tentang keberadaan berbagai organisasi massa, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), bantuan kemanusiaan, lembaga penelitian, dan berbagai lembaga yang melibatkan non-muslim di Aceh dinilai masih lemah sehingga upaya penyiaran agama (kristenisasi) tidak terantau.

Rekomendasi

1. Persoalan penyiaran agama (kristenisasi) di Aceh hendaknya tidak dipahami hanya sekadar upaya penyiaran agama Kristen kepada umat Islam Aceh. Tetapi juga harus dilihat sangkutpautnya dengan kerentanan masyarakat Aceh dalam bidang keimanan (akidah). Demikian pula harus dilihat kaitannya dengan masalah sosial, politik, dan ekonomi. Hal ini jelas karena dalam perspektif teori sistem, penyelesaian masalah penyiaran agama (kristenisasi) di Aceh harus dilakukan secara menyeluruh; menyentuh seluruh aspek kehidupan masyarakat Aceh.
2. Harus dipahami bahwa tidak ada kasus kekerasan dalam hubungan antaragama yang tunggal. Asumsi ini harus digunakan untuk melihat tragedi pembakaran gereja di Aceh Singkil pada Mei 2016 lalu. Kejadian tersebut merupakan puncak piramida; di bawahnya banyak masalah sosial, ekonomi, dan politik yang mengkristal membentuk api-api di dalam sekam; menunggu waktu untuk meletup atau meledak kembali.
3. Untuk wilayah akademik, kajian hendaknya tidak hanya terfokus pada konflik kekerasan antar dan interumat beragama, tetapi juga kajian seimbang mengenai potensi integrasi yang ada dalam sebuah komunitas. Kajian seperti ini tidak hanya untuk menggali resolusi konflik, tetapi juga sebagai sistem siaga dini (*early warning system*) yang dapat mencegah terjadinya konflik.

4. Di antara upaya yang harus dilakukan untuk mengelola konflik (dalam pengertian mencegah potensi) adalah membangun *public spaces* berupa sarana olahraga, taman kota, pasar, sekolah, panggung budaya, dan lain-lain yang memungkinkan warga dapat bebas berinteraksi secara sehat.”³
5. Untuk jangka panjang, manajemen konflik tak cukup hanya dengan penghentian dan negosiasi pascakonflik, tetapi harus diikuti dengan program membangun komunikasi, kerjasama, dan sikap saling menghormati antaragama.
6. Dialog antarumat beragama yang selama ini sudah menjadi program rutin di Kementerian Agama Provinsi Aceh harus dilaksanakan lebih intens dan tidak hanya melibatkan perwakilan resmi dari masing-masing agama, tetapi juga melibatkan ormas-ormas dari kalangan Islam dan organisasi-organisasi dalam Kristen.
7. Perlu dilakukan kegiatan pembinaan akidah umat dengan melibatkan organisasi ulama, pemuda, santri dan mahasiswa dalam bentuk kerjasama. Program seperti ini memiliki manfaat ganda, sebab juga menjadi penguat kerukunan internal umat Islam.
8. Perlu ditingkatkan pengawasan terhadap komitmen bersama antarumat beragama dengan membentuk tim khusus yang juga bertugas menerima laporan dan pengaduan, advokasi dan penguatan gerakan kerukunan antarumat beragama di daerah rawan.

³ Dikutip dari: Suprpto, *Semberbak Dupa di Pulau Seribu Masjid: Kontestasi, Integrasi, dan Resolusi Konflik Hindu-Muslim* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 282. Ia mengkritik program Walikota Mataram yang membangun tembok pemisah antara dua kampung yang bertikai.

Bab Tiga

Kerukunan Internal Umat Islam

Ideal State dalam Konteks Kerukunan Internal Umat Islam

Membicarakan soal kerukunan internal umat Islam berarti masuk pada salah satu subsistem dalam konstelasi sistem sosial di Aceh. Dalam subsistem ini terdapat entitas yang saling berinteraksi satu sama lain, yaitu organisasi sosial dalam satu ruang publik. Lalu bagaimana seharusnya interaksi ini berlangsung? Untuk menjawabnya, sebagaimana dibahas pada Bab Satu, *ideal state* sebagai standar normalitas perlu dieksplisitkan, maka di sini dilakukan perumusan *ideal state* tersebut.

Mengingat bagian ini membahas tentang kerukunan internal umat Islam, maka perumusan *ideal state* dilakukan dengan bersumber pada Alquran dan Sunah. Hal ini dikarenakan Alquran dan Sunah merupakan substansi Islam, sebab ajaran Islam dibentuk oleh Alquran dan Sunah. Adapun fokus permasalahan adalah perbedaan pendapat dalam mazhab fikih, sebab ini salah satu masalah yang potensial menjadi perselisihan sehingga merusak kerukunan. Dengan demikian, masalah yang perlu dikaji secara *maqāṣidī* adalah tentang sikap Alquran dan Sunah terhadap perbedaan dan perselisihan.

Untuk membahas masalah ini, kajian dilakukan dalam empat sub, yaitu: perbedaan sebagai fitrah; perbedaan sebagai rahmat; perselisihan sebagai azab; dan norma dalam sistem sosial di Aceh. Keempat sub dikaji dengan menggunakan metode *al-istiqrā' al-ma'nawī* yang secara teknis menerapkan langkah-langkah *tafsīr al-mawḍū'ī*. Pada akhirnya, temuan *ideal state* ini digunakan sebagai dasar penilaian

normalitas atau deviasi dalam realitas sosial kerukunan internal umat Islam di Aceh.

Perbedaan sebagai Fitrah

Perbedaan yang diduga menjadi pemicu konflik di kalangan internal umat Islam adalah perbedaan pendapat dalam mazhab-mazhab fikih. Dengan demikian, perlu diketahui lebih dahulu bagaimana pandangan Islam tentang perbedaan mazhab. Menurut Muṣṭafā Saʿīd al-Khinn, perbedaan pendapat dalam fikih terjadi karena delapan sebab, yaitu: 1) perbedaan *qirāʾah* pada ayat; 2) tidak menemukan Hadis; 3) ragu tentang kekuatan Hadis; 4) berbeda dalam memahami nas dan tafsirnya; 5) homonim (*isytirāk*) pada lafaz; 6) adanya pertentangan dalil; 7) tidak ditemukan nas pada suatu masalah; dan 8) perbedaan dalam kaidah *uṣūliyyah*.¹

Perbedaan pendapat yang terkait dengan nas tersimpul pada persoalan *dilālāh*, apakah sifat bagi pendengar (*al-sāmiʿ*), atau sifat bagi lafaz? Menurut al-Zarkasyī (w. 794 H/1392 M) *dilālāh* adalah sifat bagi lafaz. Ia menukil pendapat Ibn Sīnā (w. 428 H/1037 M),² bahwa yang dimaksud dengan *al-fahm* (dalam tafsir) adalah *al-ifhām*. Keduanya berbeda, sebab *al-fahm* adalah sifat bagi pendengar (*al-sāmiʿ*), sedang *al-ifhām* adalah sifat bagi pembicara (*al-mutakallim*), atau secara metafor (*majāzī*) disebut sifat bagi lafaz.³ Dengan kata lain, *al-ifhām* merupakan sifat yang dilihat dari sudut pandang objek (*text*), sedangkan *al-fahm* merupakan sifat dari sudut pandang pembaca (*interpreter*).

Secara kefilosafatan, *al-ifhām* merupakan sudut pandang ontologis, yaitu tentang apa yang ‘ada’ di luar sana yang ditunjuk oleh teks.

¹ Muṣṭafā Saʿīd al-Khinn, *Asr al-Ikhtilāf fi al-Qawāʿid al-Uṣūliyyah* (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 2000), hlm. 38, dst.

² Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 66. Ibn Sīnā, nama lengkapnya Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn Ḥasan ibn ʿAlī ibn Sīnā. Lahir tahun 370 H/980 M, di Desa Efsyanah, Bukhara. Ia dikenal sebagai filosof besar Islam, ahli kedokteran, matematika, fisika, dan logika, wafat tahun 428 H/1037 M).

³ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III, jld. II (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), 268.

Sedangkan *al-fahm* adalah sudut pandang epistemologis, yaitu tentang apa yang bisa ‘diperoleh’ *interpreter* dari petunjuk teks. Imam al-Syāṭibī mengingatkan bahwa syariat diturunkan dalam bahasa Arab untuk dipahami oleh manusia (*waḍ‘ al-syarī‘ah li al-īfhām*).⁴ Masalahnya, tidak semua *interpreter* bisa membedakan kedua sudut pandang ini. Lalu muncul pertanyaan, mungkin diperoleh pemahaman yang objektif dari perspektif *mutakallim*? Kalau bisa, lalu mengapa terjadi perbedaan penafsiran? Menurut al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) petunjuk dalil-dalil tekstual kepada makna sangat bergantung pada sepuluh perkara yang semuanya bersifat *ẓannī*:⁵

1. Bergantung kepada *mufradāt* secara bahasa, *naḥw*, dan *taṣrīf* yang diriwayatkan oleh sedikit orang sehingga tidak lepas dari kemungkinan salah, dari itu ia bersifat *ẓannī*.
2. Bergantung pada ketiadaan *isytirāk*, karena *isytirāk* pada kata dan kalimat berakibat pada adanya kemungkinan; bahwa makna yang sebenarnya bukan seperti yang dipahami. Bahkan dugaan tidak adanya *isytirāk* pada suatu ungkapan juga bersifat probabilitas (*maznūn*), tidak bisa dipastikan.
3. Bergantung pada kaidah makna denotatif (*haqīqah*), sebab tidak jarang suatu ungkapan dimaksudkan secara konotatif (metafor/*majāzī*). Maka makna denotasi pada suatu ungkapan masih bersifat probabilitas (*maznūn*).
4. Bergantung pada tidak adanya kata tersembunyi (*al-īḍmār* dan *al-ḥaẓf*).
5. Bergantung pada tidak adanya yang didahulukan dan diakhirkan dalam struktur kalimat, misalnya mendahulukan objek dari subjek yang berakibat pada perbedaan makna, ketiadaan hal ini juga bersifat probabilitas (*maznūn*).
6. Bergantung pada ketiadaan pengkhusus (*takhṣīs*), kebanyakan kata dalam Alquran dan Hadis memiliki *mukhaṣṣis*, jadi ketiadaan *mukhaṣṣis* juga probabilitas (*maznūn*).

⁴ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 54.

⁵ Al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘Āliyyah*, jld. IX (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987), 113-118.

7. Bergantung pada ketiadaan pertentangan. Semua dalil *lafziyyah* dimungkinkan memiliki pertentangan, sehingga diperlukan *tarjīh*, maka menyatakan tiada pertentangan masih berupa dugaan (*maznūn*).
8. Bergantung pada ketiadaan pertentangan dengan dalil akal, karena mengharuskan berpaling dari lahiriah teks. Menyatakan dalil *lafziyyah* tidak bertentangan dengan dalil akal menunjukkan sifatnya yang berupa probabilitas semata (*maznūn*).
9. Dalil *lafziyyah* yang bersifat *naqliyyah* adakala bersifat pasti pada teks (*mutawatir*), tapi masih dimungkinkan *ẓannī* pada *dilālah*-nya, maka kepastian *dilālah*-nya masih bersifat probabilitas (*maznūn*).
10. Petunjukan lafaz Alquran kepada makna tidak lepas dari kemungkinan pemahaman atas lawannya, dari itu *dilālah lafziyyah* bersifat *ẓanniyyah*.

Apa yang dikemukakan al-Rāzī merupakan ulasan secara epistemologis, yaitu tentang *al-fahm*. Dari perspektif ini perbedaan dalam fikih merupakan fitrah, karena Alquran dan Hadis sebagai teks membuka kemungkinan bagi munculnya pemahaman yang berbeda di kalangan mujtahid. Namun hal ini tidak menafikan aspek ontologis, yaitu ‘ada’-nya informasi objektif yang hendak disampaikan (*al-īfhām*). Untuk tujuan *al-īfhām*, nas (teks) potensial memuat makna, sebab makna tidak bisa meng-‘ada’ tanpa nas (teks).

Misalnya tentang idah (masa tunggu/tidak boleh menikah) bagi wanita yang ditalak. Kata *qurū’* pada ayat 128 Surah al-Baqarah menimbulkan perbedaan pendapat (*al-fahm*), apakah berarti suci atau haid, namun para fukaha tidak berselisih tentang kewajiban idah.⁶ Ini menunjukkan perbedaan pendapat hanya terjadi pada cabang (*furū’*), sebagai *al-fahm* sifatnya berupa pengetahuan aposteriori (hasil interpretasi). Sedangkan inti informasi nas yang berupa *al-īfhām* adalah kewajiban idah itu sendiri, dan ini bersifat apriori (berdasar wahyu semata/*masmū’*). Semua ulama sepakat

⁶ Al-Khinn, *Asr al-Ikhtilāf*..., 72.

tentang kewajiban idah, tidak ada yang berpendapat sebaliknya. Jadi beda pendapat tidak terjadi pada *uṣūl*.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa inti perbedaan interpretasi terletak pada keterbatasan paham aposteriori manusia. Ini adalah konsekuensi dari fitrah jasmaniah manusia yang terkurung dalam ruang dan waktu. Tetapi jika perbedaan terjadi pada *uṣūl*, maka itu adalah pelanggaran fitrah, Alquran menyatakan:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ (آل عمران: ٧)

Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal. (QS. Ali-'Imran [3]: 7).

Ayat ini turun berkaitan dengan takwil yang dilakukan sekelompok orang untuk menjadikan Alquran sebagai alat pembenaran terhadap ide mereka tentang ketuhanan Nabi Isa as. Menurut Ibn 'Āsyūr, kata *muḥkam* di sini berarti petunjuk yang jelas kepada makna (*wuḍūḥ al-dilālah*), sedangkan *mutasyābih* berarti petunjuk yang samar (*khafā' al-dilālah*).⁷ Dengan demikian, Alquran sendiri telah memberitahukan tentang kemungkinan

⁷ Muḥammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, cet. II, jld. III (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyah li al-Tawzī', 1985), 153.

timbulnya perbedaan pendapat. Lalu mengingatkan untuk bersikap objektif secara ilmiah, yaitu dicontohkan dengan sikap moderat para *rāsikhūn*.

Satu hal yang harus dicatat dari ayat di atas, bahwa pelajaran hanya bisa dipetik oleh orang-orang yang menggunakan akal sehat (*ulū al-albāb*). Adapun orang-orang yang melanggar fitrah bersikap ekstrem sehingga perbedaan masuk wilayah *uṣūl*. Indikatornya adalah pelanggaran terhadap akal sehat dan terjebak dalam takwil. Menurut al-Ghazālī, seharusnya kita tidak mendustakan akal dan juga tidak memaksakan takwil.⁸ Nah, mereka yang ekstrem malah terjebak dalam takwil, beralih dari satu ke lain takwil untuk menghindari kontradiksi. Padahal Alquran telah mengingatkan dalam ayat berikut:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النبا: ٨٢)

Tidakkah mereka merenungi Alquran, kalau bukan dari sisi Allah sungguh di dalamnya terdapat kontradiksi. (QS. Al-Nisa' [4]: 82)

Ayat ini mengingatkan bahwa Alquran tidak bisa dipahami secara atomistik, tapi harus secara holistik. Artinya ayat yang satu harus dipahami secara padu dengan ayat lain sebagai keutuhan (*unity*), tidak boleh kontradiksi. Jadi indikator pelanggaran fitrah adalah kontradiksi, sebab ayat dipaksa untuk memuat maksud penafsir, Alquran menyatakan:

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (المؤمنون: ٧١)

Kalau saja kebenaran itu mengikuti hawa nafsu mereka, tentu binasalah langit dan bumi ini serta semua penghuninya. Bahkan Kami turunkan Alquran kepada mereka, tapi mereka berpaling darinya. (Q.S. Al-Mu'minun [23]: 71)

Sampai di sini jelas lah bahwa perbedaan pada *furū'* adalah

⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Qanūn al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 21-22.

fitrah. Merujuk teori prehensi, pengetahuan manusia adalah ‘pergaulan’ dengan objek,⁹ maka perbedaan pada *furū’* tidak bisa dihindari. Perbedaan pada *furū’* adalah keragaman (*tanawwu’*), sehingga tidak menimbulkan perselisihan. Tapi perbedaan pada *uṣūl* adalah pelanggaran fitrah dan pasti menjadi pertentangan (*taḍādud*), bahkan perselisihan. Jika suatu perselisihan terjadi, maka patut dicari jawaban atas pertanyaan ini: “Siapakah yang telah melanggar fitrah?”

Perbedaan sebagai Rahmat

Salah satu nilai yang diyakini umat Islam adalah perbedaan mazhab fikih sebagai rahmat. Kebanyakan penulis merujuk Hadis: “*Ikhtilāf ummatī rahmah*.” Namun menurut hasil penelusuran yang dilakukan oleh Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī, ini bukan hadis,¹⁰ tetapi tidak berarti nilai di atas keluar dari nas. Sebab dalam Hadis yang dibukukan al-Bukhārī (juga al-Nasā’ī), Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ » .

Diriwayatkan dari ‘Amr ibn ‘Āṣ, bahwa ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Apabila seorang hakim berijtihad dan benar maka ia mendapat dua pahala, dan apabila salah ia mendapat satu pahala.” (H.R. al-Bukhārī).¹¹

⁹ Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, cet. 5 (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 141. Kita mengetahui secara intuitif lewat apa yang disebut Whitehead “prehensi.” Prehensi adalah pengetahuan yang didapat lewat pergaulan, semacam pengetahuan perseptual langsung.

¹⁰ Muḥammad Naṣīr al-Dīn al-Albānī. *Silsilat al-Aḥādīṣ al-Ḍa’īfah wa al-Mawḍū’ah*, terj. A. M. Basalamah, cet. IV, jld. I (Jakarta: Gema Insani Press, 1988), 68.

¹¹ Muḥammad ibn Ismā’īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III, jld. VI (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), 2676. *Kitāb I’tisām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, bāb ajr al-hākim iẓa ijtahada fa aṣaba aw akhṭa’a*. Lihat juga: Aḥmad ibn Syu’ayb Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, jld. VIII (Kairo: Maktabah al-Maṭbū’at al-Islāmiyyah, 1986), 223.

Hadis ini menunjukkan penerimaan Islam terhadap pluralitas kebenaran dalam konteks furukiyah, sehingga menjadi basis nilai bagi fikih, bahwa perbedaan adalah rahmat. Namun untuk dapat menghayati nilai perbedaan sebagai rahmat dituntut kemampuan berpikir kritis seperti yang dikembangkan oleh al-Ghazālī di abad klasik. Bagi al-Ghazālī semua mujtahid benar,¹² berarti ia menerima pluralitas kebenaran di bidang hukum (halal, haram, dsb.). Sebab sesuatu yang halal bagi seseorang dapat berstatus haram bagi orang lain atau pada waktu yang lain, dan ini tidak kontradiktif. Masalahnya, bagaimana ia menjadi rahmat?

Ada dua sisi yang menunjukkan perbedaan itu rahmat. *Pertama*, dari sisi mujtahid tidak dibebankan mencari kebenaran dalam arti absolut, karena kebenaran absolut tidak bisa dicapai manusia. Oleh karena itu, seorang mujtahid hanya diharuskan berpegang pada kebenaran berdasar *ẓann*¹³ yang kuat. *Kedua*, keragaman pendapat menjadi solusi untuk menjawab kasus-kasus partikular dalam dimensi ruang dan waktu yang berbeda. Dalam kedua konteks ini, bisa saja *ẓann* yang kuat terhasikan bagi sebagian mujtahid dan tidak ada dalil *qatʿi* yang menunjukkan batalnya ijtihad mereka.¹⁴

Dilihat dari sisi pertama, menurut Imam al-Ghazālī metode yang dipraktikkan oleh para sahabat dalam berijtihad adalah mengikuti *ghalabat al-ẓann*. Ia mengatakan:¹⁵

Kebiasaan syarak dalam menetapkan hukum yang bukan ibadah, adalah mengikuti *munāsabah* dan *al-maṣāliḥ*, bukan ketetapan hukum yang jumud. Maka ketetapan *al-Syārīʿ*—atas

¹² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2000), 350.

¹³ Al-Jarjānī, *Kitāb al-Taʿrīfāt* (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 144. *Ẓann* adalah iktikad yang *rājiḥ* yang dimungkinkan sebaliknya.

¹⁴ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 313. *Ẓann* adalah kecenderungan dengan suatu sebab tertentu (*al-muraḥijih*). Sedangkan *wahm* adalah ibarat dari kecenderungan jiwa tanpa sebab yang mengarahkannya. Lihat juga: Al-Ghazālī, *al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 453.

¹⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*..., hlm. 312 dan 314.

hukum selain ibadah—menjadi penguat *ẓann*. Jika ada yang mempertanyakan tentang adanya *munāsabah* lain yang tidak ditemukan, maka itu kembali kepada kadar kemampuan seseorang mujtahid. Apa yang tidak tampak baginya setelah usaha yang sungguh-sungguh, maka itu dipandang tidak ada baginya (*ma’dūm fi haqqihi*).

Mengikuti pernyataan al-Ghazālī, jelaslah seorang mujtahid tidak dibebankan hal yang di luar kemampuannya. Tetapi kemudian kebenaran secara intersubjektif menjadi jalan keluar dari semua perbedaan saat dibutuhkan, terutama dalam konteks kebijakan publik kenegaraan. Dalam hal ini berlaku kaidah, bahwa ketetapan hakim pada masalah yang diperselisihkan dapat menghilangkan khilaf (*ḥukm al-ḥākim fi al-masā’il al-mukhtalaf fiha yarfa‘ al-khilāf*).¹⁶ Diskusi tentang kebenaran intersubjektif ini mengantarkan pada pembahasan rahmat dari sisi kedua.

Rahmat dari sisi yang kedua terlihat dari fakta bahwa perbedaan pendapat memberi keragaman sudut pandang terhadap suatu masalah. Hal ini bisa dipahami dengan menggunakan satu teori dalam *fiqh al-ikhtilāf*, bahwa perbedaan dilihat dalam dua kategori, yaitu berupa keragaman (*tanawwu‘*) di satu sisi,¹⁷ dan pertentangan (*taḍādud*) di sisi lain.¹⁸ Ketika semua pendapat itu diuji, bisa dilakukan penelitian di mana dan kapan masing-masing pendapat itu dapat dan cocok diberlakukan. Dengan demikian, perbedaan dapat dinyatakan sebagai rahmat karena memberi kemudahan dalam menghadapi masalah yang muncul. Dalam hal

¹⁶ Al-Zarkasyī, *al-Mansūr fi al-Qawā’id*, cet. II, jld. II (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 1985), hlm. 69. Menurut al-Zarkasyī, ini dikaitkan dengan hal-hal yang tidak meruntuhkan hukum hakim.

¹⁷ Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da‘wah ilā ‘Alaqaḥ Afḍal bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Mu‘āṣirah* (Kairo: Dār al-‘Aqīdah, 2000), 12. *Ikhtilāf* sebagai keragaman (*ikhtilāf al-tanawwu‘*) berarti pendapat yang satu tidak berlawanan dengan pendapat yang lain, bahkan semua pendapat itu benar.

¹⁸ Al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf...*, 19. *Ikhtilāf* sebagai pertentangan (*ikhtilāf al-taḍādud*) berarti semua pendapat berbeda saling bertentangan satu dengan lainnya, dan salah satunya harus dinyatakan valid atau invalid.

ini, pemerintah punya hak veto manakala perbedaan mengarah pada perselisihan.

Perselisihan sebagai Azab

Terkait dengan perselisihan sebagai azab, Alquran dan Sunah berbicara secara gamblang sebagaimana dapat disimak dalam ayat berikut:

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (الأنعام [6]: ٦٥)

Katakanlah: “Dialah yang berkuasa untuk mengirimkan azab kepadamu, dari atas kamu atau dari bawah kakimu atau Dia mencampurkan kamu dalam golongan-golongan (yang saling bertentangan) dan merasakan kepada sebahagian kamu keganasan sebahagian yang lain. Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran kami silih berganti agar mereka memahami (nya). (Q.S. al-An‘am [6]: 65).

Menurut riwayat Abī ‘Abd Allāh al-Madanī, kata “*yalbīsakum*” dibaca “*yulbīsakum*” berarti “*yujallīlakum al-‘azab*,” atau “*yu‘ammimakum*” (azab yang menimpa seluruh kamu). Bacaan dengan baris fatah (*yalbīsakum*) menunjukkan ada kalimat yang digugurkan (*maḥzūf*), jadi *taqdīr*-nya: “*yalbīsu ‘alaykum amrakum*.” Menurut Ibn ‘Abbās, ini berarti Allah menjadikan urusan mereka bercampur baur, sementara keinginan mereka bertentangan. Ada pula ulama yang mengartikan kalimat “*yalbīsakum syi‘a‘an*” berarti Allah menguatkan musuh mereka sehingga mampu mencampuri urusan mereka. Adapun kata “*syi‘a‘an*” dalam ayat ini berarti kelompok, aliran (*firqah*). Menurut Mujahid ini berarti dijadikannya sekelompok orang dari mereka yang membangkitkan fitnah dan perang. Bagi sebagian ulama, keterangan ayat ini bersifat umum, mencakup peristiwa di kalangan muslim dan nonmuslim. Namun al-Ḥasan berpendapat, bahwa penjelasan ayat ini khusus tentang peristiwa yang terjadi di kalangan umat Islam saja. Al-Qurtubī dalam tafsirnya *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, memilih pendapat

al-Ḥasan, bahwa peristiwa ini juga terjadi di masa sahabat.¹⁹ Penjelasan ayat ini dikuatkan dengan Hadis riwayat Muslim berikut:²⁰

عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَا زَوَى لِي مِنْهَا وَأُعْطِيتُ الْكَزْنَ الْأَحْمَرَ وَالْأَبْيَضَ وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يَهْلِكَهَا بَسَنَةٌ عَامَّةٌ وَأَنْ لَا يَسْلُطَ عَلَيْهِمْ عَدُوٌّ مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَيْحِبُّ بَعْضُهُمْ وَإِنْ رَبِّي قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ وَإِنِّي أُعْطِيتُكَ لَأَمَّتِكَ أَنْ لَا أَهْلِكَهُمْ بَسَنَةٌ عَامَّةٌ وَأَنْ لَا أَسْلُطَ عَلَيْهِمْ عَدُوٌّ مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ يَسْتَيْحِبُّ بَعْضُهُمْ وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بَاقِطَرِهَا أَوْ قَالَ مَنْ يَنْ أَقْطَرِهَا حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا .

Diriwayatkan dari Ṣawbān, bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Allah menunjukkan miniatur bumi kepadaku, maka aku melihat Timur dan Baratnya. Kekuasaan umatku akan mencapai seluruh wilayah yang terlihat dalam miniatur itu. Aku diberi dua harta terpendam, berwarna merah dan putih, dan aku berdoa kepada Tuhanku agar umatku tidak dibinasakan secara massal, dan jangan mereka dikuasai oleh musuh dari luar diri mereka yang memenangi mereka yang banyak. Dan Tuhanku berkata: Hai Muhammad, sesungguhnya jika Aku telah menentukan (*qaḍā*), tidak seorang pun yang dapat menolaknya, dan Aku sungguh memberimu anugerah bagi umatmu, mereka tidak akan dihancurkan secara massal, dan tidak akan dikuasai oleh musuh selain diri mereka, walau seluruh orang di sekeliling mereka bersekutu, sampai sebagian mereka saling menghancurkan sebagian yang lain.” (H.R. Muslim).

¹⁹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jld. VII (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 10.

²⁰ Muslim ibn al-Hajjāj Abū al-Ḥusaym al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, tahkik: Muḥammad Fū‘ad ‘Abd al-Bāqī, jld. IV (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turaṣ, t.th.), hlm. 2215. *Kitāb al-fitan wa asyraf al-sa‘ah, bāb; halaka hāzihi al-ummah ba‘duhum ba‘ḍā.*

Dalam hadis lain (al-Tirmizī, dalam *Kitāb al-Fitan*), Rasulullah saw. bersabda:²¹

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ بْنِ الْأَرَتِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- صَلَاةً فَأَطَالَهَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّيْتَ صَلَاةً لَمْ تَكُنْ تُصَلِّيْهَا قَالَ «أَجَلُ إِنَّهَا صَلَاةٌ رَغْبَةٌ وَرَهْبَةٌ إِنِّي سَأَلْتُ اللَّهَ فِيهَا ثَلَاثًا فَأَعْطَانِي اثْنَيْنِ وَمَنْعَنِي وَاحِدَةً سَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَهْلِكَ أُمَّتِي بِسَنَةِ فَأَعْطَانِيهَا وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَسْلُطَ عَلَيْهِمْ عَدُوٌّ مِنْ غَيْرِهِمْ فَأَعْطَانِيهَا وَسَأَلْتُهُ أَنْ لَا يَذِيقَ بَعْضُهُمْ بَأْسَ بَعْضٍ فَمَنْعَنِيهَا» .

Dari Khabbab ibn al-Arat, dāri bapaknya, ia berkata: Rasulullah saw. salat pada suatu malam dengan cukup panjang. Mereka berkata: “Ya Rasulullah, engkau mengerjakan salat yang belum pernah engkau salat sebelumnya.” Maka Rasulullah menjawab: “Karena ini adalah salat senang dan susah, dalam salat aku memohon kepada Allah tiga permintaan, dua dikabulkan dan satu ditolak. (Pertama) aku meminta agar umatku jangan dibinasakan sebagaimana Allah membinasakan umat terdahulu, dan Allah mengabulkan. (Kedua) aku memohon agar mereka tidak dikuasai oleh musuh di luar mereka, Allah juga mengabulkannya. (Ketiga) aku meminta agar mereka jangan ditimpa pertikaian sesama, permintaan ini ditolak.” (H.R. Tirmizī).

Hadis ini dinyatakan sahih oleh al-Albani, jadi dapat dipegang sebagai penafsiran atas ayat 65 surah al-An‘am. Terlihat betapa Rasulullah sangat risau dengan turunnya ayat itu. Perspektif yang berbeda diriwayatkan oleh al-Bukhārī sebagai berikut:²²

عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ

²¹ Al-Tirmizī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmizī*, tahkik: Aḥmad Muḥammad Syākir, jld. IV (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabī, t.th.), hlm. 471.

²² Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III, jld. IV (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), hlm. 1694.

عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ} قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ قَالَ
 {أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكَ} قَالَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ {أَوْ يُلْبِسُكُمْ شَيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضُكُمْ بَأْسَ
 بَعْضٍ} قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا أَهْوَنُ أَوْ هَذَا أَئْسَرُ.

Dari Jābir ra., ia berkata: “Manakala ayat ini diturunkan (*Qul... min fawqikum*), Rasulullah saw. berkata; Aku berlindung kepada wajah-Mu. Lalu lanjutan ayat (*aw min taḥti arjulikum*) Rasul saw. berkata; Aku berlindung kepada wajah-Mu. Lalu (*aw yal-bisakum...ba’d*), Rasul saw. berkata; ini lebih ringan, atau lebih mudah.”

Hadis ini memperlihatkan pandangan Rasulullah saw. yang melihat azab dalam bentuk ketiga itu lebih ringan dari dua bentuk sebelumnya. Anggapan lebih ringan ini mungkin dari perspektif tidak melenyapkan semua umatnya, sebab azab serupa yang pernah terjadi telah memusnahkan bangsa-bangsa itu selamanya. Tapi dari perspektif lain, bentuk azab yang telah menimpa umat terdahulu itu kalah dahsyat dari azab yang ketiga ini, sebab ini merupakan azab secara psikologis.

Bisa dibayangkan bagaimana manusia akan menjadi stres dan frustrasi menghadapi pertikaian sesama. Apa yang akan dirasakan seseorang, jika orang yang dicintainya justru harus dihadapi sebagai musuh? Dalam hal ini Ibn Kaṣīr menafsirkan ayat di atas dengan mengutip Hadis tentang terpecahnya umat Islam dalam tujuh puluh tiga golongan. Namun ia mengutip matan Hadis yang ada tambahan kalimat: “*Semuanya dalam neraka, kecuali satu golongan*,” padahal riwayat yang dinilai hasan-sahih tidak demikian. Imam al-Tirmizī dalam *Sunan*-nya pada *Kitāb Imān*; *bāb mā jā’a fi iftirāq haẓihi al-ummah* meriwayatkan:²³

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حَرْيْثٍ أَبُو عَمَّارٍ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ

²³ Al-Tirmizī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmizī*..., jld. V, hlm. 25.

أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَفَرَّقْتُ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ وَتَفَرَّقُوا أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً.

Dari Abū Hurayrah, bahwa Nabi saw. bersabda: Yahudi terpecah menjadi tujuh puluh satu atau tujuh puluh dua golongan, demikian pula Nasrani, dan umatku akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan. (H.R. al-Tirmizi).

Al-Tirmizī menilai Hadis ini hasan-sahih, Ibn Ḥibbān dan Ḥākim menilainya sahih. Menurut Yūsuf al-Qaraḍawī, dalam sanad Hadis ini terdapat al-Layṣī yang mutu hafalannya diragukan, dan tidak dinilai *siqah*. Adapun al-Tirmizī, Ibn Ḥibbān, dan al-Ḥākim cenderung mempermudah standar penilaian sahihnya suatu Hadis.²⁴ Maka disayangkan sikap Ibn Kaṣīr yang memasukkan Hadis ini dalam penafsiran ayat di atas tanpa memberi komentar. Di sisi lain, riwayat yang ada tambahan matan: “*semuanya dalam neraka, kecuali satu golongan*,” sanadnya bernilai lemah. Hadis ini dikuatkan karena semakna dengan riwayat al-Tirmizi di atas, tapi tambahan matan itu tidak bisa dianggap kuat, sebab bertentangan dengan nas lain. Padahal Alquran mengajak umat untuk bersatu, sedangkan matan tambahan ini menyebabkan perpecahan umat.

Terkait dengan penafsiran ayat 65 surah al-An‘am, perpecahan dalam tujuh puluh tiga golongan ini merupakan azab, jika golongan-golongan ini saling berseteru, apalagi saling bunuh. Maka masalah sebenarnya terletak pada sikap eksklusif golongan tertentu yang hanya melihat kebenaran dari perspektifnya saja. Ketika klaim kebenaran meningkat menjadi tuduhan salah terhadap pihak lain, maka konflik pun muncul, ukhuwah islamiyyah berganti menjadi perang saudara. Dari itu, mari mendulang hikmah pada ayat 65 surah al-An‘am ini. Kenapa ayat ini ditutup dengan kalimat:

²⁴ Yūsuf Al-Qaradhawī, *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Airur Rofiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 1991), hlm. 60.

“Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran kami silih berganti agar mereka memahami (nya).” Kata kunci di sini adalah kalimat “*la‘allahum tafaqqahūn*” (mudah-mudahan mereka memahaminya).

Pada dasarnya ancaman di atas hanya akan menjadi azab jika kita tidak mampu memahami fitrah perbedaan. Dan Islam memang tidak hendak menghilangkan perbedaan, sebab itu merupakan fitrah alam. Tujuan yang hendak diwujudkan Islam adalah penataan berbagai perbedaan itu sehingga tercipta iklim yang harmoni, indah, dan menyejukkan. Inilah *ideal state* yang terumuskan dalam konteks kerukunan internal umat Islam.

Norma dalam sistem sosial di Aceh

Sebagaimana diuraikan pada Bab Satu, *ideal state* yang dirumuskan dari Alquran dan Sunah secara induktif (*istiqrā’ ma‘nawī*) memerlukan tindak lanjut menurunkannya menjadi norma. Dalam konteks Aceh di masa kesultanan, penurunan *ideal state* menjadi norma dilakukan oleh ulama. Salah satu contohnya kitab *Mir’at al-Ṭullāb* yang berlaku sebagai pegangan para *qāḍī*. Dalam naskah milik Saudara Tarmizi A. Hamid tertulis:

Maka bahwasanya adalah hadarat yang mahamulia bersabda kepadaku daripada sangat lobanya akan agama Rasulullah bahwa kukarang baginya sebuah kitab dengan bahasa Jawi yang dibangsakan kepada bahasa Pasai yang *muhtaj* kepadanya orang yang menjabat jabatan *qāḍī* pada pekerjaan hukum-hukumnya daripada segala hukum syarak Allah yang muktamad pada segala ulama yang dibangsakan kepada Imam Syāfi‘ī *radīy Allāh ‘anh*.

Sementara di masa kini, hal ini dimungkinkan dengan diakuinya peran ulama sebagai bagian dari keistimewaan Aceh. Pasal 16 ayat 2 Undang undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menegaskan peranan ulama dalam penetapan kebijakan Aceh. Lalu peran ulama dikukuhkan secara kelembagaan, dalam UU No. 11 Tahun 2006 disebut sebagai Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). Dalam Bab

Ketentuan Umum, Pasal 1 angka 16 disebutkan, bahwa Majelis Permusyawaratan Ulama yang selanjutnya disingkat MPU adalah majelis yang anggotanya terdiri atas ulama dan cendekiawan muslim yang merupakan mitra kerja Pemerintah Aceh dan DPRA.

Secara struktural, dalam pasal 138 ayat 3 ditegaskan, bahwa MPU berkedudukan sebagai mitra Pemerintah Aceh, pemerintah kabupaten/kota, serta DPRA dan DPRK. Adapun secara fungsional, dalam pasal 139 dijelaskan bahwa MPU berfungsi menetapkan fatwa yang dapat menjadi salah satu pertimbangan terhadap kebijakan pemerintahan daerah dalam bidang pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi. Tugas dan fungsi ini kemudian ditetapkan detilnya dalam Qanun Aceh No. 9 Tahun 2003. Untuk kepengurusannya dalam periode 2012-2017, ditetapkan berdasar Keputusan Gubernur Aceh No. 451.7/465/2012. Dengan demikian, MPU memiliki kewenangan secara legalitas formal untuk menurunkan *ideal state* menjadi norma.

Adapun tentang tugas MPU, dalam pasal 140, MPU dinyatakan bertugas: a) memberi fatwa baik diminta maupun tidak diminta terhadap persoalan pemerintahan, pembangunan, pembinaan masyarakat, dan ekonomi; dan b) memberi arahan terhadap perbedaan pendapat pada masyarakat dalam masalah keagamaan. Dari uraian ini, maka keharusan menurunkan *ideal state* menjadi norma merupakan tugas MPU. Dengan demikian, norma internal umat Islam yang telah dirumuskan oleh MPU memiliki kekuatan hukum sebagai penguat dan pejaga komitmen bersama.

Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016

Sub Bab ini mendeskripsikan kasus yang menodai kerukunan internal umat Islam di Aceh sepanjang tahun 2015-2016, namun yang dikemukakan hanya garis besar kronologinya. Untuk menghindari reduksi, deskripsi dilakukan berdasar dua sumber. *Pertama*, berdasar realitas empirik yang diperoleh di lapangan (sumber primer), dan juga yang bersumber dari pemberitaan media massa (media cetak dan online). *Kedua*, opini yang berkembang di masyarakat, baik dari hasil wawancara terhadap responden yang dipilih secara kualitatif (*purposive sampling*), maupun artikel yang dimuat di media. Oleh karena itu, sub bab ini dipilah menjadi dua bagian, yaitu kronologi dan opini.

Memahami dengan pendekatan sistem, kedua bagian ini merupakan struktur permukaan (*surface structure*) yang berupa perbuatan dan perkataan. Dari struktur permukaan ini diharapkan tergambar struktur dalam (*deep structure*) yang merupakan identitas dari sistem sosial yang diteliti.

Kronologi

Pasca tsunami 2004, persoalan terusnya kerukunan internal umat Islam di Aceh lebih sering terdengar dibanding sebelumnya. Eskalasinya meningkat bahkan menjadi insiden berkekerasan, khususnya sepanjang tahun 2015-2016. Konflik internal umat Islam yang mempermasalahkan tata laksana salat Jumat pernah terjadi pada hari Jumat, 17 Mei 2013, di Masjid Baitul Qudus, Desa Keude Seumot, Ulee Jalan, Kecamatan Beutong, Kabupaten

Nagan Raya. Peristiwa perebutan tongkat terjadi pada saat proses penyerahan tongkat kepada khatib yang naik mimbar. Namun setelah peristiwa di tahun 2013 itu tidak terdengar adanya insiden serupa lainnya.

Pertengahan tahun 2015, terjadi peristiwa pengambilalihan tata laksana salat Jumat terjadi di Masjid Raya Baiturrahman, Banda Aceh. Namun kali ini diikuti oleh rentetan peristiwa serupa di masjid-masjid lain. Wilayahnya pun menyebar sepanjang pantai utara, mulai dari Banda Aceh, Aceh Besar, Bireuen, dan Aceh Utara. Hal ini menimbulkan pertanyaan, bukankah ini pergeseran (deviasi) dari kondisi yang seharusnya? Pada bagian sebelumnya telah dirumuskan *ideal state*, bahwa seharusnya perbedaan ditata menjadi harmoni, tapi mengapa sekarang malah menjadi petaka?

Pertanyaan ini menuntut penelitian agar tidak timbul sikap saling curiga di tengah umat Islam Aceh. Faktanya, sebagai contoh pengambilalihan manajemen tata laksana salat Jumat, 19 Juni 2015 lalu di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh, tidak bisa dilepas dari keterlibatan beberapa komunitas dalam sistem sosial di Aceh. Apalagi karena tidak lama berselang terjadi pengusiran kelompok tertentu dari lingkungan tempat tinggal warga, yaitu pada tanggal 20 Agustus 2015, dan pengerahan massa pada 1 Oktober 2015 dan 27 Oktober 2015. Jika tidak diteliti, rangkaian peristiwa ini berpotensi menjadi fitnah yang lebih besar, padahal yang mendesak dilakukan adalah mengungkap inti masalah.

Syukurlah insiden Mesjid Raya Baiturrahman ditanggapi pemerintah dengan menyelenggarakan Muzakarah Ulama pada 26-27 Oktober 2015. Hasil Muzakarah Ulama dituangkan dalam bentuk putusan bersama, ditandatangani tim perumus yang diketuai oleh Prof. Dr. Tgk. H. Azman Ismail, MA (Imam Besar Mesjid Raya Baiturrahman), wakil Tgk. H. Mustafa Puteh (Ketua MPU Aceh Utara), dan sekretaris Prof. Dr. H. Syahrizal Abbas, MA (Kadis. Syariat Islam Aceh). Adapun anggota yang juga turut menandatangani adalah: Tgk. H. Muhammad Amin (Abu Tumin, Pimpinan Dayah Babussalam, Bireuen), Tgk. H. Usman Ali (Abu

Kuta Krueng, Pimpinan Dayah Darul Munawwarah, PIDie), Prof. Dr. H. Farid Wajdi Ibrahim, MA (Rektor UIN Ar-Raniry), Tgk. H. Faisal Ali (MPU Aceh), dan Tgk. Syech Syamaun Risyad, Lc., MA (MPU Kota Lhokseumawe). Tampak putusan ini mewakili berbagai komunitas sosial yang saling berinteraksi dalam sistem sosial di Aceh sekarang ini. Namun begitu, beberapa insiden berkekerasan justru terjadi setelah keputusan bersama itu ditandatangani.

Realita di atas memunculkan pertanyaan, apakah keputusan bersama hasil muzakarah tidak mengikat para oknum yang bertindak secara berkekerasan? Atau ada alasan lain yang dapat menjelaskan fenomena ini? Nyatanya konflik berkekerasan yang terorganisir dalam konteks internal umat Islam adalah sesuatu yang baru di Aceh. Insiden berkekerasan yang terjadi dapat diklasifikasikan menjadi dua bentuk, yaitu aksi pengambilalihan tata laksana peribadatan di mesjid, dan pengusiran terhadap kelompok yang diduga bertentangan secara akidah. Efeknya pun telah mengambil korban luka-luka, selain keretakan hubungan sosial internal umat Islam di Aceh. Peristiwa sepanjang tahun 2015-2016 ini dapat disebutkan secara kronologis sebagai berikut:

1. 19 Juni 2015 Terjadipengambilalihanmanajemen tata laksana shalat Jumat di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh.
2. 20 Agustus 2015 Pengepungan Ma'had As-Sunnah yang dipimpin oleh Ustadz Haris yang berasal Jawa.
3. 10 September 2015 Pawai Aswaja pertama.
4. 1 Oktober 2015 Pawai Aswaja kedua yang disertai penandatanganan petisi.
5. 27 Oktober 2015 Muzakarah Ulama menghasilkan keputusan.
6. 18, 25 Maret 2016 Kericuhan di Masjid Ajuen, Aceh Besar.
7. 29 Maret 2016 Penyerangan massa terhadap yayasan yang dipimpin Ustaz Abdul Qodir, Selasa, sore pukul

- | | |
|-----------------|---|
| | 17.20 WIB di Desa Lam Awe, Kec. Peukan Bada, Aceh Besar. |
| 9. 20 Mei 2016 | Kericuhan di Mesjid Al-'Izzah, Krueng Mane, Aceh Utara. |
| 10. 5 Juni 2016 | Insiden di Mesjid Muhammad, Keude Dua, Kec. Juli, Kab. Bireuen yang mengakibatkan korban luka-luka. |

Berikut ini dikemukakan secara deskriptif berbagai insiden berkekerasan sepanjang tahun 2015-2016 dalam dua klasifikasi, yaitu pengusiran kelompok yang dicurigai menyimpang, dan pengambilalihan tata laksana ibadah di masjid.

A. Pengusiran terhadap kelompok yang dicurigai

1. Ma'had As-Sunnah, dipimpin oleh Ust. Haris

Menurut laporan yang diturunkan portal www.muslimoderat.com, Kamis malam, 20 Agustus 2015, ribuan warga turun tangan dan mengultimatum agar dalam 3 hari ini Ma'had As-Sunnah ditutup dan tidak lagi berada di kemukiman mereka.¹ Menyimak pemberitaan media dan informasi yang beredar di kalangan masyarakat, peristiwa ini merupakan puncak dari kegelisahan warga atas materi dakwah dan pengajian yang diselenggarakan pihak ma'had.

Diberitakan umumnya pengajar di Ma'had As-Sunnah merupakan pendatang dari pulau Jawa. Dalam pengajiannya, diduga mereka kerap mengutarakan tuduhan bidah dan syirik yang dialamatkan kepada masyarakat yang melakukan tahlilan, tawasul dan merayakan maulid Nabi Muhammad saw. Dalam bidang teologi, dikatakan mereka menyebarkan ajaran bahwa Allah bersemayam di langit. Oleh warga, ajaran ini dianggap bertentangan dengan akidah Ahlussunnah Waljamaah yang meyakini bahwa Allah tidak bertempat.

¹ <http://www.muslimoderat.com/2015/08/meresahkan-markas-wahabi-mahad-as.html>, diakses 01 Oktober 2016.

Jika yang dituduhkan ini benar, maka tindakan warga didasarkan pada salah satu dari 13 poin dalam Fatwa Pedoman Identifikasi Aliran Sesat yang dikeluarkan MPU, yaitu Fatwa No. 04 Tahun 2007. Poin 13 berbunyi: “Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syari’ie yang sah, seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan anggota kelompoknya.” Tekait ajaran teologi yang dituduhkan, sesuai dengan poin ketiga yang berbunyi: “Meyakini dan atau mengikuti aqidah yang tidak sesuai dengan I’tiqad Ahlus-Sunnah waljama’ah.”² Fatwa ini diperbaharui pada tahun 2011, yaitu dalam Sidang Dewan Paripurna Ulama (DPU) III pada 11-24 Agustus 2011, di Hotel Kuala Radja, Banda Aceh. Keputusan dalam sidang ini menetapkan poin kriteria sesat yang berjumlah 34 poin.³

Selain itu, apa yang dilakukan oleh warga masyarakat juga didorong oleh sebab pendukung lainnya yang menambah geram warga. Disinyalir bahwa Ma’had As-Sunnah berafiliasi dengan Ma’had Ta’dhimus Sunnah yang beralamat di Pulo Raya Keumala yang telah difatwakan sesat oleh MPU Aceh. Menurut situs berita online www.muslimoderat.com, meskipun Ulama telah mengeluarkan fatwa dan merekomendasikan agar tempat penyebaran aliran sesat ini segera ditutup, namun Pemerintah masih belum bertindak. Akhirnya warga tidak tahan lagi dengan fatwa yang meresahkan masyarakat yang terus menerus dikeluarkan dari ma’had, Kamis malam (20/8/2015) ribuan warga turun tangan dan mengultimatum agar dalam 3 hari ini ma’had ini ditutup dan tidak lagi berada di kemukiman mereka.

2. Yayasan Tamassuk Bis Sunnah, dipimpin oleh Ust. Abdul Qodir Jailani

Berdasar laporan situs www.klikkabar.com, Selasa, 29 Maret 2016, sore pukul 17.20 WIB terjadi penyerangan terhadap Yayasan

² MPU, *Fatwa Pedoman Identifikasi Aliran Sesat* (Banda Aceh: Majelis Permusyawaratan Ulama, 2008), hlm. 6.

³ Surat Kabar Harian *Serambi Indonesia*, Jumat, 26 Agustus 2011.

Tamasuk Bis Sunnah yang dipimpin ustad Abdul Qodir Jailani. Pimpinan yayasan ini beserta keluarganya diusir oleh warga dari desa tempat mereka berdomisili itu. Yayasan ini berada di Desa Lam Awe, Kec. Peukan Bada, Kab. Aceh Besar. Warga menduga, kelompok dimaksud menganut ajaran yang meresahkan karena menyimpang dari faham Ahlussunnah Waljamaah.⁴

Portal www.serambimata.com memberitakan, bahwa menurut penuturan warga, kelompok Ustad Abdul Qadir Jailani membawa faham Salafi Wahabi. Warga dan tokoh desa merasa terkejut melihat keberanian kelompok tersebut yang secara sembunyi-sembunyi ternyata telah berhasil mendirikan yayasan. Tanpa sedikitpun diketahui oleh pihak setempat dan perangkat desa, dan yayasan tersebut telah dinotariskan. Berdirinya yayasan tersebut baru diketahui oleh warga setelah pamfletnya didirikan. Oleh sebab itu, sekitar pukul 17.20 Wib warga dari Gampong Lam Awe melakukan penyerangan.⁵ Tidak lama setelah kejadian itu, Kapolresta Banda Aceh Kombes Zulkifli beserta rombongan meninjau langsung ke TKP.

Selang 30 Menit kemudian, sekitar pukul 17.50 Wib, Uztad Qodir beserta keluarganya dievakuasi oleh aparat keamanan dari Polsek Peukanbada dan Koramil Peukanbada ke luar Yayasan tersebut. Kemudian, sekitar pukul 18.00 WIB masyarakat membubarkan diri dan berkumpul di Meunasah Babul Khair di Gampong Lam Awe Kec. Peukan Bada Kab. Aceh Besar. Sementara jamaah di Yayasan Tamasuk Bis Sunnah sudah tidak ada di tempat.

Aksi ini dilakukan karena rakyat Aceh berharap agar Aceh bebas dari ajaran-ajaran menyimpang dan meresahkan sebagaimana yang telah difatwakan oleh ulama, yaitu Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh. Oleh karena dianggap telah meresahkan dan melakukan pendangkalan akidah, maka

⁴ <http://klikkabar.com/2016/03/29/begini-kronologi-penyerangan-yayasan-yang-diduga-menganut-ajaran-wahabi-di-aceh-besar/> diakses 01 Oktober 2016.

⁵ <http://www.serambimata.com/2016/03/31/lagi-warga-aceh-usir-wahabi-di-pekan-bada-aceh-besar/> diakses 01 Oktober 2016.

rakyat Aceh mengepung Yayasan Tamasuk Bis Sunnah dan mengusir kelompok pengajar Wahabi Salafi itu yang dianggap mencoba mengusik tanahnya.

B. Pengambilalihan Tata Laksana Peribadatan di Masjid

1. Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh

Jumat, 19 Juni 2015, terjadi pengambilalihan manajemen tata laksana shalat Jumat di Masjid Raya Baiturrahman (MRB) Banda Aceh. Peristiwa ini dimotori oleh para tokoh organisasi dari Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), dan Front Pembela Islam (FPI). Mereka menuntut agar azan Jumat dilaksanakan dua kali, khatib memegang tongkat ketika sedang membaca khutbah, dan khutbah diulang (*muwalat*).

Sebagaimana berita yang diturunkan oleh Harian Serambi Indonesia, 20 Juni 2015, peserta aksi membawa toa (pengeras suara) untuk mengumandangkan azan tambahan (azan kedua). Dengan demikian, terjadi pemaksaan tata laksana ibadah dengan mekanisme tertentu. Hal ini menunjukkan adanya keresahan yang memuncak seperti terungkap dalam ucapan Sekretaris Jenderal HUDA, Teungku Bulqaini Tanjongan: “Kita ingin mengembalikan pelaksanaan ibadah di Masjid Raya Baiturrahman sebagaimana kejayaan Aceh di masa Kerajaan Iskandar Muda, seusai dengan Ahlussunnah wal Jamaah.” Bulqaini juga menegaskan: “Tidak ada kudeta masjid. Yang kami inginkan mulai hari ini sampai kiamat nanti adalah ibadah di Masjid Raya Baiturrahman harus sesuai dengan apa yang tertulis dalam mazhab Syafii, yaitu Ahlussunnah wal Jamaah.”

Hal yang sama juga terungkap dari pernyataan Ketua FPI Banda Aceh, Abu Pusong, bahwa sejak berdirinya MRB masyarakat Aceh sudah terbiasa melaksanakan ibadah yang sesuai dengan mazhab Syafii dalam Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja): “Tiga tahun belakangan ini ada kelompok Wahabi di Masjid Raya Baiturrahman yang diduga telah mengobok-obok manajemen

Masjid Raya Baiturrahman, sehingga hari ini kita ambil alih supaya harus sesuai dengan Ahlussunnah wal Jamaah,” katanya. Dalam berita yang diturunkan kembali pada 28 Oktober 2015, Harian Serambi Indonesia juga memberitakan bahwa Ketua FPI ini juga mendesak Gubernur Aceh, dr H Zaini Abdullah, menghargai “Keputusan” Ketua DPRA, Teungku Muharuddin yang telah menyetujui dan memberi akses bagi mazhab Syafii untuk melaksanakan rukun-rukun tradisi keagamaan yang telah lama bersemi di masjid bersejarah ini.

2. Masjid Ajuen, Aceh Besar, 25 Maret 2016.

Menurut penuturan Zulfikar (imam masjid Ajuen), pada hari Jumat, 18 Maret 2016, datang sekelompok orang yang diketuai oleh Tgk. Abdul Wahid sambil membawa tongkat. Mereka menghendaki pelaksanaan Salat Jumat dengan azan dua kali, khutbah diulang, dan khatib memegang tongkat. Abdul Wahid mengatakan: “Hari ini kita laksanakan Salat Jumat sesuai Sunnah Nabi.” Tetapi imam masjid meminta agar tidak dilaksanakan serta merta, tapi dimusyawarahkan setelah salat Jumat. Kala itu Abu Mekkah sebagai khatib, lalu salah seorang dari kelompok Tgk. Abdul Wahid mengumandangkan azan sehingga terlaksana azan dua kali. Untuk menghindari hal yang tidak diinginkan, peristiwa ini dibiarkan saja terjadi.

Sebelumnya telah sampai sepucuk surat dengan Kop FPI Aceh Besar yang diterima imum mukim dan imum gampong. Lalu diadakan rapat di Pesantren Tgk. Abdul Wahed yang hasilnya: 1) salat Jumat azan dua kali dan pegang tongkat dengan cara tongkat diserahkan oleh bilal; 2) wajib *i’ādah* zuhur; 3) salat Tarawih 20 rakaat; 4) jika tidak dilaksanakan maka imam masjid harus mundur. Hasil rapat ditandatangani oleh tiga belas orang masyarakat dari Gampong Eungki, di dalamnya tidak ada orang Lambaro. Oleh karena itu, orang Lambaro menganggap itu surat kaleng sehingga tidak dihiraukan.

Selanjutnya pada hari Jumat, 25 Maret 2016, menjelang

pelaksanaan salat Jumat, Tgk. Abdul Wahid datang bersama sekelompok orang berseragam FPI. Tgk. Abdul Wahid sendiri adalah warga Gampong Eungki, tapi telah menikah dan tinggal di Lhong Raya. Adapun massa yang berdatangan itu juga bukan orang sekitar, mereka datang dari Aceh Utara, dan ada juga yang datang dari Sigli. Selain Tgk. Abdul Wahid, massa yang datang dari luar Kemukiman Lambaro itu dikomandoi oleh Tgk. Muslim al-Tahiri, pimpinan FPI Aceh. Dari pernyataan yang dikeluarkan para pendatang ini terdengar isu tentang wahabi, dan perjuangan ahlussunnah waljamaah.

Mulanya suasana masih tenang, sampai kemudian menjelang waktu salat salah seorang dari mereka mengumandangkan azan (azan 2 kali). Akibatnya ada jamaah yang bangkit hendak menggagalkan azan itu sehingga terjadi kerusuhan.

3. Mesjid al-‘Izzah, Krueng Mane, Aceh Utara, 20 Mei 2016.

Masjid al-‘Izzah ditetapkan sebagai Masjid Besar Kecamatan Muara Batu, letaknya di tengah kota Krueng Mane, ibukota Kecamatan Muara Batu, Kabupaten Aceh Utara. Permasalahan di Masjid al-‘Izzah bermula dari turunnya SK Bupati Aceh Utara tentang kepengurusan masjid yang kabarnya akan dibacakan pada hari Jumat, 20 Mei 2016. Berkembang Informasi bahwa Bupati telah mengadakan rapat Forkompinda pada Rabu, 27 April 2016 dan mengambil keputusan membatalkan Surat Keputusan Bupati Aceh Utara nomor: 451.3/223/2012. Hal ini menimbulkan reaksi sehingga menarik kedatangan masyarakat melebihi biasanya, dan digelar aksi unjuk rasa oleh kelompok yang menamakan dirinya Pemuda Pembela Mesjid al-‘Izzah.

Menjelang pelaksanaan salat Jumat, konsentrasi massa bertambah dengan hadirnya kelompok yang membawa atribut Front Pembela Islam (FPI). Manakala khatib membaca khutbah, beberapa jamaah bangkit berdiri dan meminta khatib mengulang khutbah. Seorang jamaah juga membawa tongkat dengan tuntutan agar khatib memegang tongkat saat khutbah.

Namun tata laksana salat Jumat tetap dilaksanakan sesuai kebiasaan yang berlaku di masjid al-‘Izzah. Akibatnya jamaah yang menganggap tidak sah itu melaksanakan sendiri khutbah dan salat. Maka pada hari itu terjadi dua kali salat Jumat di Masjid al-‘Izzah, Krueng Mane, Aceh Utara.

Peristiwa pada Jumat, 20 Mei 2016 itu tidak sampai menumpahkan darah, namun pernyataan para pihak yang terlibat menunjukkan potensi konflik yang tak usai. Menurut berita yang diturunkan oleh *StatusAceh.Net*, Tgk Muslim At Thahiry selaku ketua Front Pembela Islam (FPI) Aceh menyatakan: “Perlu saya jelaskan terhadap berita yang beredar di media sosial bahwa FPI yang bikin ricuh di mesjid Baitul Izzah Krueng Mane Aceh Utara dan FPI yang membuarkan shalat Jumat itu berita bohong, karna kejadian yang sebenarnya adalah FPI hadir ke mesjid Baitul Izzah cuma memenuhi undangan dari para ulama dan tokoh kecamatan Muara Batu yang telah lama memperjuangkan agar mesjid Baitul Izzah kembali ke tangan Ahlussunah Waljamaah.”

Pasca peristiwa 20 Mei 2016, pihak kementerian melakukan pengawalan ketat selama satu bulan (4 kali Jumat) dengan melibatkan personel dari Polres Bireun, Lhoksukon, dan Lhokseumawe. Setelah itu pengawalan dikurangi dengan tetap menyiagakan aparat keamanan dari Polsek Kec. Muara Batu. Adapun dari pihak masyarakat, setiap Jumat mengadakan gotong royong sebagai dalih di tengah rasa was-was jika suatu waktu masjidnya di datangi massa lagi. Pihak pengurus masjid juga menolak status masjid sebagai Mesjid Jamik Kecamatan yang mewakili 22 desa. Sampai sekarang tata laksana ibadah Jumat tetap dilakukan dengan satu azan, tidak mengulang khutbah dan tidak memegang tongkat.

4. Mesjid Muhammad, Keude Dua, Kec. Juli, Kab. Bireuen.

Insiden di Mesjid Muhammad, Keude Dua, Kec. Juli, Kab. Bireuen yang mengakibatkan korban luka-luka. Sumber

masalah dipicu oleh persoalan pelaksanaan salat tarawih antara jamaah yang melakukan delapan rakaat dengan jamaah yang melakukan dua puluh rakaat. Menurut berita yang diturunkan Tabloid *Pikiran Merdeka*, edisi 127, 13-19 Juni 2016, pihak penyerang telah mengirimkan maklumat tertulis beberapa hari sebelum penyerangan.

Menjelang salat magrib pada hari Minggu, 5 Juni 2015, sekelompok orang datang ke Masjid Muhammad. Salah seorang di antaranya maju hendak mengumandangkan azan, tetapi dilarang oleh pengurus masjid sebab ada petugas yang telah ditunjuk. Hal ini menyulut pertengkaran sehingga terjadi pemukulan yang menyebabkan tiga orang mengalami luka-luka sehingga harus dilarikan ke rumah sakit.

Menurut penuturan warga, persoalan ini telah menjadi konflik pribadi sehingga sulit diselesaikan di tingkat gampong. Sekarang persoalan ini telah ditangani oleh pihak berwajib, yaitu Polres Bireuen.

Opini yang berkembang

Jauh sebelum konflik yang dilaporkan di atas terjadi, pada tahun 2010 para ulama dayah pernah mengadakan musyawarah dan menghasilkan rekomendasi yang ditujukan kepada Pemerintah Aceh (Gubernur kala itu dijabat oleh Irwandi Yusuf). Poin utama rekomendasi tersebut meminta Pemerintah Aceh agar penerapan syariat Islam didasarkan pada akidah Ahlussunnah waljamaah dan fikih Mazhab Imam al-Syafi'i, *Serambi* (18/5/2010). Dalam artikel yang ditulis oleh Zulkhairi, *Serambi* (21/5/2010), rekomendasi itu dianggap penting karena masyarakat Aceh sedang mengalami serbuan paham-paham yang merusak. Lebih lanjut ia mengatakan:

...perlu ada kejelasan dan telaah lebih lanjut untuk menyepakati paham apa saja yang telah tersebar di Aceh saat ini yang melenceng dari paham Sunni, dan kiranya perlu dilakukan riset secara mendalam dan cermat. Hal ini saya rasa begitu penting

agar masyarakat tidak main hakim sendiri dalam menghakimi sebuah kelompok atau paham karena interpretasi liarnya, atau juga sebaliknya agar masyarakat Aceh memiliki informasi yang cukup untuk mengenali suatu kelompok/paham yang telah melenceng dari akidah Sunni dan kemudian menyikapinya secara bijak.

Kilas balik ini jelas berhubungan dengan peristiwa yang terjadi dalam kronologi di atas. Kasus seperti pengusiran kelompok Ustaz Haris dan Ustaz Abdul Kadir Jailani tidak bisa dilepaskan dari keresahan yang diungkapkan oleh para ulama dalam rekomendasi mereka di tahun 2010. Demikian pula peristiwa pengambilalihan tata laksana ibadah di mesjid dan pawai massal.

Peristiwa di tahun 2015 ini menimbulkan beragam opini di media massa, baik online maupun cetak. Untuk memberikan ilustrasi, di sini hanya dikutip beberapa artikel yang ditulis sebagai tanggapan terhadap peristiwa dimaksud. Terkait dengan pengambilalihan tata laksana ibadah di masjid, Al-Chaidar, dosen Universitas Malikussaleh (Unimal) Lhokseumae, menilainya sebagai konservatisme, *Serambi* Jumat, 26 Juni 2015.

Ini adalah bukti bangkitnya konservatisme dalam masyarakat Aceh. Gejala ini bisa disebut sebagai rekonsekratisasi religi atau kembalinya ideologi tradisional di tengah penetrasi modernisme yang semakin masif di Aceh. Ideologi Wahabisme atau juga Salafisme yang masuk ke Aceh dengan akses modern ditentang secara diametral di dalam peristiwa kudeta masjid yang sebenarnya sudah banyak terjadi di Aceh.

Pandangan lain dari Nyak Arif Fadhilah Syah, Penyuluh Agama Islam Fungsional pada Kankemenag Kabupaten Aceh Besar, ia melihatnya sebagai bentuk hegemoni, *Serambi*, Kamis 25 Juni 2015:

Pihak dominan cenderung memegang peran hegemonik dan menguasai makna atau tafsir terhadap berbagai implementasinya. Wacana hegemonik itu sendiri memang tidak selalu bersifat destruktif-negatif, bisa jadi digerakkan oleh kepentingan kemaslahatan banyak orang. Namun harus diakui sangat sulit menampik adanya kesan yang kental peruntukan bagi kepentingan pihak dominan.

Adapun tentang pawai massal ditanggapi oleh Hasanuddin Yusuf Adan, Ketua Umum Dewan Dakwah Aceh dan Dosen Siyasaah pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh, ia mempertanyakan esensi pawai dan mengkritisnya, *Serambi*, Kamis, 17 September 2015. Berikut kutipannya:

Adakah indikasi lain dalam tuntutan tersebut semisal membenarkan kelompok sendiri dengan menyalahkan kelompok lain, membenarkan cara ibadah kelompok sendiri dengan menyalahkan cara ibadah kelompok lain? Atau, apakah sudah ada jaminan 100% bahwa kalau orang yang tidak paham Ahlussunnah wal jama'ah yang mereka maksudkan yang ditempatkan pemerintah Aceh dalam SKPA akan masuk neraka, sementara para penuntutnya dijamin masuk surga? Berbagai interpretasi dan berbagai soalan muncul dalam pemikiran orang yang memantau acara tersebut.

Kiranya apa yang dikritisi oleh Hasanuddin kurang menyentuh inti persoalan yang dimaksud kalangan pelaksana pawai. Lalu Muhammad Iqbal Jalil, dari kalangan dayah menulis tanggapan, *Serambi*, Selasa, 29 September 2015:

Mengutip pernyataan Tgk Zakasyi Oesdannur, ketika para “penjaja” paham Wahabi menghantam tradisi masyarakat lewat tuduhan bid'ah, syirik, atau sesat lewat mimbar dan radio, tidak ada tulisan atau pernyataan dari sosok yang dianggap moderat untuk melakukan pembelaan. Ketika ada aksi masyarakat yang mulai bosan dan tidak sabar dengan tuduhan-tuduhan bid'ah itu, baru kemudian muncul tokoh-tokoh yang melakukan pembelaan seolah-olah menjadi pahlawan bagi kelompok minoritas yang terzalimi.

Selain di media cetak, perang opini juga terjadi di media online dalam bentuk postingan tulisan berupa artikel dan juga video. Misalnya kasus di Masjid al-'Izzah, pihak yang menamakan diri Pemuda Pembela Masjid al-'Izzah mengunggah video rekaman peristiwa di masjid tersebut dengan tambahan teks sebagai berikut:

Massa FPI terus berteriak keras dan kasar, namun jama'ah tetap melanjutkan shalat Jum'at. Selesai shalat Jum'at, massa FPI menuntut untuk mengulangi khutbah dan shalat Jum'at karena apa yang dilaksanakan oleh jama'ah masjid tidak sah

menurut FPI.

Laskar FPI mulai meneriakkan yel-yel yang sering mereka gunakan ketika sedang menyerang tempat-tempat maksiat.

Lihatlah apa yang FPI lakukan di dalam Rumah Allah yang suci dan mulia. Mereka datang untuk meneror para penghuni masjid.

Ini beberapa contoh teks yang ditambahkan pada video yang diunggah ke media sosial Youtube. Lalu pihak FPI mengunggah video yang dimaksudkan untuk men-*counter* video sebelumnya. Video yang berupa rekaman wawancara Ketua FPI, Tgk. Muslim At-Thahiri tersebut di antaranya berisi materi berikut:

Sebenarnya FPI tidak terlibat dalam masalah ini lebih jauh, kita hadir pada waktu itu, cuma memenuhi undangan dari pihak ulama dan tokoh masyarakat Muara Batu yang telah lama berjuang untuk mengembalikan mesjid itu untuk menjadi mesjid yang sesuai dengan ahlussunnah waljamaah.

..."*wa qul ja'al haqqu*" itu punya arti, jadi bukan yel-yel, kenapa tidak disebutkan saja ada masyarakat yang membacakan "*wa qul ja,*" kenapa tidak? Biasa media lain menyebutkan membaca "*wa qul ja,*" media yang lain walaupun bukan media yang Islam, kalau misalnya masyarakat baca "*wa qul ja*" atau baca takbir, tetap disebutkan baca takbir. Tapi ini yang lucu, video itu yang katanya diedar oleh pejuang mesjid al-'Izzah, oleh orang-orang yang pecinta al-'Izzah, pembela al-'Izzah, kemudian mereka yang mengaku juga orang yang membela sunnah, tapi kenapa ayat Alquran dianggap yel-yel, itu yang lucu, yang aneh, ada siapa di balik mereka?

Opini yang dikemukakan di sini menjadi data pelengkap bagi kronologi yang dipaparkan sebelumnya. Kronologi dan opini ini hendaknya dapat memberi pandangan yang objektif dan komprehensif terhadap analisis yang dilakukan pada sub bab berikutnya.

Analisis dan Rekomendasi

Analisis

Dua pemahasan yang mengawali bab ini memberi kejelasan tentang kondisi yang seharusnya dan tentang kenyataan yang terjadi sekarang ini di Aceh. Kedua sub bab ini menunjukkan terjadinya deviasi dari kondisi ideal yang dikehendaki syariat Islam agar perbedaan furukiyah menjadi rahmat. Untuk memahami fenomena ini, tim yang dibentuk Dinas Syariat Islam telah melakukan penelitian dan kunjungan ke wilayah konflik. Tim telah mengumpulkan data dan melakukan wawancara dengan pihak terkait untuk keperluan pemetaan dan analisis permasalahan yang menimbulkan konflik.

Berdasarkan data yang berhasil dihimpun oleh tim, konflik internal umat Islam yang terjadi di Aceh sepanjang tahun 2015-2016 dapat dieksplisitkan sebagai berikut:

1. Sebagaimana terungkap dari kronologi pada sub bab sebelumnya, konflik yang terjadi dapat dikategorikan dalam dua bentuk, yaitu pengusiran kelompok yang diduga menyimpang dan pengambilalihan tatalaksana ibadah dengan cara pengerahan massa.
2. Ibadah yang diambil alih tatalaksananya adalah salat Tarawih dan salat Jumat pada masjid tertentu. Salat Tarawih dituntut agar dilakukan dua puluh rakaat, sedangkan salat Jumat dilakukan dengan dua kali azan, mengulang khutbah, dan khatib memegang tongkat. Pada sebagian kasus bertambah dengan *i'ādah* salat Zuhur.
3. Wilayah terjadinya insiden adalah pantai utara, mulai dari Banda

Aceh, Aceh Besar, Kabupaten Bireuen, dan Aceh Utara.

4. Pihak yang terlibat adalah masyarakat yang meski bertindak secara pribadi namun terhubung atau tergabung dengan organisasi Front Pembela Islam (FPI), Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Muhammadiyah dan kelompok beraliran salafi wahabi.
5. Isu yang mengemuka dan terdengar dalam setiap insiden yang terjadi adalah seputar penolakan terhadap kehadiran Salafi Wahabi dan perjuangan menegakkan akidah Ahlussunnah Waljamaah.
6. Insiden berkekerasan dengan pengerahan massa secara sistematis dan terorganisir terjadi sejak tahun 2015. Sebelumnya kasus perebutan tongkat pernah terjadi pada tahun 2013 di Kabupaten Nagan Raya, tetapi tidak dilakukan secara terorganisir dan tidak berkesinambungan.
7. Perang opini di media massa tidak hanya terjadi antara pihak awam yang berhadapan langsung di lapangan, tapi juga terjadi antara kaum intelektual, baik dari kalangan kampus mau pun dari kalangan dayah.

Perkara disharmoni internal umat Islam berkekerasan dalam tahun 2015-2016 diawali dengan peristiwa penolakan terhadap keberadaan Ma'had As-Sunnah yang dipimpin oleh Ustadz Haris. Dalam peristiwa itu warga turun secara massal pada hari Kamis, 20 Agustus 2015. Warga menuntut agar lembaga pendidikan itu ditutup dan para pegiatnya henggang dari lingkungan tempat tinggal mereka. Setelah itu beragam peristiwa terjadi, dan di antaranya disertai kekerasan.

Dilihat dari sudut pandang teori sistem, terjadinya konflik berkekerasan menunjukkan adanya entitas sistem sosial yang mengalami deviasi sehingga lepas dari organisasi sistem sosial itu sendiri. Artinya, entitas yang bersangkutan telah menyimpang dari nilai kebenaran/keyakinan bersama, bahkan diyakini melanggar komitmen yang telah dirumuskan menjadi norma untuk ditaati bersama. Norma dimaksud telah diatur dalam fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) No. 04 Tahun 2007 tentang

Pedoman Identifikasi Aliran Sesat, dan telah diperbaharui pada tahun 2011. Pelanggaran terhadap norma ini lah yang menjadi salah satu sebab terjadinya konflik berkekerasan, di samping sebab-sebab lain. Berikut ini dianalisis sebab-sebab terjadinya konflik berkekerasan internal umat Islam.

A. Sebab-sebab Terjadinya Konflik Internal Umat Islam

Memerhatikan berbagai temuan tim, penyebab deviasi yang memicu konflik berkekerasan dapat diklasifikasikan dalam empat sebab berikut:

1. Hadirnya komunitas berhaluan keras dalam sistem sosial di Aceh
Sebagaimana umumnya di Indonesia, umat Islam Aceh terbelah dalam dua aliran pemikiran utama, yang satu tradisional dan yang lain modernis. Namun setelah tsunami di tahun 2004, muncul kelompok haluan ekstrim seperti Front Pembela Islam (FPI), Salafi Wahabi dan Syiah. Selain itu, muncul pula aliran pemikiran sekuler dan liberal dalam wujud komunitas kecil dan kelompok-kelompok seperti Punk, LGBT dan kelompok-kelompok yang diidentifikasi sebagai aliran sesat seperti Millata Abraham.

Hal ini mendorong ulama se-Aceh melaksanakan Mubahasah tentang pemahaman yang menimbulkan bidah dan syubhat, pada 11 Agustus 2009 di Banda Aceh. Dalam poin kesimpulan disebutkan:

1. Isi kandungan dari ajaran dan pemahaman tersebut kandungannya adalah sesat dan dapat menyesatkan masyarakat.
2. Bahwa syariat, tarikat, dan hakikat memiliki hubungan yang erat dan tidak saling bertentangan yang sumbernya adalah Alquran, Hadis dan Ijmak (ahlusunnah wal jama'ah).
3. Bahwa isi dakwah yang disampaikan oleh sebagian pendakwah yang menyebar aliran bidah dan syubhat tersebut tidak ditemukan kaidah atau rujukan yang bisa dipertanggungjawabkan dalam kitab-kitab Muktabarah.
4. Isi dakwah tersebut menurut kajian ulama-ulama dalam forum

mubahasah adalah sesat-menyesatkan karena mengandung banyak penyimpangan dan berada di tepi jurang yang membahayakan akidah dan dapat menjerumuskan ke riddah (murtad) *nauzubillahiminzalik*.

5. Kepada siapa pun yang menyampaikan ceramah menyangkut hal tersebut di atas supaya segera bertaubat, dan diharapkan kepada pihak berwajib untuk menghentikan dan menindak tegas penceramah tersebut.

Selain kesimpulan di atas para ulama juga menyampaikan rekomendasi yang ditujukan kepada pihak berwenang:

1. Kepada aparat berwenang diminta untuk menghentikan dan menindak tegas kegiatan para penceramah yang menyebarkan aliran bidah dan syubhat.
2. Kepada penceramah yang menyebarkan ajaran-ajaran bidah dan syubhat diminta untuk mendalami kembali ilmu agama kepada para ulama.
3. Kitab *Durrun Nafis* karangan Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari telah salah dipahami dan salah disimpulkan sehingga menimbulkan kekacauan terhadap pemahaman yang benar tentang masalah keimanan yang telah umum diketahui oleh masyarakat.
4. Kitab *Durrun Nafis* tidak direkomendasi untuk diajarkan kepada orang awam sebelum mendapat pemahaman yang benar dari ulama-ulama yang memahami dan mendalami tentang syariat, thariqat, dan hakikat.

Pihak yang bersentuhan langsung dengan komunitas yang disebutkan di atas adalah mereka yang bergiat di tingkat akar rumput seperti para teungku dayah yang mengajar di desa-desa. Hal ini menjadi alasan dilaksanakannya mubahasah (kajian keislaman) dengan tema “Kajian Tinggi I’tiqad Ahlus Sunnah wal Jamaah,” Sabtu-Minggu, 15-16 Mei 2010 di Dayah Malikussaleh, Panton Labu, Aceh Utara. Di antara butir rekomendasi yang dihasilkan, meminta Pemerintah Aceh agar dalam penerapan Syariat Islam di Aceh menjadikan I’tiqad Ahlussunnah waljamaah dan mazhab al-Syafi’i sebagai mazhab resmi.

Kiranya rekomendasi yang muncul merupakan wujud kegelisahan dari semakin besarnya efek yang ditimbulkan oleh dakwah kelompok-kelompok tertentu terhadap masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa ulama sebagai bagian dari entitas sistem sosial di Aceh tetap menghormati struktur sistem sosial yang ada. Dilihat dari struktur sistem sosial di Aceh, tugas mengaawal “komitmen bersama” ada pada pihak keamanan. Struktur sistem sosial itu sendiri membatasi tindakan entitas sistem lainnya (termasuk ulama), maka tepatlah rekomendasi disampaikan kepada pihak yang berwenang.

2. Akumulasi kegelisahan

Satu hal yang patut diperhatikan, sebelum 2015 yang dilakukan oleh para ulama adalah menyampaikan aspirasi lewat rekomendasi forum mubahasah atau muzakarah. Cara-cara yang santun ini ternyata tidak membuahkan hasil, bahkan terkesan tidak diperhatikan oleh pihak yang berwenang. Sementara gerakan dakwah dari pihak yang menggelisahkan ulama terus meningkat eskalasi dan intensitasnya. Akibatnya, pada tahun 2015 terjadi pengusiran terhadap kelompok Ustaz Haris dan Ustaz Abdul Kadir Jailani, dilakukan oleh masyarakat yang bersimpati dengan dayah. Sebabnya sebagaimana diberitakan muslimoderat.com berikut ini:

Semenjak berdirinya Ma'had As-Sunnah ini warga diresahkan dengan berbagai tuduhan bid'ah dan syirik yang sering dituduhkan untuk orang bertahlilan, tawassul dan merayakan maulid Nabi. Mereka juga mengatakan Allah bersemayam di Langit yang sangat bertentangan dengan Aqidah Ahlussunnah Wal Jamaah yang meyakini wujud Allah tidak berada pada arah dan tempat.

Temuan di atas menunjukkan bahwa konflik berkekerasan terjadi sebagai akibat akumulasi keresahan pihak dayah dan masyarakat atas pesatnya perkembangan aliran yang dianggap menyimpang dari ajaran ahlussunnah waljamaah. Hal ini bisa dianalisis dari hubungan rekomendasi ulama dayah (mubahasah Tahun 2010)

dengan gerakan di tahun 2015-2016 yang umumnya dilakukan oleh kalangan dayah dan simpatisannya. Hal ini sebagaimana diungkapkan Muhammad Iqbal Jalil *Serambi*, Selasa, 29 September 2015:

Ada baiknya, bila melihat suatu permasalahan itu juga mempertimbangkan sebab-sebab yang melatarbelakangi mengapa masalah itu muncul, sehingga solusi yang diberikan lebih adil dan objektif. Apapun nama kelompoknya, Salafikah, Wahabi, pengikut Sunnah atau Aswaja sekalipun, kalau pekerjaannya cuma untuk mem-bid'ah-kan, menuduh syirik atau ahli neraka kepada masyarakat yang melakukan tahlil, zikir berjamaah, ziarah, tawassul, maulid, kenduri atau tradisi baik lainnya sangat tidak layak untuk berkembang di Aceh.

Hal yang sama juga terungkap dalam wawancara dengan Tgk. H. Muhammad Amin, Pimpinan Dayah Raudhatul Ma'arif di Cot Trueng, Kecamatan Muara Batu, Kabupaten Aceh Utara, Minggu, 16 Oktober 2016. Terungkap bahwa kelompok Salafi itu melancarkan tuduhan-tuduhan sepihak tanpa mau diajak duduk untuk meluruskan tuduhan itu. Dari itu dapat disimpulkan bahwa kegelisahan itu telah terakumulasi sejak dari masa-masa awal tahun 2000-an.

Merujuk teori sistem, tuduhan bidah tersebut merupakan deviasi dari kebenaran/keyakinan bersama; bahwa perbedaan adalah rahmat. Akibatnya, tindakan penuduh berarti melepas diri dari organisasi sistem sosial dan harus dikembalikan pada komintem bersama, yaitu Fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) No. 04 Tahun 2007 tentang Pedoman Identifikasi Aliran Sesat. Poin 13 Fatwa berbunyi: “Mengkafirkan sesama muslim tanpa dalil syari’ie yang sah, seperti mengkafirkan muslim hanya karena bukan anggota kelompoknya.”

3. Karena kelambanan Pemerintah

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, para ulama telah menyampaikan rekomendasii pada tahun 2010, tapi ditanggapi sepi oleh pihak berwenang. Hal yang sama juga terungkap

dalam kasus demo terhadap Yayasan Tamassuk Bissunnah, di Aceh Besar 29 Maret 2016. Demikian pula dalam kasus penyerangan terhadap Ma'had As-Sunnah, 20 Agustus 2015. Muslimmoderat.com memberitakan:

Ma'had ini juga berafiliasi dengan Ma'had Ta'dhimus Sunnah di Pulo Raya Keumala yang telah difatwakan sesat oleh MPU Aceh. Meskipun Ulama telah mengeluarkan fatwa dan merekomendasikan agar tempat penyebaran aliran sesat ini segera ditutup, namun Pemerintah masih belum bertindak. Akhirnya warga tidak tahan lagi dengan fatwa yang meresahkan masyarakat yang terus menerus dikeluarkan dari ma'had.

Ada Fatwa MPU menimbulkan harapan masyarakat agar kelompok devian itu ditindak. Dari sudut pandang teori sistem, struktur sistem sosial di Aceh mengambil bentuk sistem yang terkotak, di mana masing-masing entitas sistem mengemban tugas dan fungsi tersendiri. Oleh karena itu, menindak entitas sistem yang menyimpang hanya boleh dilakukan oleh entitas sistem yang mengemban tugas keamanan. Adapun entitas sistem yang lain tidak boleh melakukan itu karena dibatasi perannya oleh stuktur sistem sosial itu sendiri. Tetapi masalahnya, entitas sistem yang devian tidak kunjung 'dipulihkan' agar kembali pada kondisi normal hubungan sirkuler dengan entitas lain. Akibatnya organisasi sistem sosial terancam disintegrasi.

Sementara itu, ajaran Islam yang moderat membatasi 'peran' sosial-politik secara "terkotak," tapi memberlakukan 'tugas' dakwah secara "mengair." Artinya, semua entitas dalam sistem sosial Islam berkewajiban melakukan tugas "amar makruf nahi munkar, tapi soal hukum dan sanksi adalah tugas entitas tertentu. Amanah amar makruf nahi munkar inilah yang kemudian menggugah tindakan sebagian entitas yang tidak sabar menghadapi deviasi dalam sistem sosial. Adapun bekal mereka adalah fatwa tentang aliran sesat dari Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU). Namun dalam pelaksanaannya, terjadi pergeseran sampai menjatuhkan sanksi. Dengan demikian, telah terjadi

pergeseran peran entitas sosial akibat kelambanan tindakan pemerintah.

4. Pendangkalan pengetahuan agama

Efek lain dari sistem sosial yang terkotak adalah terjadinya egoisme struktural. Sebab masing-masing entitas yang menempati struktur tertentu dalam sistem sosial merasa dirinya lebih mampu dari yang lain. Dalam masalah agama hal ini mengambil bentuk yang ekstrem ketika orang-orang sebagai entitas sistem sosial beranggapan dirinya lebih memahami agamanya. Bahkan peran entitas tertentu seperti MPU pun didiskreditkan. Contohnya salah satu artikel di kolom opini Harian *Serambi* Indonesia (17/092015) yang menyebut fatwa ulama seperti fatwa pujangga. Dari ‘kacamata’ teori sistem, ini merupakan deviasi dari peran yang diberikan oleh struktur sistem. Meskipun penulisnya memiliki bekal ilmu, namun pendapat pribadi tidak bisa dimenangkan dari pendapat kolektif, apalagi telah terlembaga secara resmi. Alasannya jelas karena kebenaran intersubjektif lebih kuat dari kebenaran subjektif.

Contoh lain adalah artikel yang juga dimuat pada Harian *Serambi Indonesia*, Jumat, 26 Juni 2015:

Bagi kalangan dayah, kumandang azan dua kali yang walaupun tergolong bid’ah adalah penting bagi telinga kaum dagang di Aceh, sama pentingnya dengan mengulang bacaan Surah al-Fatihah dalam setiap rakaat shalat setelah imam selesai membaca surah tersebut dan diaminakan oleh jamaah. Verbalisme adalah kultur penting dalam pengalaman beragama kaum tradisional di manapun di Asia Tenggara. Mereka terkesan tidak percaya dengan imam yang membacakan surah Fatihah dan perlu mengulangnya sendiri untuk memastikan bahwa rukun tersebut tidak terlewat demi sahnya shalat mereka.

Tulisan ini memuat pandangan subjektif sepihak yang ditulis dengan nada ‘bombastis’ sehingga terkesan emosional. Sedangkan fatwa MPU pada tanggal 27 Oktober 2015 menyatakan hukum pegang tongkat itu Sunah. Hal ini menunjukkan tampil-

nya ego struktural sehingga kurang memperhatikan suasana. Akibatnya tulisan ini menambah ‘panas’ keadaan, berbanding terbalik dengan artikel yang dimuat di Harian *Serambi Indonesia* pada hari Kamis, 25 Juni 2015 yang ditulis dengan bahasa yang santun meski memuat pendapat subjektif penulisnya.

Perang opini di media massa menguak realitas lain tentang mendangkalnya pengetahuan dan penghayatan agama pada sebagian entitas sosial. Hal ini jelas, karena egoisme hanya meninggi akibat kejahilan. Padahal secara islami, orang berilmu akan semakin santun. Hal yang sama juga terungkap dalam wawancara Tim Peneliti dengan para pihak yang terlibat konflik. Di antaranya wawancara dengan seorang responden di Aceh Utara yang mengaku pihaknya lebih berilmu dari pihak rivalnya, dan mengklaim pihak rival tidak berani berdialog dengan pihaknya.

Egoisme struktural seperti ini menimbulkan efek intoleran dalam interaksi antarentitas sistem dalam sistem sosial di Aceh. Bahkan menimbulkan kontestasi yang beriklim negatif. Dalam konteks sistem sosial di Aceh, kontestasi dapat terjadi antara organisasi kemasyarakatan, institusi kependidikan dan kelompok terbatas. Masing-masing anggota kadang kala bersikap dan berperilaku yang keluar dari bingkai (*ideal state*) yang menjadi kesepakatan dan tujuan bersama organisasi sosial di Aceh.

B. Akibat-akibat yang timbul

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, sistem sosial di Aceh didominasi dua aliran pemikiran utama yang moderat, yaitu tradisional dan modernis. Namun hubungan harmonis kedua aliran pemikiran utama ini diduga memburuk akibat kemunculan kelompok-kelompok ekstrem belakangan ini. Efek terburuk yang timbul akibat munculnya komunitas baru dalam sistem sosial di Aceh, adalah kerentanan konflik. Dalam satu wawancara dengan salah seorang responden, mereka menjadikan perebutan tatalaksana ibadah di masjid sebagai misi perjuangan. Misi seperti ini memang

lazim bagi kelompok-kelompok berhaluan keras ekstrem.

Satu hal yang terungkap dari wawancara Tim, kelompok-kelompok ini tidak tunduk pada pendapat dan fatwa para ulama di Aceh. Masing-masing kelompok ini hanya patuh dan takzim kepada tokoh organisasinya di luar Aceh. Bahkan mereka hanya mematuhi fatwa dari tokoh ulama yang mereka ikuti saja. Dalam wawancara, terungkap bagaimana mereka mengagungkan tokoh mereka di luar Aceh dalam tingkatan yang jauh lebih mulia dari ulama Aceh. Dari sudut pandang teori sistem, ini berarti mereka berlepas diri dari organisasi sistem sosial di Aceh, karena tidak meyakini kebenaran komitmen bersama yang telah ditetapkan sebagai *ideal state* dalam sistem sosial di Aceh.

Selain menimbulkan konflik, deviasi juga menimbulkan sikap saling curiga di antara komunitas sosial, khususnya kalangan yang moderat. Sebagian dari anggota kelompok ekstrem ini diduga berstatus sebagai anggota dalam organisasi sosial kemasyarakatan moderat seperti Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah. Akibatnya timbul kecurigaan sehingga menodai harmoni yang sudah sekian lama terbangun antara NU dan Muhammadiyah, antara kalangan dayah dan kampus, .

Di sisi lain, kehadiran organisasi berhaluan ekstrem menjadi medium bagi aktualisasi diri sebagian anggota organisasi moderat yang kurang puas dengan sikap organisasinya. Hal ini terbaca jelas dalam peristiwa pengambilalihan tatalaksana salat Jumat di Mesjid Raya Baiturrahman, di mana sebagian personel yang terlibat di dalamnya—selain FPI—juga teridentifikasi sebagai anggota NU, HUDA, dan MUNA. Bahkan eskalasi konflik berkekerasan yang meningkat setelah Muzakarah Ulama, menimbulkan kesan bahwa keputusan muzakarah itu seolah tidak mengikat mereka. Patut diduga komunitas baru itu tidak memiliki ikatan moril dengan ulama di Aceh.

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa kemunculan fenomena perebutan tatalaksana ibadah di masjid bukan karena gesekan furukiyah antara Muhammadiyah dan NU. Sebab

pergeseran terjadi setelah kedatangan komunitas baru yang berakwah dengan materi yang berisi tuduhan bidah dan sesat. Demikian pula ide-ide eikstem yang muncul di kalangan Salafi Wahabi, Syiah dan FPI yang dibicarakan dalam ruang publik. Namun sayangnya pemikiran ekstrem seperti itu diamini oleh sebagian anggota NU dan Muhammadiyah sehingga berimbas terhadap organisasi secara umum.

Rekomendasi

Memerhatikan analisis di atas yang melihat deviasi terjadi karena empat sebab, maka dari perspektif teori sistem diajukan empat rekomendasi.

1. Terkait dengan organisasi sistem sosial sebagai identitas sistem. Pemerintah—dalam hal ini Dinas Syariat Islam—perlu memperkuat kembali kesadaran semua entitas sistem sosial tentang keyakinan/kebenaran bersama. Caranya dengan mempertegas kembali komitmen terhadap *ideal state* yang menjadi tujuan bersama dalam sistem sosial di Aceh, yaitu terwujudnya harmoni. Hal ini bisa dilakukan dengan program konkret sebagai berikut:
 - a. Penelitian dan seminar dengan pendekatan sejarah tentang kesuksesan ulama dan umara di era Kesultanan Aceh mengamalkan nilai perbedaan mazhab sebagai rahmat. Dalam hal ini, banyak artefak sejarah dan manuskrip yang belum disentuh. Hasil penelitian ini dijadikan landasan sikap dan alasan pemerintah berdedikasi bagi dipatuhinya komitmen bersama ini.
 - b. Kajian terhadap realitas kekinian Aceh terkait perbedaan sebagai keragaman dan mudarat yang telah terjadi saat perbedaan disikapi sebagai pertentangan.
 - c. Menerbitkan buku-buku dan hasil penelitian yang menguatkan komitmen terhadap tujuan bersama, yaitu terwujudnya harmoni.
2. Terkait dengan integrasi sistem sosial dan hubungan sirkuler antarentitas dalam sistem sosial. Pemerintah perlu membangun

integritas masing-masing entitas sistem agar bertindak berdasar ketulusan dan kejujuran. Harus ada kesepahaman tentang apa yang sedang terjadi di Aceh, jangan sampai sebagian merasa mengalami ancaman, tapi sebagian yang lain tidak merasakan. Program konkret yang bisa dilakukan antara lain:

- a. Membentuk tim khusus yang bertugas menerima pengaduan dan menjalin komunikasi dan melakukan kajian strategis.
 - b. Memfasilitasi dan membangun dialog internal umat Islam sehingga terjadi dialektika seperti diskusi tentang masalah keagamaan, mubahasah dan muzakarah.
 - c. Membuat program yang melibatkan berbagai organisasi dalam jalinan kerjasama (tindakan komunikatif) seperti penguatan akidah di daerah rawan pemurtadan.
3. Terkait dengan struktur sistem sosial. Perlu adanya penguatan peran masing-masing entitas sistem sosial, termasuk peran Pemerintah sendiri dalam pengawasan komitmen bersama. Program konkret dapat ditawarkan sebagai berikut:
- a. Pemerintah perlu menegaskan sikap dan komitmennya terhadap *ideal state*, yaitu mewujudkan harmoni internal umat Islam.
 - b. Membangun kesatuan visi aparatur keamanan sebagai entitas sistem dengan peran khusus, tetapi bertindak untuk kepentingan bersama.
 - c. Sosialisasi dan kontrak integritas dengan semua entitas sistem sosial di Aceh.
4. Terkait dengan fitur kebaruan sistem sosial. Dalam menghadapi pendangkalan pemahaman dan penghayatan agama, Pemerintah harus membangun sistem sosial sebagai media pembelajaran rekognitif. Program konkretnya antara lain:
- a. Membangun konsep pembelajaran rekognitif yang sesuai dengan jiwa dan budaya yang berlaku Aceh.
 - b. Melaksanakan pelatihan dan pembelajaran rekognitif bagi para tutor dan dai.
 - c. Melaksanakan pembelajaran rekognitif bagi masyarakat.

Bab Empat

Kerukunan
dalam Penerapan Qanun Jinayat

Ideal State dalam Konteks Penerapan Qanun Jinayat

Islam Agama Fitrah

Secara etimologis, kata fitrah berarti penciptaan (*al-khalq*).¹ Adapun secara terminologis, menurut al-Jurjānī fitrah adalah penciptaan manusia yang dipersiapkan untuk dapat menerima agama.² Secara umum fitrah adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah pada setiap makhluknya. Adapun fitrah manusia secara khusus, adalah suatu tatanan yang dijadikan Allah atas manusia, baik zahir maupun batin, artinya jasad dan akal.³ Menurut M. Usman Najati, dalam fitrah penciptaan manusia terdapat kesiapan alamiah untuk memahami keindahan ciptaan Allah dan menjadikannya bukti tentang adanya Allah.⁴ Merujuk Alquran, dalam Surah al-Rum ayat 30, Allah berfirman:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ
ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (الرُّومُ: ٣٠)

¹ Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*, jld. VII (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 125.

² Al-Jurjānī. *Kitāb al-Ta’rīfāt*, (Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.), hlm. 168.

³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 55. Berjalan dengan kaki adalah fitrah jasad, maka berjalan dengan tangan berarti mengingkari fitrah. Penyimpulan dengan kausalitas secara rasional merupakan fitrah akal manusia, maka penyimpulan yang tidak rasional adalah pengingkaran terhadap fitrah.

⁴ M. ‘Usman Najati. *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi’i ‘Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 40.

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Q.S. al-Rum [30]: 30).

Ayat ini memerintahkan umat agar tetap dalam agama Islam yang mana manusia diciptakan dalam fitrah Islam. Menurut Ibn ‘Āsyūr, maksud kata agama (*al-dīn*) di sini mencakup keseluruhan ajaran Islam, baik akidah mau pun syariat.⁵ Penafsiran ini senada dengan al-Zamakhsharī, bahwa Allah menciptakan manusia dengan potensi yang membuatnya bisa menerima ajaran tauhid, dan ajaran Islam lainnya.⁶ Menurut Ibn ‘Āsyūr, fitrah dalam konteks khusus berkaitan langsung dengan fitrah Islam sebagai agama, dari itu ia juga berbicara dalam konteks fitrah pensyariaan Islam. Dalam hal ini, Ibn ‘Āsyūr, menyimpulkan bahwa fitrah Islam adalah fitrah ‘*aqliyyah*. Artinya, seluruh ajaran Islam--baik akidah, maupun syariat--merupakan perkara ‘*aqliyyah*, yaitu sesuai dengan apa yang mampu ditangkap dan dibenarkan oleh akal.⁷

Adapun fitrah manusia adalah suatu keadaan di mana akal manusia diciptakan dalam keadaan bersih, tidak bercampur dengan kerancuan (*al-ra‘ūnāt*) dan kebiasaan buruk. Bagi Ibn ‘Āsyūr, inilah maksud dari kata “*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ‘alayhā*” dalam ayat 30 surat al-Rum. Hal ini cocok dengan jiwa orang-orang yang diberi kelebihan oleh Allah sebagaimana firman-Nya dalam surat al-Tīn.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٦)

⁵ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāṣid...*, hlm. 54. Ibn ‘Āsyūr. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtīmā‘ī fi al-Islām*, cet. II (Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisīyyah li al-Tawzī‘, 1985), hlm. 17.

⁶ Al-Zamakhsharī. *Tafsīr al-Kaṣyāf*, jld. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 43.

⁷ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāṣid...*, hlm. 55.

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (4), kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka) (5), kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya (6). (Q.S. al-Tīn [95]: 4-6).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, maksud kata *taqwīm* dalam ayat 4 Surah al-Tīn adalah fitrah penciptaan akal manusia (*taqwīm al-‘aql*), bukan fitrah penciptaan fisik manusia (*taqwīm al-ṣūrah*).⁸ Maksud kata *taqwīm* dalam ayat adalah penciptaan akal (*taqwīm al-‘aql*) yang merupakan landasan akidah yang benar, dan amalan yang salih. Adapun maksud kalimat *radadnāhu asfala sāfilīn*, adalah berbaliknya manusia melakukan perbuatan hina karena akidah yang rusak, dan perbuatan tercela.

Kata *taqwīm* dalam ayat tidak bisa diartikan penciptaan rupa manusia (*ṣūrah*), karena rupa manusia tidak berubah menjadi rendah. Lagi pula yang dikecualikan (*istisnā’*) dalam ayat adalah sifat iman (*illā al-lazīna āmanū*), jadi tidak mungkin pengecualian itu dari hal yang lahiriah, karena tidak ada pengkhususan sifat iman dan amal salih kepada rupa yang cantik. Dari penafsiran ini, maka ajaran Islam yang sesuai dengan fitrah manusia itu dapat dipahami dan diterima kebenarannya secara alamiah, dengan syarat menggunakan akal sehat.

Konsekuensi dari sifat fitrah adalah keberlakuan ajaran Islam secara universal berdasar asas persamaan di depan hukum. Persamaan merupakan aspek pertama yang muncul sebagai konsekuensi dari tesis keumuman syariat, sebab sifat umum tidak bisa dibayangkan tanpa penerimaan atas persamaan. Hal ini jelas karena agama fitrah tidak bisa dinyatakan umum, jika keberlakuannya dibedakan karena hal-hal yang berbeda secara fitrah, seperti perbedaan warna kulit misalnya.⁹

Adapun dalil berdasar nas dapat dilihat dari ayat-ayat berikut ini:

⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, cet. III, jld. XXX (Tunisia: Dār al-Tūnisīyah, 1984), hlm. 424.

⁹ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāsid*..., hlm. 93. Ibn ‘Āsyūr. *Uṣūl al-Nizām*..., hlm. 101.

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (١٠٥)
 إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ (١٠٦) وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧)
 قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٨)

Dan sungguh telah Kami tulis di dalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh. Sesungguhnya (apa yang disebutkan) dalam (surat) ini, benar-benar menjadi peringatan bagi kaum yang menyembah Allah. Dan tiadalah Kami mengutus kamu melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. Katakanlah: “Sesungguhnya yang diwahyukan kepadaku adalah: “Bahwasanya Tuhanmu adalah Tuhan Yang Esa, maka hendaklah kamu berserah diri (kepada-Nya).” (QS. al-Anbiya’ [21]: 105-108).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ
 وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا وَإِنْ
 تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (النساء [٤]: ١٣٥)

Wahai orang-orang yang beriman jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Nisa’ [4]: 135).

Menurut Ibn ‘Āsyūr persamaan berlaku pada dasar-dasar *tasyrī‘* yang disebut *al-kulliyāt al-khams*, yaitu pemeliharaan agama, pemeliharaan jiwa, pemeliharaan akal, pemeliharaan keturunan dan pemeliharaan harta. Persamaan merupakan asal, adapun pembedaan merupakan faktor tertentu yang muncul belakangan

(*al-‘ārid*), baik bersifat alamiah mau pun *syar‘iyyah*. Dari itu persamaan hanya dikecualikan pada hal-hal tertentu yang jelas alasannya, baik untuk mewujudkan maslahat atau menolak mafsadat.¹⁰

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa hukum Islam dapat diterima oleh manusia secara umum, walau dari segi keberlakuan *khiṭāb*-nya hanya ditujukan kepada kaum Muslimin. Maka jelaslah bahwa syariat berkehendak agar umat Islam tidak menyimpang dari syariat, dan memberlakukan syariat Islam dengan cara-caya yang mengundang penerimaan oleh akal sehat umat manusia.

Penolakan terhadap hukum Islam

Penolakan terhadap syariat Islam telah dijelaskan oleh Alquran sebagai akibat dari subjektivitas dan karena tidak melakukan kajian yang menyeluruh secara holistik. Perhatikan ayat berikut ini:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُ نُزِّلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ
أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا
فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣)

Manusia adalah umat yang satu, (setelah timbul perselisihan) maka Allah mengutus (para nabi), sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang ini yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu

¹⁰ Ibn ‘Āsyūr. *Maqāsid*..., hlm. 94.

memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang benar. (QS. al-Baqarah [2]: 213).

Ayat ini menjelaskan bahwa dulunya manusia itu bersatu, tetapi kemudian timbul perselisihan. Oleh karena itu, dapat diyakini mereka akan sampai pada kesatuan jika dapat meninggalkan subjektivitas seperti dijelaskan ayat berikut:

وَلَوْ أَتَّبَعَ الْخُلُقُ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ
بَذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (المؤمنون: ٧١)

Kalau saja kebenaran itu mengikuti hawa nafsu mereka, tentu binasalah langit dan bumi ini serta semua penghuninya. Bahkan Kami turunkan Al-Qura'n kepada mereka, tapi mereka berpaling darinya. (Q.S. Al-Mu'minin [23]: 71)

Ayat ini menanggapi sikap orang-orang yang menolak syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. karena berlawanan dengan hawa nafsu. Berarti, mereka menolak kebenaran untuk terus bergelombang dalam kubang kebodohan. Ayat ini memuat pesan mendalam yang mencerahkan. *Pertama*, bahwa kebenaran menjadi subjektif jika disorot dari perspektif manusia saja (paradigma antroposentris).

Kedua, indikator subjektifitas adalah efeknya yang merusak. Amati lah efek doktrin “ilmu bebas nilai” yang dikampanyekan oleh para pemikir abad modern. Akibatnya terjadi eksploitasi sehingga timbul kerusakan. Lalu ketika pemikir postmodern menentang doktrin tersebut, dan aktivis lingkungan hidup—seperti *green peace*—melakukan aksi melawan eksploitasi, semua sudah terlambat. Sebab ekosistem dan lingkungan hidup telah rusak parah.

Sumber kerusakan itu adalah kebenaran yang ditundukkan kepada subjektivitas hawa nafsu. Cara untuk meneguhkannya adalah lewat kesepakatan (ijmak) kelompok orang-orang yang mendominasi. Istilahnya kebenaran intersubjektivitas, padahal mereka hanya sekelompok orang yang memanfaatkan politik dan kekuasaan untuk menggiring opini. Sistem kebenaran seperti inilah yang

disebut oleh Imam al-Ghazālī sebagai ijmak ahlul batil, yaitu kesepakatan orang-orang yang ‘nggak betul.’ Dari sini dipahami pelajaran *ketiga*, bahwa Alquran adalah kebenaran yang bersih dari subjektivitas.

Memerhatikan penjelasan di atas, maka penolakan terhadap syariat Islam terjadi karena pelanggaran terhadap fitrah manusia, dan kecenderungan mengikuti hawa nafsu. Satu hal yang harus diingat, bahwa memperturutkan hawa nafsu justru menjatuhkan manusia ke derajat yang setara dengan binatang. Dengan demikian, pemberlakuan syariat Islam berarti upaya untuk mengajak manusia kembali pada fitrahnya sebagai manusia. Namun cara yang diterapkan jangan malah menjauhkan manusia.

Sikap yang diajarkan Alquran

Alquran tidak hanya mengajarkan cara mengajak manusia, tapi juga mengajarkan sikap dalam menghadapi penolakan. Perhatikan wacana yang dibangun Alquran dengan kata *al-wasatiyyah* dalam ayat berikut:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مِنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ (البقرة: ١٤٣)

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu.

Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (Q.S. al-Baqarah [2]: 143).

Menurut al-Ṭabarī, kata “*wasata*” dalam ayat ini bermakna pertengahan “*al-‘adl*,” ini berarti orang-orang baik “*al-khayyār*.” Sebab orang yang baik di antara manusia adalah orang yang bersikap pertengahan,¹¹ seperti dijelaskan dalam ayat berikut:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ
(آل عمران: ١١٠)

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik. (Q.S. Ali ‘Imran [3]: 110).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, kedua ayat ini merupakan pujian untuk kaum muslimin, karena Allah mempersiapkan mereka untuk suatu keutamaan. Mereka dilengkapi dengan bekal yang dapat menjadikan mereka moderat (*tawāsut*), yaitu berupa ajaran syariat yang tipologinya menuntun pikiran. Dengan demikian, selama mengikuti akal pikiran sehat, umat Islam tidak akan jatuh dalam kesesatan seperti yang dialami oleh kebanyakan umat di masa lalu.¹²

Merujuk penjelasan Ibn ‘Āsyūr ini dapat disimpulkan bahwa moderatisme Islam berarti ajarannya yang pertengahan. Lalu umat Islam dikatakan sebagai umat moderat karena timbul sikap pertengahan sebagai akibat mengamalkan ajaran Islam. Dalam hal ini, umat Islam dituntun untuk bersikap sebagai berikut:

¹¹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 6.

¹² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. II, hlm. 18.

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفُ رَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(الممتحنة: ٥)

“Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan kami fitnah bagi orang-orang kafir. Dan ampunilah kami Ya Tuhan kami. Sesungguhnya Engkau, Engkaulah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (QS. Al-Mumtahanah [60]: 5)

Ayat ini merupakan rangkaian dari penjelasan Alquran tentang interaksi dengan nonmuslim. Kala ayat ini turun, umat Islam yang baru berhijrah masih berharap agar dapat kembali mesra dengan kerabatnya yang musyrik. Lalu umat Islam diingatkan agar tidak menjadi penyebab fitnah bagi orang kafir. Menurut Ibn ‘Āsyūr kata “*fitnah*” dalam ayat ini merupakan kiasan (*kināyah*) sehingga maknanya menjadi: “Janganlah Engkau jadikan mereka mendominasi (*ghalābah*/menguasai) terhadap kami.”

Adapun makna yang terkandung dalam kata “*fitnah*” menurut Ibn ‘Āsyūr adalah: “Dan jauhkanlah cacat dan keburukan dari kami agar tidak menjadi sebab fitnah terhadap orang kafir.” Artinya, cacat dan keburukan itu hendaklah dijauhkan dari umat Islam agar tidak menjadi penguat fitnah bagi orang kafir, sehingga kekufuran mereka semakin bertambah. Alasannya, sebab mereka akan mengira umat Islam berada dalam kebatilan, dan menganggap diri mereka lah yang sesungguhnya berada dalam kebenaran.¹³

Ibn ‘Āsyūr memaknai lahiriah kata “*fitnah*” sebagai sesuatu yang mengantarkan pada manipulasi terhadap ajaran agama yang benar (*ghurūr*). Menurutny ini merupakan makna terdepan yang diproduksi oleh teks ayat ini. Maka ayat ini mengajarkan agar dalam berinteraksi dengan nonmuslim, umat Islam tidak berperilaku yang menimbulkan citra buruk terhadap Islam. Sebab secara teoretik, perbuatan (*sosiofact*) berhubungan erat dengan keyakinan (*ideofact*), akibatnya mereka akan menilai Islam dari perilaku muslim.

¹³ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr...*, jld. XXVIII, hlm. 148.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa ayat 5 Surah al-Mumtahanah melarang umat Islam menutup pintu hidayah bagi orang kafir, yaitu dengan cara mempertontonkan kebobrokan mental, perilaku korup, sikap hipokrit, memanfaatkan kekuasaan untuk kepentingan pribadi, menzalimi yang lemah, dan sebagainya. Semua perilaku buruk ini mencegah mereka mempelajari Islam. Padahal jika berkesempatan untuk mengkaji ajaran Islam, maka mereka berpotensi besar untuk menerima kebenaran Islam.

Hal ini dimungkinkan karena sifat ajaran Islam yang sesuai dengan fitrah akal manusia. Sehingga orang yang menggunakan pola pikir logis dan mengikuti akal sehat, dengan sendirinya akan tertuntun untuk menerima Islam sebagai fitrah. Dengan demikian, *ideal state* dalam penerapan Qanun Jinayat di Aceh adalah penerapan jarimah yang mewujudkan harmoni dan mengundang penerimaan akal sehat.

Norma dalam Sistem Sosial di Aceh

Salah satu solusi konflik antara RI dan GAM, dan berdasarkan kesepakatan damai MoU Helsinki, Pemerintah RI memberikan kewenangan khusus bagi Aceh untuk melaksanakan Syariat Islam, termasuk pelaksanaan Hukum Pidana Islam (Qanun Jinayat) yang diamanatkan oleh UUPA (Undang-Undang RI No. 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh).

Pasca pengesahan UUPA pada 1 Agustus 2006, Pemerintahan Aceh (Eksekutif dan Legislatif) telah mensahkan sejumlah Qanun Aceh yang terkait dengan Pelaksanaan Syariat Islam, antara lain:

1. Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal
2. Qanun Aceh Nomor 2 Tahun 2009 Tentang Majelis Permusyawaratan Ulama
3. Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat
4. Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-pokok Syariat Islam
5. Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat

6. Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2014 Tentang Pembentukan Bank Aceh Syariah

Namun di tengah penerapan Qanun Jinayat Aceh ini muncul kritik, bahkan gugatan (*judicial review*). Diperkirakan upaya seperti ini akan terus dilakukan, baik oleh organisasi atau perorangan. Berbagai celah mungkin saja dimanfaatkan, baik yuridis berupa gugatan ke Mahkamah Agung (MA), mau pun melalui gugatan terhadap UUPA ke Mahkamah Konstitusi (MK). Alasannya pun bisa beragam, baik alasan yuridis, sosiologis maupun psikologis.

Persoalan menjadi berbeda, jika yang dikritik kekurangan Qanun Jinayat pada tataran perumusan perencanaan hukum (*legislation planning*), proses pembentukan hukum (*law making process*) dan penerapan hukum (*law enforcement*). Dari sudut pandang teori sistem, semua ini bagian yang tak terpisahkan dari Qanun Jinayat sebagai entitas dari sistem hukum. Oleh karena itu, kritikan seperti ini malah menguatkan Qanun Jinayat dengan karena memberi masukan yang konstruktif demi perbaikan dan kesempurnaan Qanun Jinayat di masa mendatang. Tetapi sebaliknya, jika kritik atau bahkan uji materi dilakukan untuk membatalkan Qanun Jinayat, maka ini disebut proses destruktif yang mengandung unsur niat negatif.

Memerhatikan realitas ini, maka sudah merupakan keniscayaan agar ke depan Pemerintah Aceh lebih siap melakukan langkah-langkah preventif, ofensif, defensif maupun persuasif dengan mengedepankan logika dan cara-cara elegan secara yuridis dan non yuridis, formal maupun informal dalam menghadapi upaya pembatalan pasal-pasal Qanun Jinayat Aceh, termasuk di antaranya mengenai Khamar.

Kalau ditelaah kembali KUHP atau ketentuan pidana di luar KUHP terkait dengan penjualan minuman keras. Maka belum ditemukan pengaturan hukuman spesifik yang tegas bagi penjual minuman keras. Pengaturan yang ada dalam peraturan perundangan-perundangan Indonesia saat ini masih sempit, parsial dan tidak sejalan dengan spirit *maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan

perlindungan akal sebagai salah satu tujuan inti dan memposisikan Khamar sebagai induk kejahatan (*umm al-khabā'is*) yang akan membawa pelaku peminum khamar kepada kejahatan lainnya.

Jika diperhatikan, selama ini pidana-pidana terkait dengan Khamar dijerat dengan Tindak Pidana Ringan (Tipiring). Bahkan dalam kasus Khamar oplosan yang telah sering menyebabkan korban meninggal dunia, bidikan hukum tidak menyentuh penjualan Khamar, tapi lebih pada oplosan atau pemalsuan. Dengan demikian Qanun Jinayat telah mengisi satu kekosongan dalam KUHP. Tinggal saja penerapannya yang seharusnya dapat menunjukkan bahwa hukum Islam sesuai dengan fitrah manusia. Bukankah filosofi penerapan Qanun dimaksudkan sebagai rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil 'ālamīn*), baik bagi muslim maupun non muslim dan untuk keharmonisan dan keseimbangan dalam kehidupan masyarakat.

Satu hal yang patut diteladani, bahwa sejak disahkan, Qanun Jinayat Aceh telah dipelajari dan dikaji oleh berbagai kalangan, termasuk Brunei Darussalam. Menarik diperhatikan, pengumuman pemberlakuan Qanun Jinayat disampaikan langsung oleh Sultan Brunei, Hassanal Bolkiah. Brunei Darussalam telah resmi menerapkan Qanun Hukum Jinayat secara bertahap dan menyeluruh di negara tersebut, terhitung sejak Kamis, 1 Mei 2014. Nah, dalam penerapannya, Brunei Darussalam juga menuai kritik keras dari berbagai elemen yang menolak pemberlakuan Qanun Jinayat, termasuk dari Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB). Namun Brunei tetap kukuh memberlakukan qanun dimaksud. Jadi penolakan Qanun Jinayat bukan hanya terjadi di Aceh.

Kronologi Kasus Sepanjang Tahun 2015-2016

Sub Bab ini mendeskripsikan kasus yang potensial menodai kerukunan umat beragama dalam konteks pelaksanaan Syariat Islam, khususnya dalam penerapan Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Sepanjang tahun 2015-2016, ada dua kasus yang mengusik penerapan qanun tersebut. Kasus pertama berupa gugatan (*judicial review*), sedangkan kasus kedua menimbulkan tanggapan dari masyarakat internasional, yaitu cambuk terhadap nonmuslim.

Uji Materi (*Judicial Review*) terhadap Qanun Jinayat

Sejak dideklarasikan pada 19 Desember 2000, pelaksanaan syariat Islam di Aceh telah menghasilkan puluhan qanun. Dari sekian banyak qanun yang telah disahkan, Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 cukup sering dikritik. Puncaknya, Anggara dan Wahyu Wagiman mewakili *Institute for Criminal Justice Reform* (ICJR) dan Puspa Dewy mewakili Solidaritas Perempuan melakukan *legal action*. Pada 22 Oktober 2015 lalu. Mereka mengajukan permohonan Hak Uji Materi (*judicial review*) terhadap Qanun Jinayat Aceh ke Mahkamah Agung.

Sebelum itu, ICJR telah meminta *executive review* atau pengujian oleh pemerintah (Kementerian Dalam Negeri) atas pemberlakuan Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Dalam permohonan Uji Materi setebal 40 halaman, ICJR dan Solidaritas Perempuan mengajukan setidaknya sembilan alasan hukum terkait pertentangan Qanun Jinayat dengan sepuluh undang-undang yang

berlaku di Indonesia. Kesembilan alasan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Ketentuan pidana cambuk dalam Qanun Jinayat bertentangan dengan perundang-undangan dan hukum nasional RI:
 - a. Qanun Jinayat terkait pasal yang mencantumkan mengenai hukuman cambuk bertentangan dengan Kitab Undang-undang Hukum Pidana;
 - b. Qanun Jinayat terkait hukuman cambuk bertentangan dengan Undang-undang No. 9 tahun 1999 tentang HAM dan Undang-undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Konvenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik);
 - c. Qanun Jinayat terkait pasal yang mencantumkan mengenai hukuman cambuk bertentangan Undang-undang No 5 Tahun 1998 tentang Pengesahan *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia);
 - d. Qanun Jinayat terkait pasal yang mencantumkan mengenai hukuman cambuk bertentangan dengan Undang-undang No. 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak dan dan Undang-undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, sebagaimana telah diubah melalui Undang-undang No. 35 Tahun 2004.
2. Qanun Jinayat bertentangan dengan Pasal 8 ayat (1) dan (2) Undang-undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.
3. Ketentuan mengenai ruang lingkup berlakunya ketentuan Qanun Jinayat, mengenai Duplikasi tindak Pidana dalam Qanun bertentangan dengan asas ketertiban dan kepastian hukum dalam Pasal 6 ayat (1) huruf (i), Undang-undang No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

4. Ketentuan dalam Qanun Jinayat bertentangan dengan asas “kejelasan tujuan,” asas “kejelasan rumusan” pada peraturan perundang-undangan yang diamanatkan melalui Pasal 5 huruf (a) (f) dan Pasal 6 ayat (1) (g), UU No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.
5. Ketentuan tindak pidana dalam Qanun Jinayat mengenai “pengakuan bersalah yang memberatkan dirinya” bertentangan dengan prinsip “*non self incrimination*,” yang diatur dalam Undang-undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Konvenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik), dan Undang-undang No. 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana dan Undang-undang No. 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman.
6. Pasal 52 (1) dalam Qanun Jinayat Mengenai Beban Korban Perkosaan untuk Memberikan Bukti, bertentangan dengan Undang-undang No. 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana, dan Pasal 17 Undang-undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
7. Ketentuan Pasal 52 ayat (3), (4) dan (5) pasal 53, Pasal 54, Pasal 55 dan Pasal 56 dalam Qanun Jinayat mengenai sumpah sebagai tambahan alat bukti, bertentangan dengan Pasal 184 KUHAP dan Pasal 17 Undang-undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
8. Pasal 40 dan Pasal 42 Qanun Jinayat mengenai Penetapan Hakim Bertentangan dengan Pasal 183 Undang-undang No. 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana.
9. Pasal 36 Qanun Jinayat mengenai Perzinahan bersifat diskriminatif dan bertentangan dengan Konvensi Anti Diskriminasi terhadap Perempuan, CEDAW (*The Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women*) yang diratifikasi melalui UU No. 7 Tahun 1984.

Menurut pemohon *judicial review*, meskipun Pemerintah Aceh memiliki hak dalam mengatur daerahnya secara otonom dan

khusus berdasarkan UU Pemerintahan Aceh, namun patut diingat kewenangan tersebut tidaklah bersifat absolut. Terdapat koridor-koridor hukum nasional dan nilai-nilai kemanusiaan, termasuk perjanjian-perjanjian internasional di bidang Hak Asasi Manusia yang telah diratifikasi oleh Indonesia yang menjadi batasan pelaksanaan kewenangan pemerintah Aceh.

Bagi Ratna Sari, Aktifis Solidaritas Perempuan, gugatan yang dilakuk-an oleh aktivis hukum dan Direktur Eksekutif *Institute for Criminal Justice Reform* (ICJR), Supriyadi Widodo Eddyono sudah merupakan aspirasi dari keresahan masyarakat Banda Aceh, khususnya kaum minoritas. Apalagi gugatan itu merupakan atas nama lembaga swadaya masyarakat yang bergerak di bidang hukum. “Karena kalau langsung yang menggugat masyarakat Aceh, ataupun individu, sangat berbahaya bagi kami. Pastinya kami akan semakin diintervensi dan dianggap kafir lantaran dianggap menggugat syariat Islam.”¹

Berdasarkan alasan-alasan tersebut di atas, ICJR dan Solidaritas Perempuan memohon agar Mahkamah Agung berkenan menyatakan Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat tidak sah dan tidak memiliki kekuatan hukum mengikat.

Upaya uji materi Qanun Jinayat Aceh mendapat beragam tanggapan. Kepala Dinas Syariat Islam Aceh, Syahrizal Abbas, mengatakan semua warga negara, baik secara individu maupun kelompok, berhak untuk melakukan uji qanun di Bumi Serambi Mekah itu. Hanya saja, Syahrizal menegaskan, bahwa dibentuknya UU tentang Qanun Jinayat adalah amanah UU Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, terutama di Pasal 125 hingga Pasal 127. Semua orang bisa berpandangan bahwa qanun ini melanggar HAM. Namun, bila dibaca dengan saksama, semua yang tercantum dalam qanun sesuai dengan Alquran, Sunah, dan pemikiran ulama yang tercantum dalam kitab,”² kata Syahrizal

¹ <http://icjr.or.id/menggugat-qanun-jinayat/>, diakses 7 Juli 2016.

² <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151027214216-12-87782/kepala-dinas-syariat-islam-aceh-qanun-jinayat-sesuai-uu/>, diakses 7 Juli 2016.

kepada CNN Indonesia.

Oleh karena itu, kata Syahrizal, qanun tersebut telah menjalankan amanah yang termaktub dalam Alquran. Hukuman penjara, kata dia, lebih berat dan melanggar HAM daripada hukuman cambuk. “Hukuman penjara melanggar HAM karena pada dasarnya orang mau hidup bebas, dan bukannya dikurung. Sementara, Qanun Jinayat bisa efektif mencegah orang melakukan perbuatan yang dilarang di dalamnya. Hukum cambuk juga merupakan bentuk pertobatan untuk menyadarkan pelaku,” katanya. Ia menambahkan, “Kalau dibandingkan dengan hukuman cambuk di Singapura, hukuman cambuk di Aceh masih tergolong lebih ringan. Di Singapura, orang yang dicambuk sampai berdarah dan terlihat tulangnya. Kalau di Aceh, tidak sampai begitu karena diatur tangan pencambuk tidak boleh diangkat lebih dari 45 derajat.”³

Sementara itu, Rektor UIN Ar-Raniry, Prof. Dr. H. Farid Wajdi Ibrahim, MA mengatakan: “Siapa pun yang menggugat Qanun Jinayat itu adalah hak mereka, akan tetapi tentunya pemerintah telah memiliki jawaban yang tepat untuk menjawab gugatan-gugatan yang dilayangkan.”⁴ Adapun Wakil Ketua Mahkamah Syariah Aceh M. Jamil Ibrahim mengatakan, justru lahirnya Qanun Jinayat itu berdasarkan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh (UUPA) yang mengamanatkan syariat Islam meliputi seluruh aspek, termasuk hukum pidana. “Jika tidak kita terapkan, malah kita yang melanggar hukum,”⁵ kata dia.

Ketua Badan Legislasi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) Aceh, Iskandar Usman al-Farlaky mengatakan, perkara *judicial review* Qanun Jinayat yang dilakukan oleh segelintir LSM di Jakarta dituding melanggar KUHAP merupakan omong kosong. “Salah besar, jika ada yang mereka-reka bahwa Qanun Jinayat bertentangan dengan

³ *Ibid.*

⁴ <http://klikkabar.com/2015/10/02/ini-komentar-rektor-uin-ar-raniry-terkait-gugatan-qanun-jinayah/>, diakses 7 Juli 2016.

⁵ <https://m.tempo.co/read/news/2015/10/23/078712269/qanun-jinayat-kini-berlaku-hukuman-cambuk-lebih-berata>, diakses 7 Juli 2016.

KUHAP. Semua sudah selesai dibahas dan didiskusikan dengan melibatkan banyak pakar hukum, termasuk sudah dikonsultasikan dengan pihak Jakarta. Tidak ada kontradiksi apapun sehingga qanun ini dinyatakan sah dan dapat diberlakukan,”⁶ ujar Iskandar Usman, Sabtu (3/10) di Banda Aceh. “Kekhususan yang telah diberikan kewenangan untuk Aceh jangan coba-coba diusik. Ini adalah aturan yang dibenarkan dalam konstitusi kekhususan melaksanakan syariat Islam,” tegasnya.

Kepala Bidang Hukum Dinas Syariat Islam Provinsi Aceh, Munawar Jalil mempersilakan masyarakat menggugat Qanun itu. “Ya, silakan saja, tapi yang jelas qanun ini tidak bersinggungan dengan hukum positif lainnya yang berlaku di Aceh dan tidak melanggar HAM.”⁷

Sejak digugat secara resmi oleh kedua lembaga LSM tersebut, Mahkamah Agung memberi sinyal kuat bahwa gugatan Qanun kecil kemungkinan untuk diterima. Musababnya, para pemohon gugatan uji materi itu adalah lembaga yang tidak mewakili masyarakat Aceh.⁸ “Lebih baik jika pemohon gugatan Qanun itu adalah masyarakat Aceh yang memang terkena dampaknya langsung. Jika tidak, ya agak sulit, tapi tergantung keputusan hakim nanti,”⁹ kata juru bicara Mahkamah Agung, Suhadi.

Akhirnya, MA memilih tidak menilai pokok perkara permohonan tersebut. Dalam Amar Putusan bernomor 60P/HUM/2015

⁶ http://www.rri.co.id/banda-aceh/post/berita/205708/syariat_islam/ketua_banleg_dpra_qanun_jinayat_tidak_bertentangan_kuhap.html, diakses 7 Juli 2016.

⁷ <http://news.okezone.com/read/2015/10/22/340/1236578/qanun-jinayah-tak-melanggar-ham-hukum-positif>, diakses 7 Juli 2016.

⁸ Walaupun MA berwenang menguji materi (*Judicial Review*) Qanun Syariat Islam, bukan berarti serta merta dapat dibatalkan tanpa adanya permohonan dari masyarakat (*legal standing*). Sebagaimana, Pasal 31A ayat (2) UU No.14/1985 juncto UU No.5/2004 juncto UU No. 3/2009 tentang MA, bahwa permohonan pengujian hanya dapat dilakukan oleh pihak yang menganggap haknya dirugikan (*legal standing*).

⁹ <http://icjr.or.id/menggugat-qanun-jinaya/>, diakses 7 Juli 2016.

yang berjumlah sebanyak 73 halaman, Majelis Hakim MA menyampaikan beberapa pertimbangan hukum, yaitu:

1. Bahwa UU Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan yang dijadikan dasar dalam permohonan keberatan hak uji materil sedang diproses pengujiannya pada Mahkamah Konstitusi, dan berdasarkan ketentuan Pasal 55 UU No. 24 Tahun 2003 tentang MK, yang menyatakan: “Pengujian peraturan perundang-undangan di bawah UU yang sedang dilakukan MA wajib dihentikan apabila UU yang menjadi dasar pengujian peraturan perundang-undangan tersebut sedang dalam proses pengujian MK sampai ada putusan MK.” Maka permohonan hak Uji Materi ke MA yang diajukan oleh para pemohon menjadi *premature* (belum waktunya);
2. Bahwa dengan dinyatakan tidak dapat diterima permohonan keberatan hak uji materil dari pemohon, oleh karena itu, pemohon dihukum untuk membayar biaya perkara, dan terhadap substansi permohonan *a quo* tidak perlu dipertimbangkan lagi.

Hakim MA menyatakan, permohonan keberatan hak uji materil dari para pemohon, Perkumpulan Masyarakat Pembaharuan Peradilan Pidana atau *Institute for Criminal Justice Reform* (ICJR), dan Perserikatan Solidaritas Perempuan (PSP) tersebut tidak dapat diterima.

Hakim yang menanda tangani putusan Mahkamah Agung, yakni H. Yulius, SH, MH, Hakim Agung yang ditetapkan oleh Ketua Mahkamah Agung sebagai Ketua Majelis, Dr. Irfan Fachruddin, SH, CN; Hakim Agung sebagai Anggota Majelis, Dr. H. M. Hary Djatmiko, SH; Hakim Agung sebagai Anggota Majelis. Dibantu oleh Agus Budi Susilo, SH, M.H; Panitera Pengganti dengan tidak dihadiri oleh para Pihak. Putusan tersebut diputuskan dalam rapat permusyawaratan MA pada Selasa, 1 Desember 2015.

Cambuk terhadap Nonmuslim

Sejak ditetapkan pada 22 Oktober 2014, Mahkamah Syar'iyah di kota/kabupaten telah memutuskan sejumlah perkara yang diatur dalam Qanun Jinayat bagi pelaku jarimah. Pada 12 April 2016, Mahkamah Syar'iyah Takengon menjatuhkan hukuman cambuk sebanyak 30 kali terhadap Remita Sinaga (60 tahun). Hukuman dikurangi menjadi 28 kali karena sebelumnya telah ditahan selama 47 hari, yaitu sejak penyidikan hingga vonis dikeluarkan. Remita Sinaga tercatat sebagai penganut agama Kristen Protestan, warga Kampung Baru, Kecamatan Lut Tawar, Takengon.

Remita, yang lebih dikenal dengan sebutan Mak Ucok, divonis bersalah telah menyimpan dan menjual minuman keras (khamar) oleh Mahkamah Syariah Takengon. Saat ditangkap, bersama Mak Ucok juga disita sebanyak 50 botol minuman keras dari berbagai merk. Qanun Jinayat menetapkan sejumlah ketentuan terkait dengan jarimah dan uqubah khamar (minuman keras).¹⁰

Pasal-pasal yang terkait dengan masalah ini adalah:

1. Ketentuan Pasal 15 ayat (1) “Setiap Orang yang dengan sengaja minum Khamar diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 40 (empat puluh) kali.” Ketentuan ayat (2) “Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 40 (empat puluh) kali ditambah ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 40 (empat puluh) kali atau denda paling banyak 400 (empat ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 40 (empat puluh) bulan.”
2. Selanjutnya pada Pasal 16 ayat (1), ditetapkan: “Setiap Orang yang dengan sengaja memproduksi, menyimpan/menimbun, menjual, atau memasukkan Khamar, masing-masing diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 60 (enam puluh) kali atau denda paling banyak 600 (enam ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 60 (enam puluh) bulan. Ayat

¹⁰ Khamar adalah minuman yang memabukkan dan/atau mengandung alkohol dengan kadar 2% (dua persen) atau lebih (Pasal 1, Butir 21)

(2): “Setiap Orang yang dengan sengaja membeli, membawa/mengangkut, atau menghadiahkan Khamar, masing-masing diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 20 (dua puluh) kali atau denda paling banyak 200 (dua ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 20 (dua puluh) bulan.”

3. Ketentuan Pasal 17: “Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 15 dan Pasal 16 dengan mengikutsertakan anak-anak dikenakan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 80 (delapan puluh) kali atau denda paling banyak 800 (delapan ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 80 (delapan puluh) bulan.”

Dalam kasus ini, setelah memperhatikan tuntunan pidana Jaksa Penuntut Umum, tanggal 11 Maret 2016 yang bernomor PDM-17/Euh.2/TAKNG/13/2016, Majelis Hakim dalam Amar Keputusan bernomor 0001/JN/2016/MS-Tkn, tanggal 11 Maret 2016, memutuskan antara lain sebagai berikut:

1. Menyatakan terdakwa Remita Sinaga telah terbukti secara sah dan meyakinkan bersalah melakukan perbuatan jinayat (menyimpan dan menjual Khamar);
2. Menghukum terdakwa dengan Uqubat Ta’zir 30 kali cambuk di depan umum;
3. Menetapkan masa penahanan yang telah dijalani oleh terdakwa dikurangkan seluruhnya dari Uqubat yang dijatuhkan;
4. Menyatakan 48 botol alkohol merek Columbus, 22 botol merek Vigour dan 8 botol merek Sea Horse dirampas dan dimusnahkan;
5. Membebankan kepada terdakwa untuk membayar biaya perkara ini sejumlah Rp. 2000,-.

Dalam Amar Keputusan dimaksud Majelis juga mempertimbangkan hal-hal yang memberatkan dan yang meringankan terdakwa sebagai berikut:

Hal yang memberatkan:

- Bahwa terdakwa selaku pemeluk agama Kristen Protestan, mengetahui menyimpan dan menjual atau memasukkan minuman keras (Khamar) adalah dilarang dalam agama dan

perbuatan terdakwa dapat meresahkan masyarakat Aceh, khususnya umat Islam;

- Bahwa aktifitas terdakwa menyimpan dan menjual minuman keras (Khamar) sudah lama berlangsung yaitu sejak 15 tahun yang lalu.

Hal yang meringankan:

- Terdakwa bersikap sopan, mengaku terus terang di muka sidang, sehingga tidak menyulitkan jalannya persidangan;
- Terdakwa menyesali perbuatannya dan berjanji tidak akan melakukan perbuatan serupa maupun tindak pidana lainnya;
- Terdakwa belum pernah dihukum.

Hukuman ini menjadi kontroversi karena dijatuhkan pada wanita nonmuslim. Berita pelaksanaan hukum cambuk bagi nonmuslim ini diekspos secara luas baik digital, cetak, nasional maupun internasional. Kabar ini beredar luas karena pertama kali dilansir oleh kantor berita AFP, pada 13 April 2016. Selain itu, kasus ini juga menjadi perbincangan hangat di media sosial.

Sejumlah media dunia lainnya mengutip, mulai dari *TIME* sampai BBC.¹¹ *Channel NewsAsia* memberitakan dengan judul “Indonesia’s Aceh province canes non-Muslim for selling booze.”¹² Media kenamaan asal Singapore ini menceritakan, perempuan berusia 60 tahun dan beragama Kristen itu dikenai pidana cambuk kurang lebih 30 kali karena diduga menjual minuman berakohol.

Hal senada juga disorot media *TIME*, media kenamaan asal Amerika Serikat ini juga menyorot kasus serupa dengan judul “A Non-Muslim Has Been Punished Under Shari’a Law in Indonesia for the First Time.”¹³ Selain itu, media kenamaan Inggris, *Dailymail*

¹¹ http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_cambuk_aceh, diakses 7 Juli 2016.

¹² <http://www.channelnewsasia.com/news/asiapacific/indonesia-s-aceh-province/2691464.html>, diakses 7 Juli 2016.

¹³ <http://time.com/4291832/indonesia-aceh-christian-muslim-sharia-law-alcohol/>, diakses 7 Juli 2016.

juga menyorot kasus pencambukan warga nonmuslim tersebut dengan judul “Strict Indonesian province canes nonmuslim for selling booze.”¹⁴

Menjawab pertanyaan BBC Indonesia, Syahrizal Abbas, Kepala Dinas Syariat Islam Aceh, mengatakan bahwa dalam Qanun Jinayat diatur jelas bahwa pemberlakuan hukuman hanya untuk Muslim. Kecuali bila dia (pelaku) dengan sadar minta dihukum cambuk, atas kesadaran sendiri. Garansi bahwa syariat hanya berlaku bagi Muslim adalah UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. “Kalau melakukan pelanggaran yang tak diatur dalam hukum jinayat, maka yang berlaku adalah hukum nasional. Bila ia mau menundukkan diri dan berlaku syariah, boleh. Tapi pada prinsipnya berlaku pada Muslim,” kata Syahrizal yang menyatakan belum mendapatkan laporan dari Aceh Tengah terkait hukuman cambuk ini.¹⁵

Komisioner Komnas HAM, Otto Syamsudin Ishak, kepada BBC Indonesia mengatakan, “Ini menunjukkan hukum positif tidak berlaku di sana, jadi ini suatu pergeseran dalam penerapan hukum Islam.” Otto juga menegaskan bahwa harus dipastikan, apakah warga non-muslim yang menerima hukuman cambuk tersebut benar-benar bersedia menerima hukum Islam, meski begitu dia mengingatkan: “Tapi seharusnya kalau itu peristiwa tunggal, maka dia enggak kena.”¹⁶

Lies Marcoes, pengamat Islam di Aceh, pada 14 April 2016 menyampaikan kepada BBC Indonesia: “Karena pemberlakuan Qanun itu primordial, hanya berlaku untuk Islam. *Lah kok* sekarang bisa diberlakukan pada nonmuslim juga? Berarti Aceh melakukan pelanggaran terhadap bagaimana hukum diimplementasikan.

¹⁴ <http://www.dailymail.co.uk/wires/afp/article-3537199/Strict-Indonesian-province-canines-non-Muslim-selling-booze.html>, diakses 7 Juli 2016.

¹⁵ http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/04/160413_trensosial_cambuk_nonmuslim, diakses Juli 2016.

¹⁶ http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_cambuk_aceh, diakses 7 Juli 2016.

Jakarta harus berikan teguran cukup kuat atau dalam hal ini melakukan pemeriksaan, bahwa ini (adalah) kriminalisasi yang salah.”¹⁷

Direktur Eksekutif Jaringan Kerja Lembaga Pelayanan Kristen (JKLPK) di Indonesia, Woro Wahyuningtyas yang mengatasnamakan Jaringan Kerja Lembaga Pelayanan Kristen (JKLPK) di Indonesia mengutuk keras hukuman cambuk pada perempuan nonmuslim di Aceh. Cambuk di hadapan orang banyak jelas telah meruntuhkan martabat diri seseorang. Ketika masa hukuman selesai, maka si pelaku akan mengalami konflik batin di lingkungannya karena sudah terlanjur malu dan merasa rendah diri, di mana tiap orang berhak untuk tidak disiksa. Pelaksanaan hukuman cambuk di depan umum jelas-jelas merupakan legalisasi penyiksaan. “Indonesia didirikan untuk dan milik seluruh kelompok agama, suku, adat-istiadat, kepercayaan, ideologi. Kebhinekaan adalah konsensus final yang tidak bisa diganggu gugat. Oleh karena itu, setiap daerah di wilayah NKRI tidak dibenarkan membuat produk hukum yang diskriminatif.”¹⁸

¹⁷ http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_aceh_qanun_hakim, diakses 7 Juli 2016.

¹⁸ <http://www.fokusnetwork.com/2016/04/jaringan-kerja-lembaga-pelayanan.html>, diakses 7 Juli 2016.

Analisis dan Rekomendasi

Analisis

Dilihat dari perspektif teori sistem, di satu sisi Qanun Jinayat merupakan bagian (subsistem) dari sistem hukum yang berlaku di Indonesia. Di sisi lain, Qanun Jinayat sebagai ‘bentuk hukum’ merupakan salah satu entitas dari keseluruhan sistem hukum.¹ Oleh karena itu, Qanun Jinayat harus berhubungan secara sirkuler dengan subsistem hukum lainnya, dan juga harus terintegrasi dengan seluruh entitas sistem hukum. Dengan demikian, dua kasus yang dipaparkan pada sub bab terdahulu merupakan bentuk evaluasi terhadap Qanun Jinayat sebagai salah satu entitas sistem hukum.

Kasus pertama (*judicial review*) mengevaluasi Qanun Jinayat dari aspek organisasi (*deep structure*) sebagai identitas sistem hukum di Indonesia. Adapun kasus kedua (hukuman cambuk terhadap nonmuslim), merupakan evaluasi terhadap integrasi Qanun Jinayat dengan entitas sistem hukum lainnya (*surface structure*). Dari sudut pandang ini, maka gugatan terhadap Qanun Jinayat dapat menunjukkan adanya deviasi dari salah satu entitas sistem hukum.

Uji Materi (*Judicial Review*) terhadap Qanun Jinayat

UUPA menyebutkan sejumlah ketentuan terkait dengan perubahan UUPA dan Uji Materi Qanun Aceh. Disebutkan pada Pasal 269 ayat (3) “Dalam hal adanya rencana perubahan Undang-undang ini,

¹ Lili Rasjidi dan Wijasa Putra, *Hukum sebagai Suatu Sistem*, cet. II (Bandung: Mandar Maju, 2003), hlm. 149. Sistem hukum terdiri dari: 1) masyarakat hukum; 2) budaya hukum; 3) filsafat hukum; 4) pendidikan hukum; 5) konsep hukum; 6) pembentukan hukum; 7) bentuk hukum; 8) penerapan hukum; dan 9) evaluasi hukum.

dilakukan dengan terlebih dahulu berkonsultasi dan mendapatkan pertimbangan DPRA.” Terkait uji materi Qanun disebutkan pada Pasal 235 Ayat (4) Qanun sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang mengatur tentang pelaksanaan syari’at Islam hanya dapat dibatalkan melalui uji materi oleh Mahkamah Agung.²

Mengingat MA telah menolak gugatan Uji Materi dengan sejumlah pertimbangan, maka dalam satu atau dua tahun mendatang diperkirakan Qanun Jinayat masih dalam tahap aman dari upaya pembatalan melalui *Legal Action*. Tetapi *safety position* Qanun Jinayat ini tidak terlepas dari kuatnya berbagai pertimbangan proses pembentukan Qanun ini yang dapat diikhtisarkan dalam sejumlah pointer di bawah ini:

1. Ketika Qanun Jinayat disusun, telah dilakukan berbagai proses harmonisasi³ hukum baik melalui harmonisasi vertikal maupun horizontal. Harmonisasi vertikal dimaknai bahwa Qanun Jinayat tidak bertentangan dengan hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia yang lebih tinggi yaitu UUD dan UU. Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat tersebut dibuat berdasarkan Undang-undang Pemerintah Aceh yang mana pelaksanaannya mengacu pada pasal 18B UUD RI tahun 1945 yang bunyinya: “Negara mengakui pemerintah yang bersifat khusus yang diatur dengan Undang-undang.” Selain itu, Pasal 18A Ayat (1) juga menyatakan: “Hubungan wewenang antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah provinsi, kabupaten, dan kota atau antara provinsi dan kabupaten dan

² Pasal ini merupakan *Guarantee Phrase* bagi masyarakat Aceh, sehingga Pemerintah Pusat pun tidak dapat mengutak-katik Qanun Jinayat tanpa melalui proses *Judicial Review* di MA. Pemerintah pusat saat proses legislasi hanya dapat memberikan *Executive Review* dan masukan saat konsultasi sebelum Qanun disahkan.

³ Menurut Badan Pembinaan Hukum Nasional Kemenkumham, Harmonisasi hukum atau disebut juga sinkronisasi atau penyelarasan hukum adalah kegiatan ilmiah untuk menuju proses pengharmonisasian (penyelarasan/ kesesuaian/keseimbangan) hukum tertulis yang mengacu pada nilai-nilai filosofis, sosiologis, ekonomis dan yuridis. Kemenkumham RI, *Panduan Praktis Memahami Perancangan Peraturan Daerah* (Jakarta: Ditjen. Perundang-undangan bekerjasama dengan UNDP, 2008), hlm. 181.

kota, diatur dengan Undang-undang dengan memperhatikan kekhususan dan keragaman daerah.” Aceh merupakan salah satu Provinsi yang memiliki aturan khusus atau lebih dikenal dengan “Daerah Istimewa.” Untuk menegaskan keistimewaan dan kekhususan Aceh, pemerintahan RI telah mensahkan UU berikut, yaitu:

- a. UU Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh;
 - b. UU Nomor 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam;
 - c. UU Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.
2. Dalam harmonisasi horizontal dikenal istilah tiga asas penting dalam pembentukan hukum, yaitu *Lex Superior Derogat Legi Inferior* (peraturan lebih tinggi mengesampingkan/mengalahkan peraturan lebih rendah), *Lex Posterior Derogat Legi Priori* (peraturan baru mengalahkan peraturan lama), dan *Lex Specialis Derogat Legi Generalis* (peraturan khusus mengalahkan peraturan umum). Qanun Jinayat telah memenuhi 3 asas penting dalam unsur harmonisasi horizontal ini.
 3. Tanpa adanya harmonisasi sistem hukum, akan memunculkan keadaan tidak menjamin kepastian hukum yang dapat menimbulkan gangguan dalam kehidupan bermasyarakat, ketidaktetapan, dan rasa tidak dilindungi. Dalam hal ini, masalah kepastian hukum akan dirasakan sebagai yang hanya dapat terwujud melalui harmonisasi sistem hukum.⁴
 4. Qanun Jinayat Aceh tidak bertentangan dengan KUHP dan KUHPA serta perundangan lainnya di Indonesia atau kesepakatan internasional. Semua sudah selesai dibahas dan didiskusikan dengan melibatkan banyak pakar hukum, termasuk sudah dikonsultasikan dengan pihak Jakarta. Tidak ada kontradiksi apa pun sehingga qanun ini dinyatakan sah dan dapat diberlakukan. Bahkan setelah disahkan secara bersama

⁴ Kusnu Goesniadhie, *Harmonisasi Hukum dalam Perspektif Perundangan; Lex Specialis Suatu Masalah* (Surabaya: JP Books, 2006), hlm. 100.

oleh Gubernur dan DPR Aceh pada Oktober 2014, qanun tersebut sengaja tidak langsung dinyatakan berlaku, tetapi menunggu selama satu tahun, yaitu pada Oktober 2015. Ini sebagai tenggat yang disediakan khusus bagi upaya sosialisasi. Ini membuktikan bahwa Qanun Jinayat sudah dipersiapkan sebaik mungkin.

5. Pembahasan qanun itu turut melibatkan berbagai stakeholder di Aceh dan di pusat seperti Kemendagri, Kemenkum HAM, Kemenag, MA, Mabes POLRI, Kejaksaan, dan bahkan MABES TNI. Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Jinayat dan Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 tentang Hukum Acara Jinayat merupakan bagian dari pembaharuan yang memperkaya tata hukum di Indonesia.⁵
6. Proses pembentukan qanun tetap tunduk pada ketentuan UU Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Dalam konteks hukum jinayat yang diberlakukan di Aceh, harus dipahami hal ini merupakan kewenangan Aceh dalam menjalankan kehidupan bersyariat. Pembentukan qanun dilakukan berdasar kajian mendalam dengan menerapkan prinsip kehati-hatian. Ini agar penerapan hukum sesuai ajaran Islam akan mudah diterima masyarakat.
7. Dalam kasus Uji Materi Qanun Jinayat yang diajukan ke Mahkamah Agung, para pengaju Uji Materi cenderung melihat sistem hukum secara parsial dan tidak sistematis dan mengabaikan landasan qanun dan interpretasi hukum. Jika Qanun Jinayat Aceh dilihat secara komprehensif dan sistematis dalam sistem hukum, maka Qanun Jinayat Aceh telah memuat unsur-unsur:
 - a. Landasan filosofis Pancasila, Bhinneka Tunggal Ika, negara mengakui perbedaan setiap daerah;
 - b. Landasan konstitusional, Pasal 18B ayat (1) UUD 1945, negara mengakui daerah khusus atau istimewa;
 - c. Landasan yuridis, UU No.44/1999 tentang Keistimewaan Aceh dan UUPA, bahwa Aceh sebagai daerah khusus dan

⁵ Penulis adalah salah satu Tim DPRA yang ikut pada kegiatan konsultasi bersama Qanun Jinayat antara DPR Aceh dan Tim Pusat yang dikoordinir oleh Kemendagri.

- istimewa, salah satunya penerapan syariat Islam. Di mana Pasal 125 dan Pasal 241 UUPA mengatur khusus mengenai jinayah, qanun, dan sanksinya;
- d. Landasan interpretasi historis (sejarah) hukum pembentukan UU Keistimewaan Aceh dan UUPA; dan,
 - e. Pasca-amandemen UUD 1945, Indonesia telah menganut politik hukum pluralisme dengan mengakui hukum agama dan hukum adat.
8. Secara peraturan perundang-undangan, memang keberadaan UU Keistimewaan Aceh dan UUPA kontradiksi dan berkonflik dengan KUHP dan UU HAM. Meskipun demikian, bukan berarti harus dipertentangkan, tetapi untuk menyelesaikan konflik tersebut maka diselesaikan oleh asas hukum dan harmonisasi hukum. Karena, UU Keistimewaan Aceh dan UUPA sebagai UU khusus, maka berlaku *Asas Lex Specialist Derogat Legi Generalis* (peraturan khusus mengalahkan peraturan yang umum). Kalau pun, dipersepsikan UU HAM juga *lex specialist* berkaitan HAM, maka ada asas *Lex Posteriore Derogate Legi Priori* (peraturan baru mengalahkan peraturan lama). Meskipun, terkesan kedua asas ini berkonflik, tetapi asas tidak mengenal hierarki dan konflik walaupun berbeda atau bertentangan satu sama lainnya. Namun, keduanya dapat eksis secara berdampingan tanpa mengalahkan yang lain. Keduanya tidak dapat dipisahkan, tetapi saling membutuhkan yang merupakan suatu antinomi atau kenyataan yang kontroversi.⁶
9. Meskipun UU Keistimewaan Aceh dan UUPA diakui oleh Pasal 18B UUD 1945, begitu juga KUHP dan UU HAM diatur Pasal 28-28J UUD 1945 adalah sama-sama *lex specialis*, secara asas keduanya harus eksis dan saling membutuhkan satu sama lain, bukan saling mengalahkan. Sehingga, tidak ada alasan bahwa Qanun Jinayat bertentangan dengan UUD 1945, KUHP, KUHP, UU HAM dan peraturan perundang-undangan lainnya.
10. Terkait hukuman cambuk yang dinilai bertentangan dengan *Convention Against Torture And Other Cruel, Inhuman or*

⁶ Lihat Sudikno Mertokusumo, Teori Hukum, 2012, hal. 48

Degrading Treatment Or Punishment (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia), maka dapat disampaikan sebagai berikut:

- a. Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan *Convention Against Torture And Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment Or Punishment* (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia) disebutkan bahwa salah satu alasan pemerintah Indonesia meratifikasi konvensi PBB yang dimaksud karena “Pancasila sebagai falsafah dan pandangan hidup bangsa Indonesia dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai sumber dan landasan hukum nasional, menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia seperti tercermin dalam Sila Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab. Asas ini merupakan amanat konstitusi bahwa bangsa Indonesia bertekad untuk mencegah dan melarang segala bentuk penyiksaan, sesuai dengan isi konvensi ini.”
- b. Mengingat Pasal 28E UUD 1945 ayat (1) menjamin bahwa setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, maka pelaksanaan hukum syariat di Aceh merupakan hak warga negara yang dijamin Undang-undang Dasar. Dari sudut pandang filsafat hukum Islam, hukuman dalam syariat (termasuk hukuman cambuk) diterapkan terhadap orang yang melanggar hak masyarakat. Dengan demikian, hak orang banyak (masyarakat) telah dilanggar, sehingga hukuman menjadi sarana pertaubatan bagi pelaku, dan ini adalah bagian dari ibadah.
- c. Penerapan hukum jinayah adalah bagian dari penerapan Syariat Islam yang dikehendaki masyarakat di Aceh, termasuk di dalamnya hukuman cambuk. Penerimaan ini terbukti dengan disahkannya Qanun Nomor 6 Tahun 2014, sehingga tidak bisa dikesampingkan sebagaimana bunyi pasal 5 ayat 3 Konvensi PBB Menentang Penyiksaan: “*This Convention does not exclude any criminal jurisdiction exercised in accordance with internal*

law.” (Konvensi ini tidak mengesampingkan hukuman pidana yang diberlakukan berdasarkan hukum internal).

- d. Dalam Konvensi PBB Menentang Penyiksaan disebutkan definisi penyiksaan sebagai berikut:

“The term “torture” means any act by which severe pain or suffering, whether physical or mental, is intentionally inflicted on a person for such purposes as obtaining from him or a third person information or a confession, punishing him for an act he or a third person has committed or is suspected of having committed, or intimidating or coercing him or a third person, or for any reason based on discrimination of any kind, when such pain or suffering is inflicted by or at the instigation of or with the consent or acquiescence of a public official or other person acting in an official capacity. It does not include pain or suffering arising only from, inherent in or incidental to lawful sanctions.”

(istilah “penyiksaan” berarti setiap perbuatan yang dilakukan dengan sengaja, sehingga menimbulkan rasa sakit atau penderitaan yang luar biasa, baik jasmani maupun rohani, pada seseorang untuk memperoleh pengakuan atau keterangan dari orang itu atau orang ketiga, dengan menghukumnya atas suatu perbuatan yang telah dilakukan atau diduga telah dilakukan oleh orang itu atau orang ketiga, atau mengancam atau memaksa orang itu atau orang ketiga, atau untuk suatu alasan apa pun yang didasarkan pada setiap bentuk diskriminasi, apabila rasa sakit atau penderitaan tersebut ditimbulkan oleh, atas hasutan dari, dengan persetujuan atau sepengetahuan seorang pejabat publik atau orang lain yang bertindak di dalam kapasitas publik. Hal itu tidak meliputi rasa sakit atau penderitaan yang semata-mata timbul dari, melekat pada atau diakibatkan oleh suatu sanksi hukum yang berlaku.)

- e. Pada Konvensi PBB tersebut dengan tegas dan jelas disebutkan bahwa *“It does not include pain or suffering arising only from, inherent in or incidental to lawful sanctions.”* (Hal itu tidak meliputi rasa sakit atau penderitaan yang semata-mata timbul dari, melekat pada atau diakibatkan oleh suatu sanksi hukum yang berlaku).

- f. Pada dasarnya setiap bentuk hukuman pidana terhadap pelaku kejahatan di belahan dunia manapun baik berbentuk hukuman penjara atau denda atau hukuman-hukuman lainnya dapat dianggap sebagai bentuk penyiksaan dan pembatasan HAM bagi pelaku pidana itu. Apabila kita ingin menghindari bentuk penyiksaan dan pembatasan HAM terhadap pelaku pidana, maka secara logika seharusnya setiap negara meniadakan hukuman pidana itu sendiri dan setiap pelaku pidana tersebut dimaafkan atau dibebaskan dari segala tuntutan hukum.
- g. Pada tataran internasional, Amerika Serikat yang dianggap sebagai Bapak HAM Dunia, hingga saat ini beberapa negara bagian/federasi Amerika masih memberlakukan hukuman mati yang jelas bertentangan dengan berbagai Konvensi PBB. Ketika AS menerapkan hukuman mati, sedikit sekali menuai kecaman, bahkan nyaris tak terdengar suara dari aktivis HAM dan negara dunia lainnya termasuk PBB. Padahal AS adalah negara di mana dunia berkiblat kepadanya dalam hal pelaksanaan HAM. Aktivis HAM, negara Barat dan PBB dianggap melakukan standar ganda (*double standart*) dalam memahami Konvensi PBB Menentang Penyiksaan.
- h. Berdasarkan data yang dihimpun *Death Penalty Information Center* (DPIC),⁷ Amerika Serikat yang dirilis 16 Januari 2014, terungkap fakta tentang hukuman mati yang terjadi di Amerika Serikat selama rentang waktu empat dasawarsa dari tahun 1976 sampai Januari 2014. Dari 50 negara bagian di AS terdapat 32 negara bagian yang setuju pelaksanaan hukuman mati, sedangkan 18 negara bagian tidak menyetujuinya. Adapun 32 negara bagian AS yang menyetujui pelaksanaan hukuman mati adalah Alabama, Arizona, Arkansas, California, Colorado, Delaware, Florida, Georgia, Idaho, Indiana, Kansas, Kentucky, Louisiana, Mississippi, Missouri, Montana, Nebraska, Nevada, New Hampshire, North Carolina, Ohio, Oklahoma, Oregon,

⁷ <http://www.deathpenaltyinfo.org/>. Data telah diolah kembali.

- Pennsylvania, South Carolina, South Dakota, Tennessee, Texas, Utah, Virginia, Washington, dan Wyoming.
- i. Sedangkan 18 negara bagian yang tidak menyetujuinya adalah Alaska, Connecticut, Hawaii, Illinois, Iowa, Maine, Maryland, Massachusetts, Michigan, Minnesota, New Jersey, New Mexico, New York, North Dakota, Rhode Island, Vermont, West Virginia, Wisconsin, dan District of Columbia.
 - j. Selama masa 38 tahun itu, jumlah keseluruhan terpidana mati yang sudah dieksekusi di Amerika Serikat adalah berjumlah 1362 narapidana. Tahun 1977 dan 1981 hanya satu terpidana mati yang telah dieksekusi dan terbanyak yaitu 98 orang terpidana yang dieksekusi tahun 1999. Di awal tahun 2014, AS telah mengeksekusi 3 orang terpidana.
 - k. Dari rentang masa itu ras yang dieksekusi paling banyak adalah ras kulit putih 56% (765 orang), dan sisanya 44% terdiri dari ras kulit hitam 34% (467 orang), ras hispanik 8% (106 orang), serta ras lainnya 2% (24 orang). Lebih dari 75% korban pembunuhan dalam kasus-kasus yang menyebabkan eksekusi itu dilakukan adalah ras kulit putih, walaupun secara nasional hanya 50% dari korban pembunuhan pada umumnya ras kulit putih.
 - l. Sampai tahun 2013, dari 32 negara bagian yang setuju dengan hukuman mati, Texas menempati urutan pertama yaitu sebanyak 508 orang, disusul berturut-turut Virginia 110, Oklahoma 109, Florida 82. Sedangkan yang paling rendah yaitu masing-masing satu orang yaitu New Mexico, Colorado, Wyoming dan Connecticut.
 - m. Eksekusi hukuman mati di Amerika Serikat dilakukan dalam lima bentuk, yaitu suntik mati sebagai cara hukuman mati yang paling banyak digunakan oleh 35 negara bagian dan Pemerintah Amerika Serikat, disusul kursi listrik, kamar gas, gantung dan tembak mati. Suntik mati telah dilakukan pada terpidana 1187 orang, kursi listrik 158 orang, kamar gas 11 orang, gantung 3 orang, dan tembak mati sebanyak 3 orang.
 - n. Apabila dibandingkan hukuman mati yang masih diberlaku-

kan di Negara AS dan proses eksekusi yang sangat kejam dan bertentangan dengan berbagai Konvensi PBB Anti Penyiksaan, maka pelaksanaan hukuman Qanun Jinayat sangat humanis dan sangat bermartabat daripada hukuman penjara yang mengekang kebebasan ter hukum. Qanun Jinayat beserta Qanun Hukum Acara Jinayat mengadopsi asas keadilan dan keseimbangan, perlindungan hak asasi manusia, dan asas peradilan menyeluruh, sederhana, cepat, dan biaya ringan sebagai asas utama implementasinya.

- o. Keistimewaan produk Qanun Jinayat juga dengan diberlakukannya alternatif hukuman berupa cambuk atau penjara atau denda atau hukuman tambahan lainnya. Sehingga hakim sangat leluasa memberikan hukuman sesuai dengan rasa keadilan masyarakat, rasa keadilan korban dan rasa keadilan terpidana. Dalam Qanun Jinayat hanya tiga bentuk jarimah yang dihukum dengan hudud yang tidak boleh ditambah atau dikurangi oleh hakim, yaitu meminum Khamar, berzina dan menuduh orang berzina tanpa bukti. Selain itu, memberikan kebebasan kepada Jaksa dan Hakim untuk menerapkan hukuman alternatif berupa cambuk atau penjara atau denda atau hukuman tambahan lainnya dengan pengaturan batas terendah dan batas tertinggi.
- p. Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat dari Pasal 252 hingga Pasal 256 memberikan sejumlah ketentuan yang sangat humanis terkait dengan pelaksanaan cambuk, antara lain:⁸
 - 1) Kewajiban pemeriksaan dokter sebelum terpidana dihukum cambuk, apabila kondisi kesehatan ter hukum menurut hasil pemeriksaan dokter tidak dapat menjalani uqubat cambuk, maka pelaksanaan pencambukan ditunda sampai yang bersangkutan dinyatakan sehat untuk menjalaninya.
 - 2) Sebelum pelaksanaan pencambukan kepada ter hukum diberikan bimbingan rohani singkat oleh seorang ulama

⁸ Lihat Qanun Hukum Acara Jinayat, Pasal 252-256.

atas permintaan jaksa atau terhukum.

- 3) Uqubat cambuk tidak boleh dihadiri oleh anak-anak dibawah umur 18 (delapan belas) tahun.
 - 4) Jarak antara terhukum dengan pencambuk antara 0,70 meter sampai dengan 1 (satu) meter dengan posisi pencambuk berdiri di sebelah kiri atau kanan terhukum. Pencambuk dapat membuat kuda-kuda dengan jarak antara kaki kiri dan kanan paling jauh 50 cm. Pencambuk dapat menekuk tangan serta mengayun cambuk ke samping atau ke belakang dan posisi ujung tangannya tidak lebih tinggi dari bahu.
 - 5) Jaksa akan menegur, memperbaiki posisi dan atau menukar pencambuk apabila salah satu ketentuan tidak terpenuhi.
 - 6) Pada saat pencambukan, terhukum diharuskan: a) menggunakan baju yang telah disediakan oleh Jaksa; dan b) berada dalam posisi bebas dan berdiri tanpa penyangga.
 - 7) Atas permintaan terhukum atau dokter, terhukum dapat dicambuk sambil duduk bersimpuh atau berdiri dengan penyangga, namun harus dalam keadaan bebas.
 - 8) Pencambukan akan dihentikan sementara, apabila diperintahkan oleh dokter yang bertugas berdasarkan pertimbangan medis.
- q. Memperhatikan pointer di atas maka tidak ada alasan secara yuridis dan nonyuridis, bahwa Qanun Jinayat bertentangan dengan Konvensi PBB Menentang Penyiksaan. Justru Qanun Jinayat merupakan bentuk penemuan hukum baru guna memecah kebekuan KUHP yang dipakai saat ini.
- r. Jika dibandingkan dengan penerapan hukuman mati dan proses eksekusi yang mengerikan di negara Amerika Serikat, maka hukuman cambuk sebagaimana yang dituangkan dalam Qanun Hukum Acara sangat humanis dan bermartabat dan tidak menentang Konvensi PBB sebagaimana yang dijelaskan oleh pasal-pasal Konvensi PBB itu sendiri.

Apabila MA tidak menolak uji materi Qanun Jinayat, maka tidak

tertutup kemungkinan ke depan Qanun Jinayat akan digugat lagi, termasuk uji materi UUPA ke MK. Terdapat celah krusial yang harus menjadi perhatian bersama pihak eksekutif maupun legislatif Aceh. Apabila Qanun Aceh yang merupakan turunan dari UUPA dapat diujimaterikan di MA, maka UUPA sebagai aturan yang lebih tinggi dapat diujimaterikan dan dibatalkan pasalnya oleh Mahkamah Konstitusi.

Ketentuan UUD pada Pasal 24C Ayat (1) menyebutkan “Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar, memutus sengketa kewenangan lembaga negara yang kewenangannya diberikan oleh Undang-Undang Dasar, memutus pembubaran partai politik, dan memutus perselisihan tentang hasil pemilihan umum. Point krusial ini perlu mendapatkan perhatian bersama. Apabila MA telah menolak gugatan uji materi Qanun Jinayat Aceh yang dilakukan oleh ICJR dan Solidaritas Perempuan, maka tidak menutup kemungkinan, mereka atau lembaga lainnya justru akan menggugat UUPA ke MK, khususnya pasal-pasal yang terkait dengan hak khusus Aceh dalam penerapan Syariah Islam di Aceh.

Apabila MK membatalkan sebagian isi UUPA terkait Syariah Islam, karena keputusan sesuai UUD bersifat final dan mengikat. Apabila hal ini tidak diinventarisasi, diantisipasi, dipagari dan dideteksi secara dini, maka akan menurunkan marwah UUPA dan tidak menutup kemungkinan multidimensi penafsiran antara aturan perundang-undangan, MK akan membatalkan sebagian pasal-pasal UUPA yang otomatis berimplikasi kepada Qanun Aceh, di mana Qanun lebih rendah posisinya dari UUPA.

Untuk menjadi perhatian bersama, pada 23 Agustus 2016, Mahkamah Konstitusi mengabulkan permintaan Uji Materi sebagian pasal UUPA terkait dengan ketentuan Pilkada yang diajukan oleh mantan Gubernur Aceh, Abdullah Puteh. Ia merasa dirugikan akibat ketentuan dalam Pasal 67 ayat (2) huruf g UUPA tentang larangan mencalonkan diri sebagai kepala daerah bagi seseorang

yang pernah dihukum dengan hukuman lima tahun penjara atau lebih. Menurut dia, ketentuan itu bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945, karena menghalangi seseorang yang berniat mencalonkan diri sebagai kepala daerah serta menghambat seseorang untuk berpartisipasi aktif dalam suatu agenda demokrasi. Dia juga menganggap aturan itu sewenang-wenang karena seakan-akan pembuat Undang-undang diperbolehkan menghukum seseorang tanpa batas waktu.

Selain itu, pemberlakuan syarat yang berbeda di Provinsi Aceh dengan provinsi lainnya terkait dengan pemilihan kepala daerah, menurut dia, bertentangan dengan prinsip negara hukum yang memberikan jaminan kepastian hukum serta menunjukkan adanya perbedaan kedudukan antara warga negara dalam hukum dan pemerintahan.

Demikian juga, kalau MA telah menolak Uji Materi yang diajukan oleh ICJR dan Solidaritas Perempuan, maka ke depan tidak tidak tertutup kemungkinan hakim MA dapat saja membatalkan atau mengurangi sebagian Pasal-pasal Qanun Jinayat dengan alasan-alasan dan pertimbangan tertentu dari hakim.

Dalam uji materi yang diajukan ICJR, majelis Hakim MA belum mengkaji substansi pertimbangan hukum yang diajukan oleh pemohon. Tetapi karena landasan pemohon yang merujuk ke UU Nomor 12 Tahun 2011 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan yang dijadikan dasar dalam permohonan keberatan hak uji materi sedang diproses pengujiannya pada Mahkamah Konstitusi. Maka otomatis menggugurkan hak uji yang dilakukan oleh pemohon.

Dalam kasus gugatan Qanun Jinayat ke MA, pihak penggugat melakukan kesalahan fatal dan kecerobohan, yaitu terlalu cepat mengajukan gugatan atau dalam bahasa hakim MA disebut prematur, dengan menjadikan UU 12/11 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan sebagai salah satu landasan yuridis utama alasan menggugat Qanun Jinayat. Mereka silap bahwa UU dimaksud sedang diujimaterikan di MK, sehingga

otomatis menggugurkan gugatan yang diajukan oleh pemohon.

Persoalan uji materi akan berbeda hasilnya apabila UU terkait pembentukan peraturan perundang-undangan telah diputuskan oleh MK atau sedang tidak diujimaterikan di MK. Jika pihak-pihak tertentu kembali mengajukan Uji Materi Qanun Jinayat ke MA, maka Majelis Hakim MA dapat saja mempertimbangkan semua atau sebagian substansi pertimbangan hukum dengan putusan yang seadil-adilnya menurut hakim (*ex aequo et bono*) yang diajukan oleh pemohon.

Perlu diingat, sejak berdirinya Republik Indonesia, hukum di negara ini ikut dipengaruhi oleh konstelasi politik yang berkuasa. Apabila penguasa pusat baik Eksekutif, Legislatif dan Yudikatif sejalan dengan daerah dalam mengamankan Qanun Jinayat, maka kedudukan Qanun akan semakin kuat dan menjadi pionir dan improvisasi pengembangan dan penemuan hukum baru di Indonesia, sebaliknya, jika konstelasi politik nasional tidak sejalan dengan daerah, maka tidak bisa dipungkiri akan muncul kondisi yang bisa saja melemahkan Qanun Jinayat Aceh.

Cambuk terhadap Nonmuslim

UUPA yang disahkan pada 1 Agustus 2016 dan terdiri dari 273 Pasal. Terkait dengan proses pemidanaan pelanggaran Qanun Jinayat bagi nonmuslim, pada Pasal 129 Ayat (1) dinyatakan ketentuan sebagai berikut: “Dalam hal terjadi perbuatan jinayah yang dilakukan oleh dua orang atau lebih secara bersama-sama yang di antaranya beragama bukan Islam, pelaku yang beragama bukan Islam dapat memilih dan menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayah.” Lalu pada ayat (2) ditetapkan: “Setiap orang yang beragama bukan Islam melakukan perbuatan jinayah yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana atau ketentuan pidana di luar Kitab Undang-undang Hukum Pidana berlaku hukum jinayah.” Dan ayat (3) mengatur: “Penduduk Aceh yang melakukan perbuatan jinayah di luar Aceh berlaku Kitab Undang-Undang Hukum Pidana.”

Ketentuan tersebut kembali dijabarkan dan ditegaskan oleh Qanun Aceh No. 6 Tahun 2014 Tentang Qanun Jinayat yang ditetapkan oleh Pemerintahan Aceh pada 22 Oktober 2014 dan mulai berlaku setelah 1 tahun diundangkan, sebagaimana disebutkan pada Pasal 5:

- a. Setiap Orang beragama Islam yang melakukan Jarimah di Aceh;
- b. Setiap Orang beragama bukan Islam yang melakukan Jarimah di Aceh bersama-sama dengan orang Islam dan memilih serta menundukkan diri secara sukarela pada Hukum Jinayat;
- c. Setiap Orang beragama bukan Islam yang melakukan perbuatan Jarimah di Aceh yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) atau ketentuan pidana di luar KUHP, tetapi diatur dalam Qanun ini; dan
- d. Badan Usaha yang menjalankan kegiatan usaha di Aceh.

Berdasarkan ketentuan UUPA dan Qanun Aceh dimaksud, pelanggar Qanun bagi Non Muslim dapat dijatuhkan hukuman sesuai dengan Qanun Jinayat, termasuk hukuman cambuk apabila memenuhi unsur-unsur sebagai berikut:

1. Non Muslim melakukan Jarimah bersama-sama dengan Muslim;
2. Non Muslim memilih dan menundukkan diri secara sukarela pada Qanun Jinayah;
3. Non Muslim melakukan Jarimah yang tidak terdapat dalam KUHP atau ketentuan pidana di luar KUHP.

Terkait kasus cambuk non Muslim ini, Kasi Intel Kejaksaan Negeri Takengon, Aceh Tengah, Lili Suparli, mengatakan ada dasar aturan untuk menjerat penganut agama lain dalam hukum syariah di beberapa kasus tertentu. “Ini adalah kasus pertama seorang non-muslim dihukum dalam hukum Islam,”⁹ kata Lili kepada AFP.

Terkait hukuman atas perempuan Kristen berinisial RS (60) yang terbukti menjual minuman keras, Lili menjelaskan bahwa hal

⁹ http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/04/160413_trensosial_cambuk_nonmuslim, diakses Juli 2016.

itu diatur dalam Qanun Jinayat dalam bentuk “perkecualian.” Dalam Qanun Nomor 6 Tahun 2014 disebutkan, bila melakukan pelanggaran bersama orang Islam, non-Muslim bisa memilih untuk diproses melalui pengadilan negeri dengan aturan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) atau tunduk pada Mahkamah Syariah yang menggunakan hukum jinayat.

Tapi ada juga klausul yang bunyinya kalau pelanggaran tidak diatur dalam KUHP atau ketentuan pidana lain di Indonesia, warga non-Muslim tetap diproses melalui hukum pidana Islam tersebut. “Menjual minuman keras tak diatur dalam KUHP, makanya ia diproses dengan qanun tersebut,”¹⁰ jelas Lili, seraya menambahkan bahwa selama proses hukum, perempuan itu juga tidak didampingi pengacara.

Oleh karena itu sesuai dengan dakwaan JPU yang bernomor PDM-17/Euh.2/TAKNG/13/2016, Majelis Hakim berpendapat bahwa Mahkamah Syar’iyyah Takengon berwenang mengadili perkara-perkara jinayat yang subjek hukumnya beragama non-Muslim. Karena itu, surat dakwaan JPU terhadap terdakwa dapat dipertimbangkan.

Majelis Hakim menambahkan bahwa dalam perkara ini,¹¹ Terdakwa mengaku beragama Kristen Protestan, namun berdasarkan ketentuan Qanun Jinayat Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat Pasal 5 Huruf C yang menyebutkan bahwa: “Qanun ini berlaku untuk Setiap Orang beragama bukan Islam yang melakukan perbuatan Jarimah di Aceh yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) atau ketentuan pidana di luar KUHP, tetapi diatur dalam Qanun ini, maka terhadap perbuatan terdakwa dapat dikenakan ketentuan-ketentuan dalam Qanun Jinayat. Dengan demikian tentang unsur “setiap orang” dalam perkara ini telah terpenuhi secara sah dan

¹⁰ <http://www.benarnews.org/indonesian/berita/pelaku-zina-dan-non-muslim-dicambuk-di-aceh-04122016113806.html>, diakses 7 Juli 2016.

¹¹ Lihat Amar Putusan Majelis Hakim Mahkamah Syar’iyyah Takengon 0001/JN/2016/MS-Tkn, tanggal 11 Maret 2016.

meyakinkan.

Sebenarnya, pemedanaan non muslim terkait dengan penjualan khamar bukan hanya kali ini terjadi. Sebelumnya pada tahun 2008, L. Liu alias YM, warga kota Sigli beragama Budha dituduh menyimpan dan memperdagangkan khamar. Liu akhirnya diadili di Mahkamah Syar'iyah Sigli. Dalam putusan dinyatakan:

“Bahwa terdakwa selaku penganut Budha terdakwa telah menyatakan menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayah yang berlaku di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, oleh karena itu terdakwa tidak berkeberatan dan bersedia disidangkan di Mahkamah Syar'iyah Sigli.”¹²

Pertimbangan ini bisa dilihat dalam putusan Mahkamah Syar'iyah Sigli No. 02/JN/2008/MSy-SGI. Setelah menjalani persidangan, Majelis Hakim memutuskan dan mengadili terdakwa sebagai berikut:

1. Menyatakan Terdakwa L L alias Y MA secara sah dan meyakinkan bersalah telah menyimpan dan memperdagangkan minuman Khamar dan sejenisnya;
1. Menghukum Terdakwa L L alias Y MA dengan pidana kurungan selama 4 (empat) bulan;
2. Memerintahkan barang bukti berupa 15 (lima belas) botol minuman keras jenis Wisky merk Globe Horse dimusnahkan;
3. Menghukum Terdakwa membayar biaya perkara sebesar Rp. 2000, (dua ratus ribu Rupiah).

Kasus di Sigli ini tidak menarik perhatian sebagaimana kasus di Takengon pasca pengesahan Qanun Jinayat pada tahun 2015. Hal ini disebabkan antara lain oleh:

1. Terdakwa telah menyatakan menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayah yang berlaku di Aceh.
2. Mahkamah hanya menjatuhkan hukuman penjara ringan berupa 4 bulan penjara, dan saat itu penjual khamar tidak dikenakan hukuman cambuk, cambuk sebanyak 40 kali hanya dijatuhkan

¹² <http://www.hukumonline.com/berita/baca/lt54da9dfa18fc9/dua-kategori-non-muslim-yang-bisa-terjerat-qanun-jinayah>, diakses 7 Juli 2016.

bagi peminum khamar.¹³

3. Media tidak mengekspos secara berlebihan kasus tersebut.

Sebagai perbandingan, Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) mengatur mengenai masalah penyalahgunaan Minuman Keras (Khamar), alkohol, mabuk, atau tindak pidana minuman keras yang tersebar dalam beberapa pasal, antara lain pasal 300; pasal 492; pasal 536; pasal 537; pasal 538; pasal 539 KUHP.

Pasal yang mengatur penjualan miras, khususnya Pasal 300, Pasal 537 dan Pasal 538. Pasal 300 KUHP menetapkan dengan hukuman penjara selama-lamanya satu tahun atau denda sebanyak-banyaknya Rp. 4.500,- di hukum:

1. Barang siapa dengan sengaja menjual atau menyuruh minum minuman-minuman yang memabukan kepada seseorang yang telah kelihatan mabuk.
2. Barang siapa dengan sengaja membuat mabuk seseorang anak yang umurnya dibawah 18 tahun.
3. Barang siapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan dengan sengaja memaksa orang akan minum-minuman yang memabukkan
4. Kalau perbuatan itu menyebabkan luka berat pada tubuh, sifersalah dihukum penjara selama-lamanya tujuh tahun.
5. Kalau perbuatan itu menyebabkan orang mati, sifersalah dihukum penjara selama-lamanya sembilan tahun.
6. Kalau sifersalah melakukan kejahatan itu dalam jabatan ia dapat dipecat dari pekerjaan itu.

Dari ketentuan pasal ini dapat disimpulkan secara singkat bahwa agar supaya dapat dihukum menurut pasal ini, maka orang yang menjual atau memberi minuman-minuman keras itu harus

¹³ Pada Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan sejenisnya, Pasal 26 menyatakan pada butir b: “Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6 sampai Pasal 8 (di antaranya menjual miras), diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir berupa kurungan paling lama 1 (satu) tahun, paling singkat 3 (tiga) bulan dan/atau denda paling banyak Rp 75.000.000,- (tujuh puluh lima juta rupiah), paling sedikit Rp 25.000.000,- (dua puluh lima juta rupiah).

mengetahui bahwa orang yang membeli atau diberi minuman itu harus telah kelihatan nyata mabuk, kalau tidak, tidak dapat dikenakan pasal ini.

Sementara itu, Pasal 537 KUHP menetapkan: “Barang siapa menjual atau memberikan minuman keras atau arak kepada anggota Angkatan Bersenjata di bawah pangkat letnan atau kepada istrinya, anak atau pelayan, diancam dengan pidana kurungan paling lama tiga minggu atau pidana denda paling tinggi seribu lima ratus rupiah.” Yang diancam dengan hukuman pasal ini ialah orang yang menjual atau memberi minuman keras atau tuak diluar kantin tentara kepada seorang prajurit militer dengan pangkat letnan kebawah, atau kepada istri, anak atau bujangnya prajurit itu.

Pasal 538 KUHP menetapkan: “Penjual atau wakilnya yang menjual minuman keras yang dalam menjalankan pekerjaan memberikan atau menjual minuman keras atau arak kepada seorang anak dibawah umur enam belas tahun, diancam dengan pidana kurungan paling lama tiga minggu atau pidana denda paling tinggi empat ribu lima ratus rupiah.” Yang dapat dihukum menurut pasal ini adalah penjual minuman keras yang memberikan minuman keras kepada anak dibawah umur. Untuk dapat menyatakan seseorang terdakwa terbukti mempunyai kesengajaan dalam melakukan pelanggaran seperti yang dimaksudkan di dalam ketentuan pidana yang di atur pasal 538 KUHP, hakim harus dapat membuktikan tentang:

1. Adanya kehendak atau maksud terdakwa untuk menyajikan atau menjual minuman keras
2. Adanya pengetahuan pada terdakwa bahwa yang ia sajikan atau jual itu ialah minuman keras atau tuak
3. Adanya pengetahuan pada terdakwa bahwa minuman keras atau tuak itu telah ia sajikan atau ia jual kepada seorang anak di bawah usia enam belas tahun.

Di luar ketentuan KUHP, terkait dengan penjualan minuman keras diatur dalam Perpres No. 74 Tahun 2013 Tentang Pengendalian dan Pengawasan Minuman Beralkohol dan Peraturan Menteri Perdagangan Republik Indonesia (Permendag) Nomor 20/M-Dag/

Per/4/2014 Tahun 2014 tentang Pengendalian Dan Pengawasan Terhadap Pengadaan, Peredaran, Dan Penjualan Minuman Beralkohol yang kemudian direvisi dengan Permendag No. 6 Tahun 2015. Perpres dan Permendag tersebut antara lain mengatur:

1. Jenis minuman beralkohol kepada 3 golongan, yaitu: golongan A adalah minuman yang mengandung etil alkohol atau etanol (C_2H_5OH) dengan kadar sampai dengan 5%; golongan B dengan kadar lebih dari 5% sampai dengan 20%; dan golongan C dengan kadar lebih dari 20% sampai dengan 55%.
2. Minuman beralkohol hanya dapat diperdagangkan oleh pelaku usaha yang telah memiliki izin memperdagangkan minuman beralkohol sesuai dengan penggolongannya.
3. Penjualan minuman beralkohol untuk diminum langsung di tempat hanya dapat dijual di:
 - a. Hotel, Restoran, Bar sesuai dengan peraturan perundang-undangan di bidang kepariwisataan; dan
 - b. Tempat tertentu lainnya yang ditetapkan oleh Bupati/Walikota dan Gubernur untuk Provinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta.
 - c. Penjualan minuman beralkohol secara eceran hanya dapat dijual oleh pengecer, pada Toko Bebas Bea (TBB); tempat tertentu lainnya yang ditetapkan oleh Bupati/Walikota dan Gubernur untuk Daerah Khusus Ibukota Jakarta; Toko pengecer – khusus untuk minuman beralkohol golongan A; supermarket, hypermarket; atau toko pengecer lainnya.
4. Pengecer atau penjual langsung dilarang memperdagangkan minuman beralkohol di lokasi atau tempat yang berdekatan dengan:
 - a. gelanggang remaja, kaki lima, terminal, stasiun, kios-kios kecil, penginapan remaja, dan bumi perkemahan;
 - b. tempat ibadah, sekolah, rumah sakit; dan
 - c. tempat tertentu lainnya yang ditetapkan oleh Bupati/ Walikota atau Gubernur Daerah Khusus Ibukota Jakarta untuk Provinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta, dengan memperhatikan kondisi daerah masing-masing.

5. Penjualan minuman beralkohol sebagaimana diatur dalam Pasal 14 ayat (1), ayat (2), dan ayat (3) Permendag 20/2014 hanya dapat diberikan kepada konsumen yang telah berusia 21 (dua puluh satu) tahun atau lebih dengan menunjukkan kartu identitas kepada petugas/pramuniaga (Pasal 15 Permendag 20/2014).

Larangan yang tegas terkait penjualan dan pemidanaan alcohol atau khamar dengan sedikit pengecualian baru kita temukan dalam Rancangan Undang-undang (RUU) Larangan Minuman Beralkohol yang diinisiatifkan oleh Fraksi PPP dan PKS DPR RI.

Isi RUU berkenaan dengan pelarangan total terhadap produksi, perdagangan, sampai konsumsi minuman beralkohol. Draf RUU itu masih dimatangkan di Badan Legislatif DPR. RUU Larangan Minuman Beralkohol ini terdiri dari 7 bab isi, 1 bab penutup, dan 22 pasal. Jika RUU ini gol jadi UU, produksi dan penjualan segala jenis minuman beralkohol akan diatur sangat ketat. Secara umum ketentuan RUU dimaksud antara lain:

1. Setiap orang dilarang memproduksi minuman beralkohol (minol) golongan A, B, C, minuman beralkohol tradisional, serta minuman beralkohol campuran dan racikan.
2. Setiap orang dilarang memasukan, menyimpan, mengedarkan dan/atau menjual minol seluruh jenis
3. Setiap orang dilarang mengonsumsi seluruh jenis minol. Di pasal 8 ayat 1 diatur pengecualian untuk kepentingan terbatas dan ayat 2 dijelaskan ketentuan tersebut nantinya akan diatur dalam Peraturan Pemerintah (PP).
4. Pemerintah pusat dan daerah berwenang melaksanakan pengawasan minuman beralkohol mulai dari produksi, memasukan, menyimpan, mengedarkan, menjual, dan mengonsumsi. Sedangkan di ayat 2 diatur pengawasan minol dilaksanakan tim terpadu yang dibentuk pemerintah pusat dan daerah.
5. Di pasal 17 diatur ancaman pidana yang diusulkan dalam draft awal bagi produsen dan distributor termasuk penjual diancam minimal 2 tahun maksimal 10 tahun penjara. Denda yang diajukan adalah Rp 200 juta hingga Rp 1 miliar. Sementara

ancaman pidana yang diusulkan bagi konsumen adalah 3 bulan penjara dan maksimal 2 tahun sedangkan dendanya Rp 10 juta hingga maksimal Rp 50 juta yang diatur dalam pasal 18. Di pasal 19 diatur bila peminum mengganggu ketertiban umum atau mengancam keamanan orang lain dipidana paling sedikit 1 tahun, paling lama 5 tahun dan denda paling sedikit Rp 20 juta dan denda paling banyak Rp 100 juta.

Melihat KUHP dan ketentuan di luar KUHP tidak mengatur secara khusus pembedaan penjualan minuman keras, maka non muslim yang menjual minuman keras dapat didakwakan dengan Qanun, sebagaimana yang disampaikan oleh Kasi Intel Kejaksaan Negeri Takengon, Aceh Tengah, Lili Suparli.

Mempertimbangkan hal-hal tersebut di atas, maka keputusan penyidik, jaksa dan hakim yang memutuskan Uqubat sesuai Qanun Jinayat dinilai sudah tepat, mengingat penjualan minuman keras belum diatur secara spesifik dalam KUHP atau ketentuan di luar KUHP. Namun yang masih memungkinkan multipersepsi pemahaman Qanun, apakah ketika non muslim melakukan jarimah yang tidak diatur dalam KUHP atau ketentuan di luar KUHP seperti yang dilakukan oleh Remita Sinaga, maka dilangsung dikenakan hukuman cambuk? Sedangkan ‘Uqubat penjualan minuman keras sanksinya berupa hukuman Ta’zir yang bersifat alternatif antara paling tinggi 60 cambuk atau 60 bulan penjara atau denda 600 gram emas murni. Apakah dalam kasus ini diperlukan penundukan diri dan sukarela secara tulisan/lisan untuk menerima hukuman cambuk, dikarenakan hukuman cambuk adalah hukuman khusus yang diatur dalam Qanun Jinayat Aceh dan tidak dikenal dalam peraturan perundangan nasional?

Mengapa Jaksa dan Hakim tidak mempertimbangkan hukuman alternatif berupa penjara atau denda terhadap terdakwa non muslim, untuk menghindari publisitas dan kontroversial sekitar penerapan Qanun Jinayat terhadap non muslim? Bukankah filosofi penerapan Qanun dimaksudkan sebagai “Rahmatan Lil Alamin” bagi alam semesta, bagi muslim maupun non muslim dan untuk

keharmonisan dan keseimbangan dalam kehidupan masyarakat?

Dalam kasus ini, terdakwa Remita Sinaga¹⁴ pada nota pleidoi secara lisan telah menyampaikan di muka sidang yang memohon kepada Majelis Hakim agar dapat membebaskan dari hukuman dan jangan dicambuk.¹⁵ Namun hakim tidak menjadikan permintaan ybs. sebagai bahan pertimbangan. Atau apakah Jaksa dan Hakim dalam kasus ini melihat bahwa hukuman penjara maupun denda tidak tepat dijatuhkan terdakwa, tetapi lebih tepat dijatuhkan hukuman cambuk untuk lebih menimbulkan efek jera, proses cepat dan efisien, mengingat yang bersangkutan telah menjual minuman keras selama 15 tahun lalu dan perbuatannya sangat-sangat merusak dan meresahkan masyarakat serta merusak lingkungan dan masyarakat sekitarnya.

Selain itu, juga terjadi kesalahan dan kelalaian dari Jaksa ketika menuntut 'Uqubat cambuk sebanyak 6 kali di depan umum, yang berarti tuntutan JPU tersebut di bawah $\frac{1}{4}$ dari ketentuan 'Uqubat paling tinggi¹⁶, maka tuntutan JPU dikesampingkan oleh hakim dan selanjutnya Majelis Hakim akan menentukan sendiri tentang "uqubat yang akan dijatuhkan dalam putusan ini, yaitu 'Uqubat Ta'zir 30 kali cambuk di hadapan umum. Namun demikian, dari pengalaman di lapangan yang dialami oleh Polisi Wilayahul Hisbah, terdapat pelaku jarimah non muslim yang meminum atau

¹⁴ Saat kunjungan observasi lapangan ke Takengon selama 14-16 Oktober 2016, Tim *Working Group* Dinas Syariat Islam Aceh telah mengunjungi terpidana untuk berdialog dan mewawancarainya, namun yang bersangkutan tertutup dan keberatan diajak berdialog terkait hal itu. Ybs. telah menerima eksekusi cambuk dan telah melupakannya. Ia ingin menjalani aktifitas kesehariannya tanpa dibebani permasalahan cambuk itu lagi. Menurut ybs., pasca eksekusi cambuk banyak wartawan yang datang mengunjunginya untuk wawancara, namun ia menolak dan ingin melupakan kasus dimaksud.

¹⁵ Lihat keputusan Mahkamah Syar'iyah Takengon Nomor 0001/JN/2016/MS-Tkn.

¹⁶ Sesuai ketentuan Qanun Jinayat, selama tidak ditentukan paling rendah, maka 'Uqubat terendah yaitu $\frac{1}{4}$ dari 'Uqubat tertinggi dari paling banyak 60 kali cambuk bagi penjual Khamar yaitu 15 kali cambuk. Dakwaan jaksa sebanyak 6 kali tidak sesuai dengan Qanun, sehingga dikesampingkan oleh Majelis Hakim.

menjual khamar, justeru meminta dan memilih hukuman cambuk daripada penjara, dengan alasan lebih cepat dan dapat merugikan atau mengganggu kegiatan dagangnya, apabila ia dipenjara selama beberapa bulan atau didenda dengan emas murni.

Rekomendasi

A. Terkait Persoalah Uji Materi (*Judicial Review*)

Terkait upaya-upaya Uji Materi (*Judicial Review*) Qanun Jinayat Aceh, maka disarankan sejumlah langkah konkret yang harus dilakukan oleh Pemerintah Aceh, guna mencegah maupun mengeliminasi bentuk-bentuk pembatalan Qanun Jinayat melalui Uji Materi Qanun ke MA maupun Uji Materi UUPA ke MK, antara lain yaitu:

1. Sosialisasi ke media internasional, regional, nasional dan lokal tentang Qanun Jinayat perlu terus dilakukan. Disarankan untuk menjemput bola, berinisiatif dan inovatif membuat berbagai *media gathering/meeting*, siaran pers (*press release*) dan bentuk-bentuk diseminasi informasi Qanun Jinayat Aceh dengan media. Alangkah baiknya *social function* tersebut dikemas dalam bentuk kegiatan budaya atau *culinary* seperti *coffee break* atau di sela-sela kegiatan *Acehnese Traditional Culinary* bersama insan media.
2. Materi diseminasi adalah aspek-aspek positif Qanun Jinayat, di antaranya telah menjadi bahan pembelajaran negara lain seperti Brunai Darussalam. Tentang proses historis, filosofis dan harmonisasi, dan ijtihad baru guna memecah kebekuan KUHP.
3. Dalam jangka menengah dan panjang, perlu dilakukan diseminasi kajian-kajian ilmiah terkait dengan Qanun Jinayat melalui *uploading* di portal Dinas Syariat Islam, sehingga memudahkan setiap pihak berkepentingan untuk mengakses berbagai informasi terkait dengan Qanun Jinayat.
4. Keputusan Mahkamah Agung yang menolak Uji Materi yang dilakukan oleh ICJR dan solidaritas perempuan dijadikan modal positif dalam penguatan posisi hukum Qanun Jinayat.

5. Hendaknya diupayakan rekatan antara Pemerintah Aceh dengan MA dalam bentuk saling kunjung dan diskusi hukum perlu dibina dan diperkuat sebagai modal dalam menguatkan keterpihakan MA dalam memutuskan setiap kasasi maupun gugatan uji materi Qanun Jinayat Aceh.
6. Disarankan agar pemerintah Aceh berkerjasama dengan parlemen Aceh dan unsur-unsur lainnya termasuk Penasehat Hukum membentuk *Special Desk* (Tim Khusus) yang akan memantau dan menjembatani komunikasi secara massif, efektif dan terstruktur dengan pihak Pemerintah Pusat, DPR RI, MK dan MA, guna mencegah perubahan pasal-pasal krusial UUPA dan memperoleh keterpihakan Pemerintah Pusat dan DPR RI dalam proses legislasi dan MK dan MA dalam proses kasasi dan Uji Materi untuk mempertahankan UUPA dan Qanun, khususnya terkait dengan Syariat Islam dan Qanun Jinayat Aceh.
7. Guna menghindari Uji Materi oleh penggugat, antisipasi dan kesiapan Pemerintah Aceh dalam menghadapi *Legal Action* Qanun Jinayat di masa mendatang, disarankan Pemerintah Aceh segera melakukan kajian ilmiah dengan mengsortir dan merevisi sebagian pasal Qanun Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat yang dianggap masih memungkinkannya terjadinya multitafsir atau pasal-pasal *overlapping* atau masih memunculkannya ketidak harmonisasian hukum baik vertical maupun horizontal.

B. Terkait Cambuk terhadap Nonmuslim

Agar *Law Enforcement* Qanun Jinayat terlaksana secara efektif, tidak kontroversi baik terhadap pelaku muslim atau non muslim, maka disarankan sejumlah langkah konkret yang dapat dilaksanakan oleh Pemerintah Aceh, antara lain:

1. Menginventarisasi secepat mungkin Jarimah (perbuatan pidana-pidana) yang ada dalam Qanun Jinayat yaitu 1. Khamar, 2. Maisir, 3. Khalwath, 4. Ikhtilath, 5. Zina, 6. Pelecehan Seksual, 7. Pemeriksaan, 8. Qazhaf, 9. Liwath dan 10. Muasahaqah,

tetapi unsur-unsur pidana tidak diatur secara detil atau tegas dalam KUHP atau ketentuan pidana di luar KHUP. Sehingga dengan tepat secara spesifik dapat ditentukan unsur mana dari tiap-tiap pidana tersebut yang bisa didakwakan dengan Qanun Jinayat bagi pelaku jarimah non muslim, ketika tidak diatur dalam KUHP dan di luar KUHP.

2. Guna meminimalisir kemungkinan multitafsir dan menyamakan persepsi penafsiran Qanun Jinayat Aceh itu sendiri atau Qanun Jinayat dengan peraturan perundang-undangan lainnya di antara Aparat Penegak Hukum, pemerintah Aceh perlu membuat semacam buku panduan petunjuk teknis (Juknis) bagi penegak hukum dalam melakukan proses pemidanaan khususnya bagi Non Muslim yang secara lebih detil membahas unsur apa saja yang harus dipenuhi dalam penjatuhan Uqubat Qanun Jinayat terhadap non muslim dan apakah seorang non muslim ketika diproses dengan Qanun Jinayat, serta merta harus dicambuk atau hakim dapat memutuskan dengan selain cambuk, seperti penjara atau denda. Atau hakim dapat memutuskan dengan hukum cambuk setelah adanya penundukan diri secara sukarela tertulis/lisan dari terdakwa non muslim yang akan menerima hukuman cambuk. Mengingat hukuman cambuk merupakan hukuman khusus dalam Qanun Jinayat Aceh dan tidak dikenal dalam peraturan perundangan nasional Indonesia.
3. Untuk menghindari kesulitan mekanisme di antara penegak hukum, perlu diperjelas, ditegaskan, diformulasikan dan dirumuskan dalam Pergub Qanun Jinayat/Acara Jinayat, pengaturan mekanisme dan format baku penundukan diri non-Muslim kepada Qanun Jinayat.
4. Mengadakan bimbingan teknis secara berkala bagi aparat hukum (Polisi, Jaksa, WH, Hakim) guna mengetahui kendala teknis dan hukum dalam proses penyelidikan, penyidikan, penuntutan dan pengadilan.
5. Menghimpun seluruh Amar Keputusan Mahkamah Syar'iyah di Kota/Kabupaten untuk dikaji, diteliti dan dijadikan bahan referensi hukum, sekaligus untuk melihat dan mengevaluasi

serta mengobservasi kualitas dan level pemahaman Qanun Jinayat/Acara Jinayat oleh Aparat Penegak Hukum.

6. Pemerintah Aceh mengadakan pertemuan secara berkala terkait dengan pembahasan kasus-kasus utama yang muncul di permukaan masyarakat.
7. Terkait dengan RUU Larangan Minuman Beralkohol yang diusulkan DPR RI, Pemerintah Aceh perlu melakukan koordinasi dan sinergisitas serta memberikan masukan-masukan kepada DPR RI, agar RUU tersebut tidak melemahkan pidana Khamar pada Qanun Jinayat Aceh, tetapi RUU dimaksud dapat menguatkan dan mem-*backup* pasal-pasal pidana khamar di Aceh. Pemerintah Aceh perlu mengingatkan DPR RI, bahwa Provinsi Aceh memiliki keistimewaan dalam pelaksanaan Syariat Islam dan melalui harmonisasi vertikal dan horizontal asas-asas dan teori hukum, yaitu *Asas Lex Specialist Derogat Legi Generalis*, *Asas Lex Superior Derogat Legi Inferior* dan *Asas Lex Posterior Derogat Legi Priori*. Diharapkan RUU tersebut dapat sejalan dengan semangat Qanun Jinayat Aceh dalam mempidanakan khamar.

Bab Lima

Penutup

PENUTUP

Tujuan pelaksanaan Syariat Islam di Aceh adalah mewujudkan Islam yang dapat menjadi rahmat bagi alam semesta (QS. Al-Anbiya [21]:107). Untuk mewujudkan tujuan tertinggi itu banyak langkah harus dilakukan, antara lain peningkatan kesadaran hukum seluruh masyarakat Aceh, peraturan perundangan pendukung, dan sarana dan prasarana. Karena tujuan pelaksanaan Syariat Islam sangat ideal dan universal, upaya pencapaiannya harus dilakukan dengan meniru cara risalah Alquran turun yaitu dengan *tadarruj* (bertahap).

Pemahaman terhadap perlunya kebertahanan ini sekarang ini dirasakan sangat penting karena dua hal. *Pertama*, untuk konteks zamannya, Alquran berhadapan dengan sebuah peradaban yang demikian mapan dan mengkristal. Jika perubahan yang dilakukan oleh Alquran dilakukan dengan cepat dan tanpa mempertimbangkan kristal peradaban tersebut, maka dapat dipastikan kehadiran Nabi Muhammad yang mengemban tugas membawa risalah itu akan mengalami lebih banyak tantangan dan rintangan. *Kedua*, untuk konteks Aceh, dalam masa antara Alquran turun dan kenabian sampai Aceh kontemporer sudah terjadi lompatan zaman yang demikian besar; dari periode pertanian, industri, sampai teknologi informasi, bahkan sudah beranjak ke bioteknologi. Lompatan ini meniscayakan perubahan sosial yang juga amat besar. Di antara perubahan sosial tersebut adalah heterogenitas masyarakat yang makin besar dalam bidang budaya, ekonomi, etnis, politik, ideologi, dan agama.

Namun demikian, perubahan besar dalam bentuk meningkatnya heterogenitas tersebut bukan merupakan sebuah deviasi atau penyimpangan karena Allah sendiri menyatakan hal itu merupakan

tanda-tanda kebesaran-Nya (QS. Ar-Rum [30]:21-22) dan bermanfaat untuk mengembangkan kemanusiaan (QS. Al-Hujurat [49]: 13). Keragaman adalah Sunnatullah, tetapi tetap dalam konteks keseragaman dan keharmonisan cita-cita menyebarluaskan Islam sebagai rahmat bagi alam semesta.

Konteks inilah yang menjadi tantangan pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Tugas para ulama dan cendekiawan Muslim di Aceh adalah menerjemahkan Syariat Islam dari konteks Alquran dan hadis ke konteks Aceh masa sekarang. Gerak ganda (*double movements*) seperti yang ditawarkan Fazlur Rahman (mengkaji dari cara berpikir masa sekarang ke masa Alquran turun dan kembali ke masa sekarang) adalah sebuah keniscayaan, karena substansi “sekarang” senantiasa akan berubah. Ini adalah pekerjaan yang terus menerus harus dilakukan, karena merujuk ke Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Syariat Islam selalu harus disesuaikan dengan perubahan waktu, tempat, motivasi, kondisi, dan tradisi. Tanpa penyesuaian tersebut, tujuan pelaksanaan Syariat Islam di Aceh yaitu mewujudkan Islam sebagai rahmat bagi alam semesta tidak akan tercapai. Bahkan, jika tantangan-tantangan akibat heterogenitas di atas tidak dikelola dengan baik, yang terjadi adalah penyempitan dan pengkerdilan makna Syariat Islam itu sendiri.

Untuk tiga persoalan penelitian yang diangkat di dalam buku ini, yaitu kerukunan intern umat beragama, kerukunan antarumat beragama, dan tantangan pelaksanaan Qanun Jinayat terdapat tiga penyebab utama. *Pertama*, keharmonisan hukum; hubungan antara Qanun Jinayat dengan peraturan perundangan lainnya terutama yang lebih tinggi hierarkinya dalam sistem perundangan di Indonesia seringkali menjadi wacana sampai pada tingkat benturan keduanya. Artinya, keharmonisan hukum, baik pada permukaan (bahasa) maupun pada substansi masih menunjukkan adanya potensi persoalan yang dapat menghambat lajunya pelaksanaan Syariat Islam di Aceh.

Kedua, keterlambatan respon pemerintah, baik pemerintah pusat maupun Pemerintah Aceh dalam menanggapi dan menyelesaikan persoalan yang muncul ke permukaan, bahkan sudah menjadi

konsumsi publik. Banyak potensi deviasi kerukunan sudah dilaporkan secara resmi oleh komponen masyarakat kepada pihak terkait, bahkan di antaranya sudah sampai pada tingkat meresahkan, tetapi tidak mendapatkan penanganan yang baik. Respon pemerintah yang seperti ini cenderung ‘memanaskan api di dalam sekam’ sehingga yang dituai adalah konflik berkekerasan. Ini ditambah lagi dengan pola penanganan konflik berkekerasan yang tidak sampai pada tingkat menyentuh akar persoalan sehingga peredaman hanya terjadi pada tingkat permukaan saja, bukan dasarnya.

Ketiga, pemahaman sebagian komponen masyarakat (akademisi, ulama, pekerja Lembaga Swadaya Masyarakat, anggota organisasi sosial keagamaan, dan aparaturnya penegak hukum) yang parsial dalam memandang Syariat Islam. Pengungkungan Syariat Islam pada satu ranah tertentu (akidah, ibadah, dan akhlak), tujuan yang dikhususkan pada kalangan Muslim saja, dan pemaksaan pada satu model pemahaman (mazhab) yang tunggal adalah contoh cara pandang yang tidak holistik tersebut.

Selain upaya penanganan yang baik terhadap tiga penyebab utama deviasi kerukunan di atas, perlu dilakukan penelitian-penelitian terhadap kemungkinan adanya potensi deviasi lain yang tidak tampak di permukaan. Penelitian di wilayah ini penting dilakukan untuk memetakan dengan tepat tantangan yang mungkin sekali akan dihadapi ke depan, sehingga penanganannya dapat dilakukan dengan tepat dan cepat.

Daftar Pustaka

Buku

- Achmad Fedyani Saifuddin. *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Ahmad Daudy. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Ahmad Sukarja. *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-Aḥādīṣ al-Ḍaʿīfah wa al-Mawḍūʿah*, terj. A. M. Basalamah, cet. IV. Jakarta: Gema Insani Press, 1988.
- ʿAlwānī, Fahmī Muḥammad. *Al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tasyrīʿ al-Islāmī*. Kairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah, 1989.
- Amirin, Tatang M. *Pokok-pokok Teori Sistem*, cet. VIII. Jakarta: Rajawali Pers, 2003.
- Astrid S. Susanto. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*,. cet. V. Binacipta, 1985.
- ʿAwdah, ʿAbd al-Qādir. *Al-Islām wa Awdāʿunā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1951.
- Bambang Sugiharto. *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, cet. V. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Al-Barhāmī, Yāsir Ḥusayn. *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Daʿwah ilā ʿAlaqah Afḍal bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyat al-Muʿāṣirah*. Kairo: Dār al-ʿAqīdah, 2000.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh. *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam*, terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2007.

- Depag R.I. *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia*, Seri II. Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan, Jakarta, 2003.
- Depag RI. *Memilih Strategi Penanggulangan Konflik dalam Masyarakat*. Jakarta: Pusat Kerukunan Umat Beragama Departemen Agama RI, 2003.
- Dinas Syariat Islam, *Himpunan Undang-undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur, Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2011.
- Djazuli. *Fiqh Siyasa*, edisi revisi. Jakarta: Kencana, 2003.
- Friedman, Lawrence M. *Sistem Hukum dalam Perspektif Ilmu Sosial*, terj. M. Khozim, cet. III. Bandung: Nusa Media, 2009.
- Fuller, Lon L. *The Morality of Law*, 1964.
- Al-Ghazālī. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- _____. *Qanūn al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- _____. *Al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.
- _____. *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Hooker. *Adat Law in Modern Indonesia*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Hugh Miall, at. al. *Resolusi Damai Konflik Kontemporer*, terj. Tri Budi Sastrio. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Husein A. Wahab, at. al. *Pembinaan Kerukunan Umat Beragama*. Banda Aceh: Ar-Rijal, 2004.
- Husni Muadz, M. *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubektivitas dengan Pendekataan Sistem*. Mataram: IPGH, 2014.
- Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- _____. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī‘, 1985.
- _____. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtīmā’ī fī al-Islām*, cet. II. Tunisia: al-Syirkah al-Tūnisiyyah li al-Tawzī‘, 1985.
- Ibn Hisyām. *Sīrah Nabawiyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Kašīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.

- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Inu Kencana Syafi’i. *Ilmu Pemerintahan dan Alquran*. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Al-Jarjānī. *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Singapura: al-Ḥaramayn, t.th.
- Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*. London: IIIT, 2007.
- Al-Juwaynī. *Ghiyās al-Umam fī Tiyās al-Zulm*. Iskandariah: Dār al-‘Aqīdah, 2006.
- Kamaruzzaman Bustamam Ahmad. *Memahami Radikalisme dan Terorisme di Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2016.
- Kemenkumham RI. *Panduan Praktis Memahami Perancangan Peraturan Daerah*. Jakarta: Ditjen. Perundangan-undangan bekerjasama dengan UNDP, 2008.
- Al-Khādimī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Ḥujjiyatuhu, Dawābiṭuhu, wa Majālatuhu*. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 1998.
- Al-Khinn, Muṣṭafā Sa‘īd. *Asr al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2000.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah aw Niẓām al-Dawlah al-Islāmiyyah fī Syu‘ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārījīyyah wa al-Māliyyah*. Kairo: Dār al-Anṣar, 1977.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*, edisi revisi, cet. IX. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi kedua. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kusnu Goesniadhie. *Harmonisasi Hukum Dalam Perspektif Perundangan; Lex Specialis Suatu Masalah*. Surabaya: JP Books, 2006.
- Lili Rasjidi dan Wijasa Putra. *Hukum sebagai Suatu Sistem*, cet. II. Bandung: Mandar Maju, 2003.
- Mahadi. *Falsafah Hukum: Suatu Pengantar*, edisi pertama, cet. III. Bandung: Alumni, 2003.
- Mahkamah Agung RI. *Mediasi dan Perdamaian*. Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2004.
- Moh. Koesno. *Hukum Adat sebagai Suatu Model Hukum*, Bagian I (Historis). Bandung: Mandar Maju, 1992.

- MPU. *Fatwa Pedoman Identifikasi Aliran Sesat*. Banda Aceh: Majelis Permusyawaratan Ulama, 2008.
- Munīr al-Ba‘albakī. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklizī-‘Arabī*, edisi keenam. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1973.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusaym al-Qusyayrī al-Naysābūrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, tahkik: Muḥammad Fū‘ad ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turaṡ, t.th.
- Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥiṡ fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Najati M. ‘Usman. *Al-Qur’an dan Ilmu Jiwa*, terj. Ahmad Rofi‘i ‘Usmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Al-Najjār, ‘Abd Allāh Mabruk. *Al-Madkhal al-Mu‘aṣirah li Fiqh al-Qānūn*. Kairo: Bār al-Nahṣah, 2001.
- Al-Nasā‘ī, Aḥmad ibn Syu‘ayb Abū ‘Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Nasā‘ī*. Kairo: Maktabah al-Maṭbū‘at al-Islāmiyyah, 1986.
- Pickering, Peg. *How to Manage Conflict: Kiat Menangani Konflik*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Al-Qaradhawī, Yusuf. *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Airur Rofiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 1991.
- Al-Qurtubī. *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Al-Rāzī. *Al-Maṭālib al-‘Āliyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987.
- Rusmin Tumanggor, dkk. *Laporan Penelitian“ Dinamika Konflik Etnis dan Agama di Lima Wilayah Konflik Indonesia.”*
- Sarlito Wirawan Sarwono. *Psikologi Sosial: Individu dan Teori-teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Sudikno Mertokusumo. *Teori Hukum*, 2012.
- Suyuthi Pulungan. *Fiqh Siyasah*, cet. IV. Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Al-Syahrastānī. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Syahrizal Abbas. *Mediasi dalam Perspektif Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Suprpto. *Semberbak Dupa di Pulau Seribu Masjid: Kontestasi, Integrasi, dan Resolusi Konflik Hindu-Muslim*. Jakarta: Kencana, 2013.

- Al-Ṭabarī. *Tafsīr al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Tirmizī. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmizī*, tahkik: Aḥmad Muḥammad Syākir. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabī, t.th.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd. *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*. Riyad: Dār al-Hijrah, 1998.
- Al-Zamakhsyārī. *Tafsīr al-Kasyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Al-Zarkasyī. *Al-Manṣūr fī al-Qawā‘id*, cet. II. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 1985.
- _____. *Al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005.
- Winardi. *Manajemen Perubahan (The Management of Change)*. Jakarta: Kencana, 2006.

Surat Kabar

Surat Kabar Harian, *Serambi Indonesia*, Banda Aceh.

Surat Kabar Harian, *Republika*, Jakarta.

Internet

- <http://aceh.tribunnews.com/2015/10/23/penertiban-rumah-ibadah-tuntas>
- http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_aceh_qanun_hakim
- http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/04/160414_indonesia_cambuk_aceh
- http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/04/160413_trensosial_cambuk_nonmuslim
- <http://www.benarnews.org/indonesian/berita/pelaku-zina-dan-non-muslim-dicambuk-di-aceh-04122016113806.html>
- <http://beritagar.id/artikel/laporan-khas/apa-yang-kita-tahu-soal-insiden-di-aceh-singkil>
- <http://www.channelnewsasia.com/news/asiapacific/indonesia-s-aceh-province/2691464.html>
- <http://www.cnnindonesia.com/nasional/20151027214216-12-87782/kepala-dinas-syariat-islam-aceh-qanun-jinayat-sesuai-uu/>
- <http://www.dailymail.co.uk/wires/afp/article-3537199/Strict->

<http://www.deathpenaltyinfo.org/>
<http://dewandakwahaceh.com/?p=133>
<http://www.fokusnetwork.com/2016/04/jaringan-kerja-lembaga-pelayanan.html>
<http://www.hukumonline.com/berita/baca/lt54da9dfa18fc9/dua-kategori-non-muslim-yang-bisa-terjerat-qanun-jinayah>
<http://icjr.or.id/menggugat-qanun-jinayah/>
<http://ikksu.wordpress.com/2012/05/19/penyegehan-gereja-gereja-di-kabupaten-aceh-singkil/>
<http://klikkabar.com/2015/10/02/ini-komentar-rektor-uin-ar-raniry-terkait-gugatan-qanun-jinayah/>
<http://klikkabar.com/2016/03/29/begini-kronologi-penyerangan-yayasan-yang-diduga-menganut-ajaran-wahabi-di-aceh-besar/>
<http://m.tempo.co/read/news/2015/10/23/078712269/qanun-jinayat-kini-berlaku-hukuman-cambuk-lebih-berata>
<http://www.muslimoderat.com/2015/08/meresahkan-markas-wahabi-mahad-as.html>
<http://www.nahimunkar.com/agresifnya-kristenisasi-di-aceh/>
<http://news.okezone.com/read/2015/10/22/340/1236578/qanun-jinayah-tak-melanggar-ham-hukum-positif>
<http://pgi.or.id/penyelesaian-tragedi-aceh-singkil-solusi-yang-tak-berarti/>
http://www.rri.co.id/banda-aceh/post/berita/205708/syariat_islam/ketua_banleg_dpra_qanun_jinayat_tidak_bertentangan_kuhap.html
<http://www.serambimata.com/2016/03/31/lagi-warga-aceh-usir-wahabi-di-pekan-bada-aceh-besar/>
<http://time.com/4291832/indonesia-aceh-christian-muslim-sharia-law-alcohol/>

Lampiran

1. Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama
2. Surat Pernyataan Umat Islam tahun 1979.
3. Surat Pernyataan Umat Kristen tahun 1979.
4. Ikrar Kerukunan Bersama tahun 1979.
5. Surat Perjanjian Lipat Kajang, 11 Juli 1979.
6. Rekomendasi Training Integrasi 2016.
7. SK Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam.

**PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 1/PNPS TAHUN 1965**

**TENTANG
PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN DAN/ATAU PENODAAN
AGAMA**

PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA,

- Menimbang : a. bahwa dalam rangka pengamanan Negara dan Masyarakat, cita-cita Revolusi Nasional dan pembangunan Nasional Semesta menuju ke masyarakat adil dan makmur, perlu mengadakan peraturan untuk mencegah penyalah-gunaan atau penodaan agama;
- b. bahwa untuk pengamanan revolusi dan ketentuan masyarakat, soal ini perlu diatur dengan Penetapan Presiden;
- Mengingat : 1. pasal 29 Undang-undang Dasar;
2. pasal IV Aturan Peralihan Undang-undang Dasar;
3. penetapan Presiden No. 2 tahun 1962 (Lembara-Negara tahun 1962 No. 34);
4. pasal 2 ayat (1) Ketetapan M.P.R.S. No. II/MPRS/1960;

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan : **PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
TENTANG PENCEGAHAN PENYALAHGUNAAN
DAN/ATAU PENODAAN AGAMA.**

Pasal 1

Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu.

Pasal 2

- (1) Barang siapa melanggar ketentuan tersebut dalam pasal 1 diberi perintah dan peringatan keras untuk menghentikan perbuatannya itu di dalam suatu keputusan bersama Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri.
- (2) Apabila pelanggaran tersebut dalam ayat (1) dilakukan oleh Organisasi

atau sesuatu aliran kepercayaan, maka Presiden Republik Indonesia dapat membubarkan Organisasi itu dan menyatakan Organisasi atau aliran tersebut sebagai Organisasi/ aliran terlarang, satu dan lain setelah Presiden mendapat pertimbangan dari Menteri Agama, Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri.

Pasal 3

Apabila, setelah dilakukan tindakan oleh Menteri Agama bersama-sama Menteri/Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri atau oleh Presiden Republik Indonesia menurut ketentuan dalam pasal 2 terhadap orang, Organisasi atau aliran kepercayaan, mereka masih terus melanggar ketentuan dalam pasal 1, maka orang, penganut, anggota dan/atau anggota Pengurus Organisasi yang bersangkutan dari aliran itu dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun.

Pasal 4

Pada Kitab Undang-undang Hukum Pidana diadakan pasal baru yang berbunyi sebagai berikut:

“Pasal 156a

Dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barangsiapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan:

- a. yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalah-gunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia;
- b. dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga, yang bersendikan ke-Tuhanan Yang Maha Esa.”

Pasal 5

Penetapan Presiden Republik Indonesia ini mulai berlaku pada hari diundangkannya. Agar supaya setiap orang dapat mengetahuinya memerintahkan pengundangan Penetapan Presiden Republik Indonesia ini dengan penempatan dalam Lembaran Negara Republik Indonesia.

Ditetapkan di Jakarta
pada tanggal 27 Januari 1965.
PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA,
SUKARNO

Diundangkan di Jakarta
pada tanggal 27 Januari 1965
SEKRETARIS NEGARA,
MOHD. ICHSAN.

LEMBARAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA TAHUN 1965 NOMOR 3.

PENJELASAN
ATAS
PENETAPAN PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 1/PNPS TAHUN 1965
TENTANG
PENCEGAHAN PENYALAH-GUNAAN DAN/ATAU PENODAAN
AGAMA

I. UMUM

1. Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959 yang menetapkan Undang-Undang Dasar 1945 berlaku lagi bagi segenap bangsa Indonesia telah menyatakan, bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai dan merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan konstitusi tersebut.

Menurut Undang-undang Dasar 1945 Negara kita berdasarkan :

1. Ketuhanan Yang Maha Esa;
2. Kemanusiaan yang adil dan beradab;
3. Persatuan Indonesia;
4. Kerakyatan;
5. Keadilan Sosial.

Sebagai dasar pertama, Ke-Tuhanan Yang Maha Esa bukan saja meletakkan dasar moral diatas Negara dan Pemerintah, tetapi juga memastikan adanya kesatuan Nasional yang berasas keagamaan. Pengakuan sila pertama (Ke-Tuhanan Yang Maha Esa) tidak dapat dipisah-pisahkan dengan Agama, karena adalah salah satu tiang pokok daripada perikehidupan manusia dan bagi bangsa Indonesia adalah juga sebagai sendi perikehidupan Negara dan unsur mutlak dalam usaha nation-building.

2. Telah ternyata, bahwa pada akhir-akhir ini hampir diseluruh Indonesia tidak sedikit timbul aliran-aliran atau Organisasiorganisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan ajaran-ajaran dan hukum Agama. Diantara ajaran-ajaran/perbuatan-perbuatan pada pemeluk aliran-aliran tersebut sudah banyak yang telah menimbulkan hal-hal yang melanggar hukum, memecah persatuan Nasional dan menodai Agama. Dari kenyataan teranglah, bahwa aliran-aliran atau Organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang menyalah-gunakan dan/atau mempergunakan Agama sebagai pokok, pada akhir-akhir ini bertambah banyak dan telah berkembang kearah yang sangat membahayakan Agama-agama yang ada.
3. Untuk mencegah berlarut-larutnya hal-hal tersebut diatas yang dapat membahayakan persatuan Bangsa dan Negara, maka dalam rangka kewaspadaan Nasional dan dalam Demokrasi Terpimpin dianggap

perlu dikeluarkan Penetapan Presiden sebagai realisasi Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959 yang merupakan salah satu jalan untuk menyalurkan ketata-negaraan dan keagamaan, agar oleh segenap rakyat diseluruh wilayah Indonesia ini dapat dinikmati ketenteraman beragama dan jaminan untuk menunaikan ibadah menurut Agamanya masing-masing.

4. Berhubung dengan maksud memupuk ketenteraman beragama inilah, maka Penetapan Presiden ini pertama-tama mencegah agar jangan sampai terjadi penyelewengan-penyelewengan dari ajaran-ajaran agama yang dianggap sebagai ajaran-ajaran pokok oleh para ulama dari agama yang bersangkutan (pasal 1-3); dan kedua kalinya aturan ini melindungi ketenteraman beragama tersebut dari penodaan/penghinaan serta dari ajaran-ajaran untuk tidak memeluk agama yang bersendikan Ke-Tuhanan Yang Maha Esa/(Pasal 4).
5. Adapun penyelewengan-penyelewengan keagamaan yang nyata-nyata merupakan pelanggaran pidana dirasa tidak perlu diatur lagi dalam peraturan ini, oleh karena telah cukup diaturnya dalam berbagai-bagai aturan pidana yang telah ada. Dengan Penetapan Presiden ini tidaklah sekali-kali dimaksudkan hendak mengganggu gugat hak hidup Agama-gama yang sudah diakui oleh Pemerintah sebelum Penetapan Presiden ini diundangkan.

II. PASAL DEMI PASAL

Pasal 1

Dengan kata-kata “Dimuka Umum” dimaksudkan apa yang lazim diartikan dengan kata-kata itu dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk di Indonesia ialah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan khong Cu (Confusius). Hal ini dapat dibuktikan dalam sejarah perkembangan Agama-agama di Indonesia.

Karena 6 macam Agama ini adalah agama-gama yang dipeluk hampir seluruh penduduk Indonesia, maka kecuali mereka mendapat jaminan seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 Undang-undang Dasar, juga mereka mendapat bantuan-bantuan dan perlindungan seperti yang diberikan oleh pasal ini.

Ini tidak berarti bahwa agama-agama lain, misalnya: Yahudi, Zarasustrian, Shinto, Taoism dilarang di Indonesia. Mereka mendapat jaminan penuh seperti yang diberikan oleh pasal 29 ayat 2 dan mereka dibiarkan adanya, asal tidak melanggar ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam peraturan ini atau peraturan perundangan lain.

Terhadap badan/aliran kebatinan, Pemerintah berusaha menyalurkannya

kearah pandangan yang sehat dan kearah Ke-Tuhanan Yang Maha Esa. Hal ini sesuai dengan ketetapan M.P.R.S. No. II/MPRS/1960, lampiran A. Bidang I, angka 6.

Dengan kata-kata “Kegiatan keagamaan” dimaksudkan segala macam kegiatan yang bersifat keagamaan, misalnya menamakan suatu aliran sebagai Agama, mempergunakan istilah-istilah dalam menjalankan atau mengamalkan ajaran-ajaran kepercayaannya ataupun melakukan ibadahnya dan sebagainya. Pokok-pokok ajaran agama dapat diketahui oleh Departemen Agama yang untuk itu mempunyai alatalat/cara-cara untuk menyelidikinya.

Pasal 2

Sesuai dengan kepribadian Indonesia, maka terhadap orang-orang ataupun penganut-penganut sesuatu aliran kepercayaan maupun anggota atau anggota Pengurus Organisasi yang melanggar larangan tersebut dalam pasal 1, untuk permulaannya dirasa cukup diberi nasehat seperlunya.

Apabila penyelewengan itu dilakukan oleh organisasi atau penganutpenganut aliran kepercayaan dan mempunyai efek yang cukup serius bagi masyarakat yang beragama, maka Presiden berwenang untuk membubarkan organisasi itu dan untuk menyatakan sebagai organisasi atau aliran terlarang dengan akibat-akibatnya (jo pasal 169 K.U.H.P.).

Pasal 3

Pemberian ancaman pidana yang diatur dalam pasal ini, adalah tindakan lanjutan terhadap anasir-anasir yang tetap mengabaikan peringatan tersebut, dalam pasal 2. Oleh karena aliran kepercayaan biasanya tidak mempunyai bentuk seperti organisasi/perhimpunan, dimana mudah dibedakan siapa pengurus dan siapa anggotanya, maka mengenai aliran-aliran kepercayaan, hanya penganutnya yang masih terus melakukan pelanggaran dapat dikenakan pidana, sedang pemuka aliran sendiri yang menghentikan kegiatannya tidak dapat dituntut.

Mengingat sifat idil dari tindak pidana dalam pasal ini, maka ancaman pidana 5 tahun dirasa sudah wajar.

Pasal 4

Maksud ketentuan ini telah cukup dijelaskan dalam penjelasan umum diatas. Cara mengeluarkan persamaan atau melakukan perbuatan dapat dilakukan dengan lisan, tulisan ataupun perbuatan lain.

Huruf a, tindak pidana yang dimaksudkan disini, ialah yang semata-mata (pada pokoknya) ditujukan kepada niat untuk memusuhi atau

menghina.

Dengan demikian, maka, uraian-uraian tertulis maupun lisan yang dilakukan secara obyektif, zakelijk dan ilmiah mengenai sesuatu agama yang disertai dengan usaha untuk menghindari adanya kata-kata atau susunan kata-kata yang bersifat permusuhan atau penghinaan, bukanlah tindak pidana menurut pasal ini.

Huruf b, Orang yang melakukan tindak pidana tersebut disini, disamping mengganggu ketentraman orang beragama, pada dasarnya mengkhianati sila pertama dari Negara secara total, dan oleh karenanya adalah pada tempatnya, bahwa perbuatannya itu dipidana sepantasnya.

Pasal 5

Cukup jelas.

TAMBAHAN LEMBARAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA NOMOR 2726.

- UMMAH -

Kami sebagai berikut :

1. a. Kami dari Ummat Islam menyatakan, bahwa kami akan mentaati SK MPR No. 70 tahun 1978 tanggal 1 Agustus 1978 tentang pedoman penyiaran Agama.
- b. Kami Ummat Islam menyatakan, bahwa kami akan mentaati SK MPR No. 10 tahun 1978 tanggal 15 Agustus 1978 tentang bantuan luar Negeri kepada bangsa Indonesia.
- c. Kami dari Ummat Islam menyatakan, bahwa kami akan mentaati SK MPR No. 01/MPR/MPR-RI/1969 tanggal 13 September 1969 tentang penguasaan tugas aparat pemerintah dalam menjamin ketertiban dan kelancaran pelaksanaan pembangunan dan ibadah Agama oleh pemeluk-pemeluknya.
- d. Kami para Ulama Islam dalam ke-100an tahun dengan ini menyatakan mendukung tentang pelaksanaan penertiban SK tersebut diatas.
- e. Kami para Ulama Islam ikut membantu/membina kerukunan beragama.
- f. Kami para Ulama membantu penertiban aksi umat Islam terhadap ketidakadilan, pelanggaran yang telah terjadi mulai tgl. 7-6-1979 dan tindakan yang dilakukan atau dilakukan oleh Ummat Islam ke-100an tahun.
- g. Kami dari Ummat Islam menyatakan, bahwa kami tidak akan mengadakan tindakan anarkisme antar beragama dan kami akan tetap memelihara kerukunan hidup antar umat beragama yang merupakan syarat mutlak bagi persatuan bangsa serta pemertahanan stabilitas Nasional dan Keamanan Nasional.
- h. Kami dari Ummat Islam menyatakan, bahwa apabila kami melanggar ketentuan yang kami buat seperti tersebut maka kami akan dituntut dan diambil tindakan tegas sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku.
- i. Demikianlah surat pernyataan ini kami buat dengan sebenarnya dan dengan penuh kesadaran berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945, agar berlaku sebagai alat bukti yang sah.

H I M U, 15 JUNI 1979.

KAMI YANG MENYUAT PERNYATAAN.

a. ALIM ULAMA :

1. Tgk. H. Rahman Rantek
2. Tgk. H. Rahman Rantek
3. Tgk. H. Rahman Rantek
4. Tgk. H. Rahman Rantek
5. Tgk. H. Rahman Rantek
6. Tgk. H. Rahman Rantek

b. PEMUKA MASYARAKAT :

1. Gahubek Pihang
2. Buntik Pihang
3. Al. Arayad
4. Al. Rummah
5. R. Kurniyan
6. Al. Gual

SU R A T - P E R N Y A T A A N

Pada hari Senin tanggal satu bulan April tahun seribu sembilan -
 puluh empat, kami yang beranda tangan dibawah ini
 Kepala/Kepala Desa dalam Kecamatan Simpang Kanan (Penduduk Masyarakat
 Penduduk beragama Kristen) dan Pimpinan Gereja Jdi Kecamatan Simpang K
 nan, bertindak atas nama masyarakat Kristen Kecamatan Simpang Kanan ,
 dengan ini membuat Surat Pernyataan sebagai berikut :

1. Kami Umat Kristen Kecamatan Simpang Kanan menyatakan bahwa tidak ada "Korupsi" pada Umat Kristen Simpang Kanan dalam hal pelaksanaan peri-
badan dan surat bergangsal 7 Maret 1996 yang dibuat oleh yang bernama
Agah, DAN HEM 012/7, Bupati KDH. Tk. II Aceh Selatan DAN DTM Agah
Selatan dan KAPOLRES Aceh Selatan, yang isinya mendiskreditkan Bapak -
SATHIA MARMI DAN RAMIL Simpang Kanan/0197 Agah Selatan.
2. Kami Umat Kristen Kecamatan Simpang Kanan menyatakan bahwa tidak ada
"Korupsi" pada Umat Kristen Simpang Kanan dalam hal pelaksanaan peri-
badan dan surat bergangsal 7 Maret 1996 yang dibuat oleh yang bernama
Agah, kami menyatakan isinya tidak benar sama sekali dan menyesal -
kan Surat Kelong tersebut dituan yang sangat merugikan Persekutuan Umat
Ber Agama.
3. Kami Umat Kristen Kecamatan Simpang Kanan menyatakan bahwa sebagai saat
ini masih terpeliklah Kerukunan Hilup Ber-Agama antara Umat Kristen -
dan Umat Islam di Kecamatan Simpang Kanan karena kami menyatakan bahwa
melalui Kerukunan Umat beragama akan semakin memperkecoh Persekutuan --
Bangsa dan menghambat Kelangsungan Pembangunan.

Demikian Surat Pernyataan ini kami perbuat dengan sejujurnya untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

LEPAT KAJANG, TANGGAL TERSEDUT DIATAS

Kami yang membuat Pernyataan ,

Nama	Jabatan	Tempat Tinggal Tanda Tangan
P. R. Deang Manalu	Kepala Desa Siatas	Siatas 1.
M. Yamus Bay	Kepala Desa Kt. Karanggen.	Kt. Karanggen. 2.
A. Sother Tumanggeng	Kades. Kuta Tinggit.	Kuta Tinggit. 3.
Hansen Manik.	Kades. Tuhuhon.	Tuhuhon. 4.
Henggal E. Derutu.	Kades. Lao Cecih.	Lao Cecih. 5.
M. M. M. M. M.	Kades. Blok 15.	Blok 15 6.
A. S. S. S. S.	Kades. Siampin.	Siampin. 7.
A. S. S. S. S.	Kades. Portabas.	Portabas. 8.
A. S. S. S. S.	Kades. Suka Makmur.	Suka Makmur. 9.
A. S. S. S. S.	Pendeta Kt. Karanggen.	Kt. Karanggen. 10.
A. S. S. S. S.	Pohanger Siatas.	Siatas. 11.
A. S. S. S. S.	Pohanger Sangabera	Blok 15. 12.
A. S. S. S. S.	Pohanger Suka Makmur.	Suka Makmur. 13.
A. S. S. S. S.	Kades. Lao Gumbir.	Lao Gumbir. 14.
A. S. S. S. S.	Pohanger Portabas.	Portabas. 15.
A. S. S. S. S.	Pohanger Mandumpang.	Mandumpang. 16.
A. S. S. S. S.	Pohanger Lao Cecih.	Lao Cecih. 17.
A. S. S. S. S.	Kades. Mandumpang.	Mandumpang. 18.
A. S. S. S. S.	Kades. Karanggen.	Kt. Karanggen. 19.

KAFAN

~~CONFIDENTIAL~~

С КАНДИ

25

**DURAS PERNYATAAN/PERJANJIAN UMMAT ISLAM & KRISTEN DALAM
WILAYAH KECAMATAN SIMPANGKANAN DALAM RANGKA PENERBITAN
SITUASI DAN KEAMANAN DAN KAMTIBMAS.-**

Untuk memulihkan ketertiban keamanan dalam Wilayah Kecamatan Simpangkanan akibat terjadinya pembakaran Gereja oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab, kami Ummat Islam dan Ummat Kristen dalam Wilayah Kecamatan Simpangkanan telah mengadakan Musyawarah untuk mufakat berdasarkan PANGASTIA yang dihadiri oleh TRIPIDA Kecamatan Simpangkanan dan para masyarakat oerdik-pandai baik Ummat Islam maupun Ummat Kristen, dengan penuh kesadaran akan persatuan dan kesatuan kami dengan ikhlas mengeluarkan PERNYATAAN BERSAMA dengan bunyi sebagai berikut :

1. Ummat Islam dan Ummat Kristen dalam Wilayah Kecamatan Simpangkanan menjamin ketertiban dan keamanan dan terwujudnya stabilitas -layah dan Kerukunan Beragama.
2. Meminta kepada Pemerintah supaya para pelaku-pelaku akibat terjadinya gangguan Ketertiban dan Keamanan baik dipihak Ummat Islam maupun Ummat Kristen agar dapat ditindak menurut Hukum yang berlaku.
3. Pendirian/Rehab Gereja dan lain-lain tidak kami laksanakan sebelum mendapat izin dari Pemerintah Daerah Tk.II Aceh Selatan, sesuai dengan materi dari Keputusan Bersama Menteri Agama dengan Menteri Dalam Negeri No. 1 Tahun 1969.-
4. Pelanggaran dari pernyataan/perjanjian tersebut diatas kami ber-dia dituntut menurut Hukum yang berlaku.-
5. Kami tidak menerima kunjungan baik pastor atau pendeta atau ulama yang memberikan Kuliah/Pendidikan/Sekramen kepada Ummat dalam Wilayah Kecamatan Simpangkanan kecuali sudah mendapat izin dari Pemerintah setempat.-

Demikianlah Pernyataan ini kami perbunt dalam Rapat bersama antara kami Ummat Beragama dengan TRIPIDA Kecamatan Simpangkanan dengan penuh kesadaran tanpa adanya tekanan dan paksaan dari pihak lain.-

LIPAT KAJANG, 11 JULI 1979.-

KAMI YANG MEMBUAT PERNYATAAN :

ULAMA ISLAM :

1. Tgk.Bahauddin Tawar (...)
2. Ustad Maluddin (...)
3. Tgk.Abdurrahman Pinto (...)
4. Ustad Abdul Jamil (...)
5. Syahbuddin Pohan (...)
6. Mohd. Syukur.S. (...)
7. Buntal Pohan (...)
8. H.Abd. Kadir (...)

PENGURUS GEREJA :

1. Hasan Basri Manik (...)
2. Erlam Gajah (RK) (...)
3. Kermin Tumangger (HKBP) (...)
4. Noris Manik (HKBP) (...)
5. Sitton Tumangger (Pambi)...
6. Saliber Berutu (HKBP).....
7. Aman Manullang (RK).....
3. Kamaluddin Berutu (HKBP)...

DIHADAPAN KAMI :

TRIPIDA WILAYAH KECAMATAN SIMPANGKANAN :

1. CAMAT KEP. WIL. KECAMATAN SIMPANGKANAN,
2. DAN SEK 106/16 KEC. SIMPANGKANAN,
3. DAN RAMIL 0107/18 KEC. SIMPANGKANAN,

== ZAINI NESAL BA :=
NRP. 010055259

== Z A I T O E N :=
NRP. 391201374

== SYEH AHMAD MUNTHER :=
Peta.NRP. 390768.

An.KEPALA KANTOR (KUSAT) KANTOR
KECAMATAN SIMPANGKANAN

24

Training Integrasi bagi Aparatur Penegak Hukum se-Aceh tanggal 5-7 Desember 2016

Kegiatan training ini didasarkan kepada beberapa permasalahan yang muncul pascapemberlakuan Syariat Islam di Aceh, khususnya setelah lahir Qanun Nomor 7 Tahun 2013 tentang Hukum Acara Jinayat, Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Di antara masalah yang muncul terjadi adalah:

1. belum ada kesepahaman antaraparatur penegak hukum: Polisi, Jaksa, dan Hakim dalam memahami pasal-pasal yang tertera dalam qanun-qanun tersebut.
2. Dalam qanun sendiri ditemukan kekurangan-kekurangan yang memungkinkan munculnya multi tafsir, misalnya hubungan Qanun Jinayat dengan peradilan anak dan peradilan adat.

Berdasar perkembangan di atas Dinas Syariat Islam mengadakan kegiatan Training Integrasi bagi Aparatur Hukum se-Aceh sebagai upaya untuk meningkatkan kualitas pemahaman dalam menyatukan visi dan persepsi aparat penegak hukum tentang Pelaksanaan Qanun Jinayat di Aceh. Dalam kegiatan training ini dilakukan simulasi terhadap beberapa kasus pelanggaran Syariat Islam. Aparat penegak hukum melakukan analisis terhadap kasus sesuai tupoksi masing-masing. Simulasi dimaksudkan untuk menyamakan visi dan persepsi antaraparatur penegak hukum dalam memahami pasal-pasal dalam qanun, sekaligus membangun sinergisitas tindakan di lapangan. Dengan demikian, kegiatan dapat mempersempit perbedaan dalam memahami materi qanun.

Kegiatan training diisi oleh 6 (enam) orang pemateri yaitu: 1) Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA (Kepala Dinas Syariat Islam Aceh)

dengan materi “Pelaksanaan Syariat Islam dalam Sistem Hukum Nasional”; 2) Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA (Dosen Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh) dengan materi “Isi Pokok Qanun Jinayat Aceh: Materil dan Formil”; 3) Drs. Jufri Galib, SH. MH (Ketua Mahkamah Syar’iyah Aceh) dengan materi bertajuk “Peran Hakim dalam menyelesaikan Kasus Pelanggaran Syariat Islam di Aceh”; 4) Raja Misbar, SH. MH (Kepala Kejaksaan Tinggi Aceh) dengan makalah berjudul “Penuntutan Qanun Hukum Acara Jinayat dan Qanun Hukum Jinayat”; 5) Brigjen Rio Septiana Djambak (Kepala Kepolisian Daerah Aceh) dengan materi berjudul “Penyidikan berdasarkan Qanun Acara Jinayat”; dan 6) Dr. Syukri Bin Muhammad Yusuf, MA (Kepala Bidang Bina Hukum Dinas Syariat Islam Aceh) dengan materi “Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh antara Harapan dan Tantangan.”

Peserta berjumlah 100 orang, berasal dari seluruh Aceh, mewakili kepolisian, kejaksaan, mahkamah syar’iyah, penyidik dari wilayahul hisbah, pengacara syar’i, dan akademisi. Di samping itu juga ada 5 (lima) orang peserta dari pengacara/peguam syariah Malaysia.

Kasus yang disimulasikan dipilah menjadi empat tema yaitu;

1. Posisi non-Muslim dalam qanun-qanun Syariat Islam di Aceh.
2. Kaitan antara qanun-qanun Syariat Islam dan Peradilan Adat di Aceh.
3. Kaitan antara qanun-qanun Syariat Islam dan Peradilan Anak.
4. Putusan ultra petita.

Secara umum, kegiatan ini memberikan gambaran, bahwa dalam pelaksanaan Syariat Islam di Aceh, terutama pasca pemberlakuan Qanun Jinayat, perlu penyamaan persepsi antaraparatur penegak hukum. Selain itu, ditemukan adanya kekurangan pada Qanun Jinayat sendiri, baik materil maupun formil. Dalam hal ini, kegiatan training sudah dapat merumuskan beberapa masalah bersama yang harus diselesaikan. Di antara upaya penyamaan persepsi tersebut adalah menuangkannya dalam Peraturan Gubernur Aceh tentang Pelaksanaan Qanun Jinayat dan perlunya menerbitkan qanun khusus tentang peradilan anak.

HASIL RUMUSAN DAN REKOMENDASI
TRAINING INTEGRASI BAGI APARATUR PENEGAK HUKUM SE-ACEH 2016
Tanggal 5-7 Desember 2016 Di Hotel Grand Nanggroe Banda Aceh

Rumusan Diskusi

1. Penegakan Syariat Islam di Aceh dilaksanakan dalam rangka pengabdian kepada Allah SWT dengan memperhatikan nilai-nilai kemaslahatan, keadilan, dan kepastian hukum.
2. Masyarakat Aceh telah lama melaksanakan Syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari dan berkomitmen melaksanakannya secara kaffah.
3. Proses dan `Uqubah bagi pelaku Jarimah yang bukan beragama Islam merujuk ke Pasal 5 Qanun No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.
4. Jarimah Khalwat yang diselesaikan dengan Peradilan adat merujuk pada Pasal 24 Qanun No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, Qanun No. 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Adat dan Istiadat, dan Peraturan Gubernur No. 60 Tahun 2013 tentang Pelaksanaan Penyelesaian Sengketa/Perselisihan Adat dan Istiadat. Jika kasus Khalwat tersebut dapat menimbulkan persoalan baru atau meresahkan masyarakat maka Qanun Jinayat harus diberlakukan.
5. Prinsip **tidak ada yang merasa dirugikan** dalam pelanggaran Jarimah harus dipahami lebih luas dan tidak dapat menjadi alasan untuk tidak menerapkan Qanun Jinayat.
6. Jarimah yang melibatkan anak (pelaku, korban, dan saksi) yang telah diatur dalam Qanun Jinayat tetap diberlakukan Qanun Jinayat. Sepanjang tidak diatur di dalam Qanun Jinayat, merujuk ke Undang-Undang Perlindungan Anak, Undang-Undang Sistem Peradilan Pidana Anak, dan peraturan perundangan lainnya dengan tetap mempertimbangkan kepentingan terbaik bagi anak sesuai dengan Pasal 66 Qanun No. 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.
7. Putusan Ultra Petita dalam pelaksanaan Qanun Jinayat boleh dijatuhkan oleh Mahkamah Syar'iyah dalam bentuk
 - a. Mahkamah Syar'iyah menjatuhkan `Uqubat yang melebihi tuntutan yang diajukan oleh Penuntut Umum sepanjang tidak melebihi hukuman maksimal
 - b. Mahkamah Syar'iyah menyatakan bersalah dan menjatuhkan `Uqubat terhadap terdakwa bukan berdasarkan Jarimah atau pasal yang didakwakan dan atau dituntut oleh Penuntut Umum, sepanjang Jarimah tersebut masih sejenis.

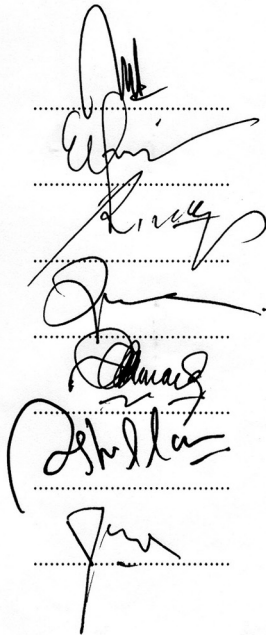
Rekomendasi

1. Perlu kerjasama yang baik, persamaan persepsi dan komitmen tinggi dalam Penegakan Syariat Islam antara Lembaga dan Instansi terkait.
2. Pemerintah Aceh dan Instansi atau Lembaga terkait lainnya segera melakukan kajian ilmiah untuk mengevaluasi dan merevisi pasal-pasal dalam Qanun Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat yang masih menimbulkan multitafsir, overlapping atau masih memunculkan ketidak harmonisan hukum.
3. Pemerintah Aceh segera menerbitkan Peraturan Gubernur turunan dari Qanun Hukum Jinayat atau Qanun Hukum Acara Jinayat yang berisi antara lain :
 - a. Mekanisme penyelesaian kasus khalwat yang diserahkan kepada peradilan adat.
 - b. Format baku penundukan diri non-Muslim kepada Qanun Jinayat, pengakuan jarimah zina, khalwat dan ikhtilath.
 - c. Standarisasi dan mekanisme Pelaksanaan Eksekusi.
4. Perlu segera dilakukan sertifikasi bagi APH untuk menangani perkara-perkara yang melibatkan anak .
5. perlu segera diterbitkan Qanun khusus tentang Peradilan Anak.
6. Perlu segera diterbitkan Qanun lembaga pembinaan pelanggar Syariat.
7. Pemerintah Aceh dan pemerintah kabupaten/kota segera menyiapkan sarana, prasarana, dan anggaran yang cukup untuk pelaksanaan Syariat Islam.

Banda Aceh, 7 Desember 2016

Tim Perumus

Ketua	Drs. Zulkarnain Lubis, S.H., M.H (Ketua Mahkamah Syar'iyah Langsa)
Sekretaris	Elfiana, S.H. (Kepolisian Daerah Aceh)
Anggota	Tgk. Razali Yusmar, S.Ag (Wilayatul Hisbah Kab. Pidie)
	Zulkarnain, S.H. (Kejaksaan Negeri Banda Aceh)
	Irwadi R, S.H. (Majelis Adat Aceh)
	Ansharullah, S.H. (Kementerian Hukum dan HAM Aceh)
	Dr. Ali Abubakar, M.Ag (Tim Working Dinas Syariat Islam Aceh)





PEMERINTAH ACEH
DINAS SYARIAT ISLAM

Jln. T. Nyak Arief No. 221 Telepon 0651 - 7551313, Fax 0651 - 7551312, 7551314
BANDA ACEH (23114)

KEPUTUSAN KEPALA DINAS SYARIAT ISLAM
NOMOR : 451 / 0987 / 2016

T E N T A N G

**PERUBAHAN PERSONIL TIM WORKING GROUP PENYELESAIAN
PERMASALAHAN SYARIAT ISLAM DI ACEH TAHUN 2016**

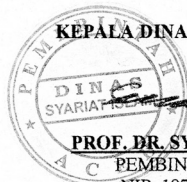
KEPALA DINAS SYARIAT ISLAM

- Menimbang : a. bahwa Syariat Islam di Aceh dalam pelaksanaannya diharapkan menjadi rahmatan lil 'alamin bagi seluruh alam, sehingga dapat memberikan kesejukan bagi semua pihak, karena salah satu prinsip dasar Syariat Islam di Aceh adalah Keharmonisan hidup internal umat beragama dan antar umat beragama, menghindari anarkisme dan kekerasan dengan sikap saling menghargai dan menghormati;
- b. bahwa dengan adanya mutasi jabatan dan perpindahan tugas Personil Tim Working group dimaksud, perlu meninjau kembali Keputusan Kepala Dinas Syariat Islam Aceh Nomor: 451 / 0397 / 2016 tanggal 14 maret 2016 tentang Penunjukan Personil Tim working Group, guna untuk kelancaran pelaksanaan tugas tim dengan baik dan efektif;
- c. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud dalam huruf a dan b diatas, maka perlu menetapkan kembali dalam suatu keputusan.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Otonom Provinsi Atjeh dan Perubahan Peraturan Pembentukan Provinsi Sumatera Utara;
2. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh;
3. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh;
4. Peraturan Daerah (Qanun) Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam;
5. Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam;
6. Qanun Aceh Nomor 5 Tahun 2007 Tentang Susunan Stuktur Organisasi dan Tata Kerja Dinas, Lembaga Teknis Daerah dan Lembaga Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam;
7. Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Qanun Aceh Nomor 1 Tahun 2008, tentang Pengelolaan Keuangan Aceh;
8. Peraturan Gubernur Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 18 Tahun 2008 tentang Rincian Tugas Pokok dan Fungsi Pemangku Jabatan Struktural di Lingkungan Dinas-dinas Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam;
9. DPA-SKPA Dinas Syariat Islam Aceh Tahun 2006.
- Memperhatikan : 1. Rencana Strategik Tahun 2012 s/d 2017 Dinas Syariat Islam;
2. Program Kerja Dinas Syariat Islam Tahun 2016.

MEMUTUSKAN

- KESATU : Menetapkan Personil Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam Tahun 2016, sesuai dengan daftar lampiran yang tidak terpisahkan dari Surat Keputusan ini;
- KEDUA : Personil Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam mempunyai tugas pokok sebagai berikut:
- a) Membantu pemerintah Aceh dalam rangka mencari solusi dan langkah strategis setiap permasalahan terkait Syariat Islam dengan upaya melakukan respon cepat, investigasi langsung kelapangan dan penelitian sehingga aksi kekerasan dan anarkisme dapat dicegah;
 - b) Memberikan asistensi terhadap kebijakan pemerintah terkait pelaksanaan Syariat Islam di Aceh.;
 - c) Melakukan diskusi secara berskala terhadap isu-isu temporer yang terjadi di Aceh di antaranya isu teologi/aliran sesat, penegakan hukum Syariat Islam, pembinaan moral dan akhlak serta respon terkait isu sosial, politik, ekonomi, dan budaya.;
 - d) Melakukan reaksi cepat terhadap setiap permasalahan Syariat Islam yang terjadi di Aceh;
 - e) Mendokumentasikan setiap data dan fakta terkait permasalahan tersebut berupa catatan dan rekomendasi dalam bentuk laporan tertulis (buku) di akhir tahun atau ketika pelaksanaan tugas dinyatakan telah berakhir.
- KETIGA : Dalam melaksanakan tugasnya, Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syariat Islam bertanggung jawab kepada Kepala Dinas Syariat Islam Aceh.
- KEEMPAT : Segala biaya yang ditimbulkan dalam rangka pelaksanaan tugas, wewenang dan tanggung jawab Tim Working Group bersumber dari APBA dan anggaran lainnya yang sah dan tidak mengikat sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.
- KELIMA : Keputusan ini berlaku pada tanggal ditetapkan dengan ketentuan apabila terdapat kekeliruan dalam keputusan ini akan diadakan perbaikan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan di : Banda Aceh
Pada tanggal : 15 Juli 2016 M.
10 Ramadhan 1437 H.



PROF. DR. SYAHRIZAL ABBAS, MA.
PEMBINA UTAMA MADYA
NIP. 19701027 199403 1 003

Tembusan dari Keputusan ini disampaikan kepada:

1. Ketua DPRA;
2. Kepala BAPPEDA Aceh;
3. Kepala Inspektorat Aceh;
4. Dinas Keuangan Aceh;
5. Pertinggal,-----

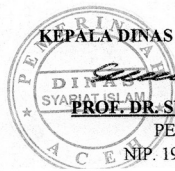
LAMPIRAN : KEPUTUSAN KEPALA DINAS SYARIAT ISLAM

NOMOR : 451 / 0987 / 2016

TANGGAL : 15 Juli 2016 M.
10 Ramadhan 1437 H.

**SUSUNAN PERUBAHAN PERSONIL TIM WORKING GROUP PENYELESAIAN
PERMASALAHAN SYARIAT ISLAM DI ACEH TAHUN 2016**

NO	NAMA	JABATAN	KEDUDUKAN DALAM TIM
1	Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA	Kepala Dinas Syariat Islam	Koordinator
2	Dr. Syukri Bin Muhammad Yusuf, MA	Kepala Bidang Bina Hukum Dinas Syariat Islam Aceh	Ketua
3	Drs. Darjalil	Sekretaris Dinas Syariat Islam Aceh	Wakil Ketua
4	Tadjus Subki, SH	UIN Ar-Raniry	Sekretaris
5	Dr. Munawwar A. Djalil, MA	Kepala Biro Keistimewaan dan Kesejahteraan Rakyat Setda Aceh	Anggota
6	Dr. Ali Abubakar, MA	UIN Ar-Raniry	Anggota
7	Dr. Jabbar Sabil, MA	UIN Ar-Raniry	Anggota
8	Dr. Badrul Munir, MA	UIN Ar-Raniry	Anggota



KEPALA DINAS SYARIAT ISLAM ACEH

PROF. DR. SYAHRIZAL ABBAS, MA.

PEMBINA UTAMA

NIP. 19701027 199403 1 003

KERUKUNAN BERAGAMA DALAM SISTEM SOSIAL DI ACEH

STUDI TERHADAP PERISTIWA TAHUN 2015-2016
DENGAN PENDEKATAN SISTEM

Buku ini merupakan hasil penelitian, diskusi, kunjungan ke lapangan dan wawancara dengan pihak terkait. Semua dilakukan dalam rangka memenuhi *need assessment* terhadap masalah dan solusi dalam pelaksanaan Syariat Islam di Aceh. Dalam buku ini diketengahkan tiga tantangan pelaksanaan Syariat Islam di Aceh, yaitu: 1) kerukunan antarumat beragama; 2) kerukunan internal umat beragama; dan 3) masalah-masalah dan respon terhadap pelaksanaan Qanun Jinayat. Ketiga hal ini dikemas dalam lima bagian pembahasan.

Kerangka metodologis dan teori-teori yang digunakan dalam buku ini, utamanya teori sistem. Teori ini dirasa penting dan lebih tepat digunakan karena dapat melihat persoalan dari berbagai sudut pandang. Adapun kajian penelitian, dilakukan dengan pendekatan sirkuler sehingga persoalan yang dikaji dapat dipahami secara holistik dan menghasilkan rekomendasi yang komprehensif. Tentu saja tujuan ideal yang ingin dicapai dengan kerangka metodologis yang dipilih ini adalah mewujudkan Islam yang *rahmatan lil 'alamīn*.



DINAS SYARIAT ISLAM ACEH
BANDA ACEH
2017

KERUKUNAN BERAGAMA DALAM SISTEM SOSIAL DI ACEH

