

Positivisasi Hukum Islam dan Persinggungannya dengan Kelompok Etnonasionalis di Aceh

Nyak Fadlullah

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Email: nyak.fadlullah@ar-raniry.ac.id

Abstract: This paper aims to examine the discourse of positivization of Islamic Law in post-conflict settings and its relation to ethnonationalist groups in Aceh. This qualitative research uses a socio-legal-historical approach and content analysis as a dimension of analysis. The research was carried out by observation, interview and documentation. The results showed that the existence of Islamic law in Aceh did not occur monotonously, since there were many influences behind its development. The relationship between the three main areas, namely sharia, state law, and customs, greatly affects the existence of Islamic law in Aceh. The positivization of Islamic law in Aceh in the form of *qanūns* was born out of the articulation process between the three main domains. This articulation means having a clear connection between the three areas, with an important note that Islamic law is not born from the legislative process alone as a given, but is more of a struggle in nature which in this case is always intertwined with the local political situation vis a vis national politics. Furthermore, the involvement of ethnonationalism groups in the post-conflict discourse on the positivization of Islamic law is an implication of the transformation of the Free Aceh Movement (GAM) into the government bureaucracy in both the executive and legislative domains.

Keywords: *positivization of Islamic law; ethnonationalist; Aceh*

Abstrak: Tulisan ini bertujuan melihat eksistensi wacana positivisasi hukum Islam pascakonflik dan kaitannya dengan kelompok etnonasionalis di Aceh. Penelitian menggunakan pendekatan sosio-legal-historis dengan analisis isi. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan wawancara, observasi dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa eksistensi syariat Islam di Aceh tidak terjadi secara monoton, banyak pengaruh di balik perkembangannya. Hubungan antara tiga wilayah utama, yakni syari'ah, hukum negara, dan adat-istiadat sangat mempengaruhi keberadaan dan eksistensi hukum Islam di Aceh. Positivisasi hukum Islam di Aceh dalam bentuk *qanūn* lahir karena proses artikulasi antara tiga domain utama tersebut. Artikulasi ini bermakna memiliki sambungan yang jelas di antara tiga wilayah tersebut, dengan catatan penting bahwa syari'at Islam tidak lahir dari proses legislasi saja sebagai sebuah *given*, tetapi

lebih bersifat perjuangan yang dalam hal ini selalu berkait kelindan dengan situasi politik lokal yang berhadapan (*vis a vis*) dengan politik nasional. Sementara keterlibatan kelompok etnonasionalisme dalam wacana positivisasi hukum Islam di Aceh pascakonflik merupakan implikasi dari hasil transformasi Gerakan Aceh Merdeka (GAM) ke dalam birokrasi pemerintahan, baik dalam domain eksekutif maupun legislatif.

Kata kunci: *positivisasi hukum Islam; etnonasionalis; Aceh*

Pendahuluan

Isu penerapan Syari'at Islam semakin mendapatkan tempat dalam kehidupan sosial masyarakat di Aceh setelah lahirnya MoU Helsinki pada tahun 2005. Hingga hari ini, setidaknya telah berlaku 13 (tiga belas) Qanun dan satu Perda yang terkait dengan penerapan Syari'at Islam.¹ Amanat dari perjanjian tersebut diejawantahkan dalam bentuk Undang-Undang Pemerintah Aceh (UUPA) sehingga menjadi

¹ Beberapa Qanun Syariat Islam yang telah berlaku di Aceh antara lain adalah; Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Sistem Jaminan Produk Halal, Qanun Aceh Nomor 4 Tahun 2016 Tentang Pedoman Pemeliharaan Kerukunan, Umat Beragama Dan Pendirian Tempat Ibadah, Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan Dan Perlindungan Aqidah, Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2015 Tentang Pembagian Urusan Pemerintahan Yang Berkaitan Dengan Syari'at Islam Antara Pemerintah Aceh Dan Pemerintahan Kabupaten/Kota, Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-Pokok Syariat Islam, Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat, Qanun Aceh Nomor 7 Tahun 2013 Tentang Hukum Acara Jinayat, Qanun Aceh Nomor 2 Tahun 2009 Tentang Majelis Permusyawaratan Ulama, Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2008 Tentang Lembaga Adat, Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 Tentang Pembinaan Kehidupan Adat Dan Adat Istiadat, Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2007 Tentang Baitul Mal, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah Dan Syiar Islam, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam, dan Peraturan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam.

Dalam bidang hukum Islam, ada beberapa qanun yang sudah tidak berlaku karena diganti dengan qanun baru yang mencakup serta merevisi aturan-aturan lama, qanun yang penulis maksud adalah Qanun Nomor 12 Tahun 2002 tentang *Khamar*, Qanun Nomor 13 Tahun 2002 tentang *Khalwat* dan Qanun Nomor 14 Tahun 2002 tentang *Maisir* yang digantikan dengan Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat.

basis utama masyarakat Aceh dalam mengimplementasikan qanun yang berkaitan dengan Syari'at Islam. Namun jika merujuk kembali sejarah munculnya MoU Helsinki, tidak ada indikasi sama sekali dari kedua kelompok untuk mengarah pada penerapan Syari'at Islam di Aceh. Gerakan Aceh Merdeka (GAM) sendiri adalah pihak yang terlibat dalam proses tersebut dan menjadikan basis etnonasionalisme sebagai landasan pokok perjuangan, bukan mendirikan *Islamic State* atau penerapan Syari'at Islam seperti yang berlaku saat ini.²

Selain meningkatnya legislasi hukum Islam pascatahun 2005 yang tentu saja menarik perhatian para sarjana, keterkaitan kelompok etnonasionalisme dalam tren positivisasi hukum Islam di Aceh juga sering dipertanyakan. Studi tentang keterkaitan hukum Islam dengan etnonasionalisme merupakan salah satu wacana akademik yang masih agak redup, khususnya dalam perspektif kajian hukum Islam. Dalam perkembangan penerapan hukum Islam di Aceh, dari tahap perumusan sampai pada tahap pengesahan, pengkajian mengenai maraknya pengorbitan hukum Islam serta hubungannya dengan etnonasionalisme tergolong sedikit. Sorotan terhadap hukum Islam lebih banyak diarahkan pada substansi dan penerapan yang dianggap melanggar hak asasi manusia (HAM).³ Akan tetapi, pertanyaan yang mengarah pada mengapa hukum Islam di Aceh mendapat respons yang luar biasa positif dalam hal regulasinya pasca MoU Helsinki tidak banyak dimunculkan. Berdasarkan uraian di atas, pertanyaan utama dalam tulisan ini adalah: mengapa wacana positivisasi hukum Islam di Aceh pascakonflik tetap bertahan hingga kini?, dan bagaimana keterlibatan kelompok etnonasionalis dalam wacana positivisasi hukum Islam di Aceh Pascakonflik?

Beberapa penelitian mutakhir terkait wacana kontemporer di Aceh kiranya penting disebutkan untuk melihat sejauh mana kajian tentang syariat Islam di Aceh sudah dilakukan. Darmansjah Djumala dalam bukunya yang bertitel *Soft Power untuk Aceh: Resolusi Konflik dan*

² Mengenai penolakan *Islamic State of Aceh* oleh pihak GAM, lihat lebih lanjut dalam Husaini M Hasan, *Dari Rimba Aceh ke Stockholm: Catatan Husaini Hasan ketika Bersama Tengku Hasan M di Tiro*, (Jakarta: Batavia Publishing, 2015), hlm. 377-389.

³ Lihat misalnya Noviani, *Hak Asasi Manusia di Negeri Syariat: Tinjauan Etika Politik terhadap Rancangan Qanun Jinayat di Aceh*, *Tesis*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Politik Desentralisasi menjelaskan bahwa upaya resolusi konflik dapat ditempuh melalui pendekatan dialog (*soft power*), dan dengan demikian metode represif-militeristik (*hard power*) dapat dihindari. Terkait dengan kelompok etnonasionalis dan hukum Islam, Darmansjah menemukan bahwa agenda penerapan syari'at Islam di Aceh digunakan sebagai salah satu upaya *soft power* dalam penyelesaian konflik di Aceh. Namun dalam karya ini, aspek syari'at Islam hanya diurai secara singkat pada pembahasan tentang identitas kultural yang beriringan dengan pembahasan Wali Nanggroe.⁴

Berkenaan dengan agenda syari'at Islam yang digunakan sebagai alternatif untuk penyelesaian konflik di Aceh juga diungkapkan dalam penelitian Arfiansyah yang berjudul "The Politicization of Shari'ah: Behind the Implementation of Shariah in Aceh-Indonesia".⁵ Penelitian Arfiansyah menarik kesimpulan yang hampir sama dengan Darmansjah, yakni agenda pengembangan syari'at Islam sebagai salah satu alternatif penyelesaian konflik di Aceh. Meskipun demikian, Arfiansyah menekankan bahwa syari'at Islam di Aceh adalah bagian dari konsesi yang lebih luas atas pemberian otonomi daerah untuk mengakhiri konflik selama tiga dekade di wilayah ini. Hal yang paling menarik, kajian Arfiansyah ikut mengurai bagaimana syari'at Islam digunakan secara politis oleh Pemerintah Indonesia dan gerakan separatis GAM (Gerakan Aceh Merdeka), walaupun ideologi kedua belah pihak cenderung sekuler.⁶

Karya Otto Syamsuddin Ishak yang bertitel *Aceb Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme* juga mengkaji persoalan nasionalisme dan syariat Islam di Aceh.⁷ Secara umum karya ini membahas kontestasi antara nasionalisme Aceh, nasionalisme Indonesia, dan nasionalisme Islam dalam pembahasan beberapa rancangan Qanun di DPRA, yakni Rancangan Qanun Jinayat, Rancangan Qanun Wali

⁴ Darmansjah Djumala, *Soft Power Untuk Aceh, Resolusi Konflik dan Politik Desentralisasi*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013).

⁵ Arfiansyah, "The Politicization of Shari'ah: Behind the Implementation of Shariah in Aceh-Indonesia", *Tesis*, Montreal: Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, (2009).

⁶ *Ibid.*

⁷ Otto Syamsuddin Ishak, *Aceb Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013).

Nanggroe, dan Penyusunan Tata Tertib. Dengan menggunakan pendekatan sosiologi politik (berdasarkan perspektif Weberian), Otto menyimpulkan rumusan Rancangan Qanun Aceh merupakan perwujudan dari adanya kontestasi politik dari beberapa kelompok kepentingan di Aceh. Setiap kelompok memiliki afiliasi dan kepentingan politik sendiri-sendiri. Bagi gerakan sosial yang bervariasi keislaman, beberapa rancangan qanun DPRA dijadikan sebagai upaya untuk menegakkan syari'at Islam secara kaffah, sementara bagi gerakan politik, undang-undang dan Qanun Jinayat adalah modalitas politik untuk melakukan syari'atisasi kehidupan bernegara. Di sisi lain, bagi gerakan transnasional, kontestasi ini merupakan bagian untuk membangun ummah (yang merujuk pada pandangan Al-Banna).⁸

Selain itu terdapat tulisan Muhammad Ansor dengan judul "Being Women in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety and Resistance in Langsa, Aceh".⁹ Karya ini membahas reaksi masyarakat bawah (level akar rumput) atas kebijakan elit agama dan elit pemerintahan di Aceh. Ansor menjelaskan dengan spesifik bagaimana resistensi tersembunyi para perempuan Langsa (Aceh) terhadap penafsiran elit agama dan pemerintah terkait pembakuan standar berpakaian di ruang publik. Dengan menggunakan teori *hidden transcripts* (James C. Scott) untuk menganalisa resistensi tersebut, Ansor menemukan bahwa pendisiplinan tubuh perempuan dengan mengatasnamakan syari'at Islam di Aceh memunculkan penolakan, meskipun penolakan tersebut sering diungkapkan secara diam-diam (*hidden transcripts*). Ansor mengungkapkan bahwa resistensi yang muncul dari para perempuan di Langsa (Aceh) terjadi dalam beberapa bentuk: *pertama* mempertanyakan/mendefinisikan kembali hubungan antara kesalehan dan pakaian wanita; *kedua* merasionalkan pilihan pakaian mereka; *ketiga* memanfaatkan gosip, rumor, sindiran, bahkan makian terhadap kelompok elit perumus kebijakan; *keempat* memanfaatkan media online untuk mengekspresikan perlawanan secara anonim; dan *kelima*, berpura-pura mematuhi peraturan dan menegosiasikan kepatuhan. Dari temuan tersebut, Ansor menganggap

⁸ *Ibid.*

⁹ Muhammad Ansor, "Being Women in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety and Resistance in Langsa, Aceh", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2014).

bahwa pendisiplinan tubuh perempuan melalui dominasi dan pendekatan represif tidak akan berbanding lurus dengan terbentuknya moralitas publik seperti yang dibayangkan para elit. Sebaliknya, upaya tersebut justru memicu citra negatif dari penerapan syari'at Islam di Aceh. Alih-alih mendorong kesadaran dan dukungan terhadap penerapan syari'at Islam, justru sebaliknya memunculkan dominasi perlawanan.¹⁰

Pada aspek proses perumusan syari'at Islam di Aceh, penting untuk melihat catatan penelitian yang ditulis oleh Kristina Großmann dengan judul: "Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)".¹¹ Großmann mengungkapkan bagaimana advokasi hak-hak perempuan oleh aktifis perempuan dalam diskursus Rancangan Qanun Jinayat Aceh (RQJA). Kristina mengungkapkan fenomena yang jarang disorot oleh para peneliti lainnya yakni tentang partisipasi perempuan yang bukan bagian dari aparaturnegara atau elit agama, dalam proses penyusunan Qanun Jinayat di Aceh. Dengan menggunakan pendekatan empiris, Kristina berusaha melengkapi studi hukum Islam di Aceh kontemporer dengan menunjukkan bahwa pelaksanaannya syari'at Islam tidak hanya dibentuk oleh aktor-aktor negara tetapi juga oleh non-negara aktor, baik wanita maupun pria.¹² Terakhir, tulisan Moch. Nur Ichwan yang berjudul "Official Ulema and The Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh" juga menjadi kajian penting terkait diskursus syari'at Islam di Aceh pascasunami dan pasca-konflik. Nur Ichwan mengurai perihal kontestasi politik para ulama di Aceh dan khususnya Majelis Permusyawaratan Ulama

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Kristina Großmann, "Women's Rights Activists and the Drafting Process of the Islamic Criminal Law Code (Qanun Jinayat)", dalam R. Michael Feener, dkk., (ed.), *Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh*, (Leiden Studies in Islam and Society, Volume: 3, 2016), Chapter 4, hlm 88-117.

¹² *Ibid.*

(MPU) sebagai lembaga resmi yang mengontrol proses syari'atisasi Islam di Aceh.¹³

Selain karya-karya di atas, terdapat sejumlah karya lain yang juga mengkaji masalah syari'atisasi di Aceh dalam kaitannya dengan beragam topik lain. Karya-karya tersebut, di antaranya ditulis oleh David Kloos yang mengkaji tentang perempuan di Aceh,¹⁴ Husni Mubarak A. Latief tentang disonansi,¹⁵ dan Alyasa' Abu Bakar tentang implementasi syari'at Islam di Aceh.¹⁶ Sementara itu, Edward Aspinall mengkaji tentang politik hukum Islam di Aceh,¹⁷ Dani Muhtada membahas mekanisme peralihan kebijakan yang berkaitan dengan Perda Syari'ah di Indonesia—termasuk di Aceh,¹⁸ dan Michael Feener mengkaji tentang Syari'at Islam dan rekayasa sosial di Aceh.¹⁹

¹³ Moch Nur Ichwan, "Official Ulema and The Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh", *Journal of Islamic Studies* 22, no. 2 (2011): hlm. 183-214, Published Online 5 April 2011. Published by Oxford University Press on behalf of the Oxford Center for Islamic Studies.

¹⁴ David Kloos, "The Salience of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia", *Asian Studies Review*, Vol. 40, No. 4, 527-544, 2016.

¹⁵ Husni Mubarak A. Latief, "Disonansi Qanun Syariat Islam dalam Bingkai Konstitusi Hukum Indonesia: Aceh sebagai Studi Kasus", paper dalam konferensi: "*Annual Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*", 5-8 November 2012, Surabaya-Indonesia.

¹⁶ Al Yasa' Abubakar, *Penerapan Syariat Islam di Aceh (Upaya Penyusunan Fiqh dalam Negara Bangsa)*, Edisi Kedua, Cet. 1, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013). Buku ini merupakan revisi atas buku sebelumnya yang terbit pada tahun 2008, dan dalam fokus pembahasannya Al-Yasa menjelaskan bagaimana substansi kebijakan implementasi Syariat Islam di Aceh. Buku ini fokus kepada materi Hukum Islam yakni Qanun Jinayat dan Acara Jinayat dan tidak menyentuh keterlibatan para pihak yang punya kepentingan dalam Qanun tersebut.

¹⁷ Edward Aspinall, "The Politics of Islamic Law in Aceh", Boston, *Association for Asian Studies Annual Meeting*, (2007).

¹⁸ Dani Muhtada, "The Mechanisms of Policy Diffusion: A Comparative Study of Shari'a Regulations in Indonesia", *Disertasi*, Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Department of Political Science (2014).

¹⁹ Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, (UK: Oxford University Press, 2013).

Terakhir, topik mengenai identitas Aceh dikaji oleh Al Makin²⁰ dan Mohammad Hasan Ansori.²¹

Artikel ini mengkaji sisi lain dari syari'atisasi Islam di Aceh, yakni terkait positivisasi hukum Islam dalam kaitannya dengan kelompok etnonasionalis di wilayah ini. Dengan demikian, artikel ini berupaya menghadirkan hal baru terkait peran yang dimainkan oleh kelompok etnonasionalis dalam perumusan dan penyusunan Perda Syari'at Islam di Aceh, dan sekaligus kontestasi yang terjadi di antara berbagai kelompok yang ada di Aceh dalam perumusan dan penyusunan Perda Syari'at Islam tersebut.

Melacak Diskursus Etnonasionalisme

Jika merujuk pada Ensiklopedi Indonesia, etnonasionalisme berasal dari dua kata yaitu *ethnos* dan *nasionalisme*.²² Etnos sendiri merupakan sinonim dengan etnik, yakni kelompok sosial dalam sistem sosial dan kebudayaan, yang mempunyai arti kedudukan tertentu karena beberapa hal, di antaranya keturunan, adat, agama, dan juga bahasa. Sedangkan nasionalisme, bermakna sikap politik dan sosial dari kelompok-kelompok suatu bangsa yang mempunyai kesamaan kebudayaan, bahasa dan wilayah, serta kesamaan cita-cita dan tujuan, sehingga merasakan adanya kesetiaan mendalam terhadap kelompok bangsa itu.²³ Para sarjana menyebut bahwa etnonasionalisme atau

²⁰ Al Makin, "Identitas Keacehan dalam Isu-Isu Syariatisasi, Kristenisasi, Aliran Sesat, dan Hegemoni Barat", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11, No. 1, September 2016.

²¹ Mohammad Hasan Ansori, "Linking Identity to Collective Action: Islam, History and Ethnicity", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 19, No. 1, 2012.

²² *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 2, (Ichtiar Baru-Van Hoeve, Jakarta, 1980), hlm. 974.

²³ *Ibid.*, Jilid 4, hlm. 2338. Mengenai pandangan terhadap nasionalisme, budaya Barat dan Indonesia memiliki persepsi yang berbeda. Frasa nasionalisme dalam pandangan masyarakat Eropa terkesan *chauvinistik* dan tidak terlalu suka terhadap perbedaan. Kasus paling aktual misalnya pidato Macron pada peringatan satu abad berakhirnya Perang Dunia I (*Armistice Day*) di Arc de Triomphe, di Paris tanggal 11 November 2018. Menurut Macron, "nasionalisme berbeda dengan patriotisme, nasionalisme dapat menyebabkan peperangan yang luar biasa dahsyat seperti yang telah terjadi satu abad yang lalu, sedangkan patriotisme adalah kebalikannya". Lihat *Tempo.Co.* diakses di

nasionalisme etnik sangat eropasentris.²⁴ Akan tetapi dalam perkembangannya, wacana ini juga meliputi wilayah Asia dengan studi kasus di beberapa tempat, yakni China (termasuk Taiwan), Jepang, India, Pakistan, Filipina dan tentunya juga Indonesia.²⁵

Menurut Tambiah, etnonasionalisme pada fase awal perkembangannya dipicu oleh sebuah fenomena konflik yang terjadi secara vertikal pada tahap ketiga proses kemerdekaan di negara-negara dunia ketiga yang terjadi sekitar 1960-an. Pada fase ini, etnonasionalisme dicirikan oleh pemolitikan etnis, yang mana dirumuskan dalam rangka perlawanan mereka terhadap negara baru yang sangat sentralistik dan hegemonik. Terlebih lagi, pada era pascakolonial muncul masalah-masalah yang berkaitan dengan kemajemukan bahasa, modernisasi yang tak mampu menyerap munculnya tenaga kerja muda yang merupakan hasil dari modernisasi itu sendiri, dan munculnya isu disintegrasi sosial. Oleh karena itu, di lain pihak, muncul gerakan etnonasionalis untuk menguasai wilayahnya sendiri dan membentuk formasi politik lokalnya yang lebih bebas berdasarkan material-material nasionalisme yang terdapat di daerah.²⁶

website:<https://dunia.tempo.co/read/1145367/di-depan-trump-presiden-macron-sebut-nasionalisme-pengkhianatan/full?view=ok>, akses 12 November 2018.

²⁴ Gagasan nasionalisme pertama kali muncul pada abad ke-16 di Jerman. Perselisihan pihak rohaniawan Vatikan dengan Martin Luther menyebabkan munculnya gejolak konflik yang sangat besar. Rasa kebersamaan (senasib sepenanggungan) dalam bangsa Jerman muncul setelah proses penerjemahan *Bible* ke dalam bahasa Jerman oleh Martin Luther. Selain menerjemahkan, Luther juga menginisiasi kebebasan untuk menafsirkan Al-Kitab bagi setiap orang. Kondisi ini menyebabkan Pastor, Uskup, Kardinal dan Paus yang fasih berbahasa Latin kehilangan monopoli dalam menafsirkan Al-Kitab. Peristiwa ini dicatat sejarah sebagai awal mula ide kebebasan berfikir dan berakibat lepasnya bangsa Jerman dari kungkungan Paus di Vatikan dan Kaiser Jerman. Lihat Daniel Dhakidae, "Memahami Rasa Kebangsaan dan Menyimak Bangsa sebagai Komunitas-Komunitas Terbayang", sebuah pengantar dalam Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayangan)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar& Insist Press, 2008), hlm. xxi-xxvi.

²⁵ Lebih lanjut mengenai hal ini baca Michael Leifer (ed.), *Asian Nationalism*, (London: Routledge, 2000).

²⁶ Tambiah dalam Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister (Ed), *The Politic of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, (Chicago: The University of Chicago

Fenomena yang digambarkan oleh Tambiah di atas persis sebagaimana yang terjadi di Indonesia dan dalam hal ini kemunculan nasionalisme Aceh. Nasionalisme yang lahir dalam era postkolonial atau pascakelahiran negara baru di Asia yang *vis a vis* dengan nasionalisme Indonesia sebagai nasionalisme arus utama (nasionalisme resmi, negara atau mayoritas), yang berwatak awal antikelonial.²⁷

Selain karena arus politik global yang sedemikian rupa bersinggungan dengan politik Indonesia, diskursus etnonasionalisme pernah digambarkan oleh Benedict R. O'G Anderson dalam karyanya *Imagined Communities*.²⁸ Dalam karyanya ini Anderson mengupas bagaimana identitas kebangsaan terbentuk dari bayang-bayang komunitas semu. Argumen Anderson ini secara tidak langsung menggugat kesimpulan yang telah mapan terhadap asal usul bangsa Indonesia, selain juga menguliti asal-muasal bangsa Indonesia. Menurutnya, Indonesia bukanlah sebuah entitas utuh yang antik, sakral dan berakar jauh dari warisan leluhur yang seratus persen Indonesia, tetapi berasal dari pembayangan yang tercipta selama proses penjajahan.²⁹ Argumen paling kuat yang dipegang dalam kajiannya yakni imaji yang berlangsung selama proses kolonisasi tersebut membentuk sebuah “komunitas politis dan dibayangkan ‘terbatas’ secara inheren serta memiliki ‘kedaulatan’”.³⁰ Bagi Anderson, pada masa itu sangat mustahil setiap individu dalam anggota komunitas masyarakat benar-benar pernah berinteraksi satu sama lain—apalagi dengan kondisi Indonesia dengan teritorial kepulauan. Pergerakan mereka sangat terbatas, dalam arti hanya orang-orang

Press, 1996), hlm. 127-129, dikutip oleh Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013), hlm. 44.

²⁷ Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik*, hlm. 44.

²⁸ Beberapa sarjana menyebut buku ini sebagai karya monumental, selain karena telah diterjemahkan kedalam 26 bahasa termasuk bahasa Indonesia, buku ini juga dicetak edisi Inggrisnya sebanyak 9 kali oleh penerbit Verso, Inggris tahun 1999 dengan judul asli *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. Lihat Benedict Anderson, *Imagined Communities*, hlm. 8.

²⁹ *Ibid.*,

³⁰ *Ibid.*,

tertentu saja yang memiliki syarat inheren menjadi bagian dari bangsa.³¹

Seturut dengan argumen Anderson, Hasan Tiro³² juga menyebutkan bahwa bangsa adalah konsep yang kabur, *imagined*, atau cita-cita. Dia bahkan menegaskan statemen tersebut dalam pergerakannya yang dimulai sejak 1976.³³

Studi mengenai nasionalisme etnik kontemporer, khususnya yang terkait dengan Aceh banyak merujuk pada karya Jacques Bertrand. Dalam kajiannya Bertrand menyebutkan bahwa konflik tiga tempat di Indonesia, yakni Timor Timur, Irian Jaya, dan Aceh,³⁴ adalah sebuah ikhtiar untuk menyatakan klaim kelompok yang berseteru sebagai sebuah bangsa yang berbeda dari bangsa Indonesia, spesifiknya ia berdasar pada perbedaan etnis, bahasa, dan ciri-ciri lainnya.³⁵ Studi mutakhir dilakukan Otto Syamsuddin Ishak. Dia mengkritik Jacques Bertrand ketika membahas soal Aceh. Bertrand dalam kajiannya tidak menyebutkan dan juga tidak melacak secara spesifik asal usul dari etnonasionalisme tersebut. Dia hanya menyinggung bahwa basis sosial gerakan di Aceh adalah etnis sehingga gerakan itu disebut etnonasionalisme. Padahal perlu juga dijelaskan bahwa Aceh hanyalah salah satu bagian etnis yang berada

³¹ *Ibid.*,

³² Bangsa menurut Hasan Tiro mesti memenuhi beberapa unsur utama, yang berkelit kelindan dengan beberapa aspek, misalnya aspek sejarah, aspek bahasa, aspek adat istiadat serta aspek seni sastra. Lihat misalnya, Hasan Muhammad Tiro, *Demokrasi Untuk Indonesia*, (Jakarta: Teplok Press 1999), Hasan Muhammad Tiro, *Perang Aceh 1873-1927*, (Pustaka Tiro Yogyakarta. 1948), Hasan Muhammad Tiro, *Neo-Colonialism in Indonesia: How a New Colonialism has been established under the cover of the cry of "anti-colonialism"* (New York: 1961). Hasan Muhammad Tiro, *Indonesian Nationalism: A western invention to subvert Islam and to Prevent Decolonization of the Dutch East Indies*, (London: 1985).

³³ Bungaran Simanjuntak menyebutkan bahwa konsep bangsa yang dikemukakan oleh Ben Anderson sepertinya mempengaruhi pola pikir proklamator Gerakan Aceh Merdeka (GAM) Hasan Tiro. Lihat Bungaran Antonius Simanjuntak (ed), *Otonomi Daerah, Etnonasionalisme, dan Masa Depan Indonesia: Berapa Persen Lagi Tanah dan Air Nusantara Milik Rakyat*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), hlm. 14.

³⁴ Dikenal juga dengan operasi militer yang bersandikan *Three Hot Spot*.

³⁵ Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik*, hlm. 21.

dalam teritorial politik yang diberi nama Provinsi Aceh.³⁶ Atas dasar itu, Otto Syamsuddin menghindari penyimpulan yang sedemikian rupa. Dia mencoba mencari akar bagaimana eksistensi etnonasionalisme Aceh terbentuk. Menurutnya, etnonasionalisme Aceh bukanlah murni karena basis etnis. Ia mesti ditunjang oleh eksploitasi sumber daya alam, konteks politik, identitas, ideologis serta adanya pemimpin yang menjadi perumus ideologi.³⁷ Selain itu, faktor yang paling khas dan dominan adalah adanya kepemilikan kisah (*story*) dan sejarah (*history*) dalam ingatan kolektif masyarakat Aceh yang diwariskan secara lisan dari generasi ke generasi hingga sekarang.³⁸

Akar Etnonasionalisme di Aceh

Dalam banyak kajian yang telah dilakukan tentang Aceh, perpindahan patron perlawanan di Aceh disebutkan terjadi pada masa Soeharto. Semula, perlawanan yang dilakukan berdasarkan gagasan Negara Islam oleh Daud Beureueh melalui DI/TII (*Darul Islam*/'Tentara Islam Indonesia),³⁹ namun kemudian berpindah pada

³⁶ Bertrand hanya menekankan bahwa “bentuk gerakan ini adalah pergulatan separatis yang berbasis etnonasionalisme, baik tipe konflik (vertikal) maupun akibatnya, mirip dengan apa yang telah terjadi di Timur Timor, dan yang masih berlangsung di Papua. Lihat Jacques Bertrand, *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, (New York: Cambridge University Press, 2004), hlm. 261.

³⁷ Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik*, hlm. 21.

³⁸ Dalam hal ini pemilikan ingatan kolektif tersebut oleh para sejarawan Aceh masih disebut sebagai salah satu ciri khas dalam pembentukan identitas ke-Acehan. Lihat persoalan ini dalam Bab V mengenai “Islam, Sejarah dan Politik di Aceh” dalam Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 159-200.

³⁹ Gagasan Negara Islam yang berujung pada pemberontakan ini bermula ketika perjanjian yang telah disepakati oleh Soekarno dan Daud Beureueh tidak berjalan lancar. Soekarno meminta rakyat Aceh membantu mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia dan meminta Daud Beureueh mengobarkan semangat “*prang sabi*” dalam mempertahankan kemerdekaan pada saat itu, Soekarno kemudian memberikan jaminan untuk penerapan Syariat Islam di Aceh. Lihat dialog antara Soekarno dan Daud Beureueh dalam M. Nur El-Ibrahimi, *Teungku Muhammad Daud Beureueh: Peranannya dalam Pergolakan Aceh*, (Jakarta: Gunung Agung, 1986), hlm. 67-68. Terkait pemberontakan Darul Islam di Aceh lihat lebih lanjut dalam Ti Aisyah, Subhani, Al Chaidar, *Darul Islam di Aceh: Analisis Sosial-Politik Pemberontakan Regional di Indonesia, 1953-1964*, (Lhokseumawe-Aceh: Unimal Press, 2008).

gagasan Nasionalisme Aceh melalui Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang diproklamirkan oleh Hasan Tiro pertama kali di Gunung Halimun, Pidie pada tahun 1976.⁴⁰ Bersamaan dengan perubahan patron perlawanan yang sedang terjadi pada tahun 1945 hingga 1980, Leifer, menyebutkan bahwa saat itu sedang terjadi arus perubahan karakter nasionalisme Indonesia. Pada awal kelahirannya, watak nasionalisme bersifat antikolonial, namun kemudian beralih ke watak nasionalisme romantis (*a romantic nationalism*), yang mana kaum nasionalisnya memaksakan peluhuran tradisi yang dirumuskan kemudian.⁴¹ Perubahan watak ini bercirikan pengagungan zaman keemasan milik Sriwijaya dan Majapahit, keheroikan perlawanan di wilayah-wilayah politik yang kini disebut sebagai daerah atau lokal, dan pemikiran para pendiri Republik, serta kehebatan-kehebatan tentara-rakyat bambu runcing.⁴²

Perhatian atas isu etnik Aceh sebagaimana yang telah didiskusikan dalam kajian *outsider* di atas juga dikemukakan oleh Nazaruddin.⁴³ Menurutnya, sejak awal meletusnya konflik di provinsi ini, isu *ethnicity* sebenarnya lebih dominan dalam semua pemberontakan, bahkan sejak masa Daud Beureuh. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa semua pemberontakan yang terjadi di Aceh tidak berkeinginan untuk mendirikan Negara Islam.⁴⁴ Lantas muncul banyak pertanyaan mengapa dan apa penyebab yang mendasari

⁴⁰ Gerakan Aceh Merdeka digagas sejak Januari 1965, kemudian didirikan pada 29 November 1976, lalu dideklarasikan ulang pada 4 Desember 1976. Lihat Murizal Hamzah, *Hasan Tiro: Jalan Panjang Menuju Damai Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014); Husaini M. Hasan, *Dari Rimba Aceh ke Stockholm* (Jakarta: Batavia Publishing, 2015) dan Ti Aisyah, Subhani, Al Chaidar, *Darul Islam di Aceh ...*, hlm. 259-264.

⁴¹ Lihat lebih lanjut dalam Michael Leifer, "The Changing Temper of Indonesian Nationalism", dalam Michael Leifer (ed.), *Asian Nationalism*, (Routledge, 2000), hlm. 153-169.

⁴² Otto Syamsuddin Ishak, *Aceb Pasca Konflik*, hlm. 41.

⁴³ Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia), hlm. 245.

⁴⁴ Mengenai persoalan ini, Daud Beureuh bahkan hanya memakai DII Kartosoewiryo sebagai tenaga luar saja. Lihat lebih lanjut dalam Ti Aisyah, *Darul Islam di Aceh*, khususnya bab IV tentang 'Penghapusan Provinsi Aceh: Kegagalan Politik Soekarno dan Keberhasilan Propaganda Kartosoewirjo', hlm 121-171.

pemberontakan-pemberontakan tersebut? Sebagian studi menyebutkan bahwa isu politik dan ketimpangan sosial adalah basis utama pemberontakan ini. Pada masa pemberontakan Darul Islam, akar persoalannya berada pada pergeseran posisi dalam kancah perpolitikan, hal ini terjadi saat Soekarno menghapus dan meleburkan Provinsi Aceh ke dalam satu provinsi bersama Sumatera Utara dan Langkat.⁴⁵ Kondisi ini menyebabkan ketersinggungan yang tidak terelakkan karena dengan segala kekuatan beserta bantuan yang telah diberikan oleh Aceh, menghapus provinsi dan meleburkannya dengan provinsi lain adalah sebuah keputusan yang sangat jauh dari ucapan terima kasih Soekarno saat itu. Kegagalan negosiasi politik Soekarno ini berimbas dan berlarut-larut sampai pada kasus pemberontakan selanjutnya.⁴⁶ Sedangkan isu ketimpangan yang dimaksud yakni terjadi pada Rezim Soeharto berkuasa. Hasan Tiro melihat rakyat Aceh tidak mendapatkan apa pun dari hasil alam yang dieksploitasi oleh pemerintah pusat semasa itu. Adapun cara yang ditempuh adalah melalui pendekatan militan dengan mendeklarasikan Gerakan Aceh Merdeka untuk melawan Pemerintahan sah Republik Indonesia dan menuntut pemisahan diri dan merdeka.⁴⁷

Etnonasionalisme dan Positivisasi Hukum Islam di Aceh Pascakonflik

Persinggungan antara kelompok etnonasionalisme dan Syari'at Islam di Aceh secara genealogis memang sudah terjadi sejak kelompok etnonasionalis berdiri. Pada awal mula gerakan ini terbentuk, GAM sebagai representasi kelompok etnonasionalis terbagi menjadi dua kubu utama, yakni kelompok sekuler dan kelompok Islamis. Kelompok sekuler merupakan kelompok yang mempunyai cita-cita perjuangan hanya berdasarkan alasan kemerdekaan dan memisahkan diri dari NKRI, sedangkan kelompok Islamis merupakan generasi tua yang sempat berafiliasi dengan PUSA (Persatuan Ulama

⁴⁵ Ti Aisyah, *Darul Islam di Aceh*, hlm 121-171. Lihat juga C. Van. Dijk, *Darul Islam: Sebuah Pemberontakan* (Jakarta: Grafiti Press, 1995), hlm. 59-115.

⁴⁶ Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1999), hlm. 319-324.

⁴⁷ Ahmad Taufik Damanik, *Hasan Tiro: Dari Imajinasi Negara Islam ke Imajinasi Etno-Nasionalis*, (Jakarta: FES dan AFI, 2010), hlm. 34.

Seluruh Aceh) yang berada dibawah pimpinan Daud Beurue'eh. Miswari dalam hal ini menyebut bahwa formalisasi Syari'at Islam di Aceh awalnya tidak terlepas dan merupakan bagian dari peran kaum Islamis GAM. Mereka secara diam-diam melakukan lobi ke pemerintah pusat sebagai alternatif lain dari kemerdekaan dan pemisahan diri yang dituntut oleh GAM.⁴⁸

Untuk membuktikan hal ini, dapat dilihat kembali peristiwa tawaran negosiasi Syari'at Islam kepada kelompok GAM oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Dengan kapasitas sebagai Presiden Republik Indonesia, Gus Dur pada saat itu pernah memberikan tawaran kepada masyarakat Aceh untuk menerapkan Syari'at Islam dan bahkan mewacanakan tentang kemungkinan Aceh untuk menjadi sebuah Negara Islam. Pada 10 November 1999, Presiden Wahid mengirim Robert Wachyo (suami dari anak angkatnya) untuk berunding dengan Tengku Hasan M. di Tiro serta Husaini Hasan untuk membicarakan penyelesaian konflik di Aceh. Tawaran pertama yang diberikan oleh Robert adalah Aceh menjadi negara bagian dari RI seperti Kelantan di Malaysia. Akan tetapi, tawaran itu tidak diterima. Husaini justru meminta agar Aceh diberikan kemerdekaan penuh dan dijadikan basis Islam di Asia Tenggara. Tanggapan tersebut kemudian disampaikan oleh Robert Wachyo kepada Presiden Wahid dan disambut positif. Beberapa jam setelah itu, Husaini Hasan menerima sebuah faksimili yang berisi persetujuan Presiden RI atas nama Abdurrahman Wahid untuk membicarakan masalah *Islamic State of Aceh* di Singapore. Akan tetapi, setelah tawaran gagasan *Islamic State* ini dibincangkan dengan para petinggi Gerakan Aceh Merdeka, mereka menolaknya dan tidak bersedia untuk membentuk tim perundingan yang akan berangkat ke Singapore.⁴⁹ Dalam hal ini jelas terlihat bahwa tujuan utama dari Gerakan Aceh Merdeka bukanlah mendirikan *Islamic State*, seperti yang pernah ditawarkan oleh Presiden Wahid kepada Husaini Hasan, tetapi kemerdekaan sebagai negara bangsa dengan basis etnonasionalisme.⁵⁰

⁴⁸ Miswari, "Islamisme dan Etnonasionalisme di Aceh: Suatu Perlombaan", padee.books.com.

⁴⁹ Husaini M Hasan, *Dari Rimba Aceh ke Stockholm: Catatan Husaini Hasan ketika Bersama Tengku Hasan M di Tiro*, (Jakarta: Batavia Publishing, 2015), hlm. 377.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 389.

Persinggungan antara kelompok etnonasionalisme dan Syari'at Islam di Aceh menjadi lebur ketika proses perdamaian terjadi. Hal ini dapat dilihat dari diaturnya substansi hukum Jinayat Aceh dalam kesepakatan MOU Helsinki yang kemudian melahirkan Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang juga mengatur dan memberikan legitimasi yuridis terhadap positivisasi hukum Islam di Aceh.

Respons Partai Lokal : Representasi Kelompok Etnonasionalis

Michael Buehler dalam *The Politics of Shari'a Law* (2016) menyebutkan bahwa pada level daerah untuk semua provinsi di Indonesia, fraksi yang paling aktif mengadopsi Perda Syari'ah sejak tahun 1998 sampai dengan 2013 adalah fraksi nasionalis.⁵¹ Hal ini tentu menarik sehingga Buehler mempertanyakan bagaimana partai politik dengan varian Islam telah gagal menyuarakan maksud politik dalam hal Islamisasi kebijakan publik.⁵² Menurut Buehler, kecenderungan varian nasionalis ini berbanding terbalik jika dilihat komposisi di parlemen Provinsi Aceh.⁵³

Dalam kontestasi di parlemen Aceh pascaperdamaian, pihak etnonasionalis (dengan jalur partai lokal) *cum* pihak Islamis (dengan jalur partai Islam) lebih dominan dan paling banyak menyuarakan Perda Syari'ah. Akan tetapi di tingkat pusat, secara genealogi tidak bisa dinafikan bahwa PDI-P sebagai partai dengan varian nasional punya andil besar dengan penghembusan kembali isu Syari'at Islam. Bahkan jika ditelusuri, telah terjadi upaya negosiasi dengan mengkonstruksi kembali syari'ah sebagai jati diri serta identitas politik di Aceh oleh Megawati,⁵⁴ yang pada awalnya telah dirintis oleh Abdurrahman

⁵¹ Michael Buehler, *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activist and the State in Democratizing Indonesia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hlm. 115.

⁵² *Ibid*, hlm. 115-116.

⁵³ *Ibid*.

⁵⁴ Lihat Al-Makin, "Identitas Keacehan dalam Isu-Isu Syariatisasi, Kristenisasi, Aliran Sesat, dan Hegemoni Barat", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 1 (2016): hlm. 126. Berkenaan dengan hal ini, kontribusi Megawati paling besar yakni menandatangani undang-undang paket otonomi khusus yang mencakup peraturan komprehensif tentang pembentukan Mahkamah Syariah, dan perda syariah untuk Aceh. Kemudian, berdasarkan undang-undang yang sudah dirancang, dibahas serta disetujui Jakarta, Aceh membentuk Mahkamah Syariahnya pada tahun

Wahid (Gusdur) dalam upaya menegosiasikan perdamaian di Aceh.⁵⁵ Di tingkat daerah, polanya memang berbeda. Alih-alih mendukung islamisasi, partai dengan varian nasionalis justru cenderung sering memberi *counter*-wacana terhadap isu syari'atisasi.⁵⁶

Transformasi GAM ke dalam birokrasi pemerintahan, baik dalam domain eksekutif maupun legislatif, sebagaimana telah digambarkan pada bagian sebelumnya, juga memberi warna tersendiri dalam kaitannya dengan positivisasi hukum Islam di Aceh. Pada wilayah legislatif, misalnya, terjadi upaya negosiasi melalui corak yuridis dengan memanfaatkan kekhususan yang melekat pada UUPA, salah satunya yang berkenaan dengan legislasi hukum Islam. Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh yang berasal atau memiliki afiliasi dengan GAM menggambarkan bahwa keberpihakan Partai Aceh sudah ada sejak awal perdamaian terhadap isu Syari'at Islam, yakni dengan dukungan dan upaya realisasi UUPA yang salah satunya memuat poin penegakan Syari'at Islam.⁵⁷ Abdullah Saleh dalam hal ini memberi pandangan tentang strategi kelompok etnonasionalis dan juga keberpihakan terhadap penerapan Syari'at Islam di Aceh:

“... Perdamaian ini perlu dipertahankan sampai kapan pun. Kita perlu memikirkan banyak hal untuk Aceh, salah satunya adalah bagaimana Syari'at Islam ditegakkan dalam berbagai lini atau secara *kaffah*. Sejauh ini Partai Aceh masih berpihak terhadap Perda Syariah di parlemen dengan tujuan memperlancar penerapan Syari'at Islam di Aceh”.⁵⁸

2003. Lihat lebih lanjut dalam Arskal Salim, *Challenging the Secular State; the Islamization of Law in Modern Indonesia*, University of Hawaii Press, (2008).

⁵⁵ Mengenai upaya Gusdur dalam menegosiasikan syariat Islam di Aceh lihat Ahmad Su'adi, “Tapak Visi Kewarganegaraan Kultural Abdurrahman Wahid dalam Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua, 1999-2001”, *Disertasi*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, (2018).

⁵⁶ Otto Syamsuddin Ishak, hlm. 44.

⁵⁷ Wawancara dengan Abdullah Saleh, Ketua Badan Legislatif (Banleg) di Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA), Ruang Badan Legislatif Kantor Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) Banda Aceh, tanggal 18 Juli 2018.

⁵⁸ Wawancara dengan Abdullah Saleh, Ketua Badan Legislatif (Banleg) di Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA), Ruang Badan Legislatif Kantor Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) Banda Aceh, tanggal 18 Juli 2018.

Para eks GAM juga masih teguh dengan pendirian bahwa realisasi butir-butir MoU Helsinki harus diwujudkan segera dan dikawal. Oleh karena itu, para eks GAM cenderung memberi stigma yang sangat sakral terhadap UUPA, meskipun terkadang ada yang tidak paham secara detil isi dari UUPA tersebut. Alasan-alasan “formalitas” dapat dilihat dari dua kutipan wawancara langsung dengan elit Partai Aceh.

Situasi di atas mendapat konfirmasi dari Kamaruddin Abubakar atau lebih familiar dengan panggilan Abu Razak, seorang elit eks kombatan GAM yang pernah menjabat sebagai Wakil Panglima GAM, dan menjabat sebagai Wakil Ketua Umum Partai Aceh. Abu Razak meyakinkan bahwa semangat eks GAM di Aceh sudah bertransformasi ke arah non-militer. Mereka lebih fokus untuk merealisasikan butir-butir MoU Helsinki. Menurutnya:

“... semangat para kader Partai Aceh yang berada di parlemen sudah bertransformasi sejak MoU Helsinki selesai disepakati. Kita belum memiliki tujuan lain. Tujuan utama kita sekarang (Partai Aceh) adalah meminta Pemerintah Pusat dan seluruh *stake-holders* merealisasikan butir-butir MoU Helsinki demi kesejahteraan masyarakat Aceh. Target kami hanya itu, selain juga mengawal Undang-undang Pemerintahan Aceh (UUPA) secara konsisten.”⁵⁹

Seturut dengan itu, spirit kader Partai Aceh di parlemen sepertinya tidak jauh berbeda. Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh yang berasal atau punya afiliasi dengan GAM menggambarkan bahwa isu etnonasionalisme sudah beralih strategi semenjak terjadinya perdamaian. Cara-cara anarkis tidak menjadi alternatif dalam mewujudkan aspirasi. Berkaitan dengan hal ini, Abdullah Saleh menuturkan:

“... tidak ada lagi etnonasionalisme seperti pada saat konflik. Semangat kedamaian memang masih ada, namun semangat untuk berperang dan merdeka sudah tidak lagi. Hal ini karena

⁵⁹ Wawancara dengan Kamaruddin Abubakar (Abu Razak), Wakil Ketua Umum Partai Aceh di Kantor Pusat Partai Aceh (PA), Ruang Wakil Ketua Umum Jam 10.00-12.00, di Banda Aceh, tanggal 19 Juli 2017.

kita telah menerima damai dengan sepenuh hati. Perdamaian ini perlu dipertahankan sampai kapan pun.”⁶⁰

Positivisasi Hukum Jinayat: Reaksi antar Varian Partai dalam Lembaga Legislatif Aceh

Subbab ini memaparkan reaksi serta respons yang muncul dan ditanggapi dalam rapat paripurna di Dewan Perwakilan Rakyat Aceh dengan mengacu kepada lampiran naskah pendapat akhir fraksi partai terhadap Rancangan Qanun Aceh Tentang Hukum Jinayat. Dalam proses legislasi qanun Jinayat di Aceh, terdapat satu tahap pemberian pendapat akhir dari setiap pihak yang terlibat dalam perumusan qanun sebelum rancangan qanun ditetapkan menjadi qanun jinayat. Proses pemberian pendapat tersebut terdiri atas persetujuan ataupun keberatan dengan menyertakan catatan, baik berupa pengurangan ataupun penambahan dalam substansi qanun.

Dalam Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3 tanggal 26 September 2014, Komisi G Dewan Perwakilan Rakyat Aceh sebagai komisi yang bertanggung jawab terhadap perumusan qanun (menganalisa, membahas dan mengkritisi rancangan qanun jinayat) menyampaikan bahwa adanya beberapa perubahan substansi Qanun Jinayat Aceh.⁶¹ Pada awalnya, Qanun Jinayat Aceh yang berjumlah 10 (sepuluh) bab hanya terdiri atas 73 (tujuh puluh tiga) Pasal, namun kemudian terjadi penambahan 2 (dua) Pasal baru serta penyempurnaan terhadap 12 (dua belas) Pasal setelah adanya diskusi dan masukan dari stakeholder masyarakat yang tergabung dalam LSM pada dua hari sebelum rancangan qanun diparipurnakan.⁶² Respons atas laporan dari Komisi G tersebut ditanggapi beragam. Dari

⁶⁰ Wawancara dengan Abdullah Saleh, Ketua Badan Legislatif (Banleg) di Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA), Ruang Badan Legislatif Kantor Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) Banda Aceh, tanggal 18 Juli 2018.

⁶¹ Lihat *Konsideran Pertimbangan dalam Keputusan Pimpinan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh Nomor 9/PMP/DPRA/2014 tentang Penunjukan Komisi G Dewan Perwakilan Rakyat Aceh sebagai Pembahas Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat*, 22 April 2014.

⁶² Laporan Pembahasan Komisi G Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, dibacakan oleh Tgk. Syaifi Hamzah, disampaikan dalam Sidang Paripurna DPRA Pada tanggal 24 September 2014.

beberapa fraksi partai yang memberikan pendapat akhirnya, penulis membagi tanggapan ini ke dalam tiga varian, fraksi dengan varian nasionalis, fraksi dengan varian Islamis, dan fraksi dengan varian keacehan.

Pertama, fraksi dengan varian nasionalis terdiri atas Partai Demokrat dan Partai Golkar. Kedua partai ini dalam penyampaian pendapatnya memberikan pandangan yang hampir serupa dalam merespons rumusan Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat. Partai Demokrat dalam penyampaiannya menyetujui seluruh penyempurnaan redaksional dan penambahan pasal yang dilakukan oleh Komisi G DPRA terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang hukum jinayat tanpa penambahan, pengurangan, maupun perbaikan.⁶³ Begitu juga dengan Fraksi Partai Golkar, setelah dilakukan telaah dan diskusi bersama serta perdebatan di internal Fraksi Partai, maka disepakati bahwa Rancangan Qanun Aceh tentang hukum jinayah sudah mendekati sempurna dan secara *mutatis mutandis* diterima oleh Fraksi Partai Golkar dan dapat disahkan dalam sidang paripurna.⁶⁴

Kedua, fraksi dengan varian Islamis, terdiri dari Fraksi Partai PPP dan PKS. Dalam kaitannya dengan Rancangan Qanun Jinayat, dua partai ini menggabungkan pandangannya dengan menyampaikan pendapat dalam satu format makalah. Format makalah dua fraksi ini agak lebih menyoroti persoalan substansial dibanding beberapa pendapat akhir fraksi partai politik lainnya. Kedua fraksi ini sangat setuju dan memberi apresiasi atas perumusan Rancangan Qanun Jinayat, namun dua fraksi ini meragukan keseriusan Pemerintah Aceh dalam penerapannya. Menurut kedua fraksi ini, agar muncul kepercayaan dari masyarakat terhadap implementasi Syari'at Islam oleh pemerintah, maka diusulkan satu bab tambahan yang mengatur tentang pemberatan, dengan tujuan agar aparatur dan pejabat publik

⁶³ Pendapat Akhir Fraksi Partai Demokrat Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, disampaikan oleh H. Ibnu Rusdi, SE. pada Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3, pada tanggal 26 September 2014.

⁶⁴ Pendapat Akhir Fraksi Partai Golkar Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, disampaikan oleh Drs. H. Aminuddin, M. Kes, pada Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3, pada tanggal 26 September 2014.

yang melakukan *jarimah* harus lebih berat dikenakan hukumannya. Penambahan tersebut diusulkan pada Bab VII tentang Pemberatan dan Pasal 59 dengan bunyi, “setiap *jarimah* yang dilakukan oleh petugas penegak hukum dan/atau pejabat publik dapat diterapkan tambahan uqubat 1/3 dari *uqubat* yang diterapkan”.⁶⁵

Ketiga, fraksi dengan varian keacehan, yakni penyampaian oleh Fraksi Partai Aceh. Fraksi ini memberikan apresiasi terhadap progres yang dihasilkan oleh Tim Perumus Rancangan Qanun Jinayat. Persetujuan atas draf tersebut disampaikan dengan catatan usulan dan perubahan minor. Perubahan yang diusulkan oleh fraksi Partai Aceh terkait dengan frasa “cambuk... atau denda... atau penjara...”, diusulkan agar diganti dengan frasa “cambuk... dan atau denda... dan atau penjara”.⁶⁶ Selain itu, terkait dengan perdebatan mengenai kewajiban alokasi anggaran dana otonomi khusus untuk penegakan Syari’at Islam, fraksi Partai Aceh berpendapat bahwa penegakan Syari’at Islam di Aceh perlu didukung dengan anggaran, dan terkait besaran angka perlu diatur secara proporsional dan terintegral ke dalam seluruh program Pemerintah Aceh—termasuk program pendidikan yang telah ditetapkan besarnya sebesar 20 persen dari dana otonomi khusus.⁶⁷

Dari pihak eksekutif, Gubernur Aceh juga menyampaikan tanggapan terhadap Laporan Komisi G DPRA atas Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayah. Gubernur Aceh dalam hal ini menanggapi bahwa “pelaksanaan substansi materi norma hukum Rancangan Qanun Hukum Jinayat didasari pada asas personalitas. Hal ini sejalan dengan Pasal 17 ayat (2) huruf A Undang-undang Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang menegaskan bahwa “penyelenggaraan kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan

⁶⁵ Pendapat Akhir Fraksi PPP dan PKS Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, disampaikan oleh Tgk. H. Makhyaruddin Yusuf pada Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3, pada tanggal 26 September 2014.

⁶⁶ Pendapat Akhir Fraksi Partai Aceh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh terhadap Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, disampaikan oleh Tgk. M. Harun, S. Sos, pada Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3, pada tanggal 26 September 2014.

⁶⁷ *Ibid.*

Syari'at Islam bagi pemeluknya di Aceh dengan tetap menjaga kerukunan hidup antarberagama”, sehingga kami (Gubernur Aceh) menyarankan agar Pasal 5 Rancangan Qanun Hukum Jinayat redaksionalnya perlu kita pertimbangkan kembali untuk dirumuskan secara bersama-sama dalam rangka terwujudnya tertib pelaksanaan pergaulan hidup untuk bermasyarakat di Aceh.”⁶⁸

Penutup

Eksistensi Syari'at Islam di Aceh tidak terjadi secara monoton. Ada banyak pengaruh di balik perkembangannya. Hubungan antara tiga wilayah utama, yakni syari'ah, hukum negara, serta adat-istiadat sangat mempengaruhi keberadaan dan eksistensi hukum Islam di Aceh. Positivisasi hukum Islam di Aceh dalam bentuk qanun lahir karena proses artikulasi antara tiga domain utama tersebut. Artikulasi ini bermakna memiliki sambungan yang jelas di antara tiga wilayah tersebut, dengan catatan penting bahwa Syari'at Islam tidak lahir dari proses legislasi saja sebagai sebuah *given*, namun lebih bersifat perjuangan yang dalam hal ini selalu berkait kelindan dengan situasi politik lokal yang *vis a vis* politik nasional. Aspek yang menyebabkan Syari'at Islam di Aceh tetap eksis dan menjadi begitu kuat disebabkan oleh faktor politik yang memberikan kekhususan kepada Provinsi Aceh, juga berasal dari latar sejarah yang rumit dan penuh konflik. Faktor politik tersebut kemudian terwujud menjadi aspek yuridis, yakni Undang-Undang Pemerintah Aceh yang menjadi dasar dari positivisasi Hukum Islam di Aceh. Kajian ini menunjukkan bahwa keberagaman faktor tersebut memperkuat wacana positivisasi hukum Islam di Aceh pascakonflik. Adapun keterlibatan kelompok etnonasionalisme dalam wacana positivisasi hukum Islam di Aceh pascakonflik merupakan implikasi dari hasil transformasi Gerakan Aceh Merdeka (GAM) ke dalam birokrasi pemerintahan, baik dalam domain eksekutif maupun legislatif. Pada wilayah legislatif, misalnya, terjadi upaya negosiasi melalui corak yuridis dengan memanfaatkan

⁶⁸ Tanggapan Gubernur Aceh dr. H. Zaini Abdullah terhadap Pemandangan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh atas Rancangan Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat, disampaikan oleh Tgk. M. Harun, S. Sos, pada Rapat Paripurna ke-5 Masa Persidangan ke-3, pada tanggal 26 September 2014.

kekhususan Aceh yang melekat pada UUPA, yang salah satu poin utamanya memuat materi penegakan Syari'at Islam.

Daftar Pustaka

- Abubakar, Al Yasa'. *Penerapan Syari'at Islam di Aceh (Upaya Penyusunan Fiqh dalam Negara Bangsa)*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2013.
- _____. *Syari'at Islam di Provinsi Aceh Paradigma Kebijakan dan Kegiatan*. Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2005.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017.
- _____. dan M. Hasbi Amiruddin. *Ulama, Separatisme, dan Radikalisme di Aceh*. Yogyakarta: Penerbit Kaukaba, 2013.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayangan)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist Press, 2008.
- Ansor, Muhammad. "Agensi Perempuan Kristen dalam Ruang Publik Islam Aceh". *Disertasi Doktorat* Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Ansor, Muhammad. "Politics of the Female Body, Piety and Resistance in Langsa, Aceh". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (2014).
- Arfiansyah, "The Politicization of Shari'ah: Behind the Implementation of Shariah in Aceh-Indonesia". *Tesis*. Montreal: Mc Gill University, Institute of Islamic Studies, 2009.
- Aspinall, Edward. *Combatants to Contractors: The Political Economy of Peace in Aceh*. Indonesia. No. 87, 2009.
- _____. *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia*. California: Stanford University Press, 2009.
- Bertrand, Jacques. *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. New York: Cambridge University Press, 2004.

- _____. *Nasionalisme dan Konflik Etnis di Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012.
- Bowen, John R., “Shari’a, State, and Social Norms in France and Indonesia”. *ISIM Papers*. Leiden: ISIM, 2001.
- Buehler, Michael. *The Politics of Shari’a Law: Islamist Activist and the State in Democratizing Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan, 2012.
- Buskens, Leon. “An Islamic Triangel Changing Relationships Between Sharia, State Law, and Local Customs”. *Isim Newsletter* 5. 2000.
- Daly, Patrick R, Feener, Michael, dan Reid, Anthony (Peny.). *Aceh PascaTsunami dan PascaKonflik*. Denpasar: Pustaka Larasan: Jakarta: KITLV-Jakarta, 2012.
- Djumala, Darmasjah. *Soft Power untuk Aceh: Resolusi Konflik dan Politik Desentralisasi*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister (ed.). *The Politic of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Feener, R. Michael, dkk., (ed.). “Islam and the Limits of the State: Reconfigurations of Practice, Community and Authority in Contemporary Aceh”. *Leiden Studies in Islam and Society*. Vol. 3. 2016.
- Hamzah, Murizal. *Hasan Tiro: Jalan Panjang Menuju Damai Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014.
- Hasan, Husaini M. *Dari Rimba Aceh ke Stockholm: Catatan Husaini Hasan ketika Bersama Tengku Hasan M di Tiro*. Jakarta: Batavia Publishing, 2015.
- Hooker, MB. “The State and Syariah in Indonesia 1945-1995”, dalam Timothy Lindsey (ed.). *Indonesia, Law and Society*. Melbourne: the Federation Press. 1998.
- Ichwan, Moch Nur. “Official Ulema and The Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama,

- Shari'atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh". *Jurnal of Islamic Studies*. 22: 2 (2011) pp. 183-214. Oxford University Press on behalf of the Oxford Center for Islamic Studies. Published Online 5 April 2011.
- _____. "Ulama, Negara-Bangsa, dan Etnonasionalisme Religius: Kasus Banda Aceh", dalam *Ulama, Politik, dan Narasi Kebangsaan: Fragmentasi Otoritas Keagamaan di Kota-Kota Indonesia*. Yogyakarta: PusPiDep Press, 2019.
- Ishak, Otto Syamsuddin. *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013.
- Kamil, Sukron, dkk. *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta & KAS Jakarta, 2007.
- Kloos, David. "The Saliency of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia". *Asian Studies Review*. Vol. 40. No. 4. 2016.
- Latief, Husni Mubarak A. "Disonansi Qanun Syari'at Islam dalam Bingkai Konstitusi Hukum Indonesia: Aceh sebagai Studi Kasus". Paper dalam konferensi: *Annual Conference on Islamic Studies (AICIS) XII*, 5-8 November 2012, Surabaya-Indonesia.
- _____. "The Politics of Syari'atization: Central Governmental and Regional Discourses of Syari'a Implementation in Aceh", dalam R.M. Feener and M E Cammack (ed.). *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Boston: Islamic Legal Studies Program, Harvard University Press, 2007.
- Leifer, Michael. "The Changing Temper of Indonesian Nationalism", dalam Michael Leifer (ed.). *Asian Nationalism*. Routledge, 2000.
- Makin, Al. "Identitas Kecehan dalam Isu-Isu Syariatisasi, Kristenisasi, Aliran Sesat, dan Hegemoni Barat". *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 1 (September 2016).
- Missbach, Antje. "Long-Distance Politics in Transition: Aceh's Diaspora During and After the Homeland Conflict". *Disertasi*. Canberra: The Australian National University, Department of Political and Social Change, 2009.
- Muhtada, Dani. "The Mechanisms of Policy Diffusion: A Comparative Study of Shari'a Regulations in Indonesia".

- Disertasi*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, Department of Political Science, 2014.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia*, University of Hawai Press, 2008.
- _____ & Adlin Sila. *Serambi Mekah yang Berubah: Views from Within*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010.
- Simanjuntak, Bungaran Antonius (ed.). *Otonomi Daerah, Etnonasionalisme, dan Masa Depan Indonesia: Berapa Persen Lagi Tanah dan Air Nusantara Milik Rakyat*. Cet. Ke-3. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *Revolusi di Serambi Mekkah: Perjuangan Kemerdekaan dan Pertarungan Politik di Aceh 1945-1949*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1999.
- Su'adi, Ahmad. "Tapak Visi Kewarganegaraan Kultural Abdurrahman Wahid dalam Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua, 1999-2001". *Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Ti, Aisyah, Subhani, dan Al Chaidar. *Darul Islam di Aceh: Analisis Sosial-Politik Pemberontakan Regional di Indonesia, 1953-1964*. Lhokseumawe-Aceh: Unimal Press, 2008.