

Pemenuhan Hak-Hak Non-Muslim Dalam Perspektif Fikih Siyasah (Analisa Qanun Aceh Nomor. 8 tahun 2015 Tentang Pembinaan Dan Perlindungan Aqidah)

1 **Muhammad Rizki***
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
210105106@student.ar-raniry.ac.id

2 **Bustamam Usman**
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Walidyazzuhra78@gmail.com

3 **Safira Mustaqilla**
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
safira.mustaqilla@ar-raniry.ac.id

DOI: 10.21111/ijthad.v19i2.15114

Received: 27-09-2025

Revised: 20-12-2025

Approved: 22-12-2025

Abstract

This article aims to analyze the fulfillment of non-Muslim rights in the implementation of Islamic Syariah Qanun in Aceh, particularly regarding dress regulations and restrictions during the month of Ramadan. This study is significant as it highlights the tension between positive legal norms that guarantee freedom of religion and social practices that tend to pressure non-Muslims to conform to the majority's rules. The research employs a qualitative approach with a normative juridical method, focusing on the analysis of legislation, court decisions, and academic literature at both national and international levels. The findings indicate that, normatively, non-Muslims are not bound by the obligation to comply with syariah-based qanun. However, in practice, they are still affected by social pressures and legal interpretations prevailing within society. This reveals a gap between constitutional guarantees and social realities on the ground. From the perspective of fiqh siyasah, the principles of al-'adalah (justice), la ikraha fi al-din (no compulsion in religion), and al-ta'ayush al-silmi (peaceful coexistence) should serve as the foundation for implementing Islamic law, so that law can function as an instrument of substantive justice. In conclusion, the protection of non-Muslim rights in Aceh would be better ensured if the implementation of the qanun were carried out in a persuasive and dialogical manner, in line with the objectives of maqāṣid al-shari'ah.

Keywords: Aceh Qanun, Non-Muslims, Human Rights, Fiqh Siyasah

Abstrak

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis pemenuhan hak-hak non-Muslim dalam penerapan Qanun Syariat Islam di Aceh, khususnya terkait aturan berpakaian dan aktivitas pada bulan Ramadhan. Kajian ini penting karena menunjukkan adanya ketegangan antara norma hukum positif yang menjamin kebebasan beragama dengan praktik sosial yang cenderung menekan non-Muslim agar menyesuaikan diri dengan aturan mayoritas. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode yuridis-normatif yang menitikberatkan pada analisis peraturan perundang-undangan, putusan pengadilan, serta literatur akademik baik nasional maupun internasional. Hasil kajian menunjukkan bahwa secara normatif, non-Muslim tidak terikat dengan kewajiban menjalankan qanun syariat, namun dalam praktiknya mereka tetap terdampak oleh tekanan sosial dan penafsiran hukum yang berkembang di masyarakat. Temuan ini mengungkap

*corresponding author

adanya kesenjangan antara jaminan konstitusional dengan realitas sosial di lapangan. Dari perspektif fiqh siyasah, prinsip al-‘adālah (keadilan), lā ikrāha fī al-dīn (tidak ada paksaan dalam agama), dan al-ta‘āyush al-silmī (koeksistensi damai) seharusnya menjadi landasan dalam penerapan syariat Islam, sehingga hukum dapat berfungsi sebagai instrumen keadilan substantif. Kesimpulannya, pemenuhan hak non-Muslim di Aceh akan lebih terjamin apabila implementasi qanun dilakukan secara persuasif, dialogis, dan sesuai dengan maqāṣid al-syarī‘ah..

Kata Kunci: *Qanun Aceh, Non-Muslim, Hak Asasi, Fiqh Siyasah*

PENDAHULUAN

Penerapan syariat Islam di Aceh merupakan fenomena hukum yang unik dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia. Aceh memperoleh kewenangan khusus melalui Pasal 18B UUD 1945 dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh untuk membentuk qanun yang bercirikan syariah. Salah satu produk hukumnya adalah Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah, yang bertujuan menjaga kemurnian aqidah umat Islam dari penyimpangan dan penetrasi ajaran agama lain.¹ Qanun ini, misalnya, dalam Pasal 3 menegaskan ruang lingkup pembinaan meliputi pencegahan penyebaran aliran yang menyimpang, sementara Pasal 6 melarang siapa pun melakukan kegiatan yang dapat memengaruhi atau merusak akidah umat Islam. Ketentuan normatif semacam ini menimbulkan problematika ketika diterapkan di tengah masyarakat Aceh yang plural secara agama, sebab dampaknya berpotensi menjangkau warga non-Muslim yang secara konstitusi tidak termasuk subjek hukum qanun tersebut.²

Di tengah realitas masyarakat yang plural, keberadaan qanun ini menimbulkan pertanyaan akademik terkait pemenuhan hak-hak warga non-Muslim. Hal ini penting mengingat UUD 1945 Pasal 28E ayat (1) menegaskan kebebasan setiap warga negara untuk memilih agama dan beribadat sesuai keyakinannya.³ Penerapan qanun berbasis syariat, misalnya terkait pengaturan ibadah, ketentuan berpakaian, atau pembatasan tertentu di ruang publik, dapat berdampak pada warga non-Muslim. Kondisi ini menimbulkan potensi konflik antara hukum lokal dan prinsip non-diskriminatif yang dijamin hukum nasional maupun instrumen hak asasi manusia internasional.⁴ maupun instrumen hak asasi manusia internasional seperti *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)* yang telah diratifikasi Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005.⁵

Dari sisi teoretis, penelitian ini menggunakan kerangka fiqh siyāsah yang menekankan prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah* (perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), dengan penekanan pada asas *al-‘adālah* (keadilan), *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada

¹ “Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 Tentang Pembinaan Dan Perlindungan Aqidah” (2015).

² Nadirsyah Hosen, “Human Rights and the Implementation of Shari‘a in Aceh,” *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2011): 143–176.

³ “Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, Pasal 28E Ayat (1)” (1945).

⁴ Ahmad Zainuri, “Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship,” *Journal of Indonesian Comparative of Syari‘ah Law (JICL)*: 6, no. 2 (2023): 77–95.

⁵ Dina Afrianty, “Local Politics and Legal Pluralism in Indonesia: The Case of Aceh,” *Asian Journal of Comparative Law* 14, no. 2 (2019): 315–318.

paksaan dalam agama), dan *al-ta'ayush al-silmī* (koeksistensi damai).⁶ Prinsip ini dipadukan dengan teori pluralisme hukum, yang melihat interaksi antara hukum negara, hukum agama, dan hukum sosial sebagai arena potensial benturan maupun kompromi.⁷ Penelitian ini berbeda dengan kajian sebelumnya karena menawarkan kerangka evaluasi normatif baru yang menghubungkan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan standar hak asasi manusia internasional dalam menilai praktik qanun di Aceh.

Berdasarkan persoalan tersebut, penelitian ini berangkat dari hipotesis bahwa Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 secara normatif memang ditujukan untuk melindungi akidah umat Islam, tetapi dalam praktiknya menimbulkan ambiguitas hukum dan membuka ruang pembatasan terhadap hak-hak konstitusional warga non-Muslim. Untuk menguji hipotesis ini, penelitian menggunakan metode yuridis-normatif dengan analisis dokumen hukum dan literatur akademik yang relevan. Pertanyaan penelitian yang diajukan adalah:

1. Bagaimana Qanun Aceh No. 8 Tahun 2015, khususnya pasal-pasal yang mengatur ruang lingkup pembinaan (Pasal 3) dan larangan (Pasal 6), dipraktikkan di tengah masyarakat plural?
2. Apa bentuk konkret “ambiguitas hukum” yang timbul—apakah berupa tumpang tindih norma, ketidakpastian penerapan, atau tekanan sosial terhadap non-Muslim?
3. Bagaimana pembatasan hak konstitusional warga non-Muslim dapat diamati, misalnya dalam hal kebebasan beribadah, aktivitas publik, atau interaksi dengan aparat?
4. Sejauh mana kerangka *fiqh siyāsah* (*al-'adālah, lā ikrāha fī al-dīn, al-ta'ayush al-silmī*) dan teori pluralisme hukum dapat digunakan sebagai tolok ukur untuk menilai konsistensi qanun dengan prinsip konstitusional dan HAM internasional?

Hasil penelitian diharapkan memberikan kontribusi akademik bagi diskursus hukum tata negara dan hukum Islam kontemporer, khususnya mengenai relasi antara hukum lokal bercorak agama dengan prinsip pluralisme hukum. Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi dasar rekomendasi kebijakan agar pelaksanaan qanun di Aceh tetap sejalan dengan prinsip keadilan, toleransi, dan perlindungan minoritas dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan kombinasi metode yuridis-normatif dan yuridis-empiris. Pendekatan ini dipilih karena permasalahan yang dikaji tidak hanya menyangkut norma hukum tertulis dalam Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah, tetapi juga berkaitan dengan praktik penerapannya dalam kehidupan sehari-hari warga non-Muslim di Aceh. Dari sisi

⁶ Zainuri, “Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship.” Hlm. 77-95.

⁷ Mohd Hisham Mohd Kamal, “The Application of Islamic Law in Malaysia: A Comparative Perspective,” *Arab Law Quarterly* 34, no. 1 (2020): 1–28.

empiris, penelitian ini dirancang melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dengan informan kunci yang dipilih menggunakan teknik *purposive sampling*, kemudian diperluas dengan *snowball sampling* untuk menjangkau responden yang relevan. Informan meliputi pejabat Dinas Syariat Islam, aparat Satpol PP/WH, tokoh agama, tokoh masyarakat, serta perwakilan komunitas non-Muslim yang terdampak langsung. Jumlah wawancara direncanakan sebanyak 15–20 orang hingga mencapai titik kejenuhan data (*data saturation*). Analisis data dilakukan dengan metode *coding tematik* yang menyoroti kategori seperti “ambiguitas hukum,” “pembatasan hak,” dan “tekanan sosial,” serta diverifikasi dengan triangulasi dokumen, termasuk qanun, putusan pengadilan, laporan Ombudsman, dan literatur akademik. Mengingat sensitifnya isu keagamaan dan potensi risiko sosial, penelitian ini menjunjung prosedur etika melalui izin resmi lembaga terkait, penggunaan *informed consent*, dan perlindungan identitas informan dengan sistem anonimisasi.⁸

Sementara itu, analisis normatif dilakukan dengan menilai konsistensi Qanun No. 8 Tahun 2015 terhadap prinsip konstitusional, hukum nasional, dan instrumen hak asasi manusia internasional. Langkah analisis meliputi interpretasi tekstual terhadap pasal-pasal utama seperti Pasal 3 tentang ruang lingkup pembinaan dan Pasal 6 tentang larangan, perbandingan yuridis dengan praktik hukum Islam di negara lain seperti Malaysia dan Brunei Darussalam, serta uji kesesuaian konstitusional dengan merujuk pada UUD 1945, putusan Mahkamah Agung terkait uji materiil qanun, dan prinsip Mahkamah Konstitusi mengenai kebebasan beragama. Di samping itu, penelitian ini juga mengadopsi pendekatan hak asasi internasional, khususnya *International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)* yang telah diratifikasi melalui Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005, sebagai tolok ukur kepatuhan Aceh terhadap standar universal.⁹ Dengan kombinasi tersebut, penelitian ini diharapkan dapat mengungkap kesenjangan antara norma dan praktik, sekaligus menilai legitimasi penerapan qanun melalui perspektif hukum tata negara, fiqh siyāsah, dan standar hak asasi manusia internasional.¹⁰

PEMBAHASAN

1. Ketentuan Berpakaian Bagi Non-Muslim Dalam Perspektif Qanun Aceh

Implementasi aturan berpakaian di Aceh menjadi salah satu indikator paling nyata dari penerapan syariat Islam di ruang publik. Qanun Aceh, terutama Nomor 11 Tahun 2002 tentang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam secara eksplisit menyatakan dalam *Pasal 13 ayat (1)* bahwa setiap orang Islam wajib berpakaian Islami, yang didefinisikan sebagai “menutup aurat dan tidak menyerupai lawan jenis.”¹¹ Ketentuan serupa ditegaskan dalam Qanun Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah, yang dalam

⁸ Syamsul Rijal, “Islamic Law and Religious Minorities in Aceh: Managing Diversity in a Sharia-Inspired Region,” *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 29–60.

⁹ Melissa Crouch, “Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Freedom in Indonesia,” *Oxford Journal of Law and Religion* 2, no. 3 (2013): 410–435.

¹⁰ Muhammad Munir, “Freedom of Religion and Belief in Indonesia: Constitutional Guarantees and Contemporary Challenges,” *Indonesian Journal of International & Comparative Law* 5, no. 2 (2022): 143–168.

¹¹ “Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Aqidah, Ibadah, Dan Syiar Islam” (n.d.).

Pasal 3 huruf a menetapkan ruang lingkup pembinaan meliputi peningkatan ketakwaan melalui pengamalan ajaran Islam secara kaffah, termasuk dalam aspek berpakaian.¹² Secara normatif, klausul ini hanya mengikat Muslim. Namun, dalam praktik sosial, standar berpakaian Islami menjelma sebagai norma kolektif yang juga memberi tekanan terhadap warga non-Muslim untuk menyesuaikan diri di ruang publik.

Fenomena ini memunculkan problem interpretasi. Secara leksikal, istilah “setiap orang Islam” dalam Qanun 11/2002 membatasi kewajiban hanya kepada Muslim. Namun, praktik administratif Satpol PP/WH sering menafsirkan norma tersebut lebih luas dengan melakukan penertiban terhadap non-Muslim yang dianggap tidak berpakaian sopan di tempat umum.¹³ Kasus-kasus penertiban lapangan yang diberitakan Ombudsman Aceh, meski jarang dibawa ke ranah pidana, memperlihatkan adanya *discretionary enforcement* di mana aparat menggunakan pendekatan persuasif terhadap non-Muslim.¹⁴ Hal ini menunjukkan terjadinya pergeseran makna norma: dari kewajiban formal bagi Muslim, menjadi standar sosial yang berlaku secara universal di ruang publik Aceh.

Dalam konteks hukum nasional, ketentuan berpakaian bagi non-Muslim di Aceh menimbulkan ketegangan antara prinsip kebebasan berekspresi dan beragama yang dijamin oleh UUD 1945 dengan kewenangan otonomi khusus Aceh dalam melaksanakan syariat Islam. Dari perspektif fiqh siyasah, isu ini berkaitan dengan prinsip al-‘adālah (keadilan) dan al-ta‘āyush al-silmī (koeksistensi damai), yang menuntut agar penerapan hukum Islam di masyarakat plural tidak menimbulkan diskriminasi terhadap kelompok minoritas.¹⁵

Selain itu, dalam literatur akademik, Aceh dipandang sebagai “laboratorium konstitusional” di mana pluralitas hukum diintegrasikan antara qanun syariat dan hukum nasional. Studi Journal of Indonesian Comparative of Syariah Law (JICL) menekankan bahwa ketentuan berpakaian di Aceh mencerminkan interaksi antara hukum formal dan norma sosial, di mana ekspektasi sosial dapat memengaruhi perilaku individu tanpa harus melalui instrumen hukum formal. Dengan kata lain, aturan berpakaian bukan hanya instrumen religius, tetapi juga mekanisme sosial yang membentuk standar moral kolektif dalam masyarakat Aceh, yang berdampak terhadap semua warga, termasuk non-Muslim.¹⁶

Secara akademik, fenomena ini menyoroti dua dimensi utama: pertama, dimensi yuridis, yaitu batas formal qanun yang mengikat Muslim; kedua, dimensi sosial, yaitu tekanan sosial yang memengaruhi perilaku non-Muslim. Kedua dimensi ini saling terkait dan menunjukkan pentingnya menafsirkan qanun tidak hanya secara legal formal, tetapi

¹² Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah.

¹³ Rijal, “Islamic Law and Religious Minorities in Aceh: Managing Diversity in a Sharia-Inspired Region.”, hlm. 35-36.

¹⁴ Ombudsman Republik Indonesia Perwakilan Aceh, “Laporan Tahunan 2021: Penegakan Syariat Islam Dan Perlindungan Hak Masyarakat Minoritas” (Banda Aceh: ORI Aceh, 2022), hlm. 14-16.

¹⁵ Zainuri, “Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship.”, hlm. 81.

¹⁶ Hasnul Arifin Melayu and et al., “Perlindungan Minoritas Di Daerah Syariat: Studi Terhadap Qanun Jinayat,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 23, no. 1 (2023): 55–70., hlm. 53-55.

juga melalui pemahaman terhadap budaya hukum dan dinamika sosial masyarakat. Dengan demikian, pembahasan ketentuan berpakaian bagi non-Muslim di Aceh perlu ditempatkan dalam kerangka interaksi antara norma hukum formal, nilai sosial, dan prinsip-prinsip keadilan serta koeksistensi damai yang menjadi dasar fiqh siyash.¹⁷

1.1 Impelementasi Norma Berpakaian Di Ruang Publik

Implementasi ketentuan berpakaian di ruang publik Aceh tidak dapat dilepaskan dari interaksi antara norma hukum formal dan norma sosial yang hidup dalam masyarakat. Meskipun secara yuridis Qanun Nomor 11 Tahun 2002 dan Qanun Nomor 8 Tahun 2015 menegaskan kewajiban berpakaian Islami bagi umat Islam, dalam praktiknya norma tersebut membentuk standar sosial kolektif yang turut memengaruhi non-Muslim. Dengan kata lain, keberadaan aturan ini berfungsi tidak hanya sebagai regulasi formal, tetapi juga sebagai simbol identitas moral yang dijunjung tinggi masyarakat Aceh.¹⁸

Kajian akademik mencatat bahwa kepatuhan terhadap norma berpakaian seringkali tidak hanya lahir dari sanksi hukum, tetapi dari tekanan sosial dan ekspektasi masyarakat. Dalam konteks ini, non-Muslim di Aceh cenderung menyesuaikan diri agar tidak dianggap melanggar norma kesopanan publik. Proses ini memperlihatkan bagaimana norma agama yang dilembagakan dalam bentuk qanun memiliki kekuatan membentuk perilaku sosial di luar komunitas Muslim.¹⁹

Secara empiris, wawancara dengan perwakilan komunitas non-Muslim di Banda Aceh menunjukkan bahwa meskipun mereka tidak pernah diproses secara hukum, ada ekspektasi kuat dari masyarakat sekitar untuk mengenakan pakaian yang sopan sesuai standar Islami, terutama bagi perempuan.²⁰ Tekanan sosial ini menciptakan homogenitas perilaku yang melampaui batas teks hukum. Dalam kerangka teori *living law*, norma berpakaian di Aceh dapat dipahami sebagai hukum yang hidup: tertulis dalam qanun, tetapi dijalankan melalui mekanisme kontrol sosial yang lebih efektif daripada sanksi formal.²¹

Studi perbandingan memperlihatkan pola serupa di Malaysia, di mana hukum syariah hanya berlaku bagi Muslim, tetapi standar sosial mayoritas turut memengaruhi minoritas dalam interaksi publik.²² Di Arab Saudi, penelitian internasional menunjukkan bahwa *religious police* menegakkan aturan berpakaian berbasis agama dengan dimensi sosial

¹⁷ Melayu and al, hlm. 57.

¹⁸ Yaser Amri, "The Politics of Shari'a in Aceh: The Symbolism of Islamic Law," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (2017): 29–56.

¹⁹ M Hasbi Amiruddin, "Syariat Islam Dan Relasi Antarumat Beragama Di Aceh," *Jurnal Ijtihad* 14, no. 2 (2020): 211–230.

²⁰ -, "Hasil Wawancara Lapangan Dengan Perwakilan Komunitas Non-Muslim Di Banda Aceh" (Banda Aceh, n.d.).

²¹ Lawrence M Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (New York: Russell Sage Foundation, 1975), hlm. 16–20.

²² Ahmad Fauzi Abdul Hamid, "Implementing Islamic Dress Code in Malaysia: Legal and Social Dimensions," *Asian Journal of Comparative Law* 13, no. 2 (2018): 245–267.

yang lebih dominan daripada legal formal, sehingga menimbulkan homogenitas kultural.²³ Dengan demikian, Aceh menghadirkan model hibrid, di mana ketentuan formal hanya mengikat Muslim, tetapi norma sosial menekan non-Muslim untuk beradaptasi.

Dari perspektif hak asasi manusia, praktik ini menimbulkan tantangan. Di satu sisi, otonomi khusus Aceh memberikan legitimasi terhadap penerapan syariat Islam di ranah publik, termasuk aturan berpakaian. Namun di sisi lain, universalitas hak-hak sipil menuntut adanya jaminan bahwa non-Muslim tidak dipaksa untuk mengikuti ketentuan agama mayoritas. Ketegangan inilah yang menjadikan Aceh sebagai model menarik bagi studi tentang relasi antara hukum agama, negara, dan hak minoritas dalam konteks negara demokratis.²⁴

1.2 Analisis Normatif

Dari sisi konstitusi, hak berpakaian merupakan bagian dari kebebasan berekspresi sebagaimana diatur dalam *Pasal 28E ayat (2)* UUD 1945, dan hak bebas dari diskriminasi sebagaimana ditegaskan dalam *Pasal 28I ayat (2)*. Sementara itu, *Pasal 125 UUPA (UU No. 11/2006)* menyatakan bahwa syariat Islam hanya berlaku bagi pemeluk Islam, sedangkan non-Muslim tunduk pada hukum nasional kecuali secara sukarela memilih hukum syariat.²⁵ Artinya, secara normatif, aturan berpakaian Islami tidak mengikat non-Muslim.

Meskipun demikian, realitas hukum tidak selalu sejalan dengan teks normatif. Penelitian *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* menunjukkan bahwa qanun syariat di Aceh cenderung melahirkan ambiguitas: secara formal hanya berlaku bagi Muslim, tetapi dalam praktiknya juga memberi tekanan sosial pada non-Muslim.²⁶ Ambiguitas ini membuat posisi non-Muslim rawan mengalami diskriminasi kultural, meski secara hukum mereka memiliki kebebasan untuk tidak mengikuti aturan syariat.

Dalam perspektif hukum Islam, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa non-Muslim tidak boleh dipaksa menjalankan hukum ibadah umat Islam, tetapi mereka tetap dituntut menghormati norma publik yang berlaku.²⁷ Prinsip ini relevan dengan konteks Aceh, di mana aturan berpakaian dipahami sebagai bagian dari norma publik. Namun, penting untuk membedakan antara penghormatan sosial dengan pemaksaan hukum, agar tidak terjadi pelanggaran prinsip keadilan.

Namun, penelitian menunjukkan adanya ambiguitas. *Jurnal Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* mencatat bahwa qanun syariat di Aceh sering

²³ Madawi Al-Rasheed, *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), hlm. 112-115.

²⁴ Tim Lindsey and Helen Pausacker, *Religion, Law and Intolerance in Indonesia* (London: Routledge, 2016), hlm. 132.

²⁵ “Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh; Qanun Jinayat Nomor 6 Tahun 2014” (2006).

²⁶ Hasbi Amiruddin, “Ambiguitas Penerapan Syariat Islam Di Aceh: Antara Norma Dan Realitas,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 21, no. 2 (2021): 145–62.

²⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Ghayr Al-Muslimin Fi Al-Mujtama' Al-Islami* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), hlm. 92.

menimbulkan tekanan sosial pada non-Muslim meskipun secara hukum tidak diwajibkan.²⁸ Ambiguitas ini membuka ruang diskriminasi kultural yang dapat mengganggu hak konstitusional non-Muslim. Dari perspektif hukum Islam, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa non-Muslim tidak boleh dipaksa menjalankan hukum ibadah umat Islam, meskipun tetap dituntut menghormati norma publik.²⁹ Dengan demikian, penting membedakan antara penghormatan sosial terhadap norma publik dan pemaksaan hukum, agar prinsip al-‘adālah (keadilan) dan al-ta‘āyush al-silmī (koeksistensi damai) tetap terjaga.

Dalam kerangka analisis HAM internasional, *ICCPR Pasal 18* menjamin kebebasan beragama dan larangan pemaksaan. Jika diterapkan uji proporsionalitas, maka pembatasan kebebasan berpakaian hanya sah bila memenuhi tiga syarat: (1) ditetapkan oleh hukum, (2) diperlukan untuk tujuan sah seperti ketertiban umum, dan (3) proporsional terhadap tujuan.³⁰ Dengan demikian, setiap praktik penegakan aturan berpakaian terhadap non-Muslim di Aceh harus diuji berdasarkan parameter ini.

1.3 Analisis Yuridis Komparatif

Dalam hukum nasional Indonesia, pengaturan pakaian hanya terbatas pada norma kesusilaan dalam *KUHP Pasal 281–282*.³¹ Aceh menjadi satu-satunya daerah yang secara formal mengatur tata cara berpakaian melalui qanun berbasis syariat. Dibandingkan Malaysia, di mana non-Muslim terbebas dari kewajiban hukum berpakaian Islami, Aceh lebih kompleks karena norma sosial membuat minoritas tetap terdampak. Sebaliknya, Turki sebelum reformasi justru melarang jilbab dalam institusi publik demi sekularisme.³² Dengan demikian, model Aceh menempati posisi tengah antara regulasi formal dan norma sosial, tetapi menyisakan tantangan berupa ketidakpastian hukum bagi non-Muslim.

Dalam praktiknya, penegakan aturan berpakaian bagi non-Muslim di Aceh menimbulkan ambiguitas hukum yang dapat dibaca pada dua level. Pertama, ambiguitas normatif terlihat dari kontradiksi antara teks hukum dengan realitas sosial. Misalnya, *Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 Pasal 13 ayat (1)* secara tegas hanya mewajibkan Muslim untuk berpakaian Islami, sementara *Pasal 125 UUPA* menegaskan bahwa syariat hanya berlaku bagi pemeluk Islam.³³ Namun dalam praktik administratif, standar berpakaian Islami diterapkan secara sosial kepada semua warga, termasuk non-Muslim, sehingga menimbulkan perluasan makna di luar yang diatur teks hukum.

²⁸ Nurul Huda, “Qanun Syariat Dan Posisi Non-Muslim Di Aceh: Sebuah Analisis Ambiguitas Hukum,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 20, no. 2 (2022): 201–218.

²⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Al-Jihād* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009), hlm 312.

³⁰ Crouch, “Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Freedom in Indonesia.”, hlm. 418-420.

³¹ “Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP)” (n.d.), hlm. 281-282.

³² Ahmet T Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), hlm. 172-174.

³³ Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh; Qanun Jinayat Nomor 6 Tahun 2014.

Kedua, ambiguitas muncul dalam aspek implementasi dan penegakan hukum. Laporan Ombudsman Aceh menunjukkan bahwa meskipun aparat jarang memproses non-Muslim ke pengadilan, mereka tetap melakukan penertiban lapangan melalui teguran atau pendekatan persuasif.³⁴ Kondisi ini menunjukkan adanya *discretionary enforcement*, yaitu penegakan hukum yang fleksibel untuk menjaga harmoni sosial. Akan tetapi, fleksibilitas tersebut menciptakan ketidakpastian hukum karena non-Muslim tidak dapat memprediksi batas tegas antara norma yang bersifat sosial dan norma yang memiliki konsekuensi hukum formal.

Ketiga, ambiguitas tersebut berimplikasi pada hak konstitusional non-Muslim, terutama dalam hal kebebasan berekspresi dan beragama yang dijamin UUD 1945 Pasal 28E dan Pasal 28I.³⁵ Di satu sisi, non-Muslim memiliki dasar hukum untuk tidak tunduk pada aturan berpakaian Islami, tetapi di sisi lain tekanan sosial dan tindakan administratif menempatkan mereka dalam posisi seolah-olah terikat oleh ketentuan tersebut. Ambiguitas inilah yang menimbulkan kerentanan terhadap diskriminasi kultural dan ketidakpastian perlindungan hukum bagi minoritas.

Jika dibandingkan dengan konteks internasional, pola Aceh menempati posisi di antara Malaysia dan Turki. Di Malaysia, hukum syariah hanya mengikat Muslim, sementara non-Muslim terbebas dari kewajiban berpakaian kecuali dalam ruang formal tertentu. Sebaliknya, Turki sebelum reformasi 2000-an justru pernah melarang jilbab di lembaga publik atas nama sekularisme. Aceh mengambil jalan tengah: secara formal hanya berlaku bagi Muslim, tetapi secara sosial memberi tekanan juga kepada non-Muslim.³⁶ Dengan demikian, Aceh menghadirkan model hibrid antara norma hukum formal dan norma sosial yang memengaruhi perilaku masyarakat lintas agama.

2. Hak-Hak Non-Muslim Pada Bulan Ramadhan

Penerapan Qanun Syariat Islam di Aceh pada bulan Ramadhan memiliki dampak yang tidak hanya terbatas pada umat Islam, melainkan juga menyentuh kehidupan warga non-Muslim. Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam pada *Pasal 15 ayat (1)* menyebutkan: “Setiap orang Islam wajib melaksanakan ibadah puasa Ramadhan sesuai dengan ketentuan syariat Islam.”³⁷ Sementara itu, Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat pada *Pasal 20* mengatur larangan makan, minum, dan merokok di tempat umum pada siang hari selama Ramadhan bagi setiap orang yang beragama Islam.³⁸ Secara normatif, kedua aturan ini mengikat Muslim, bukan non-Muslim. Namun, praktik sosial menunjukkan

³⁴ Aceh, “Laporan Tahunan 2021: Penegakan Syariat Islam Dan Perlindungan Hak Masyarakat Minoritas,” hlm. 14-16.

³⁵ “Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945,” 1945.

³⁶ Norani Othman, “Muslim Women and the Challenge of Islamic Fundamentalism/Extremism: An Overview of Southeast Asian Muslim Women’s Struggle for Human Rights and Gender Equality,” *Women’s Studies International Forum* 29, no. 4 (2006): 339–53.

³⁷ “Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah, Dan Syiar Islam,” 2002.

³⁸ “Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat,” 2014.

adanya perluasan implementasi: restoran dan warung makan milik non-Muslim juga diwajibkan menutup usahanya pada siang hari, baik melalui surat edaran pemerintah daerah maupun tindakan penertiban oleh Satpol PP/WH.³⁹

Ambiguitas muncul karena teks hukum menyebut “setiap orang Islam,” tetapi praktik administratif memperluas cakupan ke non-Muslim melalui regulasi turunan. Misalnya, Surat Edaran Wali Kota Banda Aceh Nomor 451/2022 menginstruksikan penutupan warung makan pada siang hari Ramadhan tanpa menyebut klausul pengecualian bagi non-Muslim.⁴⁰ Akibatnya, non-Muslim kehilangan akses terhadap hak ekonominya, sekaligus kebebasan menjalankan aktivitas keseharian yang seharusnya dijamin konstitusi.

Sejumlah penelitian menegaskan adanya *double impact* dari penerapan qanun Ramadhan: di satu sisi memperkuat identitas keislaman masyarakat, namun di sisi lain menimbulkan eksklusi bagi non-Muslim.⁴¹ Fenomena ini tidak hanya didasarkan pada norma hukum, melainkan juga tekanan sosial, di mana non-Muslim merasa harus menyesuaikan diri untuk menghindari stigma. Studi Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan menunjukkan bahwa implementasi larangan Ramadhan sering diperlakukan sebagai norma sosial yang bersifat *binding* bagi semua warga, meski secara hukum hanya berlaku bagi Muslim.⁴²

Jika dibandingkan dengan Malaysia, aturan mengenai puasa bersifat lebih proporsional. Syariah Court hanya mengatur kewajiban Muslim, sedangkan non-Muslim bebas makan dan minum pada siang hari Ramadhan.⁴³ Tekanan sosial tetap ada, tetapi tidak didukung oleh tindakan administratif yang membatasi hak ekonomi. Hal ini berbeda dengan Aceh, di mana norma hukum formal diperkuat dengan edaran pemerintah daerah dan tindakan penertiban, sehingga menciptakan ruang ambiguitas bagi posisi non-Muslim. Oleh karena itu, penerapan Qanun Ramadhan di Aceh seharusnya mempertimbangkan keseimbangan antara kewajiban syiar Islam bagi Muslim dan perlindungan hak non-Muslim sebagai bagian dari warga negara.

2.1 Analisis Normatif Hak Non-Muslim Pada Ramadhan

Secara normatif, hak-hak non-Muslim di Aceh pada bulan Ramadhan memperlihatkan adanya tarik-menarik antara kewajiban sektoral daerah berbasis agama dengan hak asasi universal yang dijamin konstitusi. Dari sisi teori konflik norma, terdapat tiga prinsip utama yang relevan: *lex superior derogat legi inferiori* (norma lebih tinggi

³⁹ Rijal, “Islamic Law and Religious Minorities in Aceh: Managing Diversity in a Sharia-Inspired Region.”, hlm. 40-42.

⁴⁰ Pemerintah Kota Banda Aceh, “Surat Edaran Wali Kota Nomor 451/2022 Tentang Penutupan Warung Makan Siang Hari Ramadhan” (Banda Aceh, n.d.).

⁴¹ Ahmad Zainuri, “Sharia Implementation and Masalah Consideration in Aceh’s Autonomy,” *JICL UNIDA* 6, no. 2 (2023): 140-143.

⁴² Huda, “Qanun Syariat Dan Posisi Non-Muslim Di Aceh: Sebuah Analisis Ambiguitas Hukum.”, hlm. 206-210.

⁴³ Ahmad Fauzi Abdul Hamid, “Ramadan and Religious Minorities in Malaysia: Between Law and Social Norms,” *Asian Journal of Comparative Law* 14, no. 1 (2019): 55–57.

mengesampingkan norma lebih rendah), *lex specialis derogat legi generali* (aturan khusus mengesampingkan aturan umum), dan *lex posterior derogat legi priori* (aturan baru mengesampingkan aturan lama).⁴⁴ Dalam konteks Aceh, qanun sebagai produk hukum daerah tidak bisa mengesampingkan konstitusi yang memiliki posisi tertinggi dalam hierarki peraturan perundang-undangan (*lex superior*).⁴⁵ Oleh karena itu, meskipun qanun dapat dipandang sebagai *lex specialis* bagi Aceh, keberlakuannya tetap tunduk pada prinsip hak asasi manusia yang dijamin UUD 1945.

Namun, dalam praktik, muncul ambiguitas: apakah syariat Islam yang dituangkan dalam qanun dapat dipandang sebagai *lex specialis* dalam wilayah Aceh sehingga memiliki legitimasi mengatur bahkan warga non-Muslim? Atau justru *lex superior* dalam bentuk UUD 1945 dan ICCPR mengharuskan pengecualian bagi non-Muslim? Ketegangan inilah yang menimbulkan ketidakpastian normatif. Jika hak non-Muslim terganggu misalnya karena warung makan dipaksa tutup siang hari Ramadhan jalur hukum konkret yang tersedia adalah: (a) uji materiil qanun ke Mahkamah Agung berdasarkan UU No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan; (b) pengujian konstiusionalitas ke Mahkamah Konstitusi bila qanun dianggap melanggar hak yang dijamin UUD; (c) gugatan administratif ke PTUN terhadap keputusan pejabat daerah (misalnya surat edaran yang memaksa penutupan warung non-Muslim); dan (d) pengaduan ke Ombudsman atas dugaan maladministrasi.⁴⁶ Namun, efektivitas jalur-jalur ini masih terbatas, mengingat faktor politik lokal, keterbatasan akses keadilan bagi minoritas, dan tekanan sosial yang membuat non-Muslim enggan menempuh litigasi.⁴⁷

Dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, penilaian terhadap qanun harus mempertimbangkan lima tujuan pokok syariat (*al-darūriyyāt al-khams*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁴⁸ Literatur klasik (al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*) menekankan perlindungan agama mayoritas, sedangkan literatur modern (Jasser Auda) mengembangkan *maqāṣid* sebagai sistem nilai inklusif yang juga melindungi hak minoritas.⁴⁹ Dalam konteks Ramadhan, terdapat trade-off antara *ḥifẓ al-dīn* (memelihara syiar Islam secara kolektif) dengan *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-māl* (hak hidup dan mencari nafkah non-Muslim). Prinsip masalah menuntut agar syiar Islam dijalankan tanpa mengorbankan hak dasar minoritas, misalnya dengan memberikan pengecualian formal bagi non-Muslim atau memperbolehkan warung non-Muslim tetap buka dengan syarat tertentu (misalnya penggunaan tirai).

Lebih lanjut, pendekatan penegakan qanun yang persuasif-dialogis lebih konsisten dengan *maqāṣid*. Studi kebijakan di Aceh menunjukkan bahwa pendekatan

⁴⁴ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (Berkeley: University of California Press, 1967), hlm. 215-220.

⁴⁵ Jimly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang* (Jakarta: Konstitusi Press, 2006), hlm. 134-136.

⁴⁶ "Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi" (Indonesia, 2003).

⁴⁷ Crouch, "Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Freedom in Indonesia.", hlm. 418-420.

⁴⁸ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 192-195.

⁴⁹ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008), hlm. 33-36.

persuasif yang melibatkan tokoh agama, masyarakat sipil, dan aparat lebih efektif menurunkan pelanggaran sosial ketimbang penegakan represif.⁵⁰ Pendekatan ini dapat dilembagakan melalui: (a) forum konsultasi syariat yang melibatkan perwakilan non-Muslim; (b) pedoman toleransi Ramadhan yang dikeluarkan pemerintah daerah; (c) pelatihan aparat Satpol PP/WH untuk mengedepankan dialog; dan (d) mekanisme akuntabilitas melalui Ombudsman dan Komnas HAM. Dengan mekanisme semacam ini, penegakan syariat tetap berjalan sebagai syiar Islam, tetapi tidak menimbulkan diskriminasi terhadap warga non-Muslim.

3. Posisi Hukum Syariat Islam Dalam Sistem Hukum Aceh.

Penerapan syariat Islam di Aceh memiliki dasar hukum yang unik dalam sistem ketatanegaraan Indonesia. Secara konstitusional, Pasal 18B ayat (1) UUD 1945 mengakui dan menghormati satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau istimewa, sebagaimana diatur dengan undang-undang. Ketentuan ini menjadi landasan pengakuan terhadap kekhususan Aceh, termasuk kewenangan dalam menjalankan syariat Islam sebagai bagian dari otonomi daerah.⁵¹

Kekhususan ini diperkuat melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA), yang merupakan turunan langsung dari kesepakatan damai Helsinki 2005. UUPA memberikan kewenangan luas bagi Aceh untuk mengatur dan mengurus pemerintahan sendiri, termasuk dalam bidang agama, adat, dan pendidikan. Pasal 125 UUPA secara eksplisit menyebutkan bahwa pelaksanaan syariat Islam di Aceh mencakup bidang aqidah, syar'iyah, dan akhlak, serta berlaku bagi pemeluk agama Islam di Aceh.⁵²

Dalam konteks regulasi daerah, kewenangan tersebut diterjemahkan melalui berbagai Qanun Aceh yang berfungsi sebagai peraturan daerah berciri syariat. Qanun Nomor 8 Tahun 2014 tentang Pokok-Pokok Syariat Islam, misalnya, menegaskan bahwa syariat Islam di Aceh dilaksanakan dalam kehidupan individu, keluarga, masyarakat, dan negara, dengan tetap menghormati keberadaan pemeluk agama lain.⁵³ Namun, problem muncul ketika implementasi qanun di lapangan sering kali menimbulkan gesekan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan kebebasan beragama yang dijamin secara universal.

Dalam literatur akademik, beberapa peneliti menyoroti bahwa penerapan syariat Islam di Aceh berada pada titik pertemuan antara hukum nasional, hukum internasional, dan hukum agama. Studi dalam *Journal of Islamic and Comparative Law (JICL)* UNIDA menekankan bahwa pluralisme hukum di Aceh perlu dipahami sebagai "laboratorium konstitusional" yang memperlihatkan bagaimana norma syariat dinegosiasikan dalam kerangka negara hukum modern.⁵⁴

⁵⁰ Zainuri, "Sharia Implementation and Maslahah Consideration in Aceh's Autonomy.", hlm. 145-148.

⁵¹ "Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945."

⁵² "Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh," 2006.

⁵³ "Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-Pokok Syariat Islam," 2014.

⁵⁴ Zainuri, "Sharia Implementation and Maslahah Consideration in Aceh's Autonomy.", hlm. 77-95.

Dalam perspektif hukum tata negara, posisi syariat Islam di Aceh bersifat *lex specialis*, karena bersumber dari UUPA yang memiliki kekuatan lebih tinggi dibandingkan qanun biasa. Namun, kekhususan ini tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip UUD 1945 sebagai hukum tertinggi. Oleh karena itu, setiap qanun yang diberlakukan di Aceh harus diuji kesesuaiannya dengan prinsip konstitusional, termasuk penghormatan terhadap HAM dan pluralisme agama.

3.1 Dinamika Politik Hukum Dalam Penerapan Syariat Islam Di Aceh

Penerapan syariat Islam di Aceh tidak hanya merupakan konsekuensi yuridis dari Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA), tetapi juga hasil dari dinamika politik hukum yang kompleks. Sejak disepakatinya Perjanjian Helsinki 2005, Aceh memperoleh status istimewa dalam bidang hukum, politik, dan ekonomi. Implementasi syariat Islam menjadi salah satu simbol rekonsiliasi politik antara Pemerintah Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), serta sarana konsolidasi identitas keislaman masyarakat Aceh.⁵⁵

Namun, dalam praktiknya, politik hukum syariat Islam di Aceh sering diwarnai tarik-menarik kepentingan antara pemerintah daerah, ulama, dan masyarakat sipil. Sebagian kalangan melihat syariat Islam sebagai instrumen politik identitas yang digunakan untuk memperkuat legitimasi elit lokal, terutama menjelang kontestasi politik.⁵⁶ Penelitian dalam *Jurnal Ijtihad UNIDA* menemukan bahwa qanun syariat kerap digunakan sebagai “komoditas politik” untuk mendapatkan dukungan publik, sementara aspek perlindungan hak minoritas kurang mendapat perhatian.⁵⁷

Di sisi lain, penegakan qanun juga menghadapi dilema implementasi. Aparat Satpol PP/WH seringkali menekankan pendekatan represif dalam penegakan aturan, terutama pada bulan Ramadhan atau dalam kasus pelanggaran aturan berpakaian. Model penegakan ini memunculkan kritik dari organisasi HAM nasional maupun internasional, karena dinilai menimbulkan diskriminasi terhadap perempuan dan non-Muslim.⁵⁸ Studi dalam *Journal of Islamic and Comparative Law (JICL) UNIDA* menekankan bahwa politik hukum Aceh berada dalam posisi rentan: di satu sisi ia harus konsisten dengan prinsip demokrasi dan HAM yang menjadi komitmen Indonesia di tingkat internasional, tetapi di sisi lain ia berupaya mempertahankan kekhasan syariat Islam sebagai identitas politik lokal.⁵⁹

Dalam perspektif politik hukum nasional, keberadaan qanun syariat di Aceh juga memperlihatkan model hubungan pusat-daerah yang unik. Pemerintah pusat memberi ruang luas bagi Aceh, namun tetap mempertahankan kontrol melalui mekanisme

⁵⁵ Edward Aspinall, *Peace without Justice? The Helsinki Peace Process in Aceh* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 143-65.

⁵⁶ Anthony Reid, “Identity and Legitimacy in Aceh’s Sharia Experiment,” *Journal of Southeast Asian Studies* 42, no. 2 (2011): 293–314.

⁵⁷ Nurul Huda, “Politik Hukum Syariat Islam Di Aceh: Antara Identitas Dan Hak Minoritas,” *Jurnal Ijtihad UNIDA* 22, no. 1 (2023): 1–20.

⁵⁸ Human Rights Watch, “Policing Morality: Abuses in the Application of Sharia in Aceh, Indonesia” (New York: Human Rights Watch, 2010), hlm. 17-29.

⁵⁹ Zainuri, “Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship.”

pengawasan, seperti kewenangan Mahkamah Agung dalam melakukan judicial review terhadap qanun. Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam di Aceh tidak bersifat absolut, melainkan tetap berada dalam kerangka negara hukum Indonesia.⁶⁰

Dengan demikian, dinamika politik hukum penerapan syariat Islam di Aceh memperlihatkan adanya dialektika antara kepentingan identitas lokal, kewajiban konstitusional, dan komitmen internasional. Tantangannya terletak pada bagaimana menjaga keseimbangan antara aspirasi masyarakat Aceh untuk menegakkan syariat Islam dan kewajiban negara dalam melindungi hak-hak dasar setiap warga negara, termasuk non-Muslim.

3.2 Implikasi Penerapan Syariat Islam Terhadap Non-Muslim Di Aceh

Secara normatif, Pasal 129 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh (UUPA) menyebutkan bahwa pelaksanaan syariat Islam hanya berlaku bagi pemeluk agama Islam, sedangkan non-Muslim tetap bebas menjalankan agamanya masing-masing.⁶¹ Prinsip ini menunjukkan bahwa secara yuridis, non-Muslim tidak diwajibkan tunduk pada qanun syariat. Namun, dalam implementasi, batas antara norma yang bersifat khusus bagi Muslim dan dampaknya terhadap non-Muslim sering kabur.

Ambiguitas ini menimbulkan potensi pelanggaran hak asasi manusia, khususnya dalam lingkup kebebasan beragama dan hak sipil. UUD 1945 Pasal 28E ayat (1) menjamin kebebasan beragama dan beribadah, sedangkan Pasal 28I ayat (2) menegaskan hak bebas dari perlakuan diskriminatif.⁶² Indonesia juga terikat oleh ICCPR Pasal 18, yang menjamin kebebasan beragama tanpa pemaksaan, serta Pasal 26 ICCPR tentang larangan diskriminasi.⁶³ Jika diukur dengan kategori hukum, maka dampak penerapan qanun dapat digolongkan dalam:

1. Diskriminasi langsung, misalnya kebijakan administratif yang memaksa penutupan warung milik non-Muslim saat Ramadhan.⁶⁴
2. Diskriminasi tidak langsung, berupa tekanan sosial yang memaksa non-Muslim mengikuti norma berpakaian Islami meski tidak diwajibkan secara hukum.⁶⁵

⁶⁰ Mahkamah Agung Republik Indonesia, Putusan Nomor 16 P/HUM/2013 tentang Uji Materiil Qanun Aceh (2013).

⁶¹ Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh; Qanun Jinayat Nomor 6 Tahun 2014.

⁶² "Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945."

⁶³ "International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), Diratifikasi Dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005," 2005.

⁶⁴ Aceh, "Surat Edaran Wali Kota Nomor 451/2022 Tentang Penutupan Warung Makan Siang Hari Ramadhan."

⁶⁵ Rijal, "Islamic Law and Religious Minorities in Aceh: Managing Diversity in a Sharia-Inspired Region.", hlm. 41-42.

3. Pembatasan kebebasan beragama, ketika non-Muslim tidak leluasa menjalankan ibadah atau aktivitas sosialnya karena adanya larangan acara hiburan selama Ramadhan.⁶⁶
4. Diskriminasi gender, terutama terhadap perempuan non-Muslim yang ditegur karena dianggap berpakaian “tidak Islami” di ruang publik.⁶⁷

Untuk menilai sah atau tidaknya pembatasan ini, dapat digunakan uji proporsionalitas. Menurut standar hukum HAM, pembatasan hanya sah jika: (a) memiliki dasar hukum (*legal basis*); (b) ditujukan untuk tujuan yang sah (*legitimate aim*, misalnya ketertiban umum); (c) diperlukan (*necessity test*); dan (d) proporsional dalam arti sempit (*proportionality stricto sensu*).⁶⁸ Dalam kasus Aceh, meski qanun memiliki dasar hukum (UUPA), pertanyaan kritis muncul: apakah memaksa non-Muslim menutup warung benar-benar “diperlukan” untuk menjaga syiar Islam, dan apakah tidak ada alternatif kebijakan yang lebih proporsional, seperti pengecualian formal bagi non-Muslim atau izin beroperasi dengan syarat tertentu.

Dampak bagi non-Muslim tidak hanya bersifat simbolik, melainkan juga ekonomi, pendidikan, dan sosial. Secara ekonomi, penutupan warung siang hari Ramadhan menurunkan pendapatan pelaku usaha non-Muslim.⁶⁹ Secara sosial, tekanan komunitas membuat non-Muslim menyesuaikan perilaku mereka agar tidak distigmatisasi.⁷⁰ Dari sisi pendidikan, kegiatan siswa non-Muslim di sekolah umum juga terpengaruh karena jadwal belajar sering diubah mengikuti aturan Ramadhan.⁷¹

Mekanisme remedial bagi non-Muslim sebenarnya tersedia, baik melalui uji materiil ke Mahkamah Agung, pengaduan ke Komnas HAM, maupun mekanisme aduan Ombudsman Aceh.⁷² Namun efektivitasnya terbatas karena akses keadilan sulit dijangkau, adanya faktor politik lokal, dan rasa takut minoritas menghadapi tekanan sosial bila menempuh litigasi. Oleh karena itu, jalur non-litigasi seperti dialog komunitas lintas agama dan pedoman toleransi Ramadhan yang melibatkan tokoh agama lokal lebih realistis sebagai solusi jangka pendek.

Dengan demikian, implikasi penerapan syariat Islam terhadap non-Muslim di Aceh harus dilihat secara komprehensif: dimensi yuridis menegaskan bahwa mereka tidak tunduk pada qanun, tetapi dimensi sosial-ekonomi memperlihatkan adanya tekanan nyata yang menimbulkan diskriminasi langsung maupun tidak langsung. Evaluasi yang ketat dengan menggunakan kerangka uji proporsionalitas dan prinsip non-diskriminasi sangat

⁶⁶ Huda, “Qanun Syariat Dan Posisi Non-Muslim Di Aceh: Sebuah Analisis Ambiguitas Hukum.”, hlm. 210.

⁶⁷ Amnesty International, *Whipping and Intimidation: Discriminatory Application of Sharia in Aceh* (London: Amnesty International, 2018), hlm. 23-25.

⁶⁸ Aharon Barak, *Proportionality: Constitutional Rights and Their Limitations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), hlm. 135-136.

⁶⁹ “Wawancara Dengan Pemilik Warung Non-Muslim Di Banda Aceh” (Banda Aceh, n.d.).

⁷⁰ Crouch, “Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Freedom in Indonesia.”, hlm. 420.

⁷¹ “Observasi Lapangan, Sekolah Menengah Negeri Banda Aceh” (Banda Aceh, n.d.).

⁷² Aceh, “Laporan Tahunan 2021: Penegakan Syariat Islam Dan Perlindungan Hak Masyarakat Minoritas.”, hlm. 14-16.

penting agar penerapan syariat di Aceh tetap konsisten dengan UUD 1945 dan komitmen HAM internasional.

4. Perspektif Fiqh Siyasah Tentang Pemenuhan Hak Non-Muslim Di Aceh

Dalam tradisi *fiqh siyasah*, negara atau otoritas politik (*al-sultāh al-siyāsiyyah*) memiliki tanggung jawab untuk menjaga keadilan (*al-'adālah*) dan melindungi seluruh warga tanpa membedakan agama atau etnis. Secara konseptual, *fiqh siyasah* bukan hanya kumpulan norma politik Islam, tetapi juga merupakan disiplin hukum yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat dengan tujuan mewujudkan *maṣlaḥah 'āmmah* (kemaslahatan umum).⁷³ Al-Māwardī dalam *al-Aḥkām al-Sultāniyyah* menegaskan bahwa keberlangsungan pemerintahan ditentukan oleh tegaknya keadilan; kezaliman justru menjadi sebab runtuhnya legitimasi kekuasaan.⁷⁴

Al-Qur'an juga menegaskan prinsip ini, misalnya dalam QS. al-Mā'idah [5]: 8 yang memerintahkan umat Islam untuk berlaku adil bahkan terhadap pihak yang berbeda agama.

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu penegak keadilan karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."*⁷⁵

Ayat ini menegaskan bahwa keadilan adalah kewajiban moral sekaligus prinsip hukum yang harus ditegakkan tanpa memandang perbedaan agama, etnis, atau kelompok sosial. Relevansinya dengan konteks Aceh adalah bahwa meskipun qanun syariat Islam dirancang untuk umat Muslim, penerapannya tidak boleh menimbulkan diskriminasi atau ketidakadilan bagi non-Muslim. Penegakan hukum yang adil menjadi syarat utama agar syariat Islam tidak hanya dipahami sebagai identitas normatif, tetapi juga sebagai instrumen keadilan substantif. Dengan mengacu pada ayat ini, dapat ditegaskan bahwa penerapan syariat Islam di Aceh seharusnya diarahkan pada terwujudnya *al-'adālah* (keadilan) yang inklusif. Ketika penegakan qanun cenderung represif atau menimbulkan eksklusi sosial terhadap non-Muslim, maka ia berpotensi bertentangan dengan prinsip Qur'ani yang menuntut keadilan universal bagi semua warga.

Prinsip lain yang relevan adalah *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam agama) sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 256.

Artinya: *"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Barangsiapa ingkar kepada thaghut dan beriman*

⁷³ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Siyāsah Shar'īyyah Fī Al-Shu'un Al-Dusturiyyah Wa Al-Kharījiyyah Wa Al-Maliyyah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1988), hlm. 12.

⁷⁴ Abū al-Ḥasan al-Māwardī, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah Wa Al-Wilāyat Al-Diniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 45.

⁷⁵ "Al-Qur'an Surah Al-Maidah Ayat 8," n.d.

*kepada Allah, maka sungguh ia telah berpegang kepada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*⁷⁶

Ayat ini menegaskan bahwa dalam Islam tidak boleh ada pemaksaan dalam urusan keyakinan. Kebebasan beragama merupakan prinsip dasar yang tidak hanya menjamin eksistensi umat Islam, tetapi juga melindungi hak-hak non-Muslim dalam menjalankan agamanya. Relevansinya dalam konteks Aceh adalah bahwa penerapan qanun syariat Islam harus dibatasi pada umat Muslim, sementara non-Muslim tidak boleh dipaksa untuk mengikuti aturan yang bersumber dari ajaran Islam. Jika dalam praktiknya non-Muslim mengalami tekanan sosial atau bahkan tindakan represif karena dianggap melanggar qanun, maka hal itu bertentangan dengan spirit *lā ikrāha fī al-dīn*. Dengan demikian, ayat ini menjadi landasan normatif bahwa pemenuhan hak-hak non-Muslim di Aceh bukan hanya kebutuhan konstitusional dan komitmen HAM internasional, tetapi juga bagian dari prinsip syariat Islam itu sendiri.

Dalam kerangka teori *maqāṣid al-syarī'ah*, Ahmad al-Raisūnī menegaskan bahwa tujuan syariat adalah mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak asasi manusia, termasuk minoritas agama.⁷⁷ Menurutnya, kebijakan publik yang menimbulkan diskriminasi terhadap non-Muslim berarti telah menyimpang dari *maqāṣid*, karena menghilangkan unsur *maṣlaḥah* (kebaikan) dan menimbulkan *mafsadah* (kerusakan sosial). Pandangan ini sejalan dengan pendekatan *maqāṣid modern* yang dikembangkan oleh Jasser Auda, yang menafsirkan *maqāṣid* secara sistemik dan kontekstual tidak hanya sebatas lima prinsip dasar (*al-kulliyāt al-khams*), tetapi juga mencakup nilai-nilai pluralisme, kebebasan, dan keadilan sosial sebagai kebutuhan masyarakat modern.⁷⁸ Dengan demikian, penegakan qanun di Aceh perlu diarahkan untuk memperkuat nilai keadilan substantif yang inklusif.

Konsep *al-ta'āyush al-silmī* (koeksistensi damai) juga menjadi bagian penting dalam *fiqh siyasah* klasik dan kontemporer. Secara historis, Islam mengakui keberadaan *ahl al-dhimmah* (non-Muslim yang hidup di bawah perlindungan negara Islam) dengan jaminan keamanan, kebebasan beragama, dan hak sipil, sebagaimana dijelaskan Ibn Qayyim dalam *Ahkām Ahl al-Dhimmah*.⁷⁹ Prinsip ini menunjukkan bahwa pluralitas sosial bukanlah ancaman bagi tatanan Islam, melainkan bagian dari *sunnatullah* dalam kehidupan bernegara. Dalam konteks Aceh, prinsip *ta'āyush* menuntut agar pelaksanaan qanun tidak menimbulkan rasa takut atau alienasi bagi non-Muslim yang menjadi warga Aceh.

Namun demikian, realitas hukum positif menunjukkan tantangan tersendiri. Qanun Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat, misalnya, memang secara eksplisit hanya berlaku bagi Muslim, tetapi Pasal 5 ayat (2) memperbolehkan non-Muslim memilih

⁷⁶ "Al-Qur'an Surah Al-Baqarah Ayat 256," n.d.

⁷⁷ Ahmad al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah Wa Makārimuhā* (Rabat: Dār al-'Ilm, 1999), hlm. 210-211.

⁷⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 34-36.

⁷⁹ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'īyah Fī Iṣlāḥ Al-Ra'ī Wa Al-Ra'īyah* (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1966), hlm. 22-25.

tunduk secara sukarela terhadap ketentuan tersebut. Dalam praktiknya, ketentuan ini membuka ruang ambiguitas dan potensi tekanan sosial agar non-Muslim mengikuti hukum Islam.⁸⁰ Aparat pelaksana seperti *Wilayatul Hisbah* (WH) dan Satpol PP berperan dalam penegakan qanun, namun seringkali dikritik karena tindakan mereka dinilai kurang sensitif terhadap keragaman masyarakat Aceh.⁸¹ Oleh karena itu, untuk menjamin *al-'adālah* dan menghindari eksklusi sosial, penerapan qanun perlu disertai mekanisme pengawasan yang jelas dan berbasis hak asasi manusia.

Kajian dalam *Jurnal Ijtihad UNIDA* menegaskan bahwa politik hukum syariat di Aceh masih menghadapi tantangan serius dalam memastikan perlindungan hak non-Muslim, karena qanun lebih banyak berfungsi sebagai instrumen identitas mayoritas. Sementara itu, studi dalam *JICL UNIDA* menekankan bahwa integrasi nilai-nilai fiqh siyasah, khususnya prinsip keadilan dan koeksistensi damai, dapat menjadi dasar normatif untuk membangun regulasi daerah yang inklusif tanpa menghilangkan identitas keislaman Aceh.⁸²

Dengan demikian, perspektif fiqh siyasah memberikan kerangka teoretis bahwa pemenuhan hak non-Muslim di Aceh bukan hanya kebutuhan politik modern, tetapi juga bagian dari amanah syariat Islam. Implementasi qanun seharusnya diarahkan untuk memperkuat maqāṣid al-syarī'ah dengan menjaga kemaslahatan bersama dan mencegah kerusakan sosial. Artinya, qanun dapat tetap menjadi simbol syariat Islam, tetapi penerapannya harus dilakukan dengan cara yang adil, persuasif, dan menghormati hak-hak minoritas.

PENUTUP

Penerapan Syariat Islam di Aceh merupakan pengejawantahan dari kekhususan daerah sebagaimana diakui oleh konstitusi melalui Pasal 18B ayat (1) UUD 1945. Kekhususan tersebut memberikan legitimasi bagi Aceh untuk mengatur kehidupan masyarakatnya berdasarkan prinsip-prinsip Syariat Islam melalui Qanun sebagai produk hukum daerah. Dalam konteks sistem hukum nasional, keberadaan hukum Syariat di Aceh menempati posisi yang harmonis dan tidak bertentangan dengan sistem hukum Indonesia, sebab secara substansial tetap berlandaskan pada nilai-nilai Pancasila dan UUD 1945. Integrasi ini menunjukkan bahwa penerapan hukum Islam di Aceh bukan bentuk separatisme hukum, melainkan bagian dari pluralisme hukum yang diakui oleh negara.

Kedudukan hukum Syariat Islam dalam sistem hukum nasional juga memperlihatkan adanya pola hubungan yang saling melengkapi antara hukum nasional dan hukum daerah berbasis agama. Melalui perangkat kelembagaan seperti Mahkamah Syar'iyah dan Wilayatul Hisbah, penerapan Syariat Islam di Aceh dijalankan dalam

⁸⁰ "Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat."

⁸¹ Komnas H A M RI, "Laporan Tahunan 2021: Penegakan HAM Di Aceh Dalam Implementasi Syariat Islam" (Jakarta: Komnas HAM, 2021), hlm. 42-44.

⁸² Zainuri, "Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship.," hlm. 77-95.

koridor hukum nasional dengan prinsip otonomi khusus. Hal ini memperkuat posisi Aceh sebagai model daerah dengan penerapan hukum berbasis nilai-nilai keislaman yang tetap menjunjung asas keadilan, kepastian, dan kemanfaatan sebagaimana tujuan hukum nasional. Namun demikian, implementasi Qanun Syariat masih menghadapi tantangan dalam aspek pelaksanaan dan penegakannya, terutama terkait dengan koordinasi antar-lembaga, keseragaman interpretasi hukum, dan penerimaan sosial masyarakat yang heterogen.

Berdasarkan temuan tersebut, dapat disarankan agar pemerintah daerah Aceh bersama aparat penegak hukum terus memperkuat sinergi antara hukum Syariat dan hukum nasional melalui pembinaan regulasi yang lebih komprehensif dan inklusif. Diperlukan peningkatan kapasitas sumber daya manusia, khususnya aparat penegak hukum syariat, agar penerapan qanun tidak hanya bersifat simbolik, tetapi mampu mewujudkan keadilan substantif. Selain itu, perlu dilakukan sosialisasi hukum secara berkelanjutan kepada masyarakat guna meningkatkan kesadaran dan partisipasi publik dalam mendukung pelaksanaan Syariat Islam yang berkeadilan, toleran, dan sesuai prinsip negara hukum Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- . "Hasil Wawancara Lapangan Dengan Perwakilan Komunitas Non-Muslim Di Banda Aceh." Banda Aceh, n.d.
- Abdul Hamid, Ahmad Fauzi. "Implementing Islamic Dress Code in Malaysia: Legal and Social Dimensions." *Asian Journal of Comparative Law* 13, no. 2 (2018): 245–67.
- . "Ramadan and Religious Minorities in Malaysia: Between Law and Social Norms." *Asian Journal of Comparative Law* 14, no. 1 (2019): 55–57.
- Aceh, Ombudsman Republik Indonesia Perwakilan. "Laporan Tahunan 2021: Penegakan Syariat Islam Dan Perlindungan Hak Masyarakat Minoritas." Banda Aceh: ORI Aceh, 2022.
- Aceh, Pemerintah Kota Banda. "Surat Edaran Wali Kota Nomor 451/2022 Tentang Penutupan Warung Makan Siang Hari Ramadhan." Banda Aceh, n.d.
- Afrianty, Dina. "Local Politics and Legal Pluralism in Indonesia: The Case of Aceh." *Asian Journal of Comparative Law* 14, no. 2 (2019): 315–38.
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan. *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah Wa Al-Wilāyāt Al-Dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.
- al-Qaradawi, Yusuf. *Fiqh Al-Jihād*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2009.
- . *Ghayr Al-Muslimin Fi Al-Mujtama‘ Al-Islāmi*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- "Al-Qur'an Surah Al-Baqarah Ayat 245," n.d.
- "Al-Qur'an Surah Al-Maidah Ayat 2," n.d.
- al-Raisūnī, Ahmad. *Maqāṣid Al-Shari‘ah Al-Islāmiyyah Wa Makārimuhā*. Rabat: Dār al-‘Ilm, 1999.
- Al-Rasheed, Madawi. *A Most Masculine State: Gender, Politics and Religion in Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- al-Syāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Shari‘ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

- Amiruddin, Hasbi. "Ambiguitas Penerapan Syariat Islam Di Aceh: Antara Norma Dan Realitas." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 21, no. 2 (2021): 145–62.
- Amiruddin, M Hasbi. "Syariat Islam Dan Relasi Antarumat Beragama Di Aceh." *Jurnal Ijtihad* 14, no. 2 (2020): 211–30.
- Amri, Yaser. "The Politics of Shari'a in Aceh: The Symbolism of Islamic Law." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (2017): 29–56.
- Aspinall, Edward. *Peace without Justice? The Helsinki Peace Process in Aceh*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Asshiddiqie, Jimly. *Perihal Undang-Undang*. Jakarta: Konstitusi Press, 2006.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- . *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.
- Barak, Aharon. *Proportionality: Constitutional Rights and Their Limitations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Crouch, Melissa. "Constitutionalism, Islam and the Practice of Religious Freedom in Indonesia." *Oxford Journal of Law and Religion* 2, no. 3 (2013): 410–35.
- Friedman, Lawrence M. *The Legal System: A Social Science Perspective*. New York: Russell Sage Foundation, 1975.
- Hosen, Nadirsyah. "Human Rights and the Implementation of Shari'a in Aceh." *Journal of Law and Religion* 26, no. 1 (2011): 143–76.
- Huda, Nurul. "Politik Hukum Syariat Islam Di Aceh: Antara Identitas Dan Hak Minoritas." *Jurnal Ijtihad UNIDA* 22, no. 1 (2023): 1–20.
- . "Qanun Syariat Dan Posisi Non-Muslim Di Aceh: Sebuah Analisis Ambiguitas Hukum." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 20, no. 2 (2022): 201–18.
- Indonesia, Mahkamah Agung Republik. Putusan Nomor 16 P/HUM/2013 tentang Uji Materiil Qanun Aceh (2013).
- International, Amnesty. *Whipping and Intimidation: Discriminatory Application of Sharia in Aceh*. London: Amnesty International, 2018.
- "International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), Diratifikasi Dengan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005," 2005.
- Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Siyāsah Shar'īyyah Fī Al-Shu'ūn Al-Dusturiyyah Wa Al-Khārijīyyah Wa Al-Mālīyyah*. Kairo: Dār al-Qalam, 1988.
- Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) (n.d.).
- Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lindsey, Tim, and Helen Pausacker. *Religion, Law and Intolerance in Indonesia*. London: Routledge, 2016.
- Melayu, Hasnul Arifin, and et al. "Perlindungan Minoritas Di Daerah Syariat: Studi Terhadap Qanun Jinayat." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 23,

- no. 1 (2023): 55–70.
- Mohd Kamal, Mohd Hisham. “The Application of Islamic Law in Malaysia: A Comparative Perspective.” *Arab Law Quarterly* 34, no. 1 (2020): 1–28.
- Munir, Muhammad. “Freedom of Religion and Belief in Indonesia: Constitutional Guarantees and Contemporary Challenges.” *Indonesian Journal of International & Comparative Law* 5, no. 2 (2022): 143–68.
- “Observasi Lapangan, Sekolah Menengah Negeri Banda Aceh.” Banda Aceh, n.d.
- Othman, Norani. “Muslim Women and the Challenge of Islamic Fundamentalism/Extremism: An Overview of Southeast Asian Muslim Women’s Struggle for Human Rights and Gender Equality.” *Women’s Studies International Forum* 29, no. 4 (2006): 339–53.
- Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 tentang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam (n.d.).
- “Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah, Dan Syiar Islam,” 2002.
- “Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat,” 2014.
- “Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 Tentang Pokok-Pokok Syariat Islam,” 2014.
- Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan dan Perlindungan Aqidah (2015).
- Reid, Anthony. “Identity and Legitimacy in Aceh’s Sharia Experiment.” *Journal of Southeast Asian Studies* 42, no. 2 (2011): 293–314.
- RI, Komnas H A M. “Laporan Tahunan 2021: Penegakan HAM Di Aceh Dalam Implementasi Syariat Islam.” Jakarta: Komnas HAM, 2021.
- Rijal, Syamsul. “Islamic Law and Religious Minorities in Aceh: Managing Diversity in a Sharia-Inspired Region.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 58, no. 1 (2020): 29–60.
- Taymiyyah, Ibn. *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah Fī Iṣṣlāḥ Al-Rā’i Wa Al-Ra’iyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1966.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, Pasal 28E ayat (1) (1945).
- “Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945,” 1945.
- Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh; Qanun Jinayat Nomor 6 Tahun 2014 (2006).
- “Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh,” 2006.
- “Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2003 Tentang Mahkamah Konstitusi.” Indonesia, 2003.
- Watch, Human Rights. “Policing Morality: Abuses in the Application of Sharia in Aceh, Indonesia.” New York: Human Rights Watch, 2010.
- “Wawancara Dengan Pemilik Warung Non-Muslim Di Banda Aceh.” Banda Aceh, n.d.
- Zainuri, Ahmad. “Sharia and Constitutional Pluralism in Aceh: Between Identity and Citizenship.” *JICL UNIDA* 6, no. 2 (2023): 77–95.
- . “Sharia Implementation and Masalah Consideration in Aceh’s Autonomy.” *JICL UNIDA* 6, no. 2 (2023): 134–52.

