

Perempuan adalah the last colony dalam budaya patriarki! Suara lantang Maria Meis terhadap kontrol terhadap perempuan. Perempuan lah yang pertama ditundukkan dan yang terakhir mendapatkan kemanfaatan dari sistem apapun, tak terkecuali pada 'penerapan' yang , tidak selalu identik, dengan 'esensi' Syariat Islam. Ziba Nir Hosseini, menegaskan bahwa perempuan dijadikan 'perisai' dengan mengontrol tubuh dan eksistensi mereka demi menegaskan distingsi identitas dan kepentingan politis tanpa menghiraukan otonomi dan otoritas mereka sebagai subjek mandiri. Semakin marginal perempuan, semakin besar kontrol ditimpakan pada mereka. Perempuan minoritas dan miskin adalah yang paling rentan menjadi korban. Riset yang disajikan dalam buku ini memvalidasi kedua anggitan diatas. Tetapi, percayalah, perempuan tidak tinggal diam dan terus melawan mencari 'celah' menegakkan hak dan markat kemanusiaannya.

Siti Ruhaini Dzuhayatin [*Ketua Komisi HAM Organisasi Kerjasama Islam (OKI) 2012-2014*]

Banyak orang telah menulis buku tentang Aceh dan banyak juga yang telah menulis tentang perempuan. Tetapi buku ini berbeda. Unik. Buku ini bicara tentang perempuan Aceh dalam berbagai dimensi dengan segala kompleksitasnya. Noviandy dan kawan-kawan melakukan telaah yang komprehensif dan cermat dalam buku ini tentang berbagai persoalan perempuan di Aceh, mulai dari sejarah Ratusnya, pahlawan perempuan, kehidupan rumah tangga, agama, sampai isu Inong Balee. Pokoknya lengkap. Sialakan baca!

Dr. H. Zulkarnaini, MA [*Rektor IAIN LANGSA*]

ISBN 978-602-7570-46-7



9 786027 570467

Perempuan
DAN HAK ASASI MANUSIA

Editor: Noviandy dan Zubir

Perempuan

dan Hak Asasi Manusia

Narasi Agama dalam Imajinasi Negara Bangsa di Aceh

- Anton Jamal • Noviandy • Masni Zaini
- Sullati Armawi • Asyari • Muhammad

Editor: Noviandy dan Zubir



PEREMPUAN DAN HAK ASASI MANUSIA

*Narasi Agama dalam Imajinasi
Negara-Bangsa di Aceh*

Para Penulis:

Anton Jamal — Noviandy
Masni Zaini — Sullati Armawi
Asyári — Muhammad

Editor:

Noviandy — Zubir

PEREMPUAN DAN HAK ASASI MANUSIA
Narasi Agama dalam Imajinasi Negara Bangsa di Aceh

Para Penulis:

Anton Jamal — Noviandy — Masni Zaini
Sullati Armawi — Asyári — Muhammad

Editor:

Noviandy — Zubir

Cetakan I, Maret 2018

Diterbitkan oleh
PUSAM UMM

Bekerjasama dengan
IAIN Langsa

PUSAM UMM
Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme
Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang
Jl. Bandung No. 1 Malang
08123221656

Hak cipta dilindungi undang-undang
Allright reserved

Daftar Isi

Pengantar Penerbit	vii
Kata Pengantar	ix
 Bab I:	
Pendahuluan	1
 Bab II:	
Konstruksi Budaya dan Agama terhadap Perempuan di Serambi Mekkah Kajian Teoritis	15
A. Kerekatan Budaya dan Agama Masyarakat Aceh	15
B. Syari'at Islam dan Qanun Aceh dalam Naungan NKRI	25
C. Inong Balee: Perempuan Aceh dalam Bingkai Budaya dan Syari'at Islam	51
 Bab III:	
Gender dalam Perspektif Doktrin Islam dan HAM	61
A. Wacana Gender dan Bentuk Ketidakadilan Gender	61
B. Interpretasi Misoginis Teks-teks al-Quran dan al-Hadis	68
C. Kedudukan Perempuan Dalam Syari'at Islam	77
D. Gender Dalam Konteks Ham Di Indonesia	84
 Bab IV:	
Refleksi Penerapan Syari'at Islam di Aceh	95
A. Problematika Penerapan Syari'at Islam di Aceh	95
B. Progresivitas dan Problematika Penerapan Syari'at Islam di Beberapa Wilayah Aceh	102

Bab V:

Perempuan Aceh dalam Jerat ‘Uqubat	115
A. Eksistensi Hukuman Cambuk dalam Hukum Jinayah	115
B. Polemik Hukuman Cambuk dalam Bingkai Hak Asasi Manusia (HAM)	128
C. Perempuan dan Anak-anak (Perempuan) di Aceh dalam Bayang Lecut ‘Uqubat Cambuk	137

Bab VI:

Penutup	151
Daftar Pustaka	157

Pengantar Penerbit

Qanun Jinayah dan Kekerasan Ganda terhadap Perempuan

Buku yang saat ini berada di hadapan pembaca merupakan hasil penelitian panjang, disertai dengan beberapa kali diskusi sebelum benar-benar diterbitkan seperti sekarang ini. Riset ini dimaksudkan untuk menyoroti implementasi Qanun Jinayah dan implikasinya terhadap kaum perempuan di Aceh. Secara sederhana, setelah membaca buku ini, sejujurnya karya ini ingin mengatakan bahwa penerapan Qanun perlu mendapatkan evaluasi, khususnya yang disoal pada buku ini adalah pemberlakuan Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayah.

Sebagai sebuah produk intelektual, buku yang ditulis Noviandy dan Tim ini tidak berupaya untuk menambah polemik pemberlakuan Qanun di propinsi yang dijuluki Serambi Makkah itu, tetapi lebih pada usaha memberikan informasi mendalam tentang perkembangan pelaksanaan Qanun. Diketahui, setelah berjalan hampir empat tahun, disebutkan dalam buku ini dengan mengutip hasil temuan Institute for Criminal Justice Reform (ICJR), ada sebanyak 339 terpidana yang dieksekusi dengan hukuman cambuk karena perbuatan maisir, khalwat, khamr, ikhtilat, mesum, zina dan pencabulan sepanjang tahun 2016 (hal: 90-91).

Dengan upaya yang demikian, maka buku ini selain menyajikan fakta terus berlangsungnya pelanggaran Qanun Jinayah dan eksekusi hukuman cambuk, juga yang paling penting adalah implementasi ‘uqubat yang menjadikan kaum perempuan mengalami kekerasan ganda. Kekerasan yang pertama apabila pihak perempuan menjadi terpidana jinayah, dia akan mendapatkan ‘uqubah cambuk sesuai dengan tingkat pelanggarannya. Tidak ada perbedaan jumlah cambukan

antara terpidana jinayat laki-laki dengan terpidana jinayat perempuan. Sedangkan kekerasan kedua dialami terpidana jinayat perempuan melalui stigma sosial karena dianggap perempuan nakal. Stigma ini membuat mantan terpidana jinayat perempuan dijauhi dari lingkungan sekitar, sehingga memupuk ketidakpercayaan diri dan membuat mereka mengeklusikan diri dari interaksi sosial. Jadi, meski sudah terbebas dari hukuman, stigma ini tetap sulit direhabilitasi apalagi struktur masyarakat Aceh yang patriarki (hal: 95).

Untuk kekerasan kedua yang penulis maksud sebelumnya, ada baiknya saya sebutkan kasus memilukan di mana seorang remaja putri memilih bunuh diri karena dituduh sebagai perempuan nakal oleh wilayahul hisbah. Tudingan tersebut menyebar dan menjadi pembicaraan publik sehingga membuatnya malu kepada keluarga, teman dan lingkungan sekitar tempat tinggalnya, padahal remaja putri tersebut hanya menonton konser. Fakta yang demikian ini mempertontonkan bahwa sesungguhnya kekerasan kedua memiliki efek yang panjang karena menyerang kejiwaan perempuan. Hanya karena kesalahan kecil –karena bukan tindak kriminal- yang harusnya cukup diberi nasihat atau dipanggilkan orangtuanya, malah dicambuk dan dipermalukan di depan publik. Tak pelak, beban psikologis yang ditanggung perempuan terpidana jinayat menjadi berlipat.

Penerapan Qanun yang menjadikan perempuan mengalami kekerasan ganda menemukan relevansinya dengan tesis yang dikemukakan Dina Afrianty dalam karyanya berjudul *Women and Shariah Law in Northern Indonesia: Local Women NGO's and the Reform of Islamic Law in Aceh*, dikutip dari Michael Buehler (*Journal of Gender Studies*: 2016). Menurut dia, “implementasi dan adopsi hukum Islam yang sekarang diterapkan pemerintah Aceh menjadikan seksualitas, tubuh dan relijiusitas perempuan sebagai norma dan harapan baru.” Sayangnya, norma-norma baru yang diformat dalam bentuk Qanun tidak memberikan perlindungan dan kenyamanan, tapi malah mendatangkan rasa takut bagi perempuan. Hal ini merupakan dampak secara berlanjut dari intepretasi para politisi terhadap produk ijtihad (Fiqih) para ulama Aceh dalam kepentingan pembuatan Qanun.¹

¹ Masyarakat Aceh membedakan antara Shariah sebagai hukum ilahi yang didasarkan pada teks suci, al-Qur'an dan al-Hadist, serta Syariah sebagai

Ismail Hasani, peneliti Setara Institute, dengan keras menyebut pemberlakuan Qanun di Aceh sebagai kode kriminal terhadap perempuan. Apalagi, ‘uqubah cambuk tidak diatur dalam Konstitusi Negara Indonesia. “Kode kriminal itu kejam, tidak manusiawi dan melawan Konstitusi,” katanya dalam sebuah wawancara dengan media nasional.

Pada tataran ini, secara tersirat karya intelektual ini tampak ingin mengoreksi pemberlakuan Qanun Jinayat di Aceh. Upaya koreksi itu mutlak diperlukan sebelum hukum yang mendapatkan “keistimewaan” oleh Negara ini menjadi semakin tidak ramah terhadap kaum perempuan. Namun, yang menjadi persoalan, apakah maksud untuk menjadikan karya ini sebagai alternatif koreksi bisa diterima, terlebih seringkali pihak yang menyuarakan isu mengenai hal ini dianggap pendukung HAM.

Ketika kerja panjang penelitian dan penulisan buku ini dilakukan, kami yakin maksud utama Noviandy dan Tim tidak memiliki tujuan berlebih bahwa ide-ide yang tertuang di dalam karya ini nantinya diharapkan akan menjadi alternatif koreksi, yang dibaca, didiskusikan dan dirujuk dalam rangka perbaikan Qanun. Sebab, kami menyadari bahwa pembicaraan “yang menginterupsi” pemberlakuan Qanun masih menjadi isu sensitif di Aceh. Akan tetapi, kami meyakini publikasi buku ini akan turut menyemarakkan dan memberikan perspektif baru bagi pengkajian Hukum Islam, baik di Indonesia maupun di banyak negara lain.

Akhirnya, kami bersyukur, Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme Universitas Muhammadiyah Malang (PUSAM UMM) bisa menjadi bagian dalam penerbitan buku ini. Buku ini ditulis oleh putra daerah dan obyek yang ditulis juga menjadi bagian kehidupannya sehari-hari. Jadi, karya ini menarik karena pada satu sisi pemberlakuan Qanun menghadirkan problem besar yang melibatkan warga dan struktur

Qanun yang diadopsi dan dijalankan kalangan politisi berdasarkan intepretasi atas produk ijtihad (Fiqih) para ulama Aceh. Lihat Dina Afrianty, *Women and Shariah Law in Northern Indonesia: Local Women NGO's and the Reform of Islamic Law in Aceh*, (London and New York: Routledge, 2015), hal. 78. Dikutip dari Mahmood Kooria, Book Reviews. *Southeast Asian Studies*, Vol.5, No. 2, (Agustus 2016), hal. 331-36

pemerintahan pada konteks politik, sekaligus Noviandy dan Tim ingin mencurahkan kegelisahan mendalam tentang praktik bernegara dan bermasyarakat yang didasarkan pada intepretasi teks agama yang sudah dipolitisasi melalui Jinayat pada sisi yang lain. [❖]

Nafi' Muthohirin

Malang, 29 Maret 2018

Kata Pengantar

Alhamdulillahirabbil'aalamiin... ungkapan kata hamdallah ini menjadi jimat sukses ilmiah para tim peneliti disetiap selesai tahapan yang kami lewati. Rasa syukur dalam ruang nan syahdu ketika mengumpulkan setiap keping *puzzle* yang terserak di seantero Aceh, kala itu kami merasakan usaha kami hanyalah segelintir ilmu yang Allah berikan. Data penelitian bagi kami adalah *game* dalam menyusun *puzzle* yang terserak, semakin rajin kami mengumpulkannya cahaya ilmu itu semakin terkuak menyinari gelapnya kebodohan. Sepantasnya pula rasa syukur ini kami bagikan pada pembaca sekalian, mungkin hal ini hanya perihal kecil bagi para pembaca—tetapi sangat besar dan berharga bagi kami.

Para tim peneliti tidak bisa membayangkan ulang, kumpulan data dalam penelitian ini kami dapatkan tidak lebih karena keteguhan para tim peneliti. Mobil Kijang LGX tahun 1998 milik ketua tim peneliti (Dr. Anton Jamal, MA) menjadi rumah dikala hujan & malam yang dingin, warung kopi adalah tempat persinggahan ketika lapar dengan jatah Rp. 20.000 per orang, dan masjid tempat kami bersimpuh. Keikhlasan tim peneliti adalah ruh hadirnya tulisan demi tulisan dalam buku ini yang mencoba mengisi khazanah ke-Acehan dan Syariat-nya.

Ungkapan terima kasih yang tiada terhingga kepada Kementerian Agama Republik Indonesia, melalui Direktur Jendral Pendidikan Tinggi Islam dalam program Hibah Penelitian Tahun 2013 dan 2014. Pada Tahun 2013 Tim Peneliti dari Barat Aceh yang saat itu tergabung dalam Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Teungku Dirundeng Meulaboh memenangkan Hibah Penelitian Sosial Keagamaan (PSKg) yang di Komandoi oleh Anton Jamal, MA, yang mengangkat judul Pemetaan Syariat Islam; Problematika dan Solusi. Pada tahun berikutnya masih dengan tim yang sama, tim ini kembali memenangkan Hibah Penelitian Islam dan Gender (PIG), yang dikomandoi oleh Masni Zaini, MA,

dengan judul penelitian Rekonstruksi Gender dalam Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh.

Ungkapan terima kasih kami selanjutnya kepada para narasumber dan guru-guru kami dimana pun mereka berada saat. Sejak tahun 2012 hingga saat penerbitan buku ini, beberapa narasumber kami yang kerap menjadi rujukan dalam pelaksanaan syariat Islam di daerah mereka, telah wafat semoga Allah menempatkan mereka pada sebaik-baik tempat. Sebuah kebahagiaan bagi tim peneliti—kami dapat belajar banyak dalam mengumpulkan kepingan-demi-kepingan ilmu dari para guru dan narasumber yang luar biasa. Semoga sumbangan pemikiran dan gagasan mereka menjadi amal jariah untuk kemajuan syariat Islam Aceh dimasa-masa yang akan datang.

Tahun 2011 ketika saya yang merupakan salah seorang peneliti dalam ini sedang menempuh pendidikan di Kota Pelajar Yogyakarta. Saya bersempatan mengikuti promosi Doktor seorang teman dari Aceh pada jurusan Sosiologi Universitas Gajah Mada (UGM). Dalam kata sambutan prosesi penutupan promosi doktor tersebut, salah seorang penguji mengungkapkan “*Selamat Kepada Promovendus, tapi promovendus perlu ingat ‘Aceh adalah hutan ilmu, masih sangat banyak yang harus anda gali dan gali pasca pengukuhan gelar Doktor ini’*”. Kata-kata ini terus mengiang-ngiang ditelinga peneliti mulai saat itu. Ilmu yang sesungguhnya bukan di kampus yang di kenal mentereng itu. Namun ilmu itu ada di kampus rakyat, dimana masyarakat dan kehidupan itu berada—kampus menjadi pembungkus *branding* sehingga menjadi menarik.

Hal itu pula mengingatkan saya pasca terjadinya tsunami di Aceh. Muhammad Alkaf salah seorang peneliti Aceh sejak tsunami, pernah mengungkapkan; *begitu banyak sumbangan ilmu pengetahuan yang sumbernya berasal dari Aceh. Banyak sekali Doktor yang lahir di tingkat nasional dan internasional mulai saat itu hingga sekarang dengan kajian ke-Acehan dan Syariat Islam. Bahkan Profesor sekali pun, dinobatkan diri mereka sebagai profesor dengan hasil kajian dari negeri para syuhada ini. Aceh bagi para peneliti selalu menyimpan keunikan dan disanalah tumbuh ide-ide liar para peneliti dalam menggali dan membungkusnya. Karena itu Aceh akan selalu menarik untuk dijadikan kajian oleh para schoolar. Walaupun atmosfir langit Aceh belum seindah atmosfir langit di kota-kota pelajar lainnya. Hal inilah sebenarnya yang*

menjadi bahan kajian para peneliti setiap kali injakan pedal gas Kijang LGX '98 di luncurkan. Ide-ide liar itu berhasil dijadikan dalam setiap sub bab dalam buku kecil ini.

Syariat Islam adalah keniscayaan yang tidak boleh tidak keberadaannya menjadi dambaan masyarakat Aceh. Utopia syariat Islam di Aceh saat ini bukan lagi berada pada ranah politik antara merdeka dan syariat, yang selama ini menjadi kajian satu dekade para scholar di Aceh atau diluar Aceh. Keniscayaan syariat mulai dirasakan hingga pada level pejabat, jika sebelumnya syariat hanya menjadi bahan gorengan dalam istana—saat ini para pejabat pun mulai memasuki tahapan candu syariat sebagai kebutuhan. Kebutuhan pada level *grass root* telah lama di dorong dan menjadi tipologi kehidupan masyarakat.

Hempasan *budaya pop* dan *globalisasi* yang kerap menjadi tantangan syariat Islam Aceh dalam menemukan pola penerapan yang solutif dan representatif. Tidak ada yang dapat menghadang masuknya *budaya pop* dan serangan globalisasi—pada sisi yang lain formalisasi syariat Islam tidak bisa ditawar-tawar lagi sebagai implementasi nilai *ilahiyah*. Kami yakin dan percaya para intelektual dan cendekiawan di Aceh mampu dalam melahirkan formula-formula baru dalam menjemput penegakan syariat Islam yang lebih *aplicable*. Tanggung-jawab pelaksanaan syariat Islam tidak hanya dibebankan pada pelaku pengawasan syariat atau pihak-pihak yang terkait dengan pelaknannya, penetrasi tanggungjawab ini kerap membuat gaduh berbagai media dan serangan dari berbagai elemen *civil society*. Masa transisi syariat ini seiring waktu mulai menemukan format dan peluang di hati masyarakat. Ketika *budaya pop* dan globalisasi menjadi tantangan bahkan tak jarang menjadi hambatan, pada waktu yang sama pula *budaya pop* dan globalisasi mempertemukan berbagai pemahaman dalam komitmen pelaksanaan syariat di Aceh. Oleh karena itu, peran semua pihak dan para intelektual menjadi sentral dalam menemukan berbagai racikan pola syariat ala Aceh.

Akhir-akhir ini isu syariat mulai merambah ke ranah nasional—mungkin politik nasional dan internasional yang mulai mempertemukan pemahaman terhadap syariat. Baik itu isu politik pemilihan Gubernur Jakarta, Fenomena LGBT, penegakan HAM, Khilafah, dan banyak lainnya hingga pada isu pemilihan presiden pada tahun 2019 mendatang. Ada gerakan arabisasi dan pengislaman pancasila yang selama ini sudah dianggap final. Gerakan-gerakan ini adalah normal adanya dalam negara

yang mulai menerapkan prinsip demokrasi, seperti Indonesia saat ini. Namun pada titik tertentu nilai-nilai keberagaman dalam keindonesiaan itu tereduksi—hal ini pula yang berlawanan dengan nilai-nilai yang di usang demokrasi. Hal ini berbeda dengan kondisi Aceh yang diberikan kekhususan dalam menjalankan syariat Islam. Syariat Islam yang diberlakukan di Aceh di jamin oleh negara melalui Undang-undang.

Isu HAM, LGBT, Khilafah, kaum bermata sipit, aliran sesat, dan berbagai isu lainnya di Aceh juga bagian syariat Islam—syariat Islam harus mampu memberi ruang dan mengkomunikasikan, bahwa syariat Islam adalah pendukung HAM dibarisan terdepan. Syariat Islam Aceh adalah negosiasi Pancasila dengan masyarakat Aceh yang terdapat di sana. Syariat Islam harus menjadi sesuatu yang memberi solusi, Umat Islam Aceh boleh saja benci terhadap Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender, tapi mereka tidak benci orangnya. Namun, pemahaman seperti ini tidak dapat terkonstruksi secara cepat—masa-masa transisi inilah yang kerap dijadikan titik para peneliti, *perwarta bodrex*, dan para penggemar media sosial yang tidak memahami nilai-nilai filosofis dalam syariat Islam.

Semua orang mampu melihat & menilai syariat Islam yang tersurat. Namun sedikit yang mampu memahami syariat Islam yang tersirat dalam setiap nilai-nilai kehidupan. Di akui atau tidak, syariat Islam kerap menjadikan perempuan sebagai sasaran dalam peneraan syariat Islam. Kita masih ingat ketika tema besar tentang wajib penggunaan rok bagi perempuan atau dikenal dengan syariat *rok style*, *ganggang style*, bahkan larangan perempuan menari. Belum lagi banyak isu yang lebih spesifik lagi dalam penerapan syariat Islam yang menjadikan perempuan menjadi sasaran aplikasinya. Syariat Islam sepantasnya lebih mengedepankan nilai dan esensi dalam pelaksanaannya. Namun daripada itu, penelitian ini sedikit banyaknya mencoba mengeksplorasikan beberapa hal yang kami anggap penting perihal perempuan dan Hak Asasi Manusia dalam ruang syariat di Aceh.

Akhirnya, inilah akhir dari sebuah perjalanan penelitian. Besar harapan para penjemput pengetahuan ini, penelitian ini dapat menginspirasi para pembaca dalam melihat Aceh dalam teks dan konteks tertentu. Besarnya sebuah penelitian ketika hasil penelitian terus diwacanakan, baik dikritisi, dijadikan rujukan hingga dijadikan bahan ajar dalam ruang-ruang diskusi. Tidak ada niat para peneliti untuk melihat dari lubang

jarum lalu menghiperbolakan seakan-akan penelitian ini menjadi maha benar atas segala yang telah dituliskan. Penelitian yang telah dibukukan ini akan sangat berharga ketika terus dibantah dengan fakta-fakta ilmiah yang terbaru. Dialog ilmiah akan menghadirkan atmosfer positif untuk generasi kritis masa-masa yang akan datang. [❖]

Bab I

PENDAHULUAN

Perempuan itu diciptakan hanya untuk dicintai, bukan untuk dipahami.

(Oscar Wilde)

Ini yang harus kalian ketahui tentang laki-laki dan perempuan. Perempuan itu gila. Laki-laki itu bodoh. Alasan utama kegilaan wanita adalah karena laki-laki bodoh.

(George Carlin)

Tidak ada alat yang lebih efektif untuk membangun daripada kekuatan wanita.

(Kofi Annan)

Serambi Mekah. Demikian label religius yang dinisbatkan pada daerah di ujung barat Nusantara itu, Aceh. Ya, Aceh. Negeri yang oleh Bung Karno pernah disebut sebagai daerah modal. Tanah air para saudagar dermawan yang menghibahkan pesawat selawah untuk menjaga keutuhan bangsa Indonesia dari serbuan penjajah. Label “Serambi Mekah” menjadi peneguh eksistensi budaya rakyat Aceh yang tidak bisa lepas dari Syari’at Islam, hingga saat ini. Saat dimana Syari’at Islam sudah resmi dan diaplikasikan sebagai basis konstitusi yang mengatur rakyat di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Satu dekade lebih pemerintah daerah Aceh telah menerapkan Syari’at Islam.¹ Namun, pengaplikasian Syari’at Islam di Aceh belum menyentuh

¹ Sejarah penerapan Syari’at Islam di Aceh secara konstitusional bisa ditelusuri dari penetapan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22

masalah substansial masyarakat Aceh yang penanggulangannya harus diprioritaskan, sebut saja kesenjangan ekonomi, pengangguran, dan korupsi.² Pengaplikasian Syari'at Islam di Aceh masih teralihkan pada perkara-perkara kontroversial dan non-esensial. Hal itu bisa dilihat dari beberapa Qanun berdaya ledak konflik di lingkungan eksekutif dan legislatif. Konflik yang turut dirayakan oleh para akademisi, aktivis (baik para aktivis kampus ataupun para aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat), dan partisan partai politik. Ledakan konflik itu menggema dan terasa hingga level *grassroot*.³ Hal itulah yang dikeluhkan

Tahun 1999 Tentang Pemerintah Daerah, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam yang kemudian diganti oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh, dan Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syari'at Islam serta Undang-Undang dan Qanun Aceh lainnya.

² Sekretariat Nasional Forum Indonesia untuk Transparansi Anggaran (Seknas FITRA) mengungkapkan bahwa hasil audit Badan Pemeriksa Keuangan (BPK) dari tahun 2009 hingga 2013 menunjukkan ada penyimpangan anggaran di Aceh (provinsi, kota dan kabupaten) yang mencapai mencapai Rp 10,3 triliun. Nilai tersebut terjadi dalam 2.399 kasus. Direktur investigasi dan advokasi Seknas FITRA, Uchok Sky Khadafi, mengatakan bahwa untuk tingkat provinsi ditemukan penyimpangan sebesar Rp 7,4 triliun yang terjadi pada 331 kasus. Sementara untuk tingkat kabupaten/kota penyelewengan dana diperkirakan sebesar Rp 2,9 triliun yang terjadi pada 2.068 kasus. Indek korupsi di Aceh menempati posisi teratas untuk wilayah Sumatra. Bandingkan dengan nominal penyelewengan dana di beberapa daerah di pulau Sumatra. Sumatera Utara sebesar Rp 565 M, Sumatera Barat 249 M, Riau 708 M, Jambi 604 M, Sumatera Selatan 101 M, Bengkulu 91 M, dan Bangka Belitung 27 M. Uchok Sky Khadafi, dalam diskusi public di Hotel Grand Nanggroe bersama dengan Gerakan Antikorupsi (GeRAK) Aceh, menegaskan kembali bahwa besaran rupiah yang diselewengkan di Aceh bahkan melampaui DKI Jakarta yang sekitar 1,2 triliun rupiah. <http://aceh.tribunnews.com/2014/03/01/fitra-aceh-terkorup>, diakses tanggal 22-3-2014.

³ Setidaknya ada empat Qanun yang memiliki potensi konflik, yaitu: (I) Qanun Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam (II) Qanun Aceh Nomor 12 Tahun 2003 Tentang Khamar (III) Qanun Aceh 13 Tentang Maisir (IV) Qanun Nomor

masyarakat Aceh sejak awal pengaplikasian Qanun di wilayahnya. Kendati demikian, masyarakat Aceh masih menyakini dan optimis bahwa Syari'at Islam bisa menjadi satu solusi untuk menanggulangi problem esensial mereka.

Penolakan Pemerintah Aceh (eksekutif) terhadap rancangan Qanun Jinayah yang dirumuskan oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (legislatif) sempat menjadi isu populer yang menyita perhatian publik regional, nasional, dan bahkan internasional.⁴ Pro-kontra penetapan Qanun Jinayah itu terus dihembuskan media massa hingga menggemakan melintas benua. Sekalipun demikian, Qanun Jinayah tetap tidak mampu ditolak dan harus dilaksanakan sebagai konstitusi yang mengatur kehidupan rakyat Aceh. Intrik politik yang menggunakan otoritas religius untuk mengendalikan masyarakat Aceh disinyalir menjadi faktor dominan kegagalan dalam penolakan rancangan Qanun Jinayah tersebut.

Pada dasarnya pemerintah Aceh dan hampir semua masyarakat Aceh setuju dan bersukacita dengan pengaplikasian Syari'at Islam, demikian halnya dengan urgensi Qanun dalam pengaplikasian Syari'at Islam tersebut. Pemerintah dan masyarakat Aceh menyadari bahwa

14 Tahun 2003 Tentang Khalwat. Untuk lebih memahami poin-poin Qanun Jinayah yang menimbulkan kegaduhan politik, lihat juga "Indonesia: Aceh Stoning Provision Deleted, Other Shariah-Influenced Rules Controversial" dalam *The Law Library of Congress* di http://www.loc.gov/lawweb/servlet/lloc_news?disp3_1205403522_text (diakses tanggal 7 Mei 2013).

⁴ Penolakan pemerintah terhadap Qanun Jinayah memperoleh dukungan kuat dari masyarakat, akademisi dan para aktivis yang peka terhadap isu-isu global (HAM, Demokrasi, Gender, Ekologi, dan Globalisasi). Mereka semua membentuk sebuah wadah yang dinamakan dengan Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariat (JMSPS). Pres Liris JMSPS menyebutkan bahwa anggota JMSPS terdiri dari Koalisi NGO HAM, Kontras Aceh, RPUK, LBH APIK Aceh, KPI, Flower Aceh, Tikar Pandan, ACSTF, AJMI, KKP, SeLA, GWG, SP Aceh, Radio Suara Perempuan, Violet Grey, Sikma, Pusham Unsyiah, dan Yayasan Sri Ratu Safiatuddin. Sebaliknya, Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) juga memperoleh dukungan dari tokoh-tokoh religius yang berpengaruh, diantaranya: Hasanuddin Yusuf Adan (Ketua Umum DDII Aceh), Basri Effendi (Ketua KAMMI Periode 2008-2009), Tgk. Faisal Ali (Koordinator Forum Komunikasi Untuk Syariat (FOKUS)), sekretaris jenderal Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), dan ketua umum Nahdhatul Ulama (NU) Aceh.

pengaplikasian Syari'at Islam di Aceh tidak akan bisa dilakukan jika Syari'at Islam tidak diaktualisasikan ke dalam bentuk Qanun. Aceh, sebagaimana ditegaskan Alyasa' Abubakar dan Marah Halim,⁵ memerlukan sistem peradilan Syari'at Islam yang dirumuskan dalam bentuk Qanun. Eksistensi Qanun itulah yang akan menjamin kepastian hukum bagi masyarakat Aceh, dan sekaligus sebagai landasan yuridis bagi setiap hakim dalam memutuskan suatu perkara.

Ragam masalah muncul ketika Qanun Jinayah diaplikasikan di ranah kehidupan pragmatis masyarakat Aceh. Qanun sebagai produk dari para anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh dirasakan masyarakat Aceh melenceng dari harapan masyarakat. Ada lima faktor kenapa Qanun Jinayah dianggap jauh dari harapan rakyat, diantaranya:

Pertama: Politik. Qanun Jinayah, yang rumusannya pernah ditolak pemerintah bersama elemen masyarakat yang tergabung dalam Masyarakat Sipil Peduli Syariat (JMSPS), sejak awal perumusannya disinyalir sarat dengan intrik politik golongan tertentu yang menunggangi anggota DPR Aceh. Qanun Jinayah yang disusun oleh anggota DPR Aceh dinilai menjadi instrumen politik satu golongan yang mereduksi Syari'at Islam ke dalam satu aliran (mazhab) yang cenderung tektualis dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan Islam. Espinal, Alkaf, dan Dayyan,⁶ dalam hasil penelitiannya "*Partisipasi Publik dalam Qanun Syari'at Islam*" mengakui akan adanya politisasi Qanun Jinayah tersebut. Pengakuan serupa diungkapkan pula dalam karya Noviandy⁷ "*Hak Asasi Manusia di Negeri Syariat*".

Pemerintah Aceh yang didukung JMSPS menolak penetapan rancangan Qanun Jinayah karena melihat ada kerisnakan dalam rancangan Qanun Jinayah yang berdampak penafian nilai-nilai

⁵ Alyasa' Abubakar dan Marah Halim. *Hukum Pidana Islam di Aceh: Penafsiran dan Pedoman Pelaksanaan Qanun Tentang Perbuatan Pidana*. Edisi Pertama (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006).

⁶ Edwar Espinal, Muhammad Alkaf, Muhammad Dayyan. *Partisipasi Publik dalam Qanun Syariat Islam* (Laporan Penelitian Aceh Institute & Australy National University, 2008).

⁷ Noviandy. *Hak Asasi Manusia di Negeri Syari'at: Tinjauan Etika Politik terhadap Rancangan Qanun Jinayah di Aceh* (Tesis UIN Sunan Kalijaga, 2012).

demokrasi. Keriskinan itu terletak pada penafian proses dialogis dan aspirasi publik. Qanun Jinayah dalam konteks ini menjadi instrumen politis untuk membuat keseragaman pola-pola kehidupan masyarakat Aceh yang jelas beragam. Lebih parah lagi, di ranah praktis Qanun Jinayah tersebut mampu mendorong masyarakat untuk menjustifikasi sepihak dan tidak toleran terhadap aliran lain yang tidak sepaham, sekalipun satu akidah. Fenomena ini bisa dilihat dari beberapa kasus kelompok masyarakat yang melakukan pengadilan jalanan.⁸ Terkait hal ini, Syamsul Rijal⁹ dalam *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Penerapan Syari'at Islam* telah mengingatkan akan pentingnya memperhatikan nilai-nilai pluralisme dalam perumusan Qanun. Tujuannya untuk menjaga kerukunan umat Islam dan umat antaragama.

Kedua: Ekonomi. Qanun Jinayah yang berkuat pada masalah hukuman (*'uqubat*) bagi pelaku tindak pidana *khamar* (minuman keras), *maisir* (judi), *khalwat* (berduaan laki laki dan perempuan), *ikhtilath* (bermesraan), zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *liwath* (homo), dan *musahaqah* (lesbian) dirasa tidak mengena pada masalah esensial yang sedang dihadapi masyarakat Aceh, yaitu keterpurukan ekonomi. Lima dekade lebih masyarakat Aceh mengalami keterpurukan ekonomi karena ditekan oleh rezim otoriter. Tidak lama setelah penetapan otonomi khusus, gelombang Tsunami tahun 2004 turut memporakporandakan roda perekonomian masyarakat Aceh. Keadaan ekonomi masyarakat Aceh luluh lantak, karena itu menjadi lumrah jika masyarakat Aceh berpandangan bahwa masalah esensial yang sedang dihadapi dan harus segera ditanggulangi oleh pemerintah Aceh adalah penanggulangan ekonomi dan pendistribusian kesejahteraan sosial.

Kekecewaan masyarakat Aceh pada Qanun Jinayah dideskripsikan oleh Hasanuddin Yusuf Adan¹⁰ dalam "*Syari'at Islam di Aceh*".

⁸ Pengadilan jalanan juga sering dianggap sebagai apresiasi ketidakpuasan masyarakat terhadap lemahnya penegakan hukum. <http://atjehliterature.com/2012/09/anehnya-hukum-adat-negeri-serambi-mekkah.html>

⁹ Syamsul Rijal, dkk. *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Penerapan Syari'at Islam* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007).

¹⁰ Hasanuddin Yusuf Adan. *Syari'at Islam di Aceh: Antara Implementasi dan Diskriminasi* (Banda Aceh: Adnin Foundation, 2008).

Masyarakat Aceh, menurut Adan, antusias menyambut penetapan Syari'at Islam sebagai basis konstitusi pemerintah Aceh. Namun, antusiasme masyarakat Aceh cukup dramatis karena antusiasme mereka berbalik arah menjadi antipati ketika pelaksanaan Syari'at Islam terkebiri oleh implementasi Qanun Jinayah yang terarah pada aktivitas penghukuman cambuk bagi pelaku tindak pidana *khamar* (minuman keras), *maisir* (judi), *khalwat* (berduaan laki laki dan perempuan), *ikhtilath* (bermesraan), zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *liwath* (gay), dan *musahagah* (lesbian).

Kekecewaan masyarakat Aceh juga terdeskripsikan dalam karya Zaki Fuad Chalil,¹¹ *Melihat Syari'at Islam dari Berbagai Dimensi*. Chalil berpandangan bahwa idealnya pengaplikasian Syari'at Islam tidak hanya terbatas pada penerapan sanksi untuk pelaku tindak pidana (minuman keras), *maisir* (judi), *khalwat* (berduaan laki-laki dan perempuan), *ikhtilath* (bermesraan), zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, *qadzaf* (menuduh orang berzina), *liwath* (gay), dan *musahagah* (lesbian). Ada hal yang jauh lebih penting dari itu, yaitu membudidayakan nilai-nilai keagamaan di masyarakat yang berbarengan dengan pemberdayaan ekonomi umat. Terlebih masyarakat Aceh menyakini bahwa sistem ekonomi syari'ah diyakini akan membantu membangun perekonomian mereka.

Ketiga: Hukum. Pengejawantahan Syari'at Islam ke dalam bentuk Qanun menjadi sebuah kemutlakan. Mutlak karena Qanun menjadi landasan yuridis untuk lembaga peradilan (*mahkamah syar'iyah*), penegak hukum (hakim, jaksa, polisi, dan Wilayatul Hisbah), dan sekaligus untuk kepastian dan jaminan hukum bagi masyarakat.¹² Qanun, seperti diungkapkan Alyasa' Abubakar,¹³ bisa dikatakan sebagai pengejawantahan praktis dari Syari'at Islam yang bersifat teoritis.

Masyarakat Aceh menyadari bahwa eksistensi Qanun Jinayah merupakan sebuah konsekuensi dari penetapan Syari'at Islam. Tidak ada

¹¹ Zaki Fuad Chalil. *Melihat Syari'at Islam dari Berbagai Dimensi* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007).

¹² Lihat Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam nomor 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam.

¹³ Alyasa' Abubakar. *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008).

yang membantah akan urgensi Qanun Jinayah tersebut. Pro-kontra yang muncul bukan karena kemutlakan akan eksistensinya, tetapi lebih dikarenakan pada proses perumusannya yang dianggap sepihak. Pada saat perumusan Qanun Jinayah, bagi mereka yang kontra terhadap anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, nuansa yang kental bukan ghirah untuk menegakkan Syari'at Islam secara paripurna (*kaffah*), tetapi kepentingan golongan tertentu untuk menjadikan mazhabnya sebagai landasan doktrinal dan hukum masyarakat Aceh secara keseluruhan.

Kekecewaan semakin mendalam ketika masyarakat Aceh merasakan bahwa pelaksanaan Qanun Jinayah —sebagai produk para anggota Dewan Perwakilan Rakyat Aceh— seperti pisau yang tumpul ke atas dan tajam ke bawah. Tegasnya, pelaksanaan Qanun Jinayah hanya mampu menysar kepada masyarakat kelas bawah. Zulkarnaini dkk,¹⁴ dalam *Menelusuri Pelaksanaan Syari'at Islam*, memberikan contoh nyata bagaimana pelaksanaan hukuman cambuk di Aceh bagian timur tidak bisa mendera masyarakat kelas atas. Pelaksanaan Syari'at Islam di wilayah timur Aceh, menurut Zulkarnaen, masih tebang pilih. Beberapa kasus hukuman cambuk yang mendera pejabat publik tidak dilaksanakan karena alasan kekuasaan dan permainan hukum.

Pelaksanaan Qanun Jinayah memang tidak mudah karena Qanun Jinayah akan bersinggungan dengan KUHP yang menjadi panduan pelaksanaan hukum secara nasional. Rusjdi Ali Muhammad¹⁵ dalam “*Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*” telah mewanti-wanti bahwa masalah pelik yang dihadapi masyarakat Aceh pasca penetapan Syari'at Islam adalah masalah konstitusi. Penerapan Qanun Jinayah, menurut Rusjdi, akan membatalkan KUHP yang telah dan masih berlaku hingga saat ini. Faktanya KUHP sulit untuk dibatalkan oleh Qanun Jinayah karena KUHP berlaku secara nasional. Ketidaksinergian Qanun Jinayah dengan KUHP berakibat fatal, yaitu ketidakpastian hukum di wilayah Aceh. Ketidakpastian hukum inilah yang sering menjadi celah para

¹⁴ Zulkarnaini dkk. *Menelusuri Pelaksanaan Syari'at Islam: Gagasan dan Pelaksanaan di Wilayah Timur Aceh* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2011).

¹⁵ Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problema, Solusi dan Implementasi Menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003).

pejabat publik untuk menghindari sanksi yang telah dijatuhkan kepada mereka. Mereka dengan mudah bisa lepas dari jeratan sanksi yang tertera dalam Qanun Jinayah (sebagai hukum regional) dengan mengajukan banding ke tingkat hukum nasional yang bersandar pada KUHP.

Kesulitan pelaksanaan Qanun Jinayah juga dikarenakan ketidak-sinergian antara penegak hukum, khususnya Wilayatul Hisbah dengan polisi. Eksistensi Wilayatul Hisbah sebagai lembaga pengawasan pelaksanaan Syari'at Islam tidak optimal karena diposisikan setara dengan Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) yang bertugas memelihara ketenteraman dan ketertiban umum serta menegakkan Peraturan Daerah. Sekalipun Wilayatul Hisbah bertugas membina, melakukan advokasi, mengawasi pelaksanaan amar makruf nahi mungkar, dan mengeksekusi hukuman, namun, tidak memiliki kewenangan dalam penyidikan seperti polisi.

Keempat: HAM. Penegakan Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan isu global yang tidak bisa dibendung, termasuk di Indonesia. Salah satu upaya Pemerintah Indonesia untuk menegakkan HAM adalah dengan menetapkan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, dan membentuk sebuah lembaga independen yang melakukan pengkajian, penelitian, penyaluran, pemantauan, dan mediasi hak asasi manusia. Sebuah lembaga yang kita kenal dengan sebutan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM).

HAM dinyatakan dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia sebagai “seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara hukum, pemerintahan, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia”. HAM acapkali dijadikan sandaran untuk menilai kelayakan dan ketidaklayakan jenis hukuman yang dijatuhkan kepada terpidana, sebut saja hukuman mati, kebiri atau dalam konteks Qanun Jinayah di Aceh, hukuman cambuk.

Hukuman cambuk yang diterapkan di Aceh melalui Qanun Jinayah banyak menuai protes, bukan hanya di kalangan masyarakat dan aktivis lokal tetapi juga dari Komnas HAM. Hukuman cambuk yang diaplikasikan di Aceh dinilai tidak mencerminkan nilai-nilai HAM yang diatur dalam UUD 1945, Undang-Undang Republik Indonesia

Nomor 5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain Yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia), Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia, dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Karena itu Para aktivis HAM lokal, nasional, dan bahkan internasional menilai bahwa hukuman cambuk yang diterapkan di Aceh melalui Qanun Jinayah merupakan sebuah bentuk kemunduran berpikir.

Kelima: Gender. Kata gender harus dibedakan dengan kata seks. Perbedaan keduanya bisa dijelaskan dengan penjelasan sederhana, yaitu bahwa seks merupakan term yang digunakan untuk mengidentifikasi jenis kelamin, laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*). Adapun term gender digunakan untuk mengidentifikasi sifat keperempuanan (*feminine*) dan sifat kelelakian (*masculine*) yang dibentuk oleh sosio-kultural masyarakat tertentu. Ada dua teori peran laki-laki dan perempuan yang berlawanan, yaitu teori *nature* dan teori *nurture*. Teori *nature*—yang disokong oleh teori biologis dan teori fungsionalisme—, mengatakan bahwa perbedaan peran gender bersumber dari perbedaan biologis laki-laki dan perempuan. Sedangkan teori *nurture*, yang disokong oleh teori konflik dan teori feminisme, mengandaikan bahwa perbedaan peran gender antara laki-laki dan perempuan bukan merupakan konsekuensi dari perbedaan biologis yang kodrati, namun lebih sebagai hasil konstruksi manusia, yang pembentukannya sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural yang melingkupinya. Kondisi sosio-kultural yang justru mengimajinasikan suatu kodrat kelelakian dan keperempuanan. Kuat, macho, tegas, rasional, dan seterusnya diasumsikan sebagai kodrat laki-laki, sedangkan lemah, gemulai, plin-plan, emosional dan seterusnya diasumsikan sebagai kodrat perempuan. Teori *nature* dan *nurture* senantiasa berjalan secara berlawanan.

Pemosisian identitas jenis kelamin perempuan dan laki-laki dengan bersandar pada teori *nature* dan *nurture* masih terus melahirkan kontroversi. Kendati demikian, dalam konteks kehidupan sosial bernegara yang selalu terikat pada masalah hukum, pemosisian identitas kelelakian dan

keperempuanan menjadi penting dan mutlak diperlukan. Dikatakan penting dan mutlak diperlukan karena implikasi dari pemosisian tersebut sangat besar dampaknya dalam realitas kehidupan sosial-kultural setiap individu. Salah satu dampaknya tampak nyata pada adanya pembatasan “gerak” yang wajar/pantas dan gerak tidak wajar/tidak pantas untuk dilakukan oleh seorang laki-laki atau seorang perempuan.

Wacana gender semakin mencuat di Aceh setelah penetapan Syari’at Islam. Term gender, dalam konteks penerapan Syari’at Islam di Aceh, umumnya digunakan para feminis dan penggiat HAM untuk mengidentifikasi bagaimana sifat keperempuanan dan kelelakian dibentuk oleh budaya masyarakat Aceh yang kemudian diperkuat dengan mengadopsi penafsiran-penafsiran misoginis pada teks-teks keagamaan Islam. Para aktivis gender berpandangan bahwa perempuan telah diposisikan sebagai objek vital dari penerapan Syariat Islam yang tereduksi oleh masalah-masalah tindak pidana yang dimuat dalam Qanun. Pada kasus terpidana *khalwat*¹⁶ yang dihukum dengan hukuman cambuk di muka umum misalnya, terpidana perempuan lebih menderita daripada terpidana lelaki. Hukum cambuk di muka umum bukan hanya menghukum raga terpidana perempuan, tetapi menghukumi psiko-sosialnya. Terpidana perempuan dan keluarganya harus menanggung malu dan sepanjang hidupnya dijustifikasi masyarakat sebagai perempuan tidak baik.

Para aktivis NGO HAM dan Komnas Perempuan merasa bahwa penerapan Syari’at Islam di Aceh semakin menyudutkan perempuan. Tafsir-tafsir misoginis terus diaplikasikan untuk mengatur kehidupan privasi perempuan, hingga masalah pakaian. Peraturan Bupati Nomor 5 Tahun 2010 Tentang Penegakan Syari’at Islam dalam Pemakaian Busana Islami di Kabupaten Aceh Barat menjadi contoh nyata bagaimana pemerintah Aceh Barat —yang ketika itu dipimpin Ramli MS— menjadikan perempuan sebagai objek penderita. Pelarangan pakaian ketat, celana jeans, dan pakaian tembus pandang menjadi modus

¹⁶ Setiap orang yang melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4, diancam dengan ‘uqubat ta’zir berupa dicambuk paling tinggi 9 (sembilan) kali, paling rendah 3 (tiga) kali dan/atau denda paling banyak Rp. 10.000.000,- (sepuluh juta rupiah), paling sedikit Rp 2.500.000,- (dua juta lima ratus ribu rupiah).

Pemerintah Aceh untuk mengangkat simbolisme keagamaan. Razia pun terus digelar untuk kaum hawa yang tidak menggunakan jilbab dan rok sesuai yang ditentukan Perbup.

Tidak lama setelah Perbup simbolisme pakaian Muslim, muncul peraturan daerah terkait “*ngangkang style*”. Walikota Lhokseumawe, Suaidi Yahya, pada tanggal 7 Januari mengeluarkan Qanun (Peraturan Daerah) dengan Surat Edaran No. 002/2013 yang melarang perempuan dewasa duduk mengangkang saat dibonceng sepeda motor. Ditegaskan dalam Perda bahwa untuk menegakkan Syari’at Islam secara *kaffah*, menjaga nilai budaya dan adat-istiadat masyarakat Aceh dalam pergaulan sehari-hari, serta sebagai wujud upaya Pemerintah Kota Lhokseumawe mencegah maksiat secara terbuka maka dengan ini pemerintah mengimbau kepada semua masyarakat di wilayah Lhokseumawe agar; *Pertama*, perempuan dewasa yang dibonceng dengan sepeda motor oleh laki-laki muhrim, bukan muhrim, suami, maupun sesama perempuan, agar tidak duduk secara mengangkang (*duek phang*) kecuali dengan kondisi terpaksa (darurat). *Kedua*, di atas kendaraan baik sepeda motor, mobil, dan/atau kendaraan lainnya, dilarang bersikap tidak sopan seperti berpelukan, berpegang-pegangan dan/atau cara lain yang melanggar Syari’at Islam, budaya dan adat-istiadat masyarakat Aceh. *Ketiga*, bagi laki-laki maupun perempuan agar tidak melintasi tempat-tempat umum dengan memakai busana yang tidak menutup aurat, busana ketat dan hal-hal lain yang melanggar Syari’at Islam dan tata kesopanan dalam berpakaian. *Keempat*, kepada seluruh geucik, imum mukim, camat, pimpinan instansi pemerintah atau lembaga swasta agar dapat menyampaikan seruan ini kepada seluruh bawahannya serta kepada semua lapisan masyarakat.

Duduk mengangkang (*duek phang*) di atas motor dianggap bukan kepribadian perempuan Aceh serta tidak sesuai dengan Syari’at Islam dan budaya Aceh. Tentu saja hal itu memperoleh bantahan dari para aktivis perempuan. Duduk mengangkang (*duek phang*) di atas motor, menurut para aktivis perempuan, justru sebagai modus untuk menjaga keamanan dan kenyamanan dalam berkendara. Duduk mengangkang bukan ditujukan untuk memamerkan aurat dan lepas dari persoalan baik-buruk dalam budaya Aceh.

Poin *kelima*, gender, adalah tema yang menjadi fokus tulisan ini. Sekalipun demikian wacana HAM dan hukum akan terus meng-

iringinya. Gender bisa dikatakan sebagai salah satu tema paling krusial dalam sejarah penerapan Syari'at Islam di Aceh. Dikatakan krusial karena hingga saat ini isu terkait dengan gender terus mengemuka dan semakin kencang mengikuti kuatnya hasrat Pemerintah Aceh untuk mengatur kehidupan privatif kaum hawa di Aceh. Para aktivis perempuan dan para penggiat HAM di Aceh berpandangan bahwa kaum hawa di Aceh telah dijadikan sebagai objek penderita penerapan Qanun yang cenderung misoginis. Kaum hawa, dalam konteks ini, diposisikan menjadi objek sentral imajinasi kejahatan sosial. Dalam penerapannya, qanun misoginis itu dianggap menjadi instrumen hukum yang dapat melegalkan tindakan kekerasan, marginalisasi, stereotipe dan pemberian beban ganda kepada kaum hawa.

Tulisan ini ditujukan untuk menelaah —dengan pendekatan kualitatif— tiga masalah utama yang bisa membantu dalam memahami wacana gender di Aceh dan sekaligus bisa menjadi rujukan ilmiah atau pertimbangan ke depan dalam perumusan qanun-qanun yang terkait dengan perempuan. Tiga masalah yang ditelaah dengan pendekatan kualitatif itu adalah: *Pertama*, eksistensi dan posisi perempuan dalam budaya dan agama masyarakat Aceh. *Kedua*, eksistensi dan posisi perempuan dalam teks-teks keagamaan Islam dan dalam qanun yang diberlakukan di Aceh. *Ketiga*, pemahaman dan upaya kaum hawa di Aceh dalam mengkonstruksi kesetaraan gender.

Kajian gender dalam tulisan ini merupakan hasil refleksi penulis atas hasil penelitian di seluruh wilayah Aceh yang memiliki Mahkamah Syar'iyah (Kabupaten Aceh Barat, Bireun, Aceh Timur, Aceh Tenggara, Aceh Tengah dan Aceh Selatan).¹⁷ Kendati demikian, pada bab lima

¹⁷ Kajian gender di enam wilayah ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu kajian yang menggunakan data-data lisan dan tulisan yang hanya bisa dideskripsikan, tidak bisa dikalkulasi secara matematis melalui rumus-rumus statistik. Data dalam kajian ini diperoleh melalui teknik: *Pertama*, observasi. Teknik untuk memperoleh data dengan melakukan pengamatan langsung pada objek penelitian. Teknik ini diorientasikan agar memperoleh data terkait gambaran konkrit penerapan Syari'at Islam dan upaya kaum hawa di Aceh dalam memperoleh kesetaraan Gender. *Kedua*, dokumentasi. Teknik ini digunakan untuk menggali data dari arsip-arsip dan dokumen-dokumen penting yang terkait dengan objek penelitian. *Ketiga*, wawancara mendalam. Teknik ini digunakan untuk memperoleh data dari terwawancara, yang

buku ini penulis sengaja tidak menjabarkannya secara rinci per wilayah. Penulis lebih memilih untuk mengangkat isu gender ini menjadi isu yang lebih umum dan teoretis. Keputusan ini diambil setidaknya karena dua alasan, yaitu: *Pertama*, problem yang dihadapi oleh kaum hawa di setiap wilayah tersebut di atas memiliki keidentikan. *Kedua*, penulis berupaya untuk memaparkan landasan teoretik gender yang hingga saat ini kurang dipahami oleh para pemangku kuasa di Aceh. *Ketiga*, buku yang semi-teoretis ini diharapkan bisa menjadi pintu masuk atau bahan refleksi teoretik untuk para pembaca yang tertarik dengan isu-isu gender di Aceh.

Sistematika buku ini terdiri dari enam bab. Pada Bab I, “Pendahuluan”, penulis menguraikan gender di Aceh sebagai fokus masalah yang dikaji. “Konstruksi Budaya dan Agama terhadap Perempuan

disebut dengan informan. Penentuan informan itu sendiri dilakukan secara *purposive* dan *snowball sampling*. *Purposive* yang dimaksud dalam penelitian ini adalah penentuan informan yang didasarkan pada kepemilikan wawasan atau pengetahuan informan terkait dengan objek penelitian. Adapun yang dimaksud dengan *snowball sampling* adalah penentuan informan yang didasarkan pada rekomendasi informan sebelumnya. Penulis, dalam konteks *snowball sampling*, terus mewawancarai dari satu informan ke informan lain hingga mencapai titik *redundancy*. Secara umum informan itu terdiri dari kepala dinas Syari’at Islam, ketua MPU, ulama, tokoh masyarakat, dan aktivis LSM di Aceh. Pada tahap analisis data dilakukan tiga langkah praktis, yaitu: *Pertama*, reduksi data. Langkah ini dilakukan untuk mengorganisir dan mengklasifikasi data sesuai dengan tema dan sub tema dalam tulisan ini. Reduksi data ditujukan untuk menyesuaikan dan memfokuskan data pada masalah yang dibahas. *Kedua*, penyajian data. Langkah ini dilakukan untuk mendeskripsikan dan menyajikan data secara sistematis dan dalam bentuk teks naratif. *Ketiga*, penarikan kesimpulan dan verifikasi. Penarikan kesimpulan dilakukan setelah data tersajikan secara sistematis (baik data yang berkenaan dengan makna setiap gejala yang diperoleh di lapangan, alur kausal dari fenomena, pernyataan informan, teks-teks doktrinal, ataupun proposisi). Kesimpulan pada tahap ini merupakan hasil sementara penelitian, yang selanjutnya harus dilakukan verifikasi. Peneliti dalam konteks ini mengecek ulang kesesuaian kesimpulan dengan data yang telah disajikan sehingga ditemukan kesepahaman dan ketidaksepahaman antara peneliti dengan subjek penelitian. Jika verifikasi sudah dilakukan maka hasil dari verifikasi tersebut menjadi hasil penelitian akhir yang dideskripsikan secara naratif.

di Serambi Mekah” menjadi judul pada Bab II. Wacana yang dikembangkan pada Bab II ini adalah bagaimana budaya dan agama masyarakat Aceh membentuk citra keperempuanan kaum hawa di Aceh. Pada Bab III penulis memberi judul “Gender dalam Perspektif Doktrin Islam dan HAM“. Penulis pada Bab III ini berupaya menyuguhkan bagaimana wacana gender dalam perspektif doktrin Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM). Selanjutnya, dilanjutkan dengan Bab IV yang diberi judul “Refleksi Penerapan Syari’at Islam di Aceh”. Tema utama dari Bab IV ini adalah merefleksikan kembali efektivitas penerapan Syari’at Islam di Aceh yang sudah berjalan lebih dari satu dekade. Bab V menjadi pembahasan puncak dalam buku ini. “Perempuan Aceh dalam Jerat ‘Uqubat”, demikian judul disematkan pada Bab V. Poin utama yang disajikan pada Bab V ini adalah kerentanan Qanun Jinayat dan hukuman cambuk dalam memarginalkan dan mensubordinasikan kaum hawa Aceh di ranah sosial. Wal akhir, buku ini ditutup dengan Bab VI “PENUTUP” yang isinya merupakan kesimpulan dari seluruh isi buku ini. [❖]

Bab II

KONSTRUKSI BUDAYA DAN AGAMA TERHADAP PEREMPUAN DI SERAMBI MEKKAH

Para perempuan Aceh melampaui kaum perempuan bangsa lainnya dalam keberanian dan ketidaktakutannya untuk mati. Bahkan, mereka melampaui para laki-laki Aceh yang sudah dikenal sebagai lelaki yang kuat dalam mempertahankan cita-cita bangsa dan agama mereka. Mereka menerima hak asasinya di medan juang dan melahirkan anak-anak mereka di antara serbuan dan penyerpungan.

(H.C. Zentgraaf)

Dalam menghadapi musuh, tak ada yang lebih mengena daripada senjata kasih sayang.

(Tjut Nyak Dhien)

A. Kerekatan Budaya dan Agama Masyarakat Aceh

Provinsi Aceh secara kultural terdiri dari sebelas suku yaitu: suku Aceh, Tamiang, Alas, Haloban, Singkil, Aneuk Jamee, Kluet, Gayo, Simeulue, Devayan, dan Sigulai. Masing-masing suku tersebut memiliki kekhasan budayanya. Kendati demikian, ada satu hal yang melampaui kekhasan kesebelas suku tersebut, dan sekaligus menyatukan mereka ke dalam satu identitas kultural, yaitu Syari'at Islam. Semua suku di Aceh berpadu dalam satu ritme budaya yang berbasis pada Syari'at Islam.

Adat ngon hukom lage zat ngon sifeut (Adat dan agama [Islam] menyatu seperti zat dan sifat), demikian ungkapan masyhur masyarakat Aceh terkait dengan kerekatan relasi budaya dan agama mereka. Membedakan secara tegas antara budaya dan agama Islam di Aceh

sangat sulit. Masyarakat Aceh umumnya menganggap bahwa doktrin agama Islam sudah menjadi budaya mereka, yang karenanya pula mereka berpandangan bahwa melaksanakan budaya berarti menjalankan perintah agama. Sulit untuk dipungkiri bahwa budaya masyarakat Aceh lahir dari pengejawantahan doktrin Islam dalam menyikapi realitas kehidupan pragmatisnya. Perbedaan esensial antara agama dan budaya, bagi masyarakat Aceh hanya terletak pada dimensi ilahiyah dan profetik. Tegasnya, agama diturunkan dari Tuhan melalui wahyu profetik, sedangkan budaya murni bersifat insaniyah, lahir dari kreativitas masyarakat Aceh untuk menyikapi ragam problematika kehidupannya dengan mengacu kepada doktrin Islam.

Sejarah budaya Aceh bisa dikatakan sebagai sejarah budaya Islam. Agama Islam masuk ke Aceh sejak awal abad Hijriah, dan agama Islam diterima dengan mudah oleh bangsa Aceh karena doktrin Islam mampu membangkitkan spirit kebudayaan mereka. Agama lokal pun perlahan tergantikan oleh agama Islam, dan sejak saat itu pula kebudayaan Islam di Aceh tumbuh dan berkembang. Serambi Mekkah dan Nanggroe Aceh Darussalam merupakan dua nama masyhur untuk negeri Aceh yang lahir dari proses pembudayaan doktrin agama Islam. Demikian pula dengan eksistensi kerajaan-kerajaan Islam di Aceh, sebut saja kerajaan Perlak, Samudera Pasai, dan Aceh Darussalam, lahir sebagai bentuk pembudayaan doktrin Islam melalui jalur politik dan pemerintahan.

Teori akademis mengatakan bahwa budaya dan agama akan cepat berkembang manakala pembudayaan dan penyebarannya ditunjang melalui jalur struktural-politis. Dalam konteks Aceh, hal itu berarti bahwa budaya masyarakat Aceh dan agama Islam akan cepat berkembang manakala dibudayakan dan disyiarkan melalui sistem pemerintahan, hukum, dan politik. Hal inilah yang jauh hari telah disadari oleh para leluhur bangsa Aceh. Karena hal itu pula kenapa kerajaan Islam muncul di tanah rencong. Kerajaan Islam pertama yang muncul di Aceh adalah kerajaan Perlak (sekarang wilayah di Aceh Timur) yang didirikan oleh Sayyid Azizah. Raja pertamanya bernama Alauddin Sayyid Maulana Abdul Aziz Syah. Kerajaan perlak ini berlangsung cukup lama dan diakhiri dengan pemerintahan Sultan Abdul Qadir Johan yang berkuasa sejak tahun 918 hingga 922 M. Pembudayaan dan penyebaran budaya dan agama Islam melalui jalur struktural-politis pada masa ini sudah

efektif dan mampu membingkai seluruh aspek kehidupan masyarakat Aceh dalam bingkai Syari'at Islam.

Perebutan kekuasaan antara Dinasti Azizah dengan Dinasti Meurah (Makrat) menjadikan kerajaan Perlak pecah. Namun, estafeta kebudayaan Syari'at Islam secara struktural-politik terus berlangsung dan menemukan puncaknya ketika Raja Muhammad Amir Syah menikahkan putrinya, Ganggang Sari, dengan Meurah Silu. Karena perkawinan itulah Meurah Silu bisa membangun Kerajaan Samudera Pasai.¹ Kerajaan yang sangat berjasa besar dalam membudayakan Syari'at Islam dan mensyiarkannya ke seluruh pelosok Nusantara melalui perdagangan. Salah satu keberhasilan kebudayaan dan penyiaran Syari'at Islam yang dilakukan oleh kerajaan Samudera Pasai terasa pada abad ke-15 ketika Malaka menjadi bandar perdagangan Islam dan menjelma menjadi kerajaan Islam berpengaruh. Sayangnya, keberingasan Portugis meluluhlantakkan Malaka pada tahun 1511 M dan membuat para pedagang dan pendakwah Muslim melarikan diri dari Malaka.

Portugis melihat bahwa kondisi alam dan letak geografis Aceh untuk jalur perdagangan sangat menjanjikan. Karena hal itu, Portugis terus berusaha untuk menguasai Aceh. Keberingasan Portugis yang menginjak-injak budaya dan agama rakyat Aceh menumbuhkan patriotisme rakyat Aceh, kerelaan untuk mati *syâhid* membela agama dan bangsanya. Patriotisme tersebut dianggap sebagai bentuk pengejawantahan dari *jihâd fi sabilillâh*. Rencong, senjata yang dibentuk menyerupai kalimat *Bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*, menjadi artefak sejarah yang mendeskripsikan bagaimana doktrin Islam menjadi doktrin revolusioner yang menggerakkan perjuangan rakyat Aceh melawan penjajahan. Dalam satu versi sejarah diungkapkan bahwa tentara Portugis terkagum-kagum dengan rencong yang digunakan pasukan Sultan Alauddin al-Qahhar untuk melawan mereka dari dekat.

¹ Husaini Husda, "Sejarah Pemberlakuan Syari'at Islam di Provinsi NAD" dalam Azman Ismail, dkk. *Syari'at Islam Di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2011), 22-23.

Serbuan Portugis membuat Aceh terpilah menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang relatif minim kekuatan. Penyatuan kerajaan-kerajaan kecil ini baru terlaksana di bawah pimpinan Sultan Ali Mughayat Syah. Namun, kejayaan bangsa Aceh terjadi pada masa kesultanan Iskandar Muda Meukuta Alam. Aceh pada waktu itu bukan sekedar pusat perdagangan tetapi juga sebagai salah satu pusat budaya dan khazanah ilmiah Islam yang diakui di dunia internasional. Kemasyhuran Syamsuddin al-Sumatrani, Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniry, dan Abdurrauf al-Singkili (Syiah Kuala) menjadi representasi bagaimana kebudayaan dan kanzanah ilmiah di Aceh bisa diterima di dunia internasional. Islam pada zaman Iskandar Muda sudah menjadi identitas kultural dan jati diri bangsa Aceh.

Upaya kesinambungan untuk membudayakan Syari'at Islam melalui jalur struktural-politis dalam Kesultanan Aceh sebagiannya tampak dari kemunculan: (I) *Safinat al-Hukkâm*. Kitab ini ditulis oleh Jalal al-Din al-Tarusani atas perintah Sultan Alauddin Johan Syah, sultan yang memerintah Aceh pada tahun 1735-1760. Kitab tersebut mengulas tentang hukum perdata dan pidana serta penjelasan tentang ihwal penyelesaian perkara dan pokok-pokok hukum acara dalam sebuah peradilan; (II) *Qânûn al-Atsyi* atau yang lebih dikenal dengan *Adat Meukuta Alam*. *Qânûn al-Atsyi* atau *Adat Meukuta Alam* merupakan undang-undang kerajaan Aceh yang bersumber pada al-Qur'an, al-Hadis, Ijma', dan Qias. Karena itu masyarakat Aceh mengatakan bahwa *Adat Meukuta Alam* adalah adat bersendi Syara'. *Qânûn al-Atsyi* memetakan empat kekuasaan yang harus dijalankan oleh kerajaan, yaitu: (1) Kekuasaan hukum (yudikatif) yang dipegang oleh Kadli Malikul Adil (2) Kekuasaan adat (eksekutif) yang dipegang oleh Sultan Malikul Adil (3) Kekuasaan qanun (legislatif) yang dipegang oleh Majelis Mahkamah Rakyat (4) Kekuasaan reusam (hukum darurat) yang dipegang oleh sultan sebagai penguasa tertinggi. Kekuasaan ini berlaku jika kerajaan dalam keadaan darurat perang. Hebatnya, ketika itu *Adat Meukuta Alam* menjadi rujukan ilmiah negara lain, sebut saja India, Arab, Turki, dan Mesir.²

Terusan Suez yang dibuka oleh Ferdinand de Lesseps menjadikan wilayah perairan Aceh sebagai salah satu lalu lintas perdagangan yang

² Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), 48-49.

penting. Hal ini memicu keganasan hasrat imperialisme kolonial Belanda untuk menguasai Aceh. Belanda pun menduduki siak dan terus meneror rakyat Aceh. Bahkan dalam perjanjian Siak 1858, Sultan Ismail diharuskan menyerahkan wilayah Deli, Langkat, Asahan, dan Serdang kepada Belanda. Hal ini memicu amarah rakyat Aceh. Di sisi lain, kekuatan diplomatik Aceh dengan Amerika Serikat, Italia, Kesultanan Usmaniyah di Singapura menjadikan Belanda semakin marah dan gencar menindas rakyat Aceh. Walhasil Perang Aceh meletus tahun 1873. Perang ini berlangsung hingga Kesultanan Aceh mengalami kekalahan di tahun 1904. Sekalipun Kesultanan Aceh hancur, namun perlawanan rakyat Aceh terus berkobar dengan cara gerilya, dan terus dilakukan hingga berdaulat di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Kelekatan budaya dan agama Islam pada masyarakat Aceh bisa dilihat dari beberapa artefak budaya —selain tokoh dan karya yang telah disebutkan di atas— yang menjadi identitas kulturalnya. Tiga yang berpengaruh dan memiliki relevansi dengan emansipasi wanita di ranah yang secara kultural didominasi oleh laki-laki adalah:

Pertama: Hikayat Prang Sabi. Karya sastra yang dikarang oleh Tgk. Chik Pante Kulu ini berbentuk syair heroik untuk menggugah patriotisme bangsa Aceh dalam mengusir penjajah. A. Hasjmy³ menjelaskan bahwa Hikayat Prang Sabi dikarang dalam bentuk puisi dan terdiri dari empat kisah fiktif namun berbasis pada sejarah. Keempat kisah itu adalah: (i) Kisah Ainul Mardiyah (ii) Kisah Pasukan Gajah (iii) Kisah Sa'id Salmy (iv) Kisah Muhammad Amin.

Hikayat Prang Sabi menjadi karya yang diberedel oleh Belanda karena pengaruhnya dalam mengobarkan *jihâd fî sabilillâh* melawan Belanda. Sejauhmana pengaruh Hikayat Prang Sabi dideskripsikan oleh salah satu penulis kenamaan Belanda, H.C.Zentgraff:

“... *menig jong man deersteschreden op het oorslogpad onder den machtigen indruk dier lectuur op zijn emotioneele ziel zeer gevaarlijke lectuur.*”⁴

³ A. Hasjmy, *Apa Sebab Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Cetakan Pertama (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 51.

⁴ *Ibid.*, 54

(... Para pemuda meletakkan langkah pertamanya di medan perang atas pengaruh yang sangat besar dari karya-sastra ini [Hikayat Prang Sabil], menyentuh perasaan mereka yang mudah tersinggung, karya-sastra yang sangat berbahaya.)

Nada serupa diungkapkan oleh sejarawan Australia, Anthony Reid, sebagai berikut:

This ulama activity of the 1880's produced a whole new literature of popular epic poetry in Atjehnese. The Hikayat perang sabil was the most famous of these exhortations to the holy war, but Teungku Tiro, Teungku Kutakarang and others also circulated their own shorter works stressing the helplessness of the kafir and the success in store for Atjehnese when once the true disciplines of Islam. Scular poets like wise compose more entertaining accounts of the heroism of the Atjehnese and the more comic aspects of Dutch policies. These poems, read aloud by one of their number, became the most popular evening entertainment for the young men gathered in the meunasah (communal hall).⁵

(Kegiatan para ulama sekitar tahun 1880, telah menghasilkan sejumlah karya-sastra baru yang berbentuk puisi kepahlawanan populer di lingkungan rakyat Aceh. Hikayat Prang Sabil merupakan karya paling masyhur dalam membangkitkan semangat perang-suci, bahkan Teungku Tiro, Teungku Kutakarang dan ulama-ulama lainnya, juga telah menyiarkan karya-karya pendek mereka yang melukiskan kelemahan pihak kafir dan kemenangan telah tersedia untuk rakyat Aceh apabila pada satu waktu nanti mereka telah menerima kebenaran ajaran-ajaran Islam. Para penyair duniawi juga telah mencipta sejumlah bacaan hiburan yang melukiskan kepahlawanan rakyat Aceh dan segi-segi kelucuan dari para politisi Belanda. Syair-syair ini, yang dibaca nyaring oleh salah seorang mereka, telah menjadi hiburan malam yang terpenting bagi para pemuda yang berkumpul di meunasah (balai pertemuan).

Satu hal yang jarang sekali diungkap oleh sejarawan adalah emansipasi kaum hawa Aceh dalam melawan penjajah, termasuk bagaimana

⁵ *Ibid.*, 55.

pengaruh Hikayat Prang Sabi pada daya juang kaum hawa. Salah satu contoh pada saat pertempuran di wilayah Kuto Lengar Biru. Para pejuang bukan hanya didominasi oleh pria dewasa, tetapi juga oleh para perempuan dan anak-anak. Mereka berjihad melawan peluru para serdadu Belanda walau hanya dengan sebilah kelewang atau rencong. Dikisahkan bahwa tidak kurang dari 300 perempuan dan anak-anak yang syahid di dalam pertempuran tersebut.

Kopral marsose veteran Perang Aceh, H.C.Zentgraff, mengungkapkan bagaimana kekagumannya terhadap keberanian para perempuan Aceh yang berpartisipasi dalam perang:

Para perempuan Aceh melampaui kaum perempuan bangsa lainnya dalam keberanian dan ketidakgentaran untuk mati. Bahkan, mereka melampaui para laki-laki Aceh yang sudah dikenal sebagai lelaki yang kuat dalam mempertahankan cita-cita bangsa dan agama mereka. Mereka menerima hak asasinya di medan juang dan melahirkan anak-anak mereka di antara serbuan dan penyergapan. Mereka berjuang bersama para suami, baik di sampingnya ataupun di depannya, dan di dalam genggaman tangan mungilnya kelewang dan rencong dapat menjadi senjata yang berbahaya. Wanita Aceh berperang di jalan Allah, mereka menolak segala macam kompromi.⁶

Tjut Nyak Dien, Keumala Hayati, Leurah Ganti, dan Tjut Meurah Inseuen menjadi representasi keberanian kaum hawa di Aceh. Keberanian yang melampaui sekat kultural masyarakat Aceh yang patriarkis. Demikian pula dengan Sri Sultanah Tajul Alam Safiah Ad-Din, Sultanah Nurul Alam Natiyya Ad-Din, Sri Sultanah Zakiah Ad-Din Johar Shah, dan Sultanah Kemala Ad-Din yang menjadi representasi kaum hawa dalam mengemban jabatan publik. Mereka semua menepis stereotipe dan marginalisasi kaum hawa pada wilayah domestik (sumur, dapur, dan kasur).

Kedua: Tarian. Jenis tarian di Aceh juga bisa menjadi artefak budaya yang mendeskripsikan kerekatan budaya dan agama Islam

⁶ H.C.Zentgraff, *Aceh*, terj. Firdaus Burhan (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983).

di Aceh. Ada tiga jenis tarian yang menurut penulis dapat mewakili pendeskripsian kerekatan budaya dan agama Islam di Aceh dan sekaligus bisa melihat bagaimana tarian tidak identik dengan kelembutan yang selalu diidentikkan dengan kefemininan. Ketiga tarian itu adalah tari saman, tari ratoeh duek, dan tari seudati.

a. Tari Saman

Tari saman diciptakan oleh ulama dari suku Gayo, Syekh Saman, pada abad ke-14 Masehi. Tari Saman merupakan pengembangan dari permainan rakyat yang dikenal dengan istilah Pok Ane, sebuah kesenian yang mengandalkan tepukan kedua belah tangan dan tepukan tangan ke paha sambil bernyanyi riang. Tari ini diciptakan sebagai media dakwah Islam. Karena itu pada tarian ini diiringi dengan syair berbahasa Gayo yang isinya berupa pujian kepada Allah SWT. Tari yang di kancah internasional dikenal dengan *a thousand hand dance* itu hanya dilakukan oleh kaum adam dengan jumlah ganjil. Tari saman sempat dilarang oleh kolonial Belanda karena syair-syair pujian yang dinyayikan diyakini memiliki unsur magis yang mengganggu mereka.

b. Tari Ratoeh Duek

Berbeda dengan tari saman, tari ratoeh duek dilakukan oleh kaum yang berjumlah genap. Nilai-nilai keislaman pada tari ratoeh duek bisa dilihat dari asal-usul namanya. "*Ratoeh*" derivasi dari kata dalam bahasa arab "*rateb*". Kata itu berarti "melakukan pujian-pujian kepada Allah SWT". Adapun kata "duek" adalah kata dalam bahasa Aceh yang berarti "duduk". Ratoeh duek secara bahasa bisa dipahami sebagai mendengarkan pujian kepada Allah SWT dengan posisi duduk. Tari ratoeh duek itu sendiri memang dilakukan dengan posisi duduk dan jongkok. Tari yang sering dilakukan dalam acara-acara besar keagamaan itu dibawakan dalam bahasa suku Aceh.

Tari saman dan tari ratoeh duek bisa menjadi simbol keharmonisan antara kaum hawa dan adam. Kaum adam yang ganjil dan kaum hawa yang genap. Ganjil genap ini tidak diposisikan secara oposisi biner, tetapi lebih pada saling mengisi dan memosisikan diri sesuai potensi biologis. Terlebih dalam kultur Aceh keduanya sama-sama

memiliki peran dalam menegakkan dan mendakwahkan Syari'at Islam.

c. Tari Seudati

Tari yang tidak kalah penting dalam penegasan identitas budaya dan agama masyarakat Aceh adalah tari seudati. Tari seudati dikembangkan di Pidie oleh Syekh Tam. Kata seudati derivasi dari kata dalam bahasa arab, “*syahâdati*” atau “*syahâdatayn*”. Kata yang berarti menegaskan keimanan kepada Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW. Tari yang dibawakan oleh delapan orang laki-laki ini juga dijadikan sebagai media dakwah Islam.

Tari seudati selalu mengangkat tema-tema heroik, kesatria, dan nilai-nilai keagamaan. Tari ini juga menjadi media untuk memberi petunjuk dan solusi terhadap ragam persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Aceh. Dengan demikian tidak heran jika kolonialisme Belanda sempat melarang pelaksanaan tari seudati.

Berpijak pada penjelasan singkat terkait dengan tarian (saman, ratoh deuk, dan seudati) yang identik dengan budaya dan agama masyarakat Aceh, menjadi pertanyaan besar jika muncul himbuan atau maklumat dari salah satu kepala daerah yang melarang wanita dewasa menari di tempat umum. Maklumat ini pun didukung juga oleh Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Utara karena memiliki kecenderungan maksiat.

Ketiga: Pakaian. Fungsi pakaian secara umum adalah pelindung tubuh. Namun dalam perkembangannya menjadi identitas seksual, kultural, dan agama. Dalam perkembangan yang lebih lanjut, pakaian menjadi salah satu sarana untuk membuat diferensiasi dan startifikasi sosial. Aceh tentunya tidak bisa lepas dari hal tersebut. Pakaian menjadi salah satu penegas identitas seksual (lelaki dan perempuan) dan sekaligus identitas kelelakian (maskulinitas) dan kewanitaan (femininitas) yang berlaku dalam sistem sosial masyarakat Aceh.

Pakaian sebagai penegas identitas kelelakian dan kewanitaan sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya dan agama. Karena pengaruh budaya dan agama itu pula kenapa pakaian melangkah lebih jauh menjadi identitas kultural dan agama. Budaya masyarakat Aceh yang berbasis

pada doktrin Islam menentukan standar penggunaan pakaian laki-laki dan perempuan. Pakaian bukan hanya sekedar pelindung tubuh, tetapi menjadi penutup aurat. Pakaian yang menutup aurat dalam konteks itu menjadi dan akan terus menjadi identitas budaya dan agama masyarakat Aceh.

Pakaian sebagai media diferensiasi dan stratifikasi sosial masyarakat Aceh tempo dulu tampak pada empat klasifikasi pakaian, yaitu: (i) *Ulee Balang*. Pakaian yang dikenakan para raja dan keluarganya; (ii) *Ulee Baling*. Pakaian yang dikenakan untuk cut dan para ulama; (iii) *Patut-patut*. Pakaian yang dikenakan oleh para tokoh masyarakat dan kaum cendekia; (iv) Pakaian rakyat biasa. Saat ini, pakaian sebagai diferensiasi dan stratifikasi sosial mulai pudar seiring dengan gencarnya budaya populer. Satu hal yang masih relevan dengan tulisan ini adalah menelaah baju adat yang menjadi representasi budaya dan agama masyarakat Aceh. Pakaian Adat —saat ini tanpa sekat kelas— yang biasa digunakan dalam pesta pernikahan masyarakat Aceh, yaitu *Linto Baro* dan *Daro Baro*. Kedua jenis pakaian ini sudah ada sejak zaman Kerajaan Perlak dan Samudera Pasai.

Linto Baro adalah pakaian adat yang dikenakan oleh kaum adam. *Linto Baro* terdiri dari *meukasah* (baju atasan), *siluweu* (celana panjang), *ija krong* (kain sarung), *meukeutop* (tutup kepala), dan sebilah siwah atau rencong. Adapun *Daro Baro* adalah pakaian adat yang dikenakan oleh kaum hawa. *Daro Baro* dianggap sebagai representasi pakaian Muslimah di Aceh karena menutup aurat. *Daro Baro* terdiri dari baju kurung lengan panjang (menutup lekuk tubuh yang menimbulkan syahwat), *siluweu* (celana panjang), *ija krong* (kain sarung), penutup kepala (kerudung), dan perhiasan.

Dari komposisi baju adat di atas ada satu hal yang barangkali patut diperhatikan, yaitu penggunaan celana panjang untuk kaum adam dan kaum hawa di Aceh. Pada titik ini penulis melihat ada satu nilai yang terlupakan oleh sebagian besar masyarakat Aceh, yaitu kesamaan langkah antara perempuan dan laki-laki yang disimbolkan oleh celana panjang. Barangkali hal itu pula yang bisa menjadi salah satu kritikan terhadap pelarangan penggunaan celana panjang untuk perempuan. Terlebih, pelarangan terhadap perempuan untuk duduk ngangkang saat berkendara, sekalipun untuk alasan keamanan dan kenyamanan berkendara.

B. Syari'at Islam dan Qanun Aceh dalam Naungan NKRI

Alyasa' Abubakar⁷ menegaskan kembali bahwa rasanya tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa hampir semua lapisan masyarakat di Aceh mengetahui salah satu penyebab dominan meletusnya “Peristiwa Aceh” tahun 1953, yaitu; rasa kecewa atas pengingkaran Soekarno terhadap janjinya untuk menerapkan Syari'at Islam di Aceh. Daud Beureueh dalam berbagai kesempatan sering mengulang-ulang bahwa Soekarno dalam salah satu kunjungannya ke Aceh pernah berjanji akan menerapkan Syari'at Islam di Aceh. Dikisahkan bahwa ketika Daud Beureueh meminta Soekarno agar janjinya dibuat secara tertulis. Soekarno pun menjawab seraya berlinang air mata, “Apakah kakanda Daud Beureueh tidak mempercayai saya lagi?” Jawaban itu yang membuat Daud Beureueh luluh dan melupakan janji tertulis. Waktu berlalu, janji pun tinggal janji. Harapan penerapan Syari'at Islam pupus setelah Soekarno mengintegrasikan wilayah Aceh ke dalam wilayah Sumatera Utara.

Tuntutan penerapan Syari'at Islam yang gencar dilakukan masyarakat Aceh, direspon positif oleh Gubernur Sumatera melalui Surat Kawat Nomor 189 tanggal 13 Januari 1947. Surat yang memberi izin kepada Residen Aceh untuk membentuk pengadilan agama (*mahkamah syar'iyah*) dengan kewenangan penuh, namun terbatas pada masalah keluarga (meliputi masalah nafkah, harta bersama, hak pemeliharaan anak, perceraian dan pengesahan perkawinan, dan kewarisan). Izin gubernur yang diberikan melalui surat kawat ternyata hanya berlaku sekejap. Penetapan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1950 berimplikasi pada pembubaran seluruh peradilan swapraja dan meleburkannya ke dalam pengadilan negeri, tak terkecuali eksistensi *mahkamah syar'iyah* yang acapkali dituduh sebagai pengadilan liar.⁸

Amarah membara, rakyat Aceh pun gencar melakukan tuntutan. Alhasil, pada tahun 1956 wilayah Aceh dijadikan sebagai provinsi, namun belum ada izin pembentukan *mahkamah syar'iyah*. Sokongan

⁷ Alyasa' Abubakar, “Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh: Sejarah dan Prospek” dalam *Syari'at di Wilayah Syari'at*. Ed. Safwan Idris (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2002), 26.

⁸ *Ibid.*

Panglima Kodam I/Iskandar Muda untuk membentuk peradilan agama di Aceh direspon pemerintah karena dianggap bisa mempercepat proses penyelesaian “Peristiwa Aceh” yang berlarut-larut.⁹ Respon positif itu tampak pada bulan Agustus 1957 di mana Pemerintah Pusat mengeluarkan Peraturan Pemerintah Nomor 29 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama (*Mahkamah Syar’iyah*) di seluruh Aceh berikut susunan dan kewenangannya. Rakyat Aceh mensyukuri atas dikeluarkannya Peraturan Pemerintah tersebut. Namun DPRD Aceh masih menyampaikan resolusi dan meminta agar kewenangan badan peradilan ini lebih diperluas dan diperjelas lagi terutama tentang kompetensi absolutnya yang cenderung mengambang.¹⁰

⁹ “Peristiwa Aceh” tetap tidak terselesaikan dan Daud Beureueh enggan menghentikan perlawanan walaupun provinsi Aceh telah dipulihkan kembali pada tahun 1956 karena izin melaksanakan Syari’at Islam tidak diberikan kepada provinsi yang baru ini. Penyelesaian “Peristiwa Aceh” baru memberikan titik terang setelah Pemerintah Pusat mengeluarkan Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia Nomor 1/Missi/1959 yang ditandatangani oleh Mr. Hardi selaku Wakil Perdana Menteri I/Ketua Misi Pemerintah ke Aceh pada tanggal 26 Mei 1959 (populer dengan sebutan Keputusan Missi Hardi). Keputusan ini memberikan keistimewaan kepada Aceh dalam tiga bidang meliputi agama, pendidikan dan peradatan, sehingga Aceh berhak menyangand sebutan Daerah Istimewa. *Ibid.*, 35`

¹⁰ Peraturan Pemerintah ini menyatakan bahwa beberapa bidang hukum kekeluargaan dan kewarisan menjadi kewenangan peradilan agama hanyalah apabila “menurut hukum yang hidup” masalah tersebut diselesaikan dengan hukum Islam dan masyarakat setempat pun telah memberlakukan (menerima) hukum Islam dengan sukarela. Tidak ada lembaga yang berhak menentukan batas atau ukuran dari “menurut hukum yang hidup” tersebut, sehingga pengertiannya cenderung sangat elastis dan menjadi rebutan antara Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri. Kedua lembaga ini cenderung menafsirkannya sesuai dengan selera dan kepentingan masing-masing. Selain itu, putusan Pengadilan Agama hanya bisa dijalankan setelah memperoleh “pengukuhan” dari Pengadilan Negeri, dan yang menjalankannya pun adalah Pengadilan Negeri. Karena itu, keberadaan Pengadilan Agama sangat tergantung kepada belas kasihan Pengadilan Negeri. Keadaan ini hanya bisa diatasi setelah terjadi kesepakatan bersama antara Ketua Pengadilan Tinggi Banda Aceh dengan Ketua Mahkamah Syar’iyah Provinsi Aceh pada tahun 1971 yang dituangkan dalam Surat Keputusan Bersama Nomor 4448/UM/P.T.-1971 dan B/1/228. Dalam kesepakatan ini ditetapkan bahwa semua masalah kewarisan diserahkan kepada Pengadilan Agama. Pengadilan Negeri tidak berwenang memeriksa dan

Perkembangan selanjutnya, muncul sejumlah Peraturan Daerah (Perda) yang berhubungan dengan Syari'at Islam di Aceh, diantaranya: Peraturan Daerah Nomor 30 Tahun 61 tentang Pembatasan Penjualan Makanan dan Minuman dalam Bulan Ramadan, Peraturan Daerah Nomor 1 Tahun 1963 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam dalam Daerah Istimewa Aceh, Peraturan Daerah Nomor 1 tahun 1966 tentang Pedoman Dasar MPU (Majelis Persatuan Ulama), dan Peraturan Daerah Nomor 6 Tahun 1968 tentang Pelaksanaan Unsur Syari'at Islam di Aceh. Perda yang terakhir tidak disahkan Menteri Dalam Negeri —konon berdasarkan rekomendasi dari Menteri Agama— dengan alasan agama belum diotonomikan.

Kemunculan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1974 Pokok Pemerintah di Daerah memutus harapan dan pengulangan duka untuk rakyat Aceh. Dalam Undang-undang tersebut disebutkan bahwa sebutan Daerah Istimewa Aceh hanyalah sekedar “nama”, alias tidak ada keistimewaan khusus. Adapun peraturan yang diberlakukan di Daerah Istimewa Aceh sama dengan peraturan yang berlaku di provinsi lain.¹¹ Harapan masyarakat Aceh untuk menerapkan Syari'at Islam di negerinya punah oleh otoritarianisme Orde Baru hingga kehancurannya di tahun 1998.

Air segar reformasi melepas dahaga masyarakat Aceh yang selama 40 tahun lebih menanti penerapan Syari'at Islam di negerinya. Air segar itu mengalir dari Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh,¹² dan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001

memutuskannya. Sedang mengenai pelaksanaan putusan Pengadilan Agama tetap dianggap tidak berhak. Pelaksanaan putusan tetap menjadi kewenangan Pengadilan Negeri. Lihat Alyasa' Abubakar, “Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, 36-37.

¹¹ A. Hamid Sarong dan Hasnul Arifin Melayu, *Mahkamah Syar'iyah Aceh: lintasan Sejarah dan Eksistensinya* (Banda Aceh: Global Education Institute, 2012), 62-63.

¹² Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 mengamanatkan empat keistimewaan kepada Aceh yang meliputi: penyelenggaraan kehidupan beragama yang dibingkai dengan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya, pemberdayaan dan pengembangan adat istiadat

Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Kemunculan Undang-Undang tersebut kemudian ditanggapi pemerintah lokal dengan pembuatan Peraturan Daerah. Sebut saja Peraturan Daerah Nomor 3 tahun 2000 tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Pemusyawaratan Ulama (MPU), Peraturan Daerah Nomor 4 Tahun 1999 Tentang Larangan Minuman Beralkohol (yang kemudian diubah dengan Peraturan Daerah Nomor 4 Tahun 2000), Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam, Peraturan Daerah Nomor 6 Tahun 2000 Tentang Penyelenggaraan Pendidikan, Peraturan Daerah Nomor 7 tahun 2000 Tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat, dan Peraturan Daerah Nomor 33 Tahun 2001 tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syari'at Islam Provinsi Aceh.

Setelah penetapan Peraturan Daerah Nomor 33 Tahun 2001, pada tanggal 25 Februari Pemerintah Aceh menunjuk Alyasa' Abubakar sebagai Kepala Dinas Syari'at Islam. Hal ini pula yang mendorong Gubernur Aceh, Abdullah Puteh, mendeklarasikan berlakunya Syari'at Islam di Aceh pada tanggal 23 Maret 2002/1 Muharram 1423 H. Deklarasi ini kemudian ditindaklanjuti dengan pembentukan Dinas Syari'at Islam di wilayah-wilayah yang secara administrasi masuk dalam Provinsi Aceh. Adapun wilayah yang pertama kali membentuk Dinas Syari'at Islam adalah Kabupaten Aceh Tengah, tepatnya pada bulan Nopember 2002. Satu tahun kemudian, September 2003, delapan kabupaten di provinsi Aceh mengikuti pembentukan Dinas Syari'at Islam.¹³

Perkembangan selanjutnya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999¹⁴ dan Undang-Undang Republik Indonesia

dijiwai dan sesuai dengan Syari'at Islam, pengembangan pendidikan dengan menambah materi muatan lokal yang sesuai dengan Syari'at Islam walaupun tetap mengacu kepada kurikulum Nasional serta pengembangan lembaga-lembaga pendidikan agama Islam bagi pemeluk-pemeluknya dan memberi peran kepada ulama dalam menetapkan berbagai kebijakan pemerintah, pembangunan dan kemasyarakatan di daerahnya.

¹³ A. Hamid Sarong dan Hasnul Arifin Melayu *Mahkamah Syar'iyah Aceh*, 66.

¹⁴ Dalam penjelasan resmi Undang-undang Nomor 44 tahun 1999 antara lain dinyatakan: "isi selanjutnya memberi kebebasan kepada Daerah dalam mengatur pelaksanaannya sehingga kebijakan Daerah lebih akomodatif

Nomor 18 Tahun 2001¹⁵ diperkuat oleh Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia Nomor 1/Missi/1959 tentang Keistimewaan Provinsi Aceh yang meliputi agama, peradatan dan pendidikan yang selanjutnya diperkuat dengan Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintah Daerah bahkan disertai dengan peran ulama dalam menentukan kebijakan Daerah. Untuk menindaklanjuti ketentuan-ketentuan mengenai keistimewaan Aceh tersebut dipandang perlu untuk menyusun penyelenggaraan keistimewaan Aceh tersebut dalam suatu undang-undang. Undang-undang yang mengatur mengenai penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh ini dimaksudkan untuk memberikan landasan bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh dalam mengatur urusan-urusan yang telah menjadi keistimewaannya melalui kebijakan Daerah. Undang-undang ini mengatur hal-hal pokok yang Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Undang-Undang tersebut merupakan pengejawantahan dari MoU Helsinki yang menjadi buah dari kesepakatan antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah Pusat untuk mengakhiri konflik di Aceh. Untuk memahami lebih lanjut bagaimana pemberlakuan Syari'at Islam dalam sistem pemerintahan Aceh diperlukan pemahaman dua hal berikut:

1. Ruang Lingkup Penegakan Syari'at Islam di Aceh

Pelaksanaan Syari'at Islam sebagai inti dari keistimewaan provinsi Aceh mendapat legalitas formal melalui Undang-Undang Republik

terhadap aspirasi masyarakat Aceh. Adapun mengenai pelaksanaan syari'at Islam pasal 4 menyatakan: (1) Penyelenggaraan kehidupan beragama di daerah diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan Syari'at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat (2) Daerah mengembangkan dan mengatur penyelenggaraan kehidupan beragama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama.

¹⁵ Pada pasal 25 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 disebutkan bahwa: (1) Peradilan Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak manapun (2) Kewenangan Mahkamah Syar'iyah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) didasarkan tas Syari'at Islam dalam sistem hukum nasional yang diatur lebih lanjut dalam Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 yang di kemudian hari diperkuat oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2001 dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006. Lima dari tiga belas pasal dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 memuat tentang cakupan Syari'at Islam di Aceh. Cakupan pelaksanaan Syari'at Islam menurut pasal-pasal yang termuat dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 relatif sangat luas karena Syari'at Islam didefinisikan sebagai tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan. Namun karena Undang-Undang tersebut berkaitan dengan keistimewaan Aceh yang sebelumnya telah diberikan oleh Pemerintah Pusat, maka cakupan yang dimaksud dalam Undang-Undang tersebut meliputi bidang hukum, pendidikan, dan adat.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 kemudian dijabarkan lebih rinci melalui Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syari'at Islam. Pasal 5 Undang-Undang tersebut mengungkapkkan bahwa:

- (1) Untuk mewujudkan keistimewaan Aceh di bidang penyelenggaraan kehidupan beragama, setiap orang atau badan hukum yang berdomisili di Daerah, berkewajiban menjunjung tinggi pelaksanaan Syari'at Islam dalam kehidupannya;
- (2) Pelaksanaan Syari'at Islam sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) meliputi:
 - a. Aqidah
 - b. Ibadah
 - c. Muamalah
 - d. Akhlak
 - e. Pendidikan dan dakwah islamiyah/amar makruf nahi munkar
 - f. Baitul mal
 - g. Kemasyarakatan
 - h. Syiar Islam
 - i. Pembelaan Islam
 - j. Qadla
 - k. Jinayah
 - l. Munakahat
 - m. Mawaris

Kedua ayat dari Pasal 5 di atas menunjukkan bahwa ruang lingkup penerapan Syari'at Islam di Aceh sangat luas, tidak hanya terkait pada masalah perdata, tetapi juga masalah pidana. Namun, ruang lingkup penerapan Syari'at Islam yang luas itu masih tetap mengundang tanya. Sebagian besar yang dipertanyakan oleh masyarakat adalah terkait dengan masalah ekonomi dan kesehatan. Masalah ekonomi mungkin saja dibahas dalam muamalah dan baitul mal, namun untuk masalah kesehatan tidak bisa dimasukkan ke dalam poin-poin di atas. Kesehatan harus dijadikan poin tersendiri melengkapi poin-poin yang disebutkan pada ayat ke-2 dari Pasal 5 Perda di atas.

Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syari'at Islam masih bersifat umum. Peraturan Daerah tersebut perlu dijabarkan ke dalam aspek-aspek yang lebih rinci dan sistematis, yang dalam konteks ini adalah pembuatan qanun. Kenapa demikian? Jawabannya agar Peraturan Daerah tersebut bisa dilaksanakan dalam kehidupan pragmatis masyarakat Aceh. Qanun akan memberikan kepastian dan jaminan hukum kepada masyarakat, dan sekaligus menjadi acuan bagi aparat penegak hukum.

Patut diketahui bahwa dari sekian aspek yang menjadi ruang lingkup penerapan Syari'at Islam di Aceh (mulai dari akidah, ibadah, muamalah, akhlak, pendidikan dan dakwah islamiyah/amar makruf nahi munkar, baitul mal, kemasyarakatan, syiar islam, pembelaan Islam, qadla, jinayah, munakahat, hingga mawaris) hanya beberapa qanun yang berhasil dilahirkan yaitu:

1. Qanun Provinsi Nomor 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syari'at Islam
2. Qanun Provinsi Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Pelaksanaan Syari'at Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam.
3. Qanun Provinsi Nomor 12 Tahun 2003 Tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya.
4. Qanun Provinsi Nomor 13 Tahun 2003 Tentang Maisir (Perjudian).
5. Qanun Provinsi Nomor 14 Tahun 2003 Tentang Khalwat (Mesum).
6. Qanun Provinsi Nomor 7 Tahun 2004 Tentang Pengelolaan Zakat.

7. Qanun Provinsi Nomor 11 tahun 2004 Tentang Tugas Fungsional Kepolisian Daerah Nanggroe Aceh Darussalam.

Hanya tujuh qanun yang bisa dilahirkan dalam jangka waktu sebelas tahun pelaksanaan Syari'at Islam tentunya mengundang banyak tanya terhadap efektivitas, efisiensi, produktivitas, dan keseriusan Pemerintah Aceh dalam menegakkan Syari'at Islam secara kaffah. Terlebih ketujuh qanun di atas belum menyentuh persoalan substansial masyarakat Aceh, yaitu keterpurukan ekonomi dan distribusi kesejahteraan sosial.

2. Syari'at Islam di Aceh dalam Tatanan Hukum Nasional

Indonesia adalah negara hukum (*rechtstaat*), bukan negara kekuasaan (*machtstaat*). Penegasan terkait hal itu dijelaskan dalam Penjelasan Undang-Undang Dasar 1945. Kekuasaan harus tunduk kepada hukum. Negara hukum, secara umum, bisa dipahami sebagai sebuah negara yang berdasarkan pada hukum, negara yang di dalamnya kekuasaan dibatasi dan harus tunduk kepada hukum yang diberlakukan. Prinsip yang melandasi Indonesia sebagai negara hukum adalah prinsip kesamaan, dalam artian bahwa semua warga negara Indonesia sama di hadapan hukum. Hal ini berarti bahwa hukum memperlakukan semua warga negara Indonesia sama, tanpa membedakan ras, agama, kedudukan, status sosial, jabatan dan lain sebagainya.¹⁶

Indonesia sebagai negara hukum bisa juga dipahami bahwa tindakan pemerintah dan aparatnya harus berdasarkan hukum atau memiliki dasar hukum yang sah. Dengan demikian setiap tindakan pemerintah atau aparatnya yang bertentangan atau tidak memiliki dasar hukum dapat dipersoalkan dan dituntut secara hukum.¹⁷

Para ahli hukum mengatakan bahwa hukum nasional Indonesia sekarang ini bersumber atau mencerminkan tiga sistem hukum, yaitu

¹⁶ Syahrizal Abbas, "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional", dalam *Dimensi Pemikiran Hukum Dalam Implementasi Syari'at Islam Di Aceh* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2011, 2-3.

¹⁷ Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2004), 37-38.

Barat, Adat, dan Islam.¹⁸ Sistem hukum Barat tampak pada undang-undang, peraturan-peraturan, sistem pemerintahan dan sistem peradilan yang diwariskan kolonial Belanda. Hukum adat masih banyak yang berlaku dan bisa kita rasakan hingga saat ini, demikian pula dengan hukum Islam. Tidak bisa dipungkiri bahwa ketiga sistem hukum tersebut acapkali saling menafikan satu sama lain. Meskipun demikian, jika dilihat dari prospek hukum ke depan, hukum yang bersumber pada doktrin Islam akan mendominasi sistem hukum di Indonesia. Ada beberapa pertimbangan untuk hal itu, diantaranya:

- a. Hukum adat bersifat kesukuan
Indonesia negara yang plural di mana setiap suku memiliki aturan sendiri, aturan yang dikenal dengan hukum adat. Tidak bisa dipungkiri bahwa hukum adat cukup efektif dalam mengatur kehidupan masyarakat Indonesia, namun keefektifannya masih bersifat lokalitas atau kesukuan. Hal inilah yang menyebabkan hukum adat sulit untuk menjadi hukum nasional. Alasannya sederhana, hukum adat tidak mencerminkan keadilan yang berskala nasional.
- b. Hukum Barat tidak sesuai dengan norma bangsa Indonesia
Hukum Barat tentunya bersumber pada norma dan budaya Eropa. Norma dan budaya yang jauh dari norma dan budaya bangsa Indonesia. Terlebih hukum Barat yang berlaku di Indonesia dirancang oleh Belanda untuk mempertahankan kolonialismenya. Jika pun ada hukum Barat yang dipakai di Indonesia tentunya itu setelah dilakukan seleksi dan dievaluasi dengan norma dan budaya bangsa Indonesia.
- c. Hukum Islam mencerminkan norma-norma bangsa Indonesia
Mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam karena itu tidak salah jika mereka lebih menginginkan hukum Islam untuk menjadi sistem hukum nasional. Terlebih penerapan hukum Islam di Indonesia memiliki akar historis yang panjang sebelum ada Negara

¹⁸ Abdul Gani Abdullah, "Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia" dalam *Kedudukan Syari'at Islam di NAD dalam Sistem Hukum Nasional*. Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013.

Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Daniel S. Lev mengakui bahwa sebelum kepulauan Nusantara dipersatukan menjadi satu pemerintahan kolonial Belanda, hukum Islam telah lebih dahulu menyatukan mayoritas penduduk Nusantara.¹⁹ Hal lain yang menjadi alasan kenapa hukum Islam lebih sesuai dengan bangsa Indonesia adalah keyakinan bangsa Indonesia kepada Tuhan Yang Maha Esa.²⁰

Posisi hukum Islam di Indonesia hingga saat ini masih sekedar sebagai salah satu sumber pendukung hukum nasional, bukan sumber hukum utama. Kedudukan hukum Islam masih disejajarkan dengan hukum Barat dan hukum adat. Anehnya, sejak negara ini resmi berdiri tahun 1945, hukum Barat yang justru banyak dipakai. Hukum Islam dan hukum adat justru dipinggirkan. Implikasi dari pemakaian hukum Barat itu adalah hukum negara Indonesia semakin kebarat-baratan dan menjauh dari norma agama yang diyakini mayoritas penduduknya. Hal ini tentunya bertentangan, karena idealnya suatu hukum yang diberlakukan di suatu negara harus searah dengan norma budaya dan agama para penduduknya. Masyarakat Aceh jauh hari telah menyadari hal itu, dan karena hal itu pula kenapa masyarakat Aceh bersikeras ingin memisahkan diri dari Indonesia.²¹

Sebagian umat Islam Indonesia memandang bahwa runtuhnya kekuasaan Orde Baru pada tahun 1998 menjadi momentum untuk mengganti hukum Barat dengan hukum Islam. Namun yang paling mengemuka dilakukan oleh masyarakat Aceh yang dari dulu sudah menjadikan Syari'at Islam sebagai harga mati. Alhasil, Aceh pun

¹⁹ Daniel S. Lev. "Hukum dan Politik di Indonesia" dalam *Kedudukan Syari'at Islam di NAD dalam Sistem Hukum Nasional*. Terj. Nirwono dan A.E. Priyono. Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013

²⁰ Rifyal Ka'bah, "Hukum Islam di Indonesia", dalam Muhammad Irham, *Kedudukan Syari'at Islam di NAD dalam Sistem Hukum Nasional*, Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013.

²¹ Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 117-118.

diberikan keleluasaan untuk menerapkan Syari'at Islam. Pasca pemberian otonomi khusus sebagai provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Pemerintah Aceh, para ulama dan akademisi bersama-sama mencari format ideal pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Sayangnya, format ideal pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh hingga saat ini belum ada, karena itu menjadi maklum jika penerapan Syari'at Islam di Aceh masih terbatas pada Qanun-Qanun yang telah ditetapkan.

Mencari format ideal penerapan Syari'at Islam di Aceh memang tidak mudah. Kendati demikian, setidaknya kita bisa merujuk langkah-langkah penerapan Syari'at Islam pada hasil kajian Daniel E. Price. Langkah penerapan Syari'at Islam menurut Daniel, sebagaimana dikutip Azra dan Salim, bisa dilakukan melalui penetapan prioritas masalah yang akan ditetapkan dalam Qanun-Qanun. Penetapan masalah tersebut harus hierarkis, mulai dari terendah hingga tertinggi. Dalam konteks itu bisa dimulai dari: *Pertama*, masalah hukum keluarga (perkawinan, perceraian, dan waris). *Kedua*, masalah ekonomi dan keuangan, seperti perbankan Islam dan zakat. *Ketiga*, masalah praktik ritual keagamaan, seperti kewajiban berjilbab, larangan alkohol dan judi. *Keempat*, masalah hukum pidana Islam, termasuk hukuman dan sanksinya. *Kelima*, masalah penggunaan Islam sebagai dasar negara.²²

Berkaca pada Undang Undang Republik Indonesia, masalah pertama sebenarnya telah terserap dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Adapun masalah kedua sudah memperoleh payung hukum sejak 1992 hingga ditetapkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat. Masalah ketiga juga sudah ada payung hukumnya, terlebih ritual ibadah haji. Payung hukum ibadah haji ini adalah Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji.

²² Azyumardi Azra dan Arskal Salim, "Shari'a and Politics in Modern Indonesia" dalam *Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh*. Jurnal Sosio Religia, Vol. 9, No. 3, Mei 2010, diakses melalui <http://husnilatief.wordpress.com> tanggal 4 November 2013.

Daerah-daerah yang diberi kewenangan untuk menerapkan Syari'at Islam pada dasarnya diberikan kewenangan untuk melangkah ke masalah yang ketiga karena masalah pertama dan kedua sudah ada payung hukumnya. Kabupaten Bulukumba (Sulawesi Selatan) dan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam menjadi contoh konkretnya. Pemerintah kabupaten Bulukumba telah mengeluarkan dua peraturan daerah, yaitu Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2002 Tentang Larangan, Pengawasan, Penertiban dan Penjualan Minuman Beralkohol dan Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2003 tentang Berpakaian Muslim dan Muslimah. Adapun Pemerintah Aceh sudah membuat beberapa Qanun, diantaranya: Qanun Provinsi NAD Nomor 11 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi'ar Islam, Qanun Provinsi NAD Nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, Qanun Provinsi NAD Nomor 13 tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian), dan Qanun Provinsi NAD Nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat (Mesum).²³

Pemerintah Aceh sudah mulai merambah ke masalah keempat, yaitu hukum jinayah (pidana).²⁴ Pelaksanaan hukum jinayah ini secara hukum dipayungi oleh Undang Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh. Kendati demikian masalah utama yang dihadapi Pemerintah Aceh adalah bagaimana mengintegrasikan Qanun Jinayat ke dalam hukum pidana yang berlaku secara nasional. Kedudukan dan yurisdiksi Qanun Jinayat Aceh perlu dipertegas dalam hierarki perundang-undangan nasional. Rusjdi Ali Muhammad mengemukakan bahwa pembentukan Qanun Jinayat di Aceh sangat tergantung dari iktikad baik, keikhlasan dan kemauan politik dari

²³ Husni Mubarrak A. Latief, *Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh*, Jurnal Sosio Religia, Vol. 9, No. 3, Mei 2010, diakses melalui <http://husnilatief.wordpress.com> tanggal 4 November 2013.

²⁴ Secara historis pemberlakuan hukuman pidana (jinayah) di Aceh bukan barang baru. Hukum pidana sudah diaplikasikan sejak era Kesultanan Aceh. Catatan Reid menjelaskan bahwa kodifikasi Syari'at Islam sudah berlangsung sejak awal abad ke-17. Ketika itu para pelaku pencurian diancam hukuman potong tangan kanan. Jika mengulangi perbuatan pada kali berikutnya, maka dihukum potong kaki kiri, tangan kiri, kaki kanan, hingga dibuang dan diasingkan ke pulau Sabang. Hukuman tersebut bersandar pada QS al-Maidah (5): 38.

semua pihak yang berwenang. Jalan keluar dapat ditempuh melalui *azas Lex Specialis*²⁵ yang memberi kekhasan kepada wilayah sebagaimana kekhasan yang menjadi pririt dan tujuan dari Otonomi Khusus.²⁶

UUD 1945 itu sendiri pada dasarnya memberi peluang bagi rakyat Aceh untuk melaksanakan Syari'at Islam. Hal ini termaktub dalam Pasal 29 ayat 1 dan 2 yang berbunyi "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Sedangkan pada Ayat 2 disebutkan bahwa "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Pasal ini jelas menegaskan bahwa negara berkewajiban untuk memfasilitasi setiap warga negara untuk memeluk agama dan menjalankan perintah agamanya. Dalam konteks Syari'at Islam di Aceh, negara bukan hanya berperan memfasilitasi kehidupan keagamaan, tetapi juga terlibat mendesain formulasi-formulasi hukum yang bersumber pada ajaran agama Islam melalui kegiatan legislasinya. Keikutsertaan negara dalam menjalankan Syari'at Islam di Aceh adalah sebuah kewajiban konstitusional.²⁷

Isyarat yang lebih tegas tersirat pada Pasal 18 a ayat 1 dari Amandemen UUD 1945 yang berbunyi: "Hubungan wewenang antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah provinsi, kabupaten dan kota, atau antara provinsi dan kabupaten dan kota diatur dengan Undang-undang dengan memperhatikan kekhususan dan keragaman daerah". Dengan demikian kekhususan dan keragaman daerah perlu diperhatikan dalam pengaturan hubungan antara Pemerintah Aceh dan pemerintah pusat, termasuk dalam bidang hukum. Terlebih pemerintah pusat telah menetapkan Undang Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh dan Undang Undang Republik Indonesia 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Pasal 18 b ayat 1 UUD 1945 lebih mempertegas dengan menyatakan bahwa: "Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan

²⁵ Maksud dari asas tersebut adalah undang-undang yang bersifat khusus menyampingkan undang-undang yang bersifat umum jika pembuatnya sama. Lihat Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum Indonesia* (Jakarta: Rieneka Cipta, 2011), 392.

²⁶ Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*, 46.

²⁷ Syahrizal Abbas, "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional", 9.

pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau bersifat istimewa yang diatur dengan Undang-undang”. Demikian halnya dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh. Pasal 3 Ayat 2 sub a pada Undang-Undang tersebut menyatakan bahwa salah satu keistimewaan Aceh adalah dalam bidang “pelenggaraan kehidupan beragama”. Kemudian dalam Pasal 4 Ayat 1 dijelaskan bahwa “penyelenggaraan kehidupan beragama di daerah diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan Syari’at Islam bagi pemeluknya dalam bermasyarakat”.

Dasar hukum pelaksanaan Qanun Jinayat di Aceh yang lebih rinci dan tegas tertuang dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.²⁸ Pasal 125 menegaskan bahwa:

- a. Syari’at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi akidah, syari’ah, dan akhlak.
- b. Syari’at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal syakhshiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha’ (peradilan), tarbiyah (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam.
- c. Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan Syari’at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan qanun.

Pasal 125 di atas diletakkan pada Bab XVII yang berjudul “Syari’at Islam dan Pelaksanaannya”. Ayat 3 pada pasal 125 di atas jelas bahwa pemerintah pusat memberi mandat kepada Pemerintah Aceh untuk mengatur pelaksanaan Syari’at Islam melalui Qanun Aceh, termasuk

²⁸ Dalam undang-undang ini Syari’at Islam sudah menjadi hukum nasional, baik dalam proses penyusunan materi hukum, kelembagaan dan aparaturnya, maupun peningkatan kesadaran akan hukum Syari’at. Pengaturan tentang qanun yang bernuansa Syari’at, Mahkamah Syariah, Kejaksaan, Kepolisian, Polisi Wilayahul Hisbah dan berbagai pengaturan lainnya tentang Syari’at menandakan bahwa UU No. 11 Tahun 2006 sebagai payung hukum pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh. Lihat Syahrizal Abbas, “Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional”, 10-11.

masalah pidana.²⁹ Pemerintah Aceh tidak menyalahkan mandat yang telah diberikan tersebut. Pemerintah Aceh bekerjasama dengan legislatif, ulama, akademisi dan berbagai elemen masyarakat untuk semaksimal mungkin mencari format ideal pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Hal ini bisa terlihat dari lahirnya sejumlah perangkat hukum yang menjadi payung dan pedoman pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, diantaranya:

a. Kekhasan kejaksaan dan kepolisian Aceh

Satu hal yang perlu dipahami dari ketentuan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh adalah bahwa sistem peradilan di Aceh merupakan bagian dari sistem peradilan nasional. Karena itu, sistem peradilan apapun yang ada di Aceh tentunya harus mengikuti sistem peradilan nasional. Demikian halnya dengan eksistensi Qanun Jinayat di Aceh, yang merupakan bagian dari hukum pidana nasional. Qanun Jinayat tidak bisa lepas begitu saja dari hukum pidana nasional.

Salah satu bagian penting dari sistem dan prosedur pelaksanaan hukum adalah lembaga kejaksaan. Kejaksaan menjadi satu-satunya yang berwenang untuk melakukan penuntutan dan sekaligus mengeksekusi putusan peradilan. Hal ini termaktub pada Pasal 1 Ayat 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2004 Tentang Kejaksaan Republik Indonesia, "Jaksa adalah pejabat fungsional yang diberi wewenang oleh undang-undang untuk bertindak sebagai penuntut umum dan pelaksanaan putusan pengadilan yang telah memperoleh ketetapan hukum tetap serta wewenang lain berdasarkan undang-undang".

Dalam konteks Aceh, Pasal 39 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2004 Tentang Kejaksaan Republik Indonesia menyebutkan bahwa "Kejaksaan berwenang menangani perkara pidana yang diatur dalam Qanun sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, sesuai dengan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana". Pasal ini dijadikan sebagai landasan

²⁹ Rusjdi Ali Muhammad dan Khairizzaman, *Konstelasi Syariat Islam di Era Global* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2011), 46.

operasional kejaksaan Aceh dalam menangani perkara pidana. Namun, karena Undang-Undang tersebut telah dicabut dan diganti dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, maka kejaksaan di Aceh memiliki kekhasan tersendiri yang sesuai dengan aksioma hukum, *lex posteriori derogat lex priori*.³⁰ Kekhasan kejaksaan Aceh itu dipertegas oleh ayat 1 dan 2 pada pasal 208

Undang-Undang tersebut, yaitu:

- (1) Kejaksaan di Aceh merupakan bagian dari Kejaksaan Agung Republik Indonesia.
- (2) Kejaksaan di Aceh melaksanakan tugas dan kebijakan teknis di bidang penegakan hukum termasuk pelaksanaan Syari'at Islam.

Kekhasan kejaksaan Aceh juga termaktub pada Pasal 209 Ayat 1 "Pangkat Kepala Kejaksaan Tinggi Aceh dilakukan oleh Jaksa Agung dengan persetujuan Gubernur". Dikatakan khas karena pengangkatan kepala kejaksaan tinggi Aceh oleh Jaksa Agung harus dengan persetujuan Gubernur. Demikian Prosedur penentuan personil jaksa di Aceh. Kejaksaan Agung berhak menentukan seleksi dan penempatan jaksa, namun harus memperhatikan ketentuan hukum Syari'at Islam, budaya dan adat istiadat di Aceh. Hal ini termaktub pada pasal 210 "Seleksi dan penempatan jaksa di Aceh dilakukan oleh Kejaksaan Agung dengan memperhatikan ketentuan hukum, Syari'at Islam, budaya, dan adat istiadat Aceh". Prosedur pengangkatan kepala kejaksaan dan personil kejaksaan ini berbeda dengan provinsi-provinsi lain.

Selain kejaksaan, lembaga kepolisian di Aceh juga memiliki kekhususan. Ayat 1 pada Pasal 205 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menegaskan bahwa "Pangkat Kepala Kepolisian Aceh dilakukan oleh Kepala Kepolisian Negara dengan persetujuan Gubernur". Ketentuan ini berlaku karena Kepala Kepolisian harus benar-benar paham hukum Aceh, khususnya terkait dengan hukum jinayah (pidana) yang materinya bersumber dari Syari'at Islam. Demikian halnya dengan sistem seleksi, pendidikan

³⁰ Asas ini berarti undang-undang yang berlaku belakangan membatalkan undang-undang yang berlaku terdahulu. Lihat Kansil dan Christine S.T. *Pengantar Ilmu Hukum*, 392.

dan penempatan para bintanga dan perwira kepolisian, sebagaimana ditegaskan empat ayat pada pasal 207, yaitu:

- (1) Seleksi untuk menjadi bintanga dan perwira Kepolisian Negara Republik Indonesia di Aceh dilaksanakan oleh Kepolisian Aceh dengan memperhatikan ketentuan hukum, Syari'at Islam dan budaya, serta adat-istiadat dan kebijakan Gubernur Aceh.
- (2) Pendidikan dasar bagi calon bintanga dan pelatihan umum bagi bintanga Kepolisian Aceh diberi kurikulum muatan lokal dan dengan penekanan terhadap hak asasi manusia.
- (3) Pendidikan dan pembinaan perwira Kepolisian Negara Republik Indonesia yang berasal dari Aceh dilaksanakan secara nasional oleh Kepolisian Negara Republik Indonesia.
- (4) Penempatan bintanga dan perwira Kepolisian Negara Republik Indonesia dari luar Aceh ke Kepolisian Aceh dilaksanakan atas Keputusan Kepala Kepolisian Negara Republik Indonesia dengan memperhatikan ketentuan hukum, Syari'at Islam, budaya, dan adat istiadat.

b. Wilayahul Hisbah

Wilayahul Hisbah adalah lembaga yang dibentuk untuk mengawasi pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Dasar hukum pembentukan Wilayahul Hisbah itu sendiri adalah Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam. Ketentuan ini kemudian dikuatkan oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Pasal 244 dan 245 Undang-Undang tersebut menyatakan bahwa:

Pasal 244

- (1) Gubernur, bupati/walikota dalam menegakkan qanun dalam penyelenggaraan ketertiban umum dan ketenteraman masyarakat dapat membentuk Satuan Polisi Pamong Praja.
- (2) Gubernur, bupati/walikota dalam menegakkan Qanun Syar'iyah dalam pelaksanaan Syari'at Islam dapat membentuk unit Polisi Wilayahul Hisbah sebagai bagian dari Satuan Polisi Pamong Praja.
- (3) Ketentuan lebih lanjut mengenai pembentukan dan penyusunan organisasi Satuan Polisi Pamong Praja sebagaimana dimaksud pada

ayat (1) diatur dalam qanun yang berpedoman pada peraturan perundang-undangan.

Pasal 245

- (1) Anggota Satuan Polisi Pamong Praja dapat diangkat sebagai Penyidik Pegawai Negeri Sipil.
- (2) Penyidikan dan penuntutan terhadap pelanggaran atas qanun dilakukan oleh pejabat penyidik dan penuntut umum sesuai dengan peraturan perundang-undangan.

Adapun Dasar hukum untuk memfungsikan Wilayatul Hisbah sebagai Polisi Khusus dan PPNS adalah Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2002 Tentang Kepolisian Negara Republik Indonesia. Ayat 1 dan 2 pada Pasal 3 Undang-Undang tersebut dijelaskan bahwa:

- (1) Pengemban fungsi kepolisian adalah Kepolisian Negara Republik Indonesia yang dibantu oleh:
 - a. kepolisian khusus
 - b. penyidik pegawai negeri sipil; dan/atau
 - c. bentuk-bentuk pengamanan swakarsa.
- (2) Pengemban fungsi kepolisian sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) huruf a, b, dan c, melaksanakan fungsi kepolisian sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang menjadi dasar hukumnya masing-masing.

Standar yang dipergunakan Undang-Undang Kepolisian untuk mengakui eksistensi Kepolisian Khusus (Polisi Pamong Praja atau dalam konteks Aceh Wilayatul Hisbah) adalah kekhususan bidang tugas yang diatur oleh peraturan perundang-undangan. Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tentang Pemerintahan Daerah disebutkan fungsi dari Polisi Pamong Praja. Hal itu termaktub pada Ayat 1 Pasal 148 yang menyatakan bahwa “Untuk membantu Kepala Daerah dalam menegakkan Perda dan penyelenggaraan ketertiban”.

Ada tiga hal yang melekat pada Wilayatul Hisbah sehingga bisa disebut Polisi Khusus, yaitu:

Pertama: Dasar hukum pembentukan Wilayahul Hisbah adalah peraturan yang bersifat khusus yaitu Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Syari'at Islam. Perda ini merupakan pengejawantahan dari Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Singkatnya, pembentukan Wilayahul Hisbah adalah salah satu pengejawantahan Pemerintah Aceh terhadap Undang-Undang tersebut.

Kedua: Subjek hukum dari Peraturan Daerah atau Qanun Aceh. Ketika Syari'at Islam diejawantahkan ke dalam bentuk Peraturan Daerah atau Qanun, maka berlaku asas teritorial, yaitu asas yang memberlakukan Peraturan Daerah atau Qanun untuk seluruh masyarakat Aceh, termasuk non-Muslim. Terlebih menyangkut dengan kasus-kasus pidana yang tidak diatur dalam hukum pidana nasional. Pada titik inilah peran Wilayahul Hisbah diperlukan, dan karena itu pula Wilayahul Hisbah bisa disebut sebagai polisi khusus.

Ketiga: Undang-Undang dan Peraturan Daerah atau Qanun yang terkait dengan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh jelas merupakan hukum positif yang hanya berlaku di Aceh. Hukum positif tersebut bersifat khusus karena tidak diberlakukan di provinsi lain. Karena kekhususan inilah kenapa dalam pelaksanaan hukum tersebut harus diawasi oleh lembaga khusus, yang dalam konteks ini adalah Wilayahul Hisbah.

c. Qanun Aceh

Qanun Aceh adalah peraturan daerah Aceh yang ditetapkan oleh Pemerintah Daerah Aceh (eksekutif) bersama dengan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (legislatif). Kedudukan Qanun Aceh bisa disamakan dengan Peraturan Daerah (Perda) di provinsi-provinsi lain yang berada dalam naungan NKRI. Kendati demikian, secara historis dan yuridis ada beberapa perbedaan signifikan antara Qanun Aceh dengan Peraturan Daerah lain. Perbedaan tersebut antara lain:

1. Penggunaan istilah. Istilah qanun dalam tata hukum di Indonesia jelas hanya terdapat di Aceh. Qanun adalah kata dalam bahasa Arab yang berarti hukum atau undang-undang. Penggunaan istilah

- Qanun bukan sesuatu yang baru bagi masyarakat Aceh, karena umumnya mereka telah mengenal sejarah Qanun al-Atsyi yang menjadi Undang-Undang Kerajaan Aceh Darussalam. Penggunaan istilah Qanun bagi masyarakat Aceh merupakan napak tilas budaya dan sejarah rakyat Aceh yang lekat dengan nilai-nilai keislaman.
2. Qanun Aceh diidentifikasi sebagai peraturan khas Aceh. Ayat 21 pada Pasal 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh dinyatakan bahwa: “Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh”. Kata “sejenis” dalam pasal tersebut berarti serupa. Namun konteks penggunaan kata “sejenis” pada pasal itu menunjukkan adanya kekhasan pada Qanun. Kekhasannya terletak pada Syari’at Islam yang menjadi sumber acuan Qanun.
 3. Qanun Aceh secara yuridis merupakan buah dari mandat Ayat 4 Pasal 128 dari Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh. Pemerintah daerah Aceh dalam konteks itu diberikan keleluasaan untuk menyusun hukum materil berikut sanksinya, baik bidang *ahwâl al-syakhsiyah* (hukum keluarga), *mu’âmalah* (hukum perdata), ataupun *jinâyah* (hukum pidana). Dalam penyusunan Qanun Jinayat misalnya, Pemerintah Aceh memiliki kewenangan untuk menentukan sanksi khusus yang berbeda dengan Perda di daerah lain, sebut saja hukuman cambuk.
 4. Pengawasan. Ayat 1 dan 2 pada Pasal 2 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh menyatakan bahwa:
 - (1) Pengawasan Pemerintah terhadap qanun dilaksanakan sesuai dengan peraturan perundang-undangan.
 - (2) Pemerintah dapat membatalkan qanun yang bertentangan dengan:
 - a. kepentingan umum;
 - b. antaranun; dan
 - c. peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi, kecuali diatur lain dalam Undang-Undang ini.

Poin c pada Pasal 2 menjadi hal yang membedakan Qanun dengan Perda di daerah lain. Dalam kasus hukuman cambuk misalnya, Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) tidak mengatur hukuman itu karena memang tidak ada. Adapun hukuman cambuk walaupun tidak terdapat dalam KUHP, namun karena Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh mengecualikan hal itu, maka hukuman cambuk bisa dilaksanakan.

5. Qanun yang mengatur tentang Syari'at Islam hanya bisa dibatalkan melalui uji materi oleh Mahkamah Agung. Jadi Pemerintah Pusat tidak bisa serta merta membatalkan Qanun Syari'at. Upaya pembatalan dapat saja dilakukan atas inisiatif siapapun, tetapi harus melalui proses dan mekanisme uji materi (*judicial review*) pada Mahkamah Agung.
6. Polisi Wilayahul Hisbah sebagai penegak Qanun. Ayat 2 pada Pasal 244 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menegaskan bahwa: "Gubernur, bupati/walikota dalam menegakkan Qanun Syar'iyah dalam pelaksanaan Syari'at Islam dapat membentuk unit Polisi Wilayahul Hisbah sebagai bagian dari Satuan Polisi Pamong Praja". Eksistensi Wilayahul Hisbah mutlak diperlukan karena penegakan Syari'at Islam memang memerlukan pengetahuan dan keahlian khusus.

d. Mahkamah Syar'iyah

Ayat 1 Pasal 2 dalam Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syari'at Islam mendefinisikan bahwa: "Mahkamah Syar'iyah adalah Lembaga Peradilan yang dibentuk dengan Qanun ini serta melaksanakan Syari'at Islam dalam wilayah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam". Adapun terkait dengan kekuasaan dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah dijelaskan oleh Pasal 49 yang berbunyi: "Mahkamah Syar'iyah bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara-perkara pada tingkat pertama, dalam bidang: (a) ahwal al-syakhshiyah (b) mu'amalah (c) jinayah. Rincian kewenangan Mahkamah Syar'iyah juga diatur dalam pasal 128 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, sebagai berikut:

1. Peradilan Syari'at Islam di Aceh adalah bagian dari sitem peradilan nasional dalam lingkungan peradilan agama yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pihak manapun.
2. Mahkamah Syar'iyah merupakan pengadilan bagi setiap orang yang beragama Islam dan berada di Aceh.
3. Mahkamah Syar'iyah berwenang memeriksa, mengadili, memutus, dan menyelesaikan perkara yang meliputi bidang ahwal al-syakhsiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), dan jinayah (hukum pidana) yang didasarkan atas Syari'at Islam.
4. Ketentuan lebih lanjut mengenai bidang ahwal al-syakhsiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), dan jinayah (hukum pidana) sebagaimana dimaksud pada Ayat 3 diatur dengan Qanun Aceh.

Bagaimana Mahkamah Syar'iyah menggunakan hukum materil dan hukum formil untuk memutuskan perkara? Terkait dengan hal ini ditegaskan oleh Pasal 53 dan 53 Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2002 Tentang Peradilan Syariat Islam, sebagai berikut:

Pasal 53

Hukum materil yang akan digunakan dalam menyelesaikan perkara sebagaimana tersebut pada Pasal 49 adalah yang bersumber dari atau sesuai dengan Syari'at Islam yang akan diatur dengan Qanun.

Pasal 54

Hukum formil yang akan digunakan Mahkamah adalah yang bersumber dari atau sesuai dengan Syariat Islam yang akan diatur dengan Qanun.

Bagaimana dengan hukum acara yang berlaku pada Mahkamah Syar'iyah? Terkait dengan hukum acara, pasal 132 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh mengungkapkan bahwa:

- (1) Hukum acara yang berlaku pada Mahkamah Syar'iyah adalah hukum acara yang diatur dalam Qanun Aceh.
- (2) Sebelum Qanun Aceh tentang hukum acara pada Ayat (1) dibentuk:

- a. hukum acara yang berlaku pada Mahkamah Syar'iyah sepanjang mengenai ahwal al-syakhsiyah dan muamalah adalah hukum acara sebagaimana yang berlaku pada pengadilan dalam lingkungan peradilan agama kecuali yang diatur secara khusus dalam Undang-Undang ini.
- b. hukum acara yang berlaku pada Mahkamah Syar'iyah sepanjang mengenai jinayah adalah hukum acara sebagaimana yang berlaku pada pengadilan dalam lingkungan peradilan umum kecuali yang diatur secara khusus dalam Undang-Undang ini.

Salah satu tugas atau wewenang penting Mahkamah Syar'iyah adalah penyelidikan dan penyidikan. Bagaimana tugas penyelidikan dan penyidikan itu dilakukan. Terkait hal ini dijelaskan secara gamblang pada Pasal 133 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, bahwa "Tugas penyelidikan dan penyidikan untuk penegakan Sy'ari'at Islam yang menjadi kewenangan Mahkamah Syar'iyah sepanjang mengenai jinayah dilakukan oleh Kepolisian Negara Republik".

e. Yurisdiksi dalam Penerapan Syari'at Islam

Tidak bisa dipungkiri bahwa kewajiban melaksanakan Syari'at Islam hanya dibebankan kepada umat Muslim. Tidak ada beban kewajiban untuk non-muslim. Namun ada hal yang baru ketika Syari'at Islam dijadikan sebagai basis hukum perundang-undangan Aceh. Hal baru tersebut merupakan yuridiksi (lingkup kuasa kehakiman) dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh. Qanun Aceh yang menjadi hukum positif di Aceh bisa berlaku untuk masyarakat Aceh yang non-muslim. Dalam konteks penegakan hukum jinayah misalnya, pasal 129 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menyebutkan bahwa:

- (1) Dalam hal terjadi perbuatan jinayah yang dilakukan oleh dua orang atau lebih secara bersama-sama yang di antaranya beragama bukan Islam, pelaku yang beragama bukan Islam dapat memilih dan menundukkan diri secara sukarela pada hukum jinayah.

- (2) Setiap orang yang beragama bukan Islam melakukan perbuatan jinayah yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana atau ketentuan pidana di luar Kitab Undang-undang Hukum Pidana berlaku hukum jinayah.
- (3) Penduduk Aceh yang melakukan perbuatan jinayah di luar Aceh berlaku Kitab Undang-Undang Hukum Pidana.

Ayat 1 dan 2 dari Pasal 129 merupakan sebuah terobosan penting dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh. Pemberlakuan hukum jinayah terhadap non-Muslim karena penundukan diri secara sukarela atau karena tindak pidana yang dilakukannya tidak diatur dalam KUHP merupakan suatu terobosan hukum. Terobosan hukum tersebut bukan hal ganjil karena hal itu merupakan bentuk pengejawantahan dari asas teritorial yang ada dalam kaidah hukum publik, tidak terkecuali hukum pidana.

Bagaimana dengan penduduk Muslim Aceh yang melakukan tindak pidana jinayah di luar wilayah Aceh? Untuk hal itu berlaku KUHP. Ketentuan disebut dengan *tahshilul hashil* (menetapkan sesuatu sudah jelas). Disebut demikian karena sudah jelas bahwa yurisdiksi Qanun Aceh hanya berlaku di wilayah Aceh. Pada saat perancangan draft Qanun Aceh, sebagian masyarakat ada yang mengusulkan untuk menerapkan asas personal, dengan tujuan agar penduduk Aceh yang melanggar Qanun Jinayat bisa dikejar ke mana-mana. Namun usulan ini ditolak karena dianggap tidak mempertimbangkan asas kemampuan dan asas manfaatnya. Sebagai bahan refleksi, berapa banyak aparat hukum yang harus dikerahkan untuk mengawasi penduduk Aceh di seluruh Indonesia atau mungkin di seluruh dunia? Siapa yang menjadi pengawas dan bagaimana prosedur pengawasannya? Tegasnya, penerapan asas personal tidak sesuai dengan kaidah hukum "*lex nimirum cogit ad impossibilia*" (undang-undang tidak memaksa seseorang untuk melakukan sesuatu yang tidak mungkin).

f. Kasasi dan Peninjauan Kembali

Kasasi berarti pembatalan atau pernyataan tidak sah oleh Mahkamah Agung terhadap putusan hakim karena putusan tersebut dianggap menyalahi atau tidak sesuai dengan undang-undang. Adapun Peninjauan

Kembali (PK) adalah upaya hukum yang dapat ditempuh oleh terpidana dalam suatu kasus hukum terhadap suatu putusan pengadilan yang telah berkekuatan hukum tetap dalam sistem peradilan di Indonesia. Di Aceh kasasi dan PK merupakan dua perkara hukum yang unik karena permasalahan kasasi dan PK didorong oleh kasus-kasus terkait dengan masalah Nikah, Talak, Cerai dan Rujuk (NTPCR).

Masalah kasasi dan PK dalam sistem pemerintahan Aceh diatur dalam pasal 131 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, sebagai berikut:

- (1) Putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh sebagaimana dimaksud dalam Pasal 128 ayat (1) dapat dimintakan kasasi kepada Mahkamah Agung.
- (2) Perkara kasasi sebagaimana dimaksud pada ayat (1) yang menyangkut nikah, talak, cerai, dan rujuk diselesaikan oleh Mahkamah Agung paling lambat 30 (tiga puluh) hari sejak didaftarkan di kepaniteraan Mahkamah Agung.
- (3) Terhadap putusan Mahkamah Syar'iyah Aceh atau Mahkamah Syar'iyah yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap, pihak yang bersangkutan dapat mengajukan peninjauan kembali kepada Mahkamah Agung apabila terdapat hal atau keadaan tertentu yang ditentukan dalam peraturan perundang-undangan.
- (4) Perkara peninjauan kembali sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang menyangkut nikah, talak, cerai, dan rujuk diselesaikan paling lambat 30 (tiga puluh) hari sejak didaftarkan di kepaniteraan Mahkamah Agung.

Rentang waktu 30 (tiga puluh) hari menjadi inti masalah dari kasasi dan PK yang tertera pada ayat 2 dan 4 di atas. Ketentuan ini merupakan modifikasi draf usulan RUU Pemerintah Aceh. DPR Aceh ketika itu mengusulkan agar putusan final perkara Nikah, Talak, Cerai dan Rujuk (NTPCR) dianggap selesai setelah ada putusan banding di Banda Aceh, tidak perlu ke Mahkamah Agung. Usulan DPR Aceh ini dilandasi oleh satu kasus pelik dari putusan kontroversial kasasi Mahkamah Agung. Pada kasus itu dikisahkan bahwa seorang istri mengajukan gugatan cerai atas suaminya di Pengadilan Agama (Mahkamah Syar'iyah) Sigli. Pengadilan ini mengabulkan gugatan tersebut. Ketika suami

mengajukan banding ke pengadilan yang lebih tinggi di Banda Aceh, pengajuan bandingnya pun ditolak. Namun sang suami tidak menyerah dan mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung. Sebelum ada putusan Mahkamah Agung, si istri —karena merasa tidak ada ikatan lagi dengan mantan suaminya— menikah dan memiliki dua anak dari suami barunya. Putusan kasasi yang bertahun-tahun ditunggu tiba-tiba muncul membatalkan perceraian si istri dengan suami lamanya. Putusan kasasi itu kontroversial dan menimbulkan kegaduhan. Bagaimana tidak, si istri yang sudah punya kehidupan baru dengan suami baru dan kedua anaknya harus bersama lagi dengan suami lamanya. Kasasi tersebut secara tidak langsung membenarkan poliandri?³¹

Empat —masalah pertama (hukum keluarga), masalah kedua (masalah ekonomi dan keuangan), masalah ketiga (praktik ritual keagamaan), dan masalah keempat (masalah hukum pidana Islam— dari lima masalah hierarkies yang menjadi fokus utama penerapan syari'at sudah dijelaskan di atas. Selanjutnya bagaimana dengan masalah kelima, yaitu masalah penggunaan Islam sebagai dasar negara. Terkait hal ini tentu saja tidak bisa dilaksanakan oleh rakyat Aceh karena rakyat Aceh sudah meleburkan diri dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

C. Inong Balee: Perempuan Aceh dalam Bingkai Budaya dan Syari'at Islam

Penelaahan Inong Balee dalam diskursus gender penting dilakukan. Penelaahan eksistensi dan peranan Inong Balee ini bisa menjadi referensi dan refleksi akademis terkait dengan tiga hal, yaitu: (i) Mengembalikan citra sumbang eksistensi dan peranan Inong Balee dalam perjuangan membela agama dan tanah airnya; (ii) Menelaah bagaimana pembentukan budaya dan agama masyarakat Aceh terhadap peranan perempuan; (iii) Meninjau bagaimana Inong Bale keluar dari sekat dan bias kultural yang telah menentukan standar keperempuanan

³¹ Rusjdi Ali Muhammad dan Khairizzaman, *Konstelasi Syariat Islam di Era Global*, 71.

(femininitas) dan kelelakian (maskulinitas). Standar yang menyekap peranan perempuan pada wilayah domestik dan peranan laki-laki pada wilayah publik.

Keberanian dan ketidakgentaran untuk mati kaum hawa di Aceh sudah lama di deskripsikan oleh H.C Zentgraaf. Keberanian dan ketidakgentaran itu bukan sekedar mitos hampa, tetapi realita. Karena keberanian dan ketidakgentaran untuk mati menjadi modus eksistensial atau cara mengada kaum hawa di Aceh. Kenapa demikian? Karena kehidupan kaum hawa di Aceh sarat dengan dinamika perjuangan untuk melawan kekejaman kolonial dan kekerasan struktural yang dilakukan negaranya. Inong Balee lahir dan tumbuh besar dari kekejaman kolonial dan kekerasan struktural itu.

Inong Balee? Ya. Inong Balee. Sebuah julukan untuk para pejuang perempuan di Aceh yang mencuat dan melejit di dua dasawarsa terakhir abad ke-20. Sayangnya, kemasyhuran Inong Balee ini bernada sumbang karena framing media massa yang dilakukan penguasa Orde Baru. “Inong Balee, Tentara Wanita GAM” dan “Inong Balee, Dendam Janda Beranak Dua” merupakan dua judul dari sekian judul pemberitaan media massa yang bisa menjadi bukti bagaimana framing media massa yang dilakukan penguasa menstigmakan para pejuang perempuan Aceh sebagai pemberontak. Dengan framing itu pemerintah Orde Baru mencitrakan dan mensejajarkan Inong Balee dengan Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia), organisasi perempuan yang menjadi sayap pendukung (*underbow*) Partai Komunis Indonesia (PKI) dan pernah terlibat dalam pemberontakan kepada pemerintah Indonesia.

Apa itu Inong Balee? Menilik kepada etimologi, frase Inong Balee merupakan bentukan dari dua kata dalam bahasa Aceh, kata “Inong” yang berarti “perempuan” dan “Balee” yang berarti “teras rumah”. “Perempuan teras rumah”, demikian arti kasar dari frase Inong Balee. Pemahaman pada arti frase Inong Balee harus melihat konteks kata Balee yang ketika digunakan untuk menyifati kata Inong memuat unsur maskulinitas. Unsur maskulinitas itu terletak pada budaya patriarkis Aceh yang menempatkan posisi dan peran suami di garda depan atau wilayah publik, dan perempuan di barisan belakang atau wilayah domestik. Dalam konteks rumah tangga di Aceh, garda depan yang diperankan suami disimbolkan dengan “Balee”. Selain itu kata Balee yang digunakan untuk menyifati kata Inong digunakan dalam

konteks sebuah keluarga yang suaminya meninggal dunia. Tegasnya, kematian suami memaksa istri untuk menggantikan posisi dan peran suami sebagai kepala keluarga yang harus berada di garda depan atau maju ke wilayah publik. Dengan demikian, frase Inong Balee, bisa diartikan sebagai perempuan pengganti kepala keluarga yang memiliki peran ganda, di wilayah domestik dan wilayah publik.

Inong Belee menjadi istilah populer ketika para Inong Balee maju ke wilayah publik yang paling ekstrim, yaitu medan perang. Para perempuan ini menjadi kepala keluarga yang harus menghidupi anak-anaknya pasca kematian suami sekaligus maju menggantikan para suami di medan perang. Keterlibatan mereka ini didorong oleh ragam faktor, diantaranya: (i) Kerelaan untuk syahid menegakkan agama dan menjaga keutuhan negeri mereka; (ii) Dendam atas kematian suami yang tumbang karena keganasan kolonial dan kezaliman struktural; (iii) Desakan keadaan yang menuntut mereka untuk melawan kolonialisme dan kezaliman struktural.

Penggunaan kata keganasan kolonial dan kezaliman struktural di atas untuk menunjukkan bahwa dalam memahami Inong Balee, setidaknya diperlukan penjelasan periodik, agar istilah Inong Balee tidak tereduksi oleh *framing* media massa Orde Baru yang jelas mendeskreditkan rakyat Aceh ketika itu. Di sisi lain penjelasan periodik ini akan memberikan pemahaman dan pemaknaan utuh terkait dengan eksistensi Inong Balee di Aceh. Atas dasar itu pula penulis memaparkan eksistensi Inong Balee secara periodik yaitu: Inong Balee era kolonial dan Inong Balee era Orde Baru.

a. Inong Balee Era Kolonial

Ungkapan kekaguman H.C. Zentgraff patut disuguhkan kembali untuk mengawali penjelasan Inong Balee di era kolonial, sebagai berikut:

Para perempuan Aceh melampaui kaum perempuan bangsa lainnya dalam keberanian dan ketidakgentaran untuk mati. Bahkan, mereka melampaui para laki-laki Aceh yang sudah dikenal sebagai lelaki yang kuat dalam mempertahankan cita-cita bangsa dan agama mereka. Mereka menerima hak asasinya di medan juang dan melahirkan anak-anak mereka di antara serbuan dan penyergapan. Mereka berjuang bersama para suami, baik

di sampingnya ataupun di depannya, dan di dalam genggam tangan mungilnya kelewang dan rencong dapat menjadi senjata mematikan. Wanita Aceh berperang di jalan Allah, mereka menolak segala macam kompromi.³²

Ekspresi kekaguman Zentgraff muncul setelah melihat sepak terjang para perempuan Aceh yang berani mati di medan perang melawan kekuasaan kolonial Belanda, terkhusus pemimpin karismatik yang bukan hanya memimpin para perempuan Aceh tetapi juga para lelakinya, Tjut Nyak Dhien (1848-1908). Ya. Tjut Nyak Dhien. Perempuan yang bergerilya melawan Belanda selama 25 tahun. Perempuan yang di akhir hayatnya di buang ke tanah Pasundan. Perempuan yang makamnya—di Gunung Puyuh, Sumedang— hingga saat ini ramai dikunjungi para peziarah. Tjut Nyak Dhien menjadi salah satu *icon* Inong Balee yang konsisten dengan pendiriannya untuk mengusir penjajah pasca kematian suami pertamanya Ibrahim Lamnga. Perjuangan Tjut Nyak Dhien semakin menjadi ketika suami keduanya, Teuku Umar gugur saat menyerang Meulaboh.

Meskipun Tjut Nyak Dhien sebagai salah satu *icon* Inong Balee. Namun sejarah kemunculan Inong Balee—dalam arti para istri yang ditinggal mati suami di medan perang—itu sendiri sudah ada jauh sebelum Tjut Nyak Dhien. Sebagaimana telah dijelaskan di awal bahwa setelah Portugis masuk ke wilayah Aceh, sejarah Aceh bisa dikatakan sebagai sejarah perang panjang, hingga berakhir di era reformasi. Tegasnya perang melawan kolonial Portugis dan Belanda serta perang melawan kezaliman struktural, yaitu penguasa Orde Lama dan Orde Baru.

Perlawanan Sultan Alauddin al-Qahhar terhadap pasukan kolonial menjadi akar dari kemunculan Inong Balee. Dikisahkan bahwa ketika Sultan Alauddin al-Qahhar mengirim pasukannya ke Malaka untuk menaklukkan para serdadu Portugis, banyak prajurit yang gugur di medan tempur. Istri para prajurit yang gugur tersebut harus rela menjanda dan menggantikan peran suami menjadi kepala keluarga. Para istri ini pada akhirnya memiliki peran ganda, mengerjakan

³² H.C.Zentgraff, Aceh, terj. Firdaus Burhan (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983).

pekerjaan domestik (mengurus anak) dan pekerjaan publik (mencari nafkah). Jumlah para janda terus bertambah dengan semakin intensnya peperangan, termasuk peperangan melawan Portugis yang dilakukan oleh para sultan setelah Alauddin al-Qahhar.

Di era pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah Al-Mukammil telah terjadi pertempuran dahsyat di Teluk Haru. Pasukan Portugis ketika itu luluh lantak, namun hal itu harus dibayar oleh kematian 1000 prajurit dan dua laksamana yang salah satunya merupakan suami dari Keumala Hayati. Kematian suami ini, memunculkan inisiatif kepada Keumala Hayati —ketika itu menjabat sebagai Kepala Barisan Pengawal Istana Panglima Rahasia dan Panglima Protokol Pemerintah Sultan Saidil Mukammil Alauddin Riayat Syah IV— untuk mendirikan armada Aceh yang anggotanya dari para janda prajurit perang. Inisiatif itu direstui oleh Pemerintah Sultan Saidil Mukammil Alauddin Riayat Syah IV. Pasukan Keumala Hayati itu dikenal dengan Armada Inong Balee. Selanjutnya, Keumala Hayati membuat benteng yang digunakan sebagai tempat pengintaian kapal-kapal asing dan latihan armada Inong Balle. Benteng itu dikenal dengan Kuta Inong Balee (Benteng Perempuan Janda). Armada Inong Balee dalam perkembangannya bukan hanya diikuti oleh para janda tetapi juga diikuti oleh para gadis. Dikisahkan bahwa Armada yang dipimpin oleh Keumala Hayati ini mencapai 2000 personil dengan dilengkapi kapal dan persenjataan lengkap.³³

Tugas tersulit yang dihadapi oleh pasukan Inong Balee adalah ketika tanggal 21 Juni 1599 dua kapal (de Leuw dan de Leeuwin) Belanda merapat ke daerah Aceh di bawah pimpinan duo Houtman bersaudara, Cornelis de Houtman dan Frederick de Houtman. Pada awalnya mereka diterima dengan baik oleh Kerajaan Aceh, namun karena ada hasutan dari orang Portugis hubungan kerajaan Aceh dengan orang Belanda menjadi tidak baik. Alhasil, perang terjadi, dan pada perang ini armada Inong Balee yang dipimpin Keumala Hayati berhasil menghancurkan kapal pasukan dua Houtman bersaudara itu. Cornelis de Houtman mati di tangan Keumala Hayati sendiri. Adapun Frederick de Houtman ditawan dan dibebaskan dua tahun kemudian

³³ Hasjmi, A. *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

atas permintaan Belanda. Karena keberaniannya itulah Keumala Hayati dinobatkan sebagai Laksamana Hayati.

Pembentukan armada Inong Balee memberi pengaruh besar pada ghirah perjuangan para perempuan Aceh untuk berperan di wilayah publik, melampaui batas-batas kultural yang sebelumnya membendung perempuan pada wilayah domestik. Tidak hanya itu, Kerajaan Aceh pun mengakui dan mengkomodifikasi keterlibatan perempuan di ranah publik. Karena hal ini pula Sultan Muda Ali Riayat Syah V (1604-1607) membentuk pasukan pengawal istana, Si Pai Inong (prajurit perempuan) yang dipimpin Laksamana Leurah Ganti dan Laksamana Muda Tjut Meurah Inseuen. Pengakuan eksistensi perempuan yang melampaui batas kultural itu terus berlanjut pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636) dengan dibentuknya divisi pengawal istana beranggotakan prajurit perempuan. Divisi Keumala Cahaya, demikian nama divisi itu.

Sejarah emansipasi perempuan Aceh di ranah publik bukan hanya masuk ke ranah militer, tetapi juga di ranah kepemimpinan. Hal ini terbukti pada empat Sri Kandi penerus kepemimpinan Sultan Iskandar Muda, yaitu: Sri Sultanah Tajul Alam Safiah Ad-Din, Sultanah Nurul Alam Natiyyah Ad-Din, Sri Sultanah Zakiah Ad-Din Johar Shah, dan Sultanah Kemala Ad-Din. Namun disayangkan, kepemimpinan mereka tragis dirongrong dan dijegal oleh politisasi doktrin agama Islam yang mengharamkan perempuan untuk menjadi pemimpin. Para politisi kerajaan yang menggunakan tafsir misoginis untuk menfatwakan keharaman wanita menjadi pemimpin publik.

Spirit Inong Balee terus mengalir dari generasi ke generasi seiring dengan intensitas kekejaman Belanda kepada rakyat Aceh. Tjut Nyak Dhin, Tjut Nyak Meutia, dan Pocut Meyrah Intan merupakan tiga representasi perempuan Aceh yang menerima spirit Inong Balee bersamaan dengan redupnya cahaya Kesultanan Aceh. Keberanian tiga perempuan itu tumbuh dari kekejaman kolonial Belanda. Keberanian yang tidak pudar oleh penyiksaan fisik dan psikis yang dialaminya.

b. Inong Balee dalam Perjalanan menuju Era Reformasi

Bergabungnya rakyat Aceh ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) tidak lantas menghentikan perang. Konflik ber-

darah di Aceh terus berlanjut, namun kali ini melawan para serdadu pemerintah Indonesia. Konflik yang berlarut-larut ini (sejak awal kemerdekaan hingga era reformasi) berakar pada persoalan kompleks terkait identitas keislaman rakyat Aceh yang berpadu dengan gesekan kepentingan politik dan ekonomi. Bermula dari kekecewaan terhadap janji Soekarno yang tidak mengukuhkan identitas primordial mereka, terbakar oleh penindasan ekonomi dan politik sentralistik-militeristik Soeharto, dan terkebiri oleh kebekuan diplomasi politik Megawati.

Konflik rakyat Aceh dengan pemerintah Orde Lama adalah tragedi sejarah yang sebenarnya hampir berakhir dengan dikukuhkannya Aceh sebagai daerah Istimewa. Namun kecurigaan elit politik dan peralihan kekuasaan meletupkan kembali perseteruan hingga mencapai ketragisannya di Era Orde Baru. Watak keras masyarakat Aceh yang ditempa oleh situasi perang bersinggungan dengan kebijakan Pemerintah Orde Baru yang sentralistik-militeristik. Jika Pemerintah Orde Lama menyudutkan rakyat Aceh secara politik, Pemerintah Orde Baru menambahnya dengan kebijakan bengis yang menelan banyak korban dan memperparah keterpurukan ekonomi. Perang saudara ini pun terus berlanjut karena kebuntuan diplomasi politik pemerintah Megawati.

Penemuan sumber gas alam di wilayah Arun, Aceh Utara, pada tahun 1970-an ternyata bukan anugerah, tetapi menjadi musibah yang dimanfaatkan para elit politik di Jakarta untuk meraup keuntungan. Pengekplorasian gas Alam yang dilakukan oleh pemerintah bersama Exxon Mobil Oil, menjadikan Aceh sebagai kawasan industri strategis nasional. Namun karena letupan-letupan konflik sering terjadi, pemerintah mengirim ribuan militer dengan dalih mengamankan kawasan industri strategis nasional. Rakyat Aceh ketika itu hanya menonton pengeplorasian gas alam di tanah mereka seraya menanti kemurahan hati pemerintah pusat untuk memperbaiki perekonomian mereka. Namun penantian panjang itu diabaikan pemerintah pusat. Walhasil, Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dideklarasikan pada tanggal 24 Mei 1977.

Sejak GAM didirikan, situasi di Aceh genting, terus memanas dan mencapai puncaknya pada awal tahun 1990-an ketika Operasi Jaringan Merah (OJM) diberlakukan. Ketika itu Aceh ditetapkan sebagai Daerah Operasi Militer (DOM). Operasi penculikan, penangkapan, penyiksaan dan pembunuhan kerap dilakukan, bahkan dengan cara

yang membabibuta. Banyak keluarga yang seketika menjadi janda dan kehilangan sanak saudara. Akibatnya, kebencian dan dendam terhadap militer terus berkorbar, sebaliknya, rasa simpati dan empati masyarakat Aceh terhadap perjuangan GAM terus bertambah. Spirit pembentukan kembali armada Inong Balee muncul dalam kondisi ini.

Istilah Inong Balee dimunculkan kembali oleh Panglima GAM Tengku Abdullah Syafei. Kali ini Inong Balee berafiliasi dan menjadi armada pasukan perempuan GAM. Dikabarkan bahwa Inong Balee menjadi pasukan prestise yang juga diminati para gadis, bahkan sebagian para orang tua bangga ketika anak mereka diterima menjadi anggota Inong Balee. Gubernur GAM pernah mengatakan bahwa pasukan Inong Balee sudah mencapai ribuan dan tersebar di seluruh wilayah Aceh.

Pasukan Inong Balee dilatih secara profesional, baik fisik, spiritual ataupun nalar. Fisik para anggota Inong Balee dilatih dengan model militeristik. Spiritualitas mereka dilatih dengan ritual dan pendidikan keagamaan. Nalar mereka dilatih untuk memahami hukum nasional dan internasional, HAM dan pendidikan intelijen. Mereka juga dilatih strategi bergerilya, perakitan senjata dan bom. Pelatihan ini semakin membuat para anggota Inong Balee tidak gentar menghadapi militer Indonesia. Mereka terus terlibat dalam setiap peperangan.

Konflik Aceh sempat mereda setelah euforia reformasi bergejolak dan pemberian otonomi daerah digalakkan Pemerintah Indonesia. Kendati demikian, hal itu tidak meredam konflik antara pemerintah dengan GAM. Kecurigaan para elit politik serta kebekuan komunikasi dan diplomasi politik pemerintah Megawati menimbulkan gejolak baru setelah menyatakan status Darurat Militer di Aceh. Perang saudara pun berkecamuk kembali. Perang yang juga melibatkan Inong Balee. Konflik Aceh berakhir setelah gelombang Tsunami menghantam Aceh tahun 2004 dan diikuti dengan kebijakan pemerintah Susilo Bambang Yudhoyono yang menghapus status darurat militer di Aceh.

Sejarah Inong Balee bukan sejarah para perempuan pemberontak, tetapi sejarah para perempuan Aceh yang berani meneruskan perjuangan para suami yang mati di medan juang. Inong Balee adalah perjuangan kaum hawa di Aceh untuk menegaskan dan mengukuhkan identitas primordial bangsa Aceh, yaitu Syari'at Islam. Inong Balee adalah

sejarah perjuangan kaum hawa di Aceh untuk menegakkan keadilan, melawan kebiadaban kolonial, dan memberantas kezaliman struktural. Hal ini tentunya jauh beda dengan Gerakan Wanita Indonesia (Gerwani) yang dalam pemberitaan media masa zaman Orde Baru acapkali diidentikkan dengan Inong Balee.

Di sisi lain, sejarah Inong Balee adalah sejarah yang mempertegas bahwa para perempuan di Aceh bisa dan terbiasa dengan urusan publik, bukan semata-mata urusan domestik. Namun keterlibatan para Inong Balee di medan perang merupakan suatu dilema gender. Dikatakan demikian karena budaya patriarkis Aceh yang memformat perempuan pada wilayah estetik-etis (kelembutan, kecantikan, kasih sayang, keramahan, dan sebagainya) dan domestik (sumur, dapur, dan kasur) seketika dituntut juga harus berada wilayah non estetik-etis (keberanian, kemarahan, kebengisan dan sebagainya) dan wilayah publik (maju di perang). Dalam konteks ini identitas keperempuanan (feminin) dan kekelakian (maskulin) pada Inong Balee menjadi dilematis.

Satu hal yang disayangkan. Sekalipun sejarah membuktikan besarnya pengaruh para Inong Balee bagi perjuangan rakyat Aceh dalam meraih identitas primordial mereka, namun peranan perempuan di wilayah publik masih tetap dianggap kurang etis dan tidak berbudaya. Hingga saat ini. [❖]

Bab III

GENDER DALAM PERSPEKTIF DOKTRIN ISLAM DAN HAM

Saya rasa perempuan bodoh jika menganggap dirinya sama dengan laki-laki. Perempuan jauh lebih superior dan akan selalu. Apapun yang kamu berikan kepada perempuan, dia akan menjadikannya lebih besar. Jika kamu memberi sperma, dia akan menjadikannya bayi. Jika kamu memberikannya rumah, ia akan menjadikannya istana. Jika kamu memberinya bahan makanan, ia akan menjadikannya hidangan lezat. Jika kamu memberinya senyuman, ia akan memberikan cinta. Dia akan melipatgandakan dan memperbesar apa yang diberikan kepadanya. Karena itu jika kamu memberinya bualan, siap-siap untuk menerima setumpuk sampah.

(William Golding)

Kekerasan seksual, rasial, gender serta ragam bentuk diskriminasi dan kekerasan lainnya tidak bisa dihilangkan tanpa perubahan budaya.

(Charlotte Bunch)

A. Wacana Gender dan Bentuk Ketidakadilan Gender

Pada tahun 1972 Ann Oakley menerbitkan buku akademik pertamanya dengan judul *Sex, Gender and Society*. Pada bab keenam buku itu, Oakley menegaskan perbedaan signifikan antara “seks” yang berkonotasi pada struktur biologis, dengan “gender” yang berkonotasi pada ranah psikologis dan sosial-kultural. Seks dalam pandangannya merupakan term yang terkait dengan jenis kelamin laki-laki (*male*) dan perempuan (*female*), sedangkan gender terkait dengan identifikasi sifat

keperempuanan (*feminine*) dan kekelakian (*masculine*) yang dibentuk oleh sosio-kultural. Dalam pengertian itulah kata gender digunakan oleh Oakley sebagai istilah operasional untuk menentang perendahan eksistensi perempuan di ranah sosial yang alasannya selalu didasarkan pada struktur biologis (*sex*).¹ Istilah gender kemudian mengemuka setelah menjadi bahan diskusi di bangku-bangku kuliah dan dianggap representatif untuk pengembangan wacana dan pembebasan perempuan oleh kaum feminisme, tidak terkecuali feminisme yang berbasis pada doktrin agama.

Pemahaman terhadap eksistensi laki-laki dan perempuan dalam perpektif seks dan gender menjadi poin kunci dalam mengkaji dan mengembangkan khazanah gender. Poin kunci karena pemahaman terhadapnya akan menjadi basis konseptual di dalam memahami eksistensi, posisi dan peran perempuan yang diperjuangkan melalui diskursus gender. Perempuan dan laki-laki dalam perspektif seks berkonotasi biologis. Dikatakan biologis karena terkait dengan genitalia yang bersifat kodrati, atau katakanlah anugerah Tuhan. Perempuan misalnya, secara kodrati memiliki stuktur biologis yang berbeda dengan laki-laki. Haid, hamil, melahirkan, dan menyusui menjadi siklus biologis yang hanya dimiliki perempuan. Sebaliknya, struktur biologis laki-laki—dalam relasinya dengan perempuan—secara kodrati untuk membuahi ovum. Hal ini berbeda ketika menelaah perempuan dan laki-laki dalam perspektif gender. Penelaahan tersebut akan senantiasa terkait dengan konstruksi sosial dan kultural yang menentukan standar kefemininan (keidealan perempuan) dan kemaskulinan (keidealan laki-laki). Dalam masyarakat patriarkis misalnya, struktur biologis perempuan selalu dijadikan dalih untuk menempatkannya sebagai *second sex* yang melengkapi eksistensi laki-laki sebagai *first sex*. Konstruksi sosial-kultural terhadap struktur biologis perempuan tersebut menjadikan potensi dan ruang geraknya dibatasi pada wilayah domestik, yaitu sumur, kasur dan dapur. Itulah alasan kenapa berbicara tentang gender melampaui dan jauh lebih kompleks dari pada membicarakan struktur biologis perempuan dan laki-laki.

¹ Ann Oakley, *Sex, Gender, and Society*. Revised edition (England: Gower Publishing Company Limited, 1985), 158-172.

Penggunaan term gender sangat membantu para aktivis perempuan untuk membedakan struktur-struktur sosial dan kultural yang patriarkis. Karena itu term “gender” yang dilambungkan oleh Ann Oakley menjadi semacam ilham ilahiyah untuk para aktivis perempuan di dalam mempertegas identitas genitalia dan sekaligus sebagai instrumen analisis gerakan untuk merekonstruksi eksistensi, posisi, dan peran perempuan yang telah direduksi oleh struktur sosial dan kultural yang patriarkis, yaitu struktur sosial dan budaya yang mengultuskan dominasi laki-laki atas perempuan di berbagai bidang sosial, politik, budaya, pendidikan, dan bahkan agama.

Ada dua hal kunci yang perlu dipahami lebih lanjut dalam khazanah gender, yaitu:

Pertama, pemaknaan kesetaraan gender. Kesetaraan gender seringkali disalahpahami sebagai tuntutan kaum hawa atas kaum adam yang melampaui kodrat kehawaannya. Tegasnya, ingin menempatkan dominasi kaum hawa di atas kaum adam. Tentu saja hal itu tidak tepat. Kesetaraan gender harus dipahami sebagai suatu kondisi dimana struktur sosial dan budaya menempatkan peran perempuan dan laki-laki secara seimbang, kontekstual dan situasional, tidak mendeskreditkan dan menjustifikasi perempuan sebagai *second sex* karena alasan-alasan biologis. *Kedua*, ketidakadilan gender, yaitu suatu kondisi dimana terjadi diskriminasi terhadap perempuan atau laki-laki. Diskriminasi ini dibentuk oleh suatu sistem sosial, budaya, atau interpretasi teks keagamaan yang diimani oleh suatu masyarakat.

Realitas kehidupan pragmatis manusia telah membuktikan bahwa ketidakadilan gender lebih sering dan rentan dialami oleh perempuan. Ketidakadilan gender yang terjadi pada kaum hawa secara umum diakibatkan oleh lima hal, yaitu: stereotipe, kekerasan, peran ganda, marginalisasi, dan subordinasi.

a. Stereotipe

Stereotipe (*stereotype*) merupakan jalan pikiran yang menyederhanakan hal-hal kompleks untuk mengambil keputusan secara cepat. Stereotipe ini bisa berbentuk prasangka negatif ataupun prasangka positif.² Stereotipe

² Stephen P. Robbins dan Timothy A. Judge. *Organizational Behavior* (Prentice Hall, 2010).

dalam kajian gender umumnya dipahami sebagai pengklasifikasian asumsi mengenai standar perilaku yang cocok untuk laki-laki dan perempuan. Pengklasifikasian asumsi ini sering digunakan sebagai dalih untuk melakukan tindakan diskriminatif terhadap perempuan. Karena itu, kata stereotipe dalam kajian gender umumnya dipahami sebagai prasangka negatif.

Stereotipe terkait erat dengan pelabelan negatif yang diberikan kepada perempuan. Pelabelan negatif itu didasarkan pada status genitalia. Satu hal yang mendasar dari stereotipe menurut Susan A Basow³ adalah pengklasifikasi wilayah pekerjaan, laki-laki untuk wilayah publik (pekerjaan menantang dan penuh resiko) dan perempuan untuk wilayah domestik (pekerjaan biasa dan tidak beresiko). Stereotipe semacam ini terus berlangsung dan ditanamkan, tanpa disadari, pada diri kita semenjak usia dini. Lihat saja bagaimana para orang tua selalu mengajarkan kepada anak-anaknya terkait dengan pengklasifikasian jenis pekerjaan dan aktivitas yang layak untuk laki-laki dan perempuan.

Stereotipe terhadap kaum hawa semakin ekstensif ketika struktur sosial budaya menentukan standar kelelakian (maskulin) dan keperempuanan (feminin). Standar yang menyebabkan label-label negatif terhadap perempuan bermunculan. Emosional, irasional, dependen, pasif, gemulai, pemalu, submisif, suka digoda dan cerewet adalah sekian label negatif perempuan yang masih menjadi standar nilai di lingkungan sosial masyarakat. Adapun label standar untuk laki-laki merupakan kebalikan dari label yang diberikan kepada perempuan. Karena standar nilai itu pula kenapa aktivitas perempuan di ranah kehidupan pragmatis menjadi terbatas. Implikasi praktis dari standar ini terasa dalam kehidupan nyata kaum hawa. Sebut saja, larangan menjadi pemimpin publik, pekerjaan dengan upah murah, dan acapkali pekerjaan perempuan dianggap sebagai penghasilan tambahan sekalipun ia yang membiayai kehidupan keluarga.

b. Kekerasan terhadap perempuan

Kekerasan bisa mewujudkan melalui tindakan penyerangan yang melukai fisik seseorang atau melalui tindakan penyerangan verbal yang melukai

³ Susan A. Basow. *Gender Stereotypes and Roles* (USA: Cole Publishing Company, 1992).

mental dan psikologi seseorang. Kekerasan merupakan bagian dari faktisitas manusia sebagai makhluk sosial-budaya. Karena itu kekerasan tidak pernah berhenti dari dulu hingga kini. Kendati demikian, bukan berarti kekerasan harus dibiarkan, tetap harus ada solusi untuk meminimalisir kekerasan. Karena kekerasan terjadi di ranah sosial budaya maka solusi untuk menanggulangi tindak kekerasan harus melibatkan struktur sosial dan budaya. Pemicu kekerasan dalam kehidupan manusia beragam, salah satunya berasal dari asumsi gender yang telah dikultuskan menjadi standar nilai di suatu masyarakat atau budaya tertentu. Kekerasan yang terkait dengan hal ini sering disebut dengan *gender related violence*.⁴

Korban kekerasan gender tentunya lebih banyak dialami oleh kaum perempuan. Korban ini tidak mengenal status sosial dan usia, bisa orang kaya, pejabat, orang miskin, pembantu, anak-anak, dewasa, bahkan lansia. Tindakan kekerasan gender bisa diklasifikasikan berdasarkan perkembangan usia, yaitu: (i) Kekerasan pranatal. Kekerasan ini bisa mewujudkan dalam bentuk tindakan pemerkosaan, pemaksaan kehamilan dan jenis kelamin anak, penganiayaan saat hamil, dan aborsi; (ii) Kekerasan pada balita. Kekerasan ini bisa berupa penelantaran dan pembunuhan balita, perlakuan tidak adil terkait dengan pendidikan, asupan makanan dan kesehatan, serta kekerasan verbal dan fisik; (iii) Kekerasan pada anak-anak. Kekerasan ini bisa berbentuk penyunatan, pernikahan usia dini, pelecehan seksual, penghinaan struktur fisik, perdagangan dan pelacuran anak; (iv) Kekerasan pada remaja. Kekerasan ini bisa mewujudkan pada penghinaan struktur fisik, pelecehan seksual, pemerkosaan, perdagangan, dan pelacuran; (v) Kekerasan dalam ikatan pernikahan. Kekerasan ini biasa dilakukan oleh pasangan hidup atau suami. Pada Pasal 5 Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (PKDRT) menyebutkan bahwa larangan kekerasan di dalam rumah tangga meliputi kekerasan fisik, psikis, seksual, dan penelantaran rumah tangga; (vi) Kekerasan pada lansia. Kekerasan ini bisa berupa penghinaan verbal, perlakuan kasar, penelantaran dan pembunuhan.

Hampir seluruh masyarakat Indonesia tidak meragukan bahwa tindak kekerasan kepada perempuan yang dilakukan oleh pelaku

⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

berakibat fatal kepada kehidupan korban, baik itu secara fisik, psikologis atas sosial. Pada kasus pemerkosaan misalnya, seorang gadis yang diperkosa bukan hanya akan mengalami penyiksaan fisik dan psikologis, tetapi juga tekanan sosial, terlebih korban pemerkosaan yang berakhir dengan kehamilan. Korban akan menanggung rasa malu seumur hidup, dan hal ini acapkali diikuti dengan keengganan para lelaki untuk menikahinya karena alasan kehilangan keperawanan dan menanggung beban anak di luar nikah (aib keluarga).

c. Peran Ganda

Peran ganda sering terjadi di dalam kehidupan rumah tangga. Peran ganda ini diawali dengan sebuah norma sosio-kultural yang membagi aktivitas berdasarkan identitas genitalia, yaitu aktivitas domestik dan aktivitas publik. Aktivitas domestik diidentikan dan dikhususkan untuk aktivitas perempuan, sementara aktivitas publik diidentikkan dan dikhususkan untuk laki-laki. Aktivitas domestik adalah aktivitas kerumahtanggaan yang tidak menghasilkan profit. Adapun aktivitas publik adalah aktivitas yang dilakukan di luar rumah dan terorientasi untuk memperoleh penghasilan.

Aktivitas domestik yang dilakukan oleh para istri seringkali dianggap sepele walaupun pada faktanya durasi waktu dan tingkat kesulitannya seringkali melampaui aktivitas publik yang dilakukan oleh suami. Sebut saja mengasuh anak yang total 24 jam per hari. Kondisi yang tidak menguntungkan kerap terjadi pada perempuan karir atau ketika suami kena PHK atau bangkrut. Dalam kondisi ini para perempuan memiliki peran ganda, aktivitas domestik dan aktivitas publik. Para perempuan ini memiliki beban ganda, harus mengurus kerumahtanggaan sekaligus mencari nafkah.

Beban ganda yang dijalani oleh para perempuan seringkali kurang memperoleh perhatian dan diremehkan. Dalam urusan mencari nafkah misalnya, usaha keras mereka dalam bekerja seringkali dianggap hanya pekerjaan tambahan, alias membantu suami. Demikian pula ketika anak-anak kurang memperoleh perhatian dan kasih sayang ibu karena alasan kerja. Objek pelampiasan kesalahan cenderung dialamatkan kepada perempuan atau istri.

d. Marginalisasi

Marginalisasi dalam konteks ini adalah proses peminggiran atau pemojokan perempuan oleh struktur sosial atau budaya. Peminggiran atau pemojokan ini seringkali disandarkan pada alasan biologis perempuan. Dalam pekerjaan misalnya, karyawati sering di-PHK sepihak karena kehamilan dan melahirkan. Karena dianggap tidak cekatan dan mobilitasnya rendah para pekerja perempuan pun cenderung diupah murah. Marginalisasi perempuan juga sering terjadi atau bahkan dilakukan secara terstruktur melalui program-program pemerintah, termasuk di Indonesia. Intensifikasi pertanian dengan menggunakan teknologi modern misalnya, diorientasikan pada pekerjaan laki-laki dan hal itu dengan sendirinya memarginalkan pekerja perempuan yang biasa bekerja secara manual.

Efek signifikan dari marginalisasi perempuan adalah kemiskinan yang harus dialami kaum hawa. Kemiskinan yang membuat kaum hawa semakin tersudutkan di ranah sosial ataupun di dalam kehidupan rumah tangganya sendiri. Kemiskinan yang dialami kaum hawa ini acapkali rentan menjadikan mereka sebagai objek perdagangan manusia, pelacuran, dan perdagangan anak.

e. Subordinasi

Subordinasi dalam konteks ini adalah sebuah asumsi yang menempatkan perempuan sebagai objek pelengkap laki-laki, atau laki-laki superior dan perempuan inferior. Logika yang digunakan dalam subordinasi adalah *binary opposition logic* (logika oposisi biner), yaitu logika yang menempatkan setiap kata secara berlawanan, sebagai contoh, laki-laki—perempuan, subjek—objek, baik—buruk, dan seterusnya. Kata-kata biner yang pertama (laki-laki, subjek, dan baik) dalam logika ini secara otomatis dimaknai sebagai kata-kata yang bersifat superior. Adapun kata-kata biner yang kedua (perempuan, objek, dan buruk) dimaknai sebagai kata-kata yang inferior. Pada logika itulah kata-kata dan bahasa menemukan makna misoginisnya.

Logika oposisi biner mungkin dianggap remeh. Namun, tidak boleh diremehkan, karena ketika logika itu diterapkan pada wilayah praktis —politik, hukum, sosial, dan budaya— menimbulkan daya ofensif dan eksploitatif laki-laki atas perempuan. Sebagai contoh, lihat

saja bagaimana budaya patriarki menempatkan status perempuan. Lihat saja bagaimana perusahaan-perusahaan membayar upah murah untuk para karyawati. Lihat juga kebijakan pemerintah terkait dengan para TKW. Para penyumbang devisa ini selalu ditempatkan sebagai objek eksploitatif, baik oleh pemerintah ataupun oleh majikannya. Cara kerja logika oposisi biner dalam subordinasi selalu menjadikan perempuan sebagai objek eksploitatif. Karena itu pula perempuan sulit untuk maju, alias terkebiri dalam jeruji superioritas lelaki.

B. Interpretasi Misoginis Teks-Teks Al-Qur'an dan Al-Hadis

Tidak bisa disangkal bahwa sistem patriarkhal memainkan peranan signifikan dalam menentukan hasil interpretasi teks-teks keagamaan yang cenderung bias gender, termasuk di kalangan umat Islam. Tidak sedikit dari literatur keagamaan Islam yang ada, —fiqih, teologi, akhlak, dan pendidikan— cenderung mengultuskan dominasi laki-laki dan mensubordinasikan perempuan. Hal ini terjadi karena budaya patriarkhal dijadikan sebagai paradigma penafsiran teks al-Qur'an dan al-Hadis. Tafsir misoginis menjadi buah dari penafsiran tersebut.

Tinjauan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis yang disinyalir menimbulkan penafsiran misoginis perlu dilakukan. Tujuannya adalah: (i) Untuk mendekonstruksi penafsiran-penafsiran misoginis yang kadang dikultuskan sebagai ketetapan Ilahi; (ii) Mereinterpretasikan kembali ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis dalam perspektif gender. Berikut adalah tinjauan di maksud:

a. Tentang Penciptaan Perempuan

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيْرًا وِّنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُوْنَ بِهِ وَاَلْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا ﴿١﴾

Ayat pertama dari surat al-Nisa itu menjadi ayat kontroversial terkait dengan penciptaan perempuan. Titik kontroversial itu terletak dari penerjemahan kalimat "... *al-ladzi khalaq-akum min nafs-in wahidah wa khalaq-a min-ha zauj-aha*". Penafsiran ulama terhadap ayat al-Qur'an tersebut umumnya bersandar pada hadis yang bersumber pada kitab

Shahih Bukhori dan *Shahih Muslim*. Hadis yang oleh kaum feminis muslim dianggap sumber dari stereotype inferioritas perempuan.

Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk, ia tidak bisa selurus dengan jalanmu. Jika kamu ingin bersenang-senang dengannya maka kamu bisa bersenang-senang dengannya, namun pada perempuan ada kebingkokan. Jika kamu memaksa untuk meluruskannya, kamu akan memecahkannya. Dan pecahnya adalah talaknya. (HR. Muslim)

Berwasiatlah kalian dengan kebaikan kepada para perempuan (para istri), karena perempuan itu diciptakan dari tulang rusuk. (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Penafsiran ayat 1 surat al-Nisa' dengan bersandar pada hadis tersebut menuai polemik karena secara tidak langsung doktrin agama Islam bias gender karena memberikan landasan paradigmatik terhadap praktik subordinasi perempuan dalam suatu struktur sosial dan budaya. Sebagian ulama kontemporer menganggap bahwa penafsiran ayat 1 surat al-Nisa' dengan bersandar pada hadis tersebut kurang tepat, karena ada ayat-ayat lain yang menjelaskan tentang teori penciptaan.

Moh. Najib⁵ mengungkapkan bahwa ada empat teori penciptaan manusia yang dijelaskan dalam al-Qur'an, yaitu: *Pertama*, penciptaan manusia secara general. Teori ini dijelaskan dalam ayat 15 surat Nuh, "*sesungguhnya Allah telah menciptakan kalian dalam beberapa tingkatan kejadian*" dan ayat 12 surat al-Mu'minin, "*dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati tanah*". *Kedua*, penciptaan manusia pertama atau Adam. Teori ini termaktub dalam ayat 59 surat Ali 'Imran, "*sesungguhnya proses penciptaan Isa di sisi Allah, adalah seperti Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya, Jadilah!, maka jadilah Adam*", dan ayat 29 surat al-Hijr, "*Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud*". *Ketiga*, penciptaan wanita pertama atau Hawa. Teori ini dijelaskan dalam ayat

⁵ Moh. Najib. "Studi Kritis terhadap Hadis-Hadis Perempuan" dalam *Perspektif Gender dalam Studi Islam*. Jurnal Studi Gender Vol. 1 No. 01 Agustus 2002, 17-26.

1 surat al-Nisa', "Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari jiwa yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan istrinya, dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak, dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan 'peliharalah' hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu". Keempat, Penciptaan 'Isa ibn Maryam. Teori ini dijelaskan dalam ayat 12 surat al-Tahrim, "Dan 'ingatlah' Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh 'ciptaan' Kami, dan dia membenarkan kalimat tuhannya dan kitab-kitabnya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat", ayat 171 surat al-Nisa', "Wahai ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Isa putra Maryam itu adalah utusan Allah dan kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan ruh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan tuhan itu tiga, berhentilah karena itu lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan yang Maha Esa, Mahasuci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi Pemelihara", dan ayat 59 surat Ali 'Imran, "sesungguhnya proses penciptaan Isa di sisi Allah, adalah seperti Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya, Jadilah!, maka jadilah Adam". Najib menegaskan bahwa keempat teori di atas pada dasarnya untuk menunjukkan tentang kekuasaan Allah yang bisa menciptakan manusia dengan cara apapun.

Polemik terkait dengan bias gender berakar pada pemahaman teori pertama (penciptaan manusia secara general) yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari saripati tanah dengan melalui beberapa fase kejadian. Penciptaan manusia dalam konteks ini memiliki beberapa fase, yaitu: fase *Turâb/Tîn*, fase *Nuthfah*, fase *'Alaqah*, fase *Mudghah*, fase *'Izhâm*, dan fase *Khalq (al-Insân)*. Tentu saja Tuhan berkuasa menciptakan manusia dengan melalui keenam fase tersebut secara berurutan (seperti pada manusia umumnya) atau hanya melalui satu atau beberapa fase saja. Penciptaan Hawa misalnya, hanya dilakukan melalui fase keenam, karena memang Allah menghendaknya seperti itu.⁶

⁶ *Ibid.*, 26.

Demikian halnya dengan penciptaan 'Isa ibn Maryam, diciptakan hanya melalui fase ketiga dan fase keempat karena memang tidak ada kontak biologi dengan lawan jenis.

Najib⁷ menegaskan kembali bahwa jika mengacu kepada empat teori penciptaan dan enam fase yang ada pada teori pertama, maka bisa dijelaskan bahwa penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tidak tepat. Adam dan Hawa diciptakan Allah dari bahan yang sama. Adapun perbedaannya hanya terletak pada fasenya saja. Adam tercipta dari fase pertama, hawa tercipta dari fase keenam. Satu hal yang ditekankan oleh Najib adalah bahwa perbedaan fase penciptaan Adam dan Hawa ini tidak boleh dijadikan sebagai dalih untuk mendeskreditkan posisi perempuan. Menganggap laki-laki superior dan perempuan inferior

b. Tentang Kepemimpinan Perempuan

Kepemimpinan perempuan di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim acapkali menuai polemik, walaupun sebenarnya ada banyak perempuan yang sudah menjadi kepala negara, sebut saja Megawati Sukarnoputri yang menjadi presiden wanita pertama di Indonesia, Benazir Bhutto menjadi perdana menteri Pakistan selama dua periode, Khaleda Zia dan Sheikh Hasina menjadi perdana menteri Bangladesh. Halimah Yakob baru-baru ini diangkat menjadi presiden Singapura sebagai representasi dari umat Islam Melayu yang ada di Singapura.

Kontroversi kepemimpinan perempuan, dalam konteks umat Islam, bersumber pada perbedaan interpretasi dari ayat 34 surat al-Nisa.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَأَلْصَقَتْ قَوْنِتُ حَفِطَتْ لِلْعَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
فَعُظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang

⁷ *Ibid.*

lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.

Kata “*qawwâmûna*” pada ayat tersebut diinterpretasikan oleh para ahli fiqih salaf, termasuk mazhab empat, secara tekstual yaitu sebagai pemimpin. Selanjutnya, ayat di atas dijadikan sebagai landasan doktrinal untuk menetapkan keharusan laki-laki menjadi pemimpin. Ibn Katsir⁸ dan al-Razi⁹ merupakan dua di antara mufasirin yang dengan tegas menyatakan bahwa pemimpin harus laki-laki. Penafsiran ayat di atas juga didukung oleh hadis sahih Bukhari dari Abu Bakrah, sebagai berikut:

Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan kepemimpinannya pada wanita. (HR Bukhari dan Ahmad)¹⁰

Tidak semua ulama setuju dengan pandangan yang mewajibkan laki-laki sebagai pemimpin, terlebih mengeneralisasinya menjadi pemimpin di berbagai sektor. Ada juga ulama yang membolehkan kepemimpinan perempuan dengan tetap berpijak pada ayat al-Qur’an dan Hadis Nabi. Muhammad Sayid Thanthawi, Yusuf Qardhawi, dan Ali Jumah Muhammad Abdul Wahab merupakan representasi ulama yang membolehkan kepemimpinan perempuan. Kebolehan pemimpin seorang wanita bisa dilihat dari beberapa ayat al-Qur’an yang memuji Ratu Balqis, yaitu ayat 23-44 pada surat al-Naml. Thanthawi berpandangan bahwa jika Allah tidak suka dengan pemimpin laki-laki maka Allah akan menjelaskannya pada surat tersebut. Perempuan, dalam pandangan Thanthawi, boleh menjadi kepala negara, menteri, hakim dan lain-lain kecuali menjadi imam shalat. Adapun terkait dengan

⁸ Ismail bin Umar Ad-Dimashqi, *Tafsir Ibnu Katsir*, hlm. II/293-293

⁹ Fakhrur Razi, *Tafsir Al-Kabir*, hlm. I/88

¹⁰ Sahih Bukhari, Hadits No. 4425: Sunan Nasai VIII/227

hadis sahih Bukhari dari Abu Bakrah Thanthawi berpandangan bahwa hal itu terkait dengan peristiwa khusus yang terjadi di Kerajaan Persia, tidak bisa digeneralisir.¹¹ Hal ini diamini juga oleh Yusuf Qardhawi. Baginya, perempuan boleh masuk ke ranah publik selama perempuan itu tidak ber-*khalwat*, melaksanakan perannya sebagai ibu bagi anak-anaknya dan berakhlak islami. Demikian halnya dengan Ali Jumah Muhammad Abdul Wahab. Pemimpin wanita, menurut Abdul Wahab, bukan perkara baru dalam Islam karena di era Khilafah Utsmaniyah sudah ada 90 orang perempuan yang menjabat sebagai kepala daerah dan hakim.¹²

c. Tentang Lemahnya Akal dan Agama Perempuan

Salah satu rujukan doktrinal yang sering dijadikan dalih untuk mengebiri dan memarginalkan hak-hak perempuan dari wilayah publik adalah interpretasi hadis tentang lemahnya akal dan agama perempuan yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari.¹³

... Dari Abi Said al-Khudri, dia berkata: Rasulullah SAW keluar pada Ied Adhha atau Ied Fithr menuju tempat shalat, beliau melewati para perempuan, seraya berkata: "Wahai sekalian perempuan, bersedekahlah karena aku melihat mayoritas kalian sebagai penghuni neraka". Mereka pun bertanya: "Karena apa, wahai Rasulullah?", Rasulullah menjawab: "Karena kalian banyak melaknat (mendoakan keburukan pada orang lain) dan ingkar (tidak tahu berterima kasih atas kebaikan suami). Aku tidak melihat para perempuan yang kurang akal dan agamanya di antara salah satu kalian yang dapat meluluhkan hati seorang laki-laki yang teguh hatinya." Mereka bertanya lagi: "Apakah kekurangan agama dan akal itu?" Rasulullah menjawab: "Bukankah kesaksian seorang wanita seperti setengah kesaksian seorang laki-laki?" Mereka menjawab: "Benar." Rasulullah berkata: "Itulah yang dimaksud kekurangan akal. Kemudian, bukankah jika haid, kalian tidak shalat dan puasa?" Mereka menjawab: "Benar." Rasulullah berkata: "Itulah kekurangan agama." (HR. al-Bukhari)

¹¹ Baca Harian *Okaz* Arab Saudi, edisi 28 Muharram 1429 halaman 39.

¹² Baca Harian *Al-Jumhuriyah* Mesir, edisi 28 Januari 2007.

¹³ Imam al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (CD-Rom *Mausuah al-Hadis al-Syarif*), No. 293.

Mereka yang menolak kepemimpinan perempuan acap kali menggunakan hadis tersebut untuk dijadikan sebagai landasan doktrinal. Namun, hal itu jauh dari kebenaran. Pemahaman tekstual pada hadis itu telah menghilangkan konteks yang menjadi sasaran atau tujuan dari kemunculan hadis tersebut. Patut diakui bahwa *asbâb al-wurûd* hadis di atas tidak jelas. Analisis yang memungkinkan untuk memahami redaksi hadis tersebut adalah analisis sosio-historis.

Dikisahkan bahwa hadis itu muncul pada waktu shalat Id di Madinah. Rasulullah ketika itu berbicara kepada para perempuan yang mayoritas dari golongan Anshar. Para perempuan yang sempat disanjung oleh Aisyah karena gemar menuntut ilmu dan perannya lebih superior dari para lelaki. Kondisi ini berbeda jauh dengan para perempuan dari golongan Muhajirin yang cenderung inferior. Suatu saat Umar merasa kurang berkenan karena para perempuan Muhajirin mulai mengikuti perilaku para perempuan Anshar. Hal ini dilaporkan kepada Nabi, Rasul pun menanggapi dengan seyuman. Setelah itu munculah hadis tersebut. Berpijak pada situasi itu tidak salah jika Zaitunah Subhan¹⁴ berpandangan bahwa hadis tersebut justru merupakan bentuk kekaguman Rasul terhadap perempuan Anshar. Kekaguman yang diekspresikan melalui hadis itu, menurut Zaitunah Subhan, seakan-akan berbunyi “Wahai kaum perempuan, Tuhan telah mengaruniakan pada kalian kemampuan yang dapat meluluhkan hati para lelaki yang kuat, padahal sebenarnya kalian lemah. Oleh karena itu, bertakwalah pada Allah dan jangan kalian gunakan kemampuan itu kecuali dalam kebaikan.”

d. Tentang Kewaspadaan terhadap Perempuan

Pemahaman tekstual atas redaksi hadis tentang kewaspadaan laki-laki terhadap perempuan juga dianggap bentuk dari stereotipe dan marginalisasi perempuan. Perempuan dalam konteks itu diposisikan sebagai sumber dari kemaksiatan sehingga harus diwapadai. Karena itu, di negara atau wilayah yang menerapkan Syari’at Islam seringkali menempatkan perempuan sebagai objek hukum.

¹⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 59.

Ada beberapa hadis terkait dengan hal itu yang harus diinterpretasikan lebih lanjut, diantaranya:

Aku tidak meninggalkan fitnah (cobaan) yang lebih membahayakan bagi laki-laki (yaitu) dari perempuan.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Wanita adalah perangkap setan, andaikata tidak ada syahwat (bagi laki-laki) maka perempuan tidak dapat menguasai laki-laki. (HR. Abu Nu'aim)

Perempuan itu adalah aurat, jika ia keluar dari rumah maka ia diawasi oleh setan. (HR. Al-Tirmidzi dan Ibn Hibban)

Hadis ini muncul dalam struktur sosial dan budaya patriarkhal dimana posisi laki-laki lebih superior dari perempuan. Pemahaman terhadap hadis di atas akan lebih elok juga dengan melakukan pembalikan, yaitu menempatkan posisi perempuan pada posisi laki-laki. Dengan cara ini bisa jadi laki-laki pun menjadi cobaan, perangkap setan bagi perempuan. Satu pesan terpenting dari hadis itu adalah bahwa Nabi mengingatkan para lelaki agar senantiasa menjaga dan mengendalikan diri dari tekanan nafsu atau hasrat biologis. Lebih dari itu, tidak boleh memperlakukan perempuan sebagai objek pelampiasan biologis.

e. Tentang Perempuan Bepergian

Ada beberapa hadis tentang larangan perempuan bepergian tanpa didampingi oleh *mahram*, di antaranya:

Janganlah perempuan bepergian jauh kecuali bersama dengan mahramnya, dan janganlah laki-laki menemui perempuan kecuali disertai mahramnya. Maka seseorang berkata: “Wahai Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam sesungguhnya aku ingin pergi mengikuti perang, sedangkan istriku ingin menunaikan ibadah haji”. Nabi bersabda: “Pergilah bersamanya!” (HR. Imam Bukhari)

Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir bepergian selama sehari semalam dengan tanpa mahram. (HR. Imam Bukhari)

Janganlah seorang perempuan bepergian selama tiga hari kecuali bersama dengan mahramnya. (HR. Imam Bukhari)

Ada banyak ulama yang memahami teks hadis tersebut secara tekstual atau literal sehingga melarang perempuan untuk bepergian sendiri. Alasannya, karena keamanan dan menjaga kemaksiatan. Salah satu ulama yang memahami hadis tersebut secara literal adalah Abdul Aziz ibn Abdullah ibn Baz.¹⁵ Ulama ini tetap berpandangan bahwa perempuan yang melakukan safar atau bepergian jauh harus didampingi oleh mahramnya.

Hadis di atas tentunya banyak menuai kontroversi ketika dipahami secara tekstual. Karena pemahaman tekstual terhadap redaksi hadis tersebut cenderung menafikan kemandirian perempuan dan menempatkannya sebagai *second sex* yang harus berlindung di bawah ketiak laki-laki (*first sex*). Hadis shahih di atas, dalam pandangan para aktivis perempuan, harus dianalisis melalui pendekatan sosio-historis agar makna hadis tersebut bisa ditransformasikan dalam konteks saat ini.

Athiyatul Ulya¹⁶ mengungkapkan bahwa hadis tersebut merupakan tindakan preventif Rasulullah SAW terhadap kaum perempuan yang pada saat itu tidak terbiasa dengan bepergian dan tidak memiliki skill dalam perlindungan diri. Hal itu sudah jauh beda dengan kondisi saat ini dimana kemandirian perempuan dan sistem keamanan sudah tercipta. Masnun Tahir berpandangan bahwa hadis shahih di atas pada dasarnya adalah konsep Islam tentang jaminan perlindungan terhadap perempuan yang harus aman dalam melakukan aktivitasnya, seperti regulasi yang menjamin keamanan kepada laki-laki.¹⁷

¹⁵ Abdullah ibn Baaz. *Fatwa-Fatwa Terkini*. Terj. Mushtofa 'Aini, Hanif Yahya dan Amir Hamzah (Jakarta: Darul Haq, 2008), 393.

¹⁶ Athiyatul Ulya, "Konsep Mahram Jaminan Keamanan atau Pengekangan Perempuan," dalam jurnal *Al-Fikr*, Vol. 17, No. 1 Tahun 2013, 245.

¹⁷ Masnun Tahir. "Mahram Transformasi Zaman: Sebuah Analisa Fiqhiyyah dan Keadilan Gender," dalam jurna *Musawa* Vol. 9, No. 1, Januari 2010, 76.

C. Kedudukan Perempuan dalam Syari'at Islam

Doktrin Islam menempatkan kemuliaan manusia bukan pada perbedaan jenis kelamin, ras, dan suku, tetapi oleh kualitas ketakwaan kepada Allah. Hal ini termaktub dalam ayat 13 surat al-Hujurat dan Ayat 71 surat al-Taubah.

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

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian lainnya. Mereka menyuruh berbuat makruf, mencegah kemungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Kedudukan perempuan di dalam doktrin sangat dimuliakan. Kemunculan agama Islam sebagiannya terkait dengan sejarah pembebasan perempuan. Lihat saja bagaimana tradisi pembunuhan bayi perempuan di jaman Jahiliah dihentikan. Sejarah kalam kaum Jahiliah ini terekam dan diabadikan pada ayat 58-59 surat al-Nahl sebagai berikut:

(58) Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar kelahiran anak perempuan, merah padamlah mukanya, dan dia sangat marah. (59) Dia menyembunyikan dirinya dari khalayak karena berita buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah? Ketahuilah!, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

Salah satu bukti bagaimana doktrin Islam mengangkat derajat perempuan adalah dengan mengagungkan sosok ibu. Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari mengungkapkan hal itu sebagai berikut:

Dari Abu Hurairah radhiyallaahu ‘anhu, belia berkata, “Seseorang datang kepada Rasulullah SAW dan berkata, Wahai Rasulullah, kepada siapa aku harus berbakti pertama kali?, Nabi menjawab, Ibumu. Orang tersebut kembali bertanya, kemudian siapa lagi?, Nabi menjawab, Ibumu. Orang tersebut bertanya kembali, kemudian siapa lagi? Nabi menjawab, Ibumu. Orang tersebut bertanya kembali, kemudian siapa lagi? Nabi menjawab, ayahmu”. (HR. Bukhari)

Pemuliaan doktrin Islam kepada perempuan juga bisa dilihat dari bagaimana cara doktrin Islam mengakui dan menjamin hak-hak perempuan. Tiga yang terkait dengan tema tulisan ini diantaranya adalah: hak berpolitik, hak bekerja, dan hak menuntut ilmu.

a. Hak Berpolitik untuk Perempuan

Kondisi perpolitikan suatu negara sangat menentukan berbagai aspek kehidupan warga negaranya, termasuk kesempatan perempuan untuk terjun di dunia politik. Tidak bisa dipungkiri bahwa keterkebirian peranan perempuan di wilayah publik sangat dipengaruhi oleh keputusan-keputusan politik, termasuk di Indonesia. Kenapa demikian? Hal ini dikarenakan keputusan-keputusan politik berpengaruh besar dalam perumusan regulasi atau sistem yang membuka lebar ruang emansipasi perempuan di ranah publik. Atas dasar inilah kenapa penelaahan hak berpolitik perempuan dalam doktrin Islam perlu dijelaskan.

Landasan teologis yang sering dikemukakan oleh para ulama dalam kaitannya dengan hak perempuan di bidang politik adalah ayat ke-71 dari surat al-Taubah yang berbunyi:

Dan orang-orang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *awliyâ'* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh untuk mengerjakan yang makruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Kata *awliyâ'* pada ayat al-Qur'an di atas menjadi kata kunci yang terkait dengan pentingnya keterlibatan perempuan di dalam kerjasama

—bersama laki-laki— untuk mengerjakan kebaikan dan mencegah kemungkar. Kerjasama ini terkait seluruh aspek kehidupan manusia baik yang menyangkut kehidupan laki-laki ataupun kehidupan perempuan. Quraish Shihab¹⁸ mengungkapkan bahwa keterlibatan perempuan dalam kerjasama itu tidak bisa disangkal karena tidak bisa dipisahkan antara hajat laki-laki dan hajat perempuan, sebagaimana disabdakan Nabi:

Barangsiapa yang tidak peduli dengan urusan kaum Muslimin, maka ia bukan termasuk golongan kami (HR al-Thabrani)

Hajat hidup umat Muslim melingkupi berbagai aspek, salah satunya adalah politik. Setiap umat Islam (laki-kali dan perempuan) tidak boleh apolitis dan harus berpartisipasi —baik terlibat langsung ataupun tidak langsung— dalam politik. Namun, keterlibatannya di dalam politik ditujukan agar keputusan-keputusan politik yang dirumuskan benar-benar sesuai dengan hajat hidup umat manusia, bukan kepentingan sesaat penguasa. Terlebih al-Qur'an menyuruh agar setiap urusan yang menyangkut hidup hajat orang banyak diputuskan secara musyawarah.

Dan orang-orang yang mematuhi seruan Tuhannya, mendirikan shalat, dan urusan mereka diputuskan dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan (al-Syura: 38)

Musyarawah menjadi salah satu aspek penting dalam politik praktis. Dalam konteks negara Indonesia misalnya, kesadaran akan pentingnya musyawarah dalam sistem politik di Indonesia sudah jauh hari disadari oleh para ulama dan para pendiri bangsa Indonesia karena itu musyawarah terabadikan pada sila keempat, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan". Musyawarah bukan semata-mata hak politik yang diberikan kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan.

¹⁸ M. Quraish Shihab. *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2007)

Tidak ada landasan yang kuat untuk menafikan atau melarang keterlibatan perempuan dalam kancah politik. Dinamika sejarah perjalanan Islam telah membuktikan bagaimana para muslimah menggunakan hak politik mereka. Sebagai contoh, Ummu Hani menggunakan hak politiknya untuk menjamin keamanan sebagian orang Musyrik, dan tindakan politiknya itu dibenarkan oleh nabi Muhammad SAW. Demikian pula dengan Aisyah yang terjun langsung dalam politik praktis, bahkan suksesi dan keberpihakan politik Aisyah pada Ustman mendorongnya untuk memimpin sebuah perang (Perang Unta) melawan khalifah Ali ibn Abi Thalib yang ketika itu menjadi penguasa. Pengekangan hak politik bukan karena alasan doktrin agama tetapi lebih dikarenakan struktur sosial dan budaya yang patriarkis yang mengekang perempuan.

b. Hak Bekerja untuk Perempuan

Apakah dalam doktrin Islam perempuan boleh bekerja di luar rumah dan memilih pekerjaan sesuai dengan yang dikehendakinya? Pertanyaan ini sebenarnya bisa dijawab dengan menyebutkan nama-nama perempuan tangguh yang populer dalam sejarah peradaban Islam, diantaranya, Khadijah binti Khuwailid dan Qilat Ummi Bani Anmar yang fokus di perdagangan. Ummu Salamah, Shafiyah, Laila al-Ghaffariyah, dan Ummu Sinam al-Aslamiyah yang terlibat dalam perang. Ummu Salim binti Malhan yang berprofesi sebagai perias pengantin. Zainab binti Jahsy yang dikenal pandai menyamak kulit binatang. Al-Syifa' yang ditugaskan Khalifah Umar r.a. menjadi pengawas di pasar Kota Madinah. Demikian pula dengan Hindun binti 'Idi ibn Qais dan Akrasyah binti al-Athrusy yang terlibat dalam politik Ali ibn Abi Thalaib melawan Mu'awiyah. Seandainya Nabi melarang wanita bekerja di luar rumah maka para perempuan itu akan berhenti melakukan pekerjaannya.

Bekerja dalam doktrin Islam merupakan modus untuk memperoleh penunjang hidup agar kehidupan yang dijalani manusia terhormat dan diridai Allah. Karena itu bekerja dalam doktrin Islam diorientasikan untuk memperoleh karunia dan keridaan Allah. Bekerja sebagai upaya untuk memperoleh karunia dan keridaan Allah tidak dikhususkan untuk laki-laki, para perempuan pun berhak untuk berupaya memperoleh hal itu. Terkait hal itu dijelaskan pada ayat 10 surat al-Jumu'ah, yaitu:

Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kalian di muka bumi, carilah karunia Allah dan banyaklah mengingat Allah supaya kamu beruntung.

Pentingnya perempuan bekerja juga pernah disinggung secara alegoris oleh Nabi Muhammad SAW melalui kata memintal/menenun, sebagaimana tertuang dalam sabdanya:

Sebaik-baik permainan seorang perempuan Muslimah di dalam rumahnya adalah menenun (HR. Abu Nu'aim)

Menenun menjadi representasi pekerjaan kaum perempuan ketika itu karena memang ruang gerak perempuan ketika itu masih terbatas oleh budaya patriarkhi yang mengarahkan agar semua pekerjaan perempuan yang diorientasikan untuk memperoleh penghasilan dilakukan di dalam rumah. Sabda Nabi di atas pernah dikuatkan oleh Aisyah melalui perkataannya yang menyebutkan bahwa, "Alat pemintal di tangan perempuan lebih baik daripada tombak di tangan lelaki". Ungkapan Aisyah tersebut menunjukkan bahwa pekerjaan yang dilakukan oleh perempuan pun hasilnya bisa melampaui pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki. Karena hal inilah kenapa para aktivis perempuan menganggap bahwa doktrin Islam justru memotivasi perempuan untuk bisa berkarir, bukan justru hanya menggantungkan hidupnya pada pemberian suami atau orangtua.

Para aktivis feminis berpandangan bahwa pelarangan perempuan untuk bekerja justru hanya akan mengebiri potensi dan kemandirian perempuan serta memarginalkan mereka di ruang publik. Hal itu secara otomatis akan berdampak pada pemiskinan kaum perempuan. Kemiskinan yang membelit perempuan ini pada akhirnya akan menjadikan mereka sebagai objek perbudakan, perdagangan, dan kriminalitas.

c. Hak Menuntut Ilmu untuk Perempuan

Salah satu faktor kenapa perempuan selalu diposisikan inferior adalah karena akses perempuan untuk menuntut ilmu ditutup rapat. Bentuk-bentuk ketidakadilan gender yang terjadi di masyarakat selalu dilakukan

seiring dengan upaya pembodohan atau penutupan akses diskursif untuk perempuan. Karena itu, salah satu langkah paling efektif untuk melawan ketidakadilan gender adalah dengan membuka lebar akses ilmiah yang memberi keleluasaan kepada perempuan untuk mengembangkan ragam diskursus publik.

Doktrin Islam jauh hari telah mewanti-wanti bahwa kebodohan menjadi pintu masuk segala bentuk ketidakadilan. Bahkan wahyu pertama yang turun kepada Nabi Muhammad SAW terkait dengan aktivitas ilmiah yang wajib dilakukan oleh laki-laki dan perempuan, yaitu membaca dan belajar.

(1) Bacalah dengan ‘menyebut’ nama Tuhanmu yang menciptakan! (2) Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah (3) Bacalah!, dan Tuhanmu yang Maha Pemurah (4) Yang mengajar ‘manusia’ dengan perantaran kalam (5) Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya (QS. al-‘Alaq)

Allah sendiri berfirman bahwa yang menjadikan derajat manusia lebih tinggi dari para malaikat (ayat 31-34 surat al-Baqarah) dan derajat seseorang di dalam kaumnya (ayat 11 surat al-Mujadilah) adalah karena ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Bahkan Allah menspesialkan orang-orang yang ditinggikan derajatnya karena ilmu pengetahuan dengan sebutan ulul albab (*ulū al-*albāb**). Hal ini ditegaskan pada ayat 190-191 surat Ali ‘Imran:

(190) Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal ‘ulul albab’ (191) orang-orang yang mengingat Allah ketika berdiri, duduk atau dalam keadan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi ‘seraya berkata’: “Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Mahasuci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.

Ulul albab bukan julukan Allah yang hanya diperuntukan kepada para lelaki saja, tetapi juga untuk para perempuan. Terkait hal itu dijelaskan pada ayat 195 surat Ali ‘Imran yang menjadi keterangan lanjutan dari ayat sebelumnya yang menerangkan sifat sifat ulul albab:

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): “Sesungguhnya aku tidak menyalahkan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.”

Perintah membaca dan belajar —untuk mencapai derajat ulul albab— yang diperintahkan Allah dikukuhkan dengan hadis Nabi, sebagai berikut:

Mencari ilmu itu adalah wajib bagi setiap Muslim laki-laki maupun muslim perempuan (HR. Ibnu Abdil Barr)

Dikisahkan bahwa pentingnya keterlibatan para perempuan dalam aktivitas ilmiah direspon positif oleh para perempuan di zaman Nabi, sehingga mereka memohon kepada Nabi agar meluangkan waktunya untuk mengajarkan mereka, dan hal itu disetujui oleh nabi.¹⁹ Persetujuan Nabi ini menjadi bukti nyata bagaimana Islam membuka lebar akses ilmiah untuk para perempuan.

Catatan sejarah kebudayaan Islam menunjukkan bahwa tidak sedikit dari perempuan Muslimah yang memiliki keunggulan dalam penguasaan ilmu pengetahuan. Beberapa diantaranya adalah Aisyah dan Sayyidah Sakinah binti al-Husain ibn Ali ibn Abi Thalib yang dikenal memiliki daya kritis, al-Syaikhah Syuhrah, Mu'nisat al-Ayyubiyah, Syamiyat al-Taimiyah dan Zainab binti Abdul-Latif al-Baghdadi yang pernah menjadi guru Imam Syafi'i. Demikian pula dengan al-Khansa' dan Rabi'ah al-Adawiyah, dua wanita kharismatik yang dikenal karena kedalaman ilmu yang dimilikinya. Nama-nama perempuan ini menjadi bukti bagaimana Islam memotivasi para perempuan untuk menuntut ilmu. Lebih dari itu, mengajarkan bahwa ilmu menjadi peninggi

¹⁹ M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2007).

derajat perempuan dan sekaligus media pendobrak segala bentuk ketidakadilan gender.

D. Gender dalam Konteks HAM di Indonesia

Apa kaitannya gender dengan Hak Asasi Manusia (HAM)? Jawaban untuk pertanyaan ini sangat sederhana, yaitu gender merupakan salah satu aspek dari HAM yang fokus pada pembelaan hak-hak perempuan. Dengan demikian tidak salah jika paradigma dalam diskursus gender adalah paradigma keberpihakan kepada perempuan. Signifikansi HAM dalam diskursus gender tampak jelas ketika para aktivis atau kaum perempuan menggunakan pasal-pasal dalam HAM untuk memperkuat posisi mereka ketika menghadapi atau melawan agresi struktur (sosial, budaya, institusi swasta, atau pemerintah) yang melemahkan perempuan.

Hak Asasi Manusia adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.²⁰ HAM, dalam skala internasional, dibahas secara rinci pada 30 pasal *Universal Declaration of Human Rights (UDHR) United Nations* (Perserikatan Bangsa-Bangsa). Adapun nilai yang menjadi prinsip dasar HAM adalah kebebasan, persamaan dan solidaritas. Prinsip ini menjadi dasar untuk memposisikan setiap orang sama, tanpa membedakan ras, warna kulit, kelamin, bahasa, agama, dan politik. Pasal 1 dan 2 *Universal Declaration of Human Rights* dengan tegas menyatakan bahwa:

Pasal 1

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood

²⁰ Dikutip dari pasal 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 26 Tahun 2000 Tentang Pengadilan Hak Asasi Manusia.

Pasal 2

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

HAM, sesuai dengan UDHR, bisa diklasifikasikan ke dalam lima jenis hak, yaitu: *Pertama*, hak personal (*personal rights*); *Kedua*, hak politik (*political rights*); *Ketiga*, hak ekonomi (*property rights*); *Keempat*, hak peradilan (*procedural rights*); *Kelima*, hak sosial budaya (*social culture rights*). Jaminan PBB terhadap kelima ini berlaku untuk semua laki-laki dan perempuan yang hidup di belahan bumi mana pun dan dari ras atau suku apa pun.

Bagaimana Pemerintah Indonesia menyikapi *Universal Declaration of Human Rights*? HAM merupakan titik-temu negara-negara di dunia akan pentingnya jaminan hak-hak dasar manusia yang dideklarasikan pada tanggal 10 Desember 1948 oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Para pendiri bangsa Indonesia jauh sebelumnya sudah menyadari akan pentingnya penjaminan hak-hak dasar manusia. Hal itu tampak pada pembukaan UUD 1945 yang menegaskan bahwa: “Bahwa sesungguhnya kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan”. Di era Orde Baru pun isu HAM disikapi positif oleh pemerintahan Soeharto, sekalipun masih pada level regulasi. Hal itu dibuktikan dengan diterbitkannya Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 50 Tahun 1993 Tentang Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Presiden Republik Indonesia. Keppres yang menjadi dasar pembentukan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), lembaga independen yang tujuannya dijelaskan pada Pasal 4 Keppres tersebut, yaitu: (a) Membantu pengembangan kondisi yang kondusif bagi pelaksanaan hak asasi manusia sesuai dengan Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, dan Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa serta Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, (b) Meningkatkan perlindungan hak asasi manusia guna mendukung terwujudnya tujuan

pembangunan nasional yaitu pembangunan Manusia Indonesia seutuhnya dan pembangunan masyarakat Indonesia seluruhnya.

Pemerintah Indonesia di era reformasi semakin menunjukkan keseriusannya untuk menegakkan HAM dengan menetapkan beberapa regulasi. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia menjadi bukti awal keseriusan pemerintah Indonesia dalam menegakkan HAM pasca tumbangannya rezim Orba. Keseriusan itu semakin tampak ketika anggota sidang tahunan MPR tahun 2000 memasukkan poin-poin HAM pada BAB XA amandemen UUD 1945 yang kedua. Menyusul kemudian penetapan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya), Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik) dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2008 Tentang Penghapusan Diskriminasi Ras Dan Etnis.

Keseriusan Pemerintah Indonesia dalam menegakkan HAM tidak hanya pada taraf regulasi, tetapi juga pada aksi konkret. Hal ini dibuktikan dengan adanya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 26 Tahun 2000 Tentang Pengadilan Hak Asasi Manusia, Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia Tahun 2011-2014, yang kemudian diperbaharui oleh Peraturan Presiden Nomor 75 Tahun 2015 Tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Tahun 2015-2019. Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia (RANHAM)²¹ adalah dokumen yang memuat sasaran, strategi, dan fokus kegiatan prioritas rencana aksi nasional hak asasi manusia Indonesia dan digunakan sebagai acuan kementerian, lembaga, dan pemerintah daerah dalam melaksanakan penghormatan, perlindungan, pemenuhan, penegakan, dan pemajuan HAM di Indonesia. Sasaran khusus dari RANHAM²²

²¹ Dikutip dari ayat 2 pasal 1 Peraturan Presiden Nomor 75 Tahun 2015 Tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Tahun 2015-2019.

²² Dikutip dari Peraturan Presiden Nomor 75 Tahun 2015 Tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Tahun 2015-2019.

saat ini adalah: (a) Meningkatnya pemahaman HAM aparaturnegara dan masyarakat, (b) Terlaksananya instrumen HAM dalam kebijakan pemerintah, (c) Meningkatnya partisipasi Indonesia dalam forum kerjasama penghormatan, perlindungan, pemenuhan, penegakan, dan pemajuan HAM, (d) Meningkatnya penanganan pelanggaran HAM, (e) Meningkatnya aksesibilitas penyandang disabilitas dan kelompok rentan lainnya untuk berpartisipasi di bidang sipil, politik, ekonomi, sosial dan budaya.

Bagaimana Pemerintah Indonesia menyikapi hak-hak perempuan? Perhatian awal Pemerintah Indonesia terhadap hak-hak perempuan secara konstitusional bisa dilihat dari upayanya meratifikasi *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination agaisnt Women* (CEDAW) menjadi Undang-Undang Republik Indonesai Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination agaisnt Women*). Prinsip-prinsip universal persamaan laki-laki dan perempuan yang dirumuskan oleh CEDAW telah diadopsi oleh PBB dan sejak 3 Desember 1981 dibakukan sebagai perisip dasar persamaan hak laki-laki dan perempuan (hak sipil, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan hak lainnya) yang harus dipatuhi oleh setiap negara. Ratifikasi CEDAW menjadi Undang-Undang merupakan legalitas konstitusional Pemerintah Indonesia yang mengakui dan menjamin persamaan hak laki-laki dan perempuan. Satu hal yang tidak kalah pentingnya adalah Pemerintah Indonesia —sebagaimana menjadi amanah CEDAW— diharuskan membuat regulasi yang diorientasikan untuk menghapus diskriminasi, mengubah tindakan-tindakan dan budaya patriarki yang mendukung pengejawantahan bentuk-bentuk ketidakadilan gender mulai dari stereotipe, marginalisasi, peran ganda, subordinansi, hingga tindak kekerasan.

Pembentukan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan yang diamanahkan oleh Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 181 Tahun 1998 Tentang Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan juga menjadi bentuk kepedulian Pemerintah Indonesia untuk mengatasi tindak kekerasan terhadap perempuan. Pasal 4 Undang-Undang tersebut mengungkapkan tujuan dari Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, yaitu: (a) Penyebarluasan pemahaman atas segala bentuk kekerasan terhadap perempuan yang

berlangsung di Indonesia, (b) Mengembangkan kondisi yang kondusif bagi penghapusan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan di Indonesia, (c) Peningkatan upaya pencegahan dan penanggulangan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan dan perlindungan hak asasi manusia perempuan.

Bagaimana kaitan gender dan HAM dengan mayoritas penduduk Indonesia yang beragama Islam? Pertanyaan ini perlu disinggung mengingat isu-isu gender dan HAM menjadi problematik ketika dihadapkan dengan kebakuan doktrin Islam dan interpretasi misoginis teks-teks keagamaan yang sudah mengakar di masyarakat, terlebih di Aceh yang sudah menerapkan Syari'at Islam sebagai basis konstitusi wilayahnya. Perlu diketahui juga bahwa tidak semua negara setuju dengan pasal-pasal dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), khususnya negara berbasis komunis dan berbasis Islam. Jika ketidaksetujuan negara komunis terletak pada pasal-pasal terkait ekonomi berbasis liberal, ketidaksetujuan negara Muslim—khususnya Arab Saudi—terfokus pada masalah kebebasan beragama dan pernikahan pasangan lintas agama.

Arab Saudi menjadi negara yang terang-terangan tidak sepakat dengan Pasal 16 dan Pasal 18 *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR):

Pasal 16

- (1) Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution.
- (2) Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses.
- (3) The family is the natural and fundamental group unit of society and is entitled to protection by society and the State.

Pasal 18

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

Penolakan terhadap Pasal 16 didasarkan pada alasan bahwa pasal tersebut rentan menjadi legalitas untuk membolehkan pernikahan pasangan lintas agama atau sesama jenis. Hal ini bertentangan dengan doktrin Islam yang diberlakukan di Arab Saudi dimana pernikahan seorang yang beragama Islam harus dengan pasangan (mempelai wanita dan lelaki, tidak boleh sejenis) yang beragama Islam. Adapun penolakan terhadap Pasal 18 didasarkan pada alasan bahwa pasal tersebut secara otomatis melegalkan kemurtadan (dalam artian kebebasan untuk berpindah-pindah agama) dan ateisme. Hal ini bertentangan dengan doktrin Islam yang melarang umatnya untuk murtad, terlebih ateis. Menyikapi kedua pasal dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) tersebut, pada tanggal 5 Agustus 1990 negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim yang berada dalam naungan Organisasi Kerjasama Islam (*Organisation of Islamic Cooperation*) memutuskan untuk mendeklarasikan HAM dalam versi Islam, yang dikenal dengan *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI). Deklarasi ini, selain sebagai kesepakatan politis negara-negara berpenduduk Muslim terkait dengan isu-isu HAM, juga menjadi kerangka acuan pelaksanaan HAM yang mengacu pada doktrin Islam. Ketidaksetujuan terhadap Pasal 16 dan Pasal 18 UDHR telah melahirkan pasal 10 CDHRI yang menegaskan bahwa “*Islam is the religion of unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of compulsion on man or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism*”.

Bagaimana *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) menyikapi kedudukan perempuan? Perempuan termasuk tema utama yang dibahas dalam CHDRI. Kedudukan perempuan—termasuk peran suami dalam keluarga— dalam CHDRI secara tegas dinyatakan pada pasal 6, yaitu: (a) *Woman is equal to man in human dignity, and has rights to enjoy as well as duties to perform; she has her own civil entity and financial independence, and the right to retain her name and lineage.* (b) *The husband is responsible for the support and welfare of the family.* Sebagaimana dibahas di atas bahwa masalah mendasar yang menjadi fokus CDHRI terkait dengan perempuan—juga laki-laki— adalah masalah perkawinan lintas agama atau sesama jenis serta kebebasan untuk memilih agama (dalam artian berpindah-pindah agama) nad untuk tidak beragama atau ateis.

Hal yang perlu dipahami bahwa sekalipun *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) dan *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) menjadi landasan umum dalam pelaksanaan HAM, namun paradigma dan pendekatan yang digunakan dalam memahami HAM beragam. Hal ini secara otomatis melahirkan ragam perspektif dalam memahami HAM, ragam perspektif yang juga berpengaruh besar terhadap cara pandang kaum feminis dalam memahami diskursus gender. Penjelasan singkat empat perspektif HAM—yang juga menjadi perspektif gender—patut disuguhkan di sini, yaitu perspektif liberal, demokratis, positivis, dan sosialis.

a. HAM dan Gender dalam Perspektif Liberal

Perspektif ini dimotori oleh para penganut liberalisme dengan tujuan untuk melindungi hak-hak individu dari campur tangan negara atau struktur sosial-budaya yang mengekanginya.²³ HAM dalam konteks ini dipahami sebagai hak individu untuk mengurus diri sendiri. Hak individu ini melingkupi hak hidup, hak jasmani, hak bergerak, hak memilih jodoh, hak berpolitik, hak atas perlindungan harta, hak mengurus kerumahtanggaan sendiri, hak memilih pekerjaan, hak memiliki tempat tinggal, hak beragama, hak berpikir, hak berkumpul dan berserikat, hak untuk tidak diperlakukan atau ditahan secara sewenang-wenang, dan lain sebagainya.²⁴ Landasan etis dari perspektif HAM liberal ini adalah tuntutan agar otonomi individu dihormati dan dijunjung tinggi. Setiap orang atau lembaga apapun tidak berhak untuk menentukan bagaimana setiap individu harus mengurus dirinya.

HAM perspektif liberal di atas merasuki pikiran para aktivis perempuan atau kaum feminis dalam memperjuangkan hak-hak perempuan. Hak-hak perempuan yang dalam perjalanan sejarah selalu direnggut oleh struktur sosial, budaya, dan agama yang patriarkhis, dan bahkan oleh sistem negara. Landasan etis dari kaum feminis ‘liberal’ ini mengadopsi

²³ Lihat Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), 99-100.

²⁴ Frans Magnis Suseno. *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), 116-118.

perspektif HAM liberal dan mengaplikasikannya secara khusus pada upaya untuk membuka ruang kebebasan dan emansipasi perempuan. Landasan etis yang dimaksud adalah tuntutan agar otonomi perempuan dihormati dan dijunjung tinggi.

Setiap orang, lembaga, atau negara apapun tidak berhak untuk menentukan bagaimana setiap perempuan mengurus dirinya. Dengan demikian, tidak ada alasan bagi siapa pun untuk memperlakukan perempuan sebagai *second sex* yang bisa diperlakukan secara sewenang-wenang.

b. HAM dan Gender dalam Perspektif Demokratis

HAM dalam perspektif demokratis dipahami sebagai hak warga negara yang bersifat aktif, dalam artian bahwa setiap warga negara berhak untuk melakukan ragam aktivitas yang tertuju pada upaya mengembangkan masyarakat, budaya, dan negara. HAM ditempatkan sebagai hak setiap warga negara untuk berperan aktif dalam mengontrol, mengevaluasi, dan menentukan masa depan negerinya. HAM dalam konteks ini melingkupi hak berpolitik, hak berpendidikan, hak berekonomi, hak menyatakan pendapat, hak berkumpul dan berserikat, hak kebebasan pers, dan lain sebagainya.

HAM dalam perspektif demokratis mengilhami para aktivis dan kaum perempuan akan pentingnya para perempuan untuk terlibat dalam mengontrol, mengevaluasi, dan menentukan masa depan negaranya. Keterlibatan perempuan menjadi penting karena selama ini perempuan selalu ditempatkan di ruang domestik dan dianggap tidak mampu menyelesaikan ragam persoalan yang terkait dengan kehidupan sosial, budaya, dan bernegara. Karena pandangan itu pula kenapa hak-hak perempuan dikebiri (hak politik, hak pendidikan, hak ekonomi, hak menyatakan pendapat, hak berkumpul dan berserikat, serta hak kebebasan pers). Para aktivis dan kaum perempuan “demokratis” berpandangan bahwa ketidakmampuan perempuan untuk terlibat dalam masalah-masalah publik merupakan mitos yang diwahyukan untuk mengelabui dan menindas perempuan, kerena faktanya para perempuan bukan tidak mampu, tetapi tidak diberi ruang untuk berkecimpung dalam urusan publik.

c. HAM dalam Perspektif Positivis

Inti dari HAM dalam perspektif positivis adalah bahwa hak-hak dasar setiap warga negara harus dijamin penuh oleh sistem pemerintah yang dikonkretkan dalam bentuk regulasi atau hukum positif yang mengikat seluruh warga negara.²⁵ Pemerintah dalam konteks ini bukan hanya sekedar menuntut warganya untuk taat kepada aturan hukum yang diberlakukan, tetapi juga diwajibkan untuk memfasilitasi, melayani, dan menjamin penuh hak-hak setiap warga negaranya yang ditetapkan dalam hukum positif. Hukum positif dalam konteks ini bukan hanya sekedar untuk menjamin kepastian hukum terkait hak-hak warga negara, tetapi juga sebagai acuan aparat hukum untuk melayani, memfasilitasi, melindungi, dan menjamin hak-hak warga negara.

Dalam konteks gender, HAM perspektif positivis digunakan sebagai kerangka acuan berpikir para aktivis atau kaum perempuan untuk menuntut pemerintah mengeluarkan regulasi atau hukum terkait dengan kesetaraan hak perempuan dengan hak laki-laki. Para aktivis dan kaum perempuan menyadari bahwa gaung dan tuntutan mereka hanya akan menjadi *absurd* manakala tidak diapresiasi oleh pemerintah dalam bentuk regulasi atau hukum yang mengikat setiap warga negara. Penetapan hukum oleh pemerintah akan menjadi legalitas formal yang mendorong pemerintah untuk melayani, memfasilitasi, melindungi, dan menjamin hak-hak perempuan.

d. HAM dalam Perspektif Sosial

HAM dalam perspektif sosial merupakan pengembangan dari HAM dalam perspektif positivis. HAM dalam perspektif sosial menempatkan negara sebagai institusi publik yang disepakati sebagai medium untuk mendistribusikan kesejahteraan sosial, kerana itu tugas negara adalah merumuskan regulasi atau hukum positif yang terfokus pada pendistribusian kesejahteraan sosial. Hukum yang kemudian diwujudkan ke dalam bentuk jaminan-jaminan sosial untuk menjamin keberlangsungan hidup seluruh warga negara, sebut saja jaminan pendidikan, kesehatan, ekonomi dan seterusnya. HAM dalam kerangka itu dipahami sebagai hak setiap warga negara untuk memperoleh bagian yang adil dari aset

²⁵ *Ibid.*, 128-129.

material, aset kultural, dan aset spiritual bangsanya. Hak ini meliputi hak pekerjaan (pilihan tempat dan jenis pekerjaan, upah yang wajar, perlindungan terhadap pengangguran, dan hak untuk membentuk serikat kerja), hak atas pendidikan, hak berbudaya, dan beragama, dan lain sebagainya.

Jaminan sosial yang dibakukan melalui hukum positif menjadi tema utama yang diadopsi oleh para aktivis dan kaum perempuan untuk memperjuangkan hak-hak mereka. Aset material, aset kultural, dan aset spiritual bangsa bukan hak prerogatif kaum adam, tetapi juga harus didistribusikan kepada kaum hawa secara merata. Pendistribusian aset material, aset kultural, dan aset spiritual bangsa tidak boleh didasarkan pada diferensiasi genetalia, tetapi harus didasarkan pada tingkat kebutuhan warga negara. Realitas membuktikan bahwa selama ini jaminan sosial masih bersifat patriarkhal. Sebagai contoh, para karyawan perempuan di pabrik-pabrik mendapat upah yang lebih murah daripada para karyawan lelaki. Jaminan sosial (jaminan kehamilan, jaminan gizi ibu hamil dan menyusui, jaminan melahirkan, jaminan kesehatan ibu dan anak, dan lain-lain) selayaknya menjamin kehidupan para perempuan karena darinya generasi bangsa tumbuh dan akan menjadi tulang punggung negara.

Empat perspektif HAM di atas menjadi poin penting dalam pengembangan wacana gender. Seperti telah diungkapkan di atas bahwa pemahaman terhadap HAM akan membantu para aktivis dan kaum perempuan dalam memperjuangkan kesetaraan gender hingga pada level hukum positif. HAM akan menjadi basis konstitusi dan sekaligus tameng yang melindungi para aktivis atau kaum perempuan ketika berhadapan dengan ketidakadilan struktur sosial, budaya, dan negara, atau bahkan otoritas agama. Kendati demikian, empat pendekatan di atas harus diimbangi dengan pemahaman terhadap tiga prinsip nilai dalam HAM, yaitu nilai kesamaan, kebebasan, dan solidaritas. [❖]

Bab IV

REFLEKSI PENERAPAN SYARI'AT ISLAM DI ACEH

Saat ini kita bisa menegakkan Syari'at Islam karena negara kita memperoleh kebaikan dari Islam dan hukum Islam. Solidaritas muslim, kebebasan dan keadilan sosial menjadi dan akan menjadi penuntun kesuksesan ini.

(Muhammad Morsie)

HAM merupakan salah satu isu kemanusiaan yang paling fundamental, juga paling sensitif dan kontroversial.

(Ali Khomenei)

Keadilan adalah nurani, bukan nurani pribadi, tetapi nurani seluruh umat manusia

(Alexander Solzhenitsyn)

A. Problematika Penerapan Syari'at Islam di Aceh

Sub bab ini merupakan deskripsi umum terkait problematika yang dihadapi dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh. Problematika itu dikhususkan pada masalah pemahaman Syari'at Islam, politisasi dan pembudayaan Syari'at Islam, serta HAM. Deskripsi terkait hal itu tidak diuraikan secara mendetail, hanya deskripsi singkat yang diadopsi dari kutipan hasil wawancara dengan informan yang memiliki kapasitas ilmiah terkait dengan atau bahkan terlibat dalam pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Penulis dalam hal ini hanya menyuguhkan kutipan-kutipan wawancara yang disertai penjelasan singkat dari penulis. Penyajian kutipan tersebut diharapkan bisa menjadi bahan refleksi kritis untuk perbaikan pelaksanaan Syari'at Islam di kemudian hari.

1. *Tafhîm*, Politik, dan Kultur

Pandangan Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh, Syahrizal Abbas, bisa menjadi bahan refleksi awal dan sekaligus mengawali pembahasan sub bab ini. Syahrizal Abbas berpandangan bahwa ada tiga problem besar yang sedang dan harus dihadapi oleh masyarakat Aceh dalam upaya menerapkan Syari'at Islam di negerinya. Secara lugas Syahrizal Abbas menegaskan:

Untuk dapat melakukan pemetaan terhadap pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, maka kita harus mulai terlebih dahulu dari upaya menemukan konsepsi dasar, dengan melihat Syari'at Islam dalam sejarah, dan Syari'at Islam hari ini. Sehingga kita dapat mengetahui, bahwa apa yang sudah diatur dahulu, ternyata sekarang banyak yang sudah tidak relevan lagi. Untuk melihat problematikanya kita harus menelaahnya sejak dari masa Nabi. Objek penelaahan dimaksud adalah dinamika penafsiran yang bersamaan dengan dinamika sejarah. Dalam konteks penerapan Syari'at Islam pada hari ini, penafsiran tersebut akan senantiasa berhadapan dengan tiga problem besar, yaitu: *tafhîm* (pemahaman aparat dan masyarakat), *politik* (Syari'ah Islam yang menjadi tanggung jawab negara), dan kultur (budaya masyarakat Aceh).

Pernyataan Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh di atas perlu dijadikan sebagai bahan refleksi kritis. Dikatakan perlu karena penafsiran subjektif terhadap teks-teks keagamaan seringkali menjadi pemicu konflik yang dapat mengalihkan masalah substansial ke masalah yang tidak diharapkan. Pernyataan Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh di atas pada dasarnya mengajak kita untuk meninjau kembali sejauhmana penafsiran atas teks-teks keagamaan —yang dijadikan sebagai rujukan pengambilan hukum— bisa dipahami publik (*tafhîm*), bisa masuk ke ranah politik praktis (*politik*), dan bisa mengakulturasi atau diakulturisasikan dengan budaya masyarakat Aceh (*kultur*). Ketiganya menjadi perkara fundamental dalam memahami dan melaksanakan Syari'at Islam di Aceh.

Tafhîm dalam konteks penerapan Syari'at Islam di Aceh bukan sekedar berbicara masalah bagaimana cara individu memahami teks-teks keagamaan, tetapi juga mempertanyakan dua hal, yaitu: (i) Sejauhmana

pemahaman masyarakat dan aparaturnya penegak Syari'at Islam terhadap teks-teks interpretatif yang digunakan sebagai referensi dalam perumusan dan pelaksanaan Qanun Aceh? (ii) Sejauhmana upaya Pemerintah Aceh untuk memahamkan teks-teks interpretatif tersebut kepada aparaturnya penegak Syari'at Islam, masyarakat Aceh, publik nasional dan publik internasional? Dua pertanyaan tersebut tentunya bukan untuk dijawab secara verbal, tetapi dijawab dengan tindakan praktis.

Politik praktis dalam konteks pemerintahan terkait erat dengan cara memperoleh, mendistribusikan, dan mempertahankan kekuasaan. Sulit untuk dipungkiri bahwa sebagian besar kebijakan pemerintah selalu didasarkan pada keputusan-keputusan politik. Dalam konteks pemerintahan Indonesia misalnya, keputusan-keputusan politik sangat menentukan kebijakan-kebijakan pemerintah mulai dari kebijakan terkait harga garam, harga sembako, pendidikan, kesehatan, perjudian, narkoba, hingga kebijakan untuk pemberantasan korupsi. Inilah alasan kenapa dalam konteks pemerintahan, posisi politik seringkali ditempatkan sebagai panglima. Pun, dalam konteks pemerintahan regional Aceh, politik praktis di Aceh —dalam posisinya sebagai panglima— menentukan model dan orientasi pengaplikasian Syari'at Islam hingga saat ini. Hal ini setidaknya bisa dilihat dari tarik-ulur yang terjadi dalam proses pengesahan rancangan-rancangan Qanun Aceh yang sarat dengan tensi dan dominasi kekuasaan golongan tertentu.

Kultur atau budaya masyarakat Aceh hingga kini agak sulit dipisahkan dari agamanya. Budaya Islami masyarakat Aceh bisa dikatakan tumbuh dan berkembang sebagai bentuk pengejawantahan doktrin Islam dalam realitas kehidupan pragmatisnya. Namun, saat ini budaya islami tersebut mulai mengalami perubahan seiring dengan dinamika kehidupan masyarakat Aceh. Perkembangan teknologi berbasis informasi diakui atau tidak telah mampu mempengaruhi kelunturan budaya islami masyarakat Aceh. Terlebih dengan semarak budaya populer yang sudah mengakar kuat ke dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Dikatakan mengakar kuat karena hampir seluruh aspek kehidupan manusia mampu dijadikan komoditas, termasuk agama. Budaya ini tentu saja memiliki sisi positif, namun sisi negatifnya potensial dalam menghancurkan sendi-sendi budaya dan agama Islam di Aceh. Mempertahankan dan mengembangkan budaya islami masyarakat Aceh di tengah gegap gempita budaya populer bukan perkara mudah, sekalipun Aceh

sudah menjadi negeri Syari'at Islam. Dibutuhkan strategi budaya yang efektif, efisien dan produktif untuk bisa mempertahankan dan mengembangkan budaya islami di Aceh. Satu strategi yang paling efektif, efisien dan produktif adalah pembudayaan nilai-nilai Islam melalui jalur struktural-sistemik, yaitu pembudayaan nilai-nilai Islam (doktrin Islam) dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat Aceh yang didukung oleh struktur dan sistem pemerintah.

2. HAM dan Syari'at Islam di Aceh

Kontroversi terkait penerapan Syari'at Islam yang harus memperhatikan nilai-nilai HAM kerap terjadi di Aceh, baik itu di kalangan agamawan, akademisi, aktivis ataupun masyarakat bawah. Isu HAM terus mencuat seiring dengan seringnya proses eksekusi terpidana yang diarak dan dipertontonkan di ruang publik. Dua kubu pun muncul saling adu argumen akan perlu dan tidakperlunya HAM sebagai referensi nilai dalam penerapan Syari'at Islam.

Wakil Ketua MPU Aceh yang juga menjadi salah satu tokoh masyarakat Aceh besar, Abu Daud Zamzami, mengungkapkan pendapat singkatnya terkait HAM dalam relasinya dengan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Berikut petikan pendapatnya:

Kita harus memahami terlebih dahulu bahwa Syari'at Islam yang dimaksud, adalah Syari'at Islam dalam ruang lingkup Indonesia. Proses membangun kesadaran sudah dimulai dari dulu, yang belum ada dan sekarang sedang kita laksanakan adalah positivisasi hukum, karena itu Syari'at Islam yang bersifat formal dibutuhkan... Dalam pelaksanaannya juga diwarnai oleh berbagai kebijakan atau himbauan pemimpin daerah (bupati) yang kontroversial, seperti seruan agar tidak duduk nganggang saat mengendarai sepeda motor bagi wanita. Sekalipun demikian, saya melihat hal ini bagus dari sudut budaya. Faktanya juga yang duduk dengan cara menyamping tidak ada yang jatuh... memang masih ada kendala dalam pelaksanaan Syari'at Islam karena tidak semua masyarakat Aceh mendukung penerapan Syari'at Islam. Karena itu penerapan Syari'at Islam perlu dilakukan secara bertahap dan hati-hati. Seperti kerbau liar, kalau ditangkap, jangan dibuka matanya, dan harus diperlakukan hati-hati... Sementara kekhawatiran akan bertentangan dengan HAM, saya

melihat HAM pun masih mempunyai persoalan, contoh; anak dipukul dengan alasan mendidik dianggap melawan HAM.

Pendapat berbeda muncul dari salah satu tokoh LSM Koalisi NGO HAM, Zulfikar, yang menganggap HAM sebagai isu fundamental yang harus diwujudkan dalam tatanan hukum di Aceh. Zulfikar dengan gamblang menuturkan pendapatnya sebagai berikut:

HAM adalah hak bawaan, hak memilih, termasuk memilih aturan, dan di dalamnya termasuk juga hak memilih Syari'at Islam. Namun ketika hak itu diberikan, jangan setengah-setengah, gunakanlah secara utuh. Negara juga harus memberikan hak pilih itu secara utuh. Karena ketika tidak ada totalitas, maka jangan disalahkan jika kemudian ditemukan kendala dalam pelaksanaan, dan masyarakat kemudian memilih proses hukum mana yang dipilih. Saya melihat, selama ini penerapan Syari'at Islam masih terkesan simbolis, baru sebatas adanya Wilayatul Hisbah, adanya dinas, adanya qanun. Selebihnya terpaksa masyarakat melaksanakannya melalui adat, padahal adat tidak sama dengan Syari'at Islam, karena menurut saya adat adalah peradaban, bukan agama. Memang betul penerapan Syari'at Islam harus sedikit-sedikit, tapi kita sudah punya cukup bahan. Mengenai hukuman menurut saya, tahap fisik belum waktunya, karena banyak yang terjadi adalah pelanggaran bukan kejahatan. Karena menurut perspektif HAM, untuk pelanggaran hukumannya bukanlah fisik. Untuk mengatasi hal itu, maka Wilayatul Hisbah harus lebih berfungsi pembinaan, sementara implementasinya bukan. Padahal proses pembinaan/edukasi sangat penting dalam penerapan Syari'at Islam. Memang benar bahwa salah satu cara taubat dalam Islam adalah bersedia dihukum dan menerima hukuman, tapi persoalannya apakah yang terjadi pelanggaran atau kejahatan?... Berkaitan dengan materi hukum (qanun), yang terjadi di Aceh saat ini telah menghilangkan mazhab. Hal ini menurut perspektif HAM telah mencabut keyakinan yang merupakan hak setiap manusia. Demikian juga dengan penegakan hukum, dalam Islam kita tidak cukup hanya berpegang pada bukti, tapi kita juga harus tahu alasan kenapa perbuatan itu dilakukan (alasan hukum).

Pro-kontra terkait perlu dan tidakperlu HAM sebagai referensi nilai dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh harus disikapi secara bijak.

Langkah awalnya adalah dengan memahami akar historis HAM itu sendiri dan memahami perbedaannya dengan Syari'at Islam.

Selanjutnya, menganalisa HAM dalam konteks regulasi pemerintah dan budaya masyarakat Aceh. Dalam konteks ini, universalitas nilai-nilai dalam HAM harus dibenturkan dan dipahami dalam konteks partikularitas regulasi dan budaya Aceh. Dua langkah ini akan memberikan pemahaman akan perlu dan tidakperlu HAM sebagai referensi nilai dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh.

Tidak bisa dipungkiri bahwa konsep Hak Asasi Manusia (HAM) versi PBB (UDHR) sulit untuk bisa sejalan dengan Syari'at Islam. Keduanya dua hal yang berbeda, sekalipun ada titik temunya. Meskipun HAM versi PBB (UDHR) selalu diangungkan dan dijadikan tameng konstitusional oleh negara-negara Barat, penggiat LSM, dan para aktivis kemanusiaan, bukan berarti HAM versi PBB (UDHR) sudah sempurna dan bebas kontroversi. Tidak sedikit yang mengungkapkan bahwa HAM merupakan produk negara kapital yang disinyalir sebagai modus untuk menegakkan fondasi individualisme dan ekonomi liberal. Bahkan HAM versi PBB dianggap berpotensi merusak doktrin agama Islam. Itulah alasan kenapa Saudi Arabia dan beberapa negara berbasis komunisme menolak HAM versi PBB (UDHR). Arab Saudi sendiri bersama negara-negara yang berada dalam naungan OKI mendeklarasikan HAM versi Islam (CDHRI) di Kairo.

Isu HAM menggema ke seluruh penjuru dunia, tidak terkecuali Aceh. Isu HAM menjadi salah satu isu kontroversial pasca rakyat Aceh mendeklarasikan diri sebagai provinsi yang menerapkan Syari'at Islam. Bukan rahasia lagi jika sejak awal pemberlakuan Syari'at Islam di Aceh pendekatan yang digunakan dalam penerapan Syari'at Islam cenderung menggunakan pendekatan hukuman, karena itu Syari'at Islam yang menonjol di Aceh —terlebih setelah dikemas menjadi pemberitaan media massa yang provokatif— terkesan sadis dan jauh dari nilai-nilai kemanusiaan. Hukuman cambuk di muka umum misalnya, oleh para aktivis HAM dianggap bertentangan dengan nilai-nilai dalam HAM versi PBB (UDHR). Pelaku tindak pelanggaran, bagi mereka, tidak pantas mendapat hukuman badan. Hukuman badan hanya bisa diterapkan pada tindak kejahatan.

Di satu sisi, penulis melihat ada kegegaban ketika para aktivis HAM ngotot agar penerapan Syari'at Islam di Aceh memperhatikan

nilai-nilai HAM versi PBB (UDHR) atau bahkan harus menjadikannya sebagai sumber dalam penetapan hukum di Aceh. Dikatakan gegabah karena Syari'at Islam tidak bisa tunduk pada HAM versi PBB (UDHR). Syari'at Islam di luar konteks dan melampaui HAM versi PBB (UDHR). Inilah kenapa kengototan para aktivis HAM tersebut oleh sebagian orang dianggap sebagai kesalahan besar. Di sisi lain, bagi penulis, ada nilai-nilai kemanusiaan dalam HAM versi PBB yang juga perlu diakui dan dijadikan sebagai referensi Pemerintah Aceh dalam menentukan hukum atau qanun, sekalipun tidak mutlak. Isu HAM tetap harus dijadikan sebagai salah satu referensi dalam perumusan qanun namun harus ada kontrol karena isu HAM seringkali digunakan sebagai alibi oleh mereka yang tidak paham dan tidak suka dengan Syari'at Islam, atau bahkan digunakan oleh mereka yang berusaha lari dari hukuman yang membebani. Patut diketahui juga bahwa salah satu kendala besar dalam penegakan hukum adalah pelaku tindak pidana yang lebih paham dengan hak-hak dasarnya dari pada kesalahan yang diperbuatnya. Sehingga menjadi lumrah jika mereka beranggapan bahwa tindakan salahnya dianggap sebagai bagian dari hak yang harus dijunjung tinggi.

Salah satu opsi yang bisa digunakan oleh Pemerintah Aceh ketika berbicara HAM dalam konteks penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh adalah memilih dengan tegas versi HAM yang digunakan sebagai referensi hukum, HAM versi PBB (UDHR) atau HAM versi Islam (CDHRI). Pemerintah Aceh —melalui dinas-dinas Syari'at Islam yang ada di setiap Kabupaten dan Kota— selayaknya menegaskan dan mensosialisasikan pilihannya itu. Penulis berpandangan bahwa masalah pelik terkait relasi HAM dengan Syari'at Islam di Aceh pada dasarnya bertumpu pada masalah kualitas interpretasi teks-teks keagamaan Islam yang dijadikan sebagai landasan hukum atau qanun. HAM pada dasarnya hanya dimunculkan untuk meninjau kualitas qanun tersebut, dan hal itu sah-sah saja selama digunakan untuk menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.

Bagaimanapun juga, interpretasi teks-teks keagamaan yang baik akan menghasilkan qanun yang berkualitas, dan qanun yang berkualitas akan menutup celah-celah konflik. Qanun yang tidak berkualitas akan senantiasa menimbulkan polemik dan konflik yang dalam prosesnya acapkali membawa isu-isu HAM sebagai bumpemnya. Qanun yang berkualitas akan sulit dibenturkan dengan isu-isu HAM, dan tanpa

menjadikan HAM sebagai referensi pun akan tetap menjunjung tinggi humanisme. Apa itu qanun yang berkualitas? Qanun yang berkualitas adalah Qanun yang dalam proses perumusannya membuka proses dialogis, transparan, dan terorientasi untuk kepentingan umat sesuai dengan skala prioritas yang dibutuhkannya.

B. Progresivitas dan Problematika Penerapan Syari'at Islam di Beberapa Wilayah Aceh

Penulis pada sub bab ini membuat catatan singkat terkait progresivitas dan problematika penerapan Syari'at Islam di beberapa wilayah Aceh, mulai dari Bireun, Aceh Timur, Aceh Tenggara, Aceh Tengah, Aceh Barat, Aceh Barat Daya, hingga Aceh Selatan. Tujuan dari catatan singkat ini adalah untuk mendeskripsikan kondisi real dan umum terkait dengan pelaksanaan Syari'at Islam di beberapa wilayah Aceh tersebut. Catatan singkat itu bersumber pada pendapat informan yang kemudian diinterpretasikan oleh penulis. Tujuan dari deskripsi singkat dan umum ini bisa menjadi bahan pertimbangan dalam mengevaluasi proses penegakan Syari'at Islam di Aceh. Harapannya, penerapan dan penegakan Syari'at Islam ke depan jauh lebih baik.

1. Bireun

Kabupaten Bireun menjadi salah satu kabupaten di Aceh yang masyarakatnya memiliki komitmen kuat dalam penegakan Syari'at Islam. Komitmen itulah yang menjadikan Kabupaten Bireun sebagai garda terdepan dalam mensosialisasikan dan menegakkan Syari'at Islam di Aceh. Bahkan, karena komitmen itu pula Kabupaten Bireun menjadi kabupaten pertama di Aceh yang menerapkan hukuman cambuk. Hukuman yang mendapat sorotan tajam dari publik nasional dan internasional.

Pelaksanaan Syari'at Islam di Bireun secara umum berjalan baik karena didukung oleh komitmen kuat masyarakatnya. Salah satu kelemahan pelaksanaan Syari'at Islam di Bireun terletak pada regulasi pemerintah yang masih belum jelas. Ketidakjelasan regulasi ini berimbas pada lemahnya penegakan hukum. Terkait hal itu diungkapkan oleh Kepala Dinas Syari'at Islam Bireun, Dr. Saifullah, M.Ag., sebagai berikut:

Syari'at Islam di Aceh jauh lebih maju jika dibandingkan dengan Timur Tengah. Syari'at Islam di Timur Tengah terkotak-kotak. Di Aceh mesjid-mesjid lebih bagus, demikian pula dengan kesopanan masyarakatnya. Saya bisa katakan bahwa pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh jauh lebih baik. Namun, kita (masyarakat Aceh) seakan-akan tidak merasakan hal itu, karena pelaksanaan Syari'at Islam sudah menjadi kebiasaan atau rutinitas. ... Sikap saya keras dalam melaksanakan Syari'at Islam. Sikap keras ini berbuah hasil dengan adanya perubahan. Sebagai contoh, jika dulu banyak tempat PSK, sekarang sudah tidak ada. Saya berani katakan itu karena memang terbukti tidak ada, walaupun masih ada tempat seperti itu, saya beli... Terkait kendala dalam pelaksanaan Syari'at Islam, saya melihat kendalanya ada pada aturan yang belum cukup jelas. Hal itu mengesankan ketidakseriusan. Karena itu regulasi yang jelas sangat dibutuhkan. Saran saya, perbaiki regulasi, konsisten dalam melaksanakan Syari'at Islam, terus-menerus berbenah membina Wilayatul Hisbah (WH) dan berikan kewenangan hukum kepadanya... Menurut saya sosialisasi sudah selesai, karena Syari'at Islam sudah dikenal sejak dahulu. Sekarang ini yang paling penting adalah penegakan hukum. Soal kesadaran masyarakat, menurut saya, bisa berpijak pada teori Imam Ghazali bahwa kesadaran itu bisa muncul karena pembiasaan. Contoh sederhana, setahu saya dari kecil tidak pernah ada sosialisasi penggunaan helm saat mengendarai motor. Orang umumnya memakai helm bukan karena kesadaran, tapi berawal dari pemaksaan (peraturan), sehingga lama-kelamaan dengan melihat akibat dan manfaatnya, akan membuah kesadaran.

Nilai positif penegakan Syari'at Islam di Bireun dan perlunya regulasi yang jelas sebagai sandaran hukum dalam penegakan Syari'at Islam di Aceh (khususnya Kabupaten Bireun) juga disadari oleh salah satu tokoh masyarakat Bireun, Abu Muhammad Amin Blang Bladeh. Dalam sebuah wawancara Abu Muhammad Amin mengungkapkan:

Beban hukum Islam secara sederhana terbagi dua: kewajiban untuk individu, kewajiban untuk ulil amri (pemerintah). Jika kewajiban individu tidak dilaksanakan, maka salah individu, dan jika kewajiban pemerintah tidak dilaksanakan, maka salah pemerintah... Berkaitan dengan kewajiban pemerintah, selama ini sudah tampak ada usaha, meskipun harus ditingkatkan lagi, khususnya terkait regulasi... patut diapresiasi bahwa kalau kita

melihat kondisi Aceh sekarang, sudah banyak perubahan yang baik dibanding dengan Aceh dahulu.

Sebagai penekanan perlu ditegaskan kembali melalui catatan singkat penulis, yaitu bahwa masyarakat Kabupaten Bieruen sangat antusias dan berkomitmen tinggi dalam penegakan Syari'at Islam. Satu hal yang justru perlu disegerakan adalah pembuatan regulasi atau hukum oleh Pemerintah Kabupaten yang bersinergi dengan regulasi Pemerintah Daerah Aceh dan Pemerintah Pusat. Hukum yang dibutuhkan adalah hukum yang jelas (tidak ambigu atau multi tafsir) dan sinergis dengan hukum di atasnya. Kejelasan hukum dalam konteks ini bukan hanya akan memberi kejelasan dan kepastian hukum kepada seluruh masyarakat, namun juga memudahkan aparat hukum dalam menegakkan Syari'at Islam.

2. Aceh Timur

Penerapan dan penegakan Syari'at Islam di wilayah Aceh Timur secara general belum menunjukkan adanya keistimewaan. Penerapan dan penegakan Syari'at Islam di wilayah Aceh Timur masih berjalan tertatih-tatih. Ada banyak hal yang perlu dibenahi dalam upaya penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Timur, satu yang paling mendasar dan harus diutamakan adalah, pembenahan *mindset* masyarakat dan para birokrat yang berada di Dinas Syari'at Islam.

Perlunya perubahan *mindset* masyarakat dan birokrat dinyatakan secara tegas oleh Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) COT KALA, Dr. Zulkarnaini Abdullah, M.A., sebagai berikut:

Ada banyak dinas di Aceh, termasuk Aceh Timur, yang saya nilai sarat dengan nuansa politik,, Dalam pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, tentunya harus dilihat terlebih dahulu, apakah yang dimaksud Syari'at itu adalah hukum Islam atau Islam secara kaffah (komprehensif)? . . . Saya melihat ada pergumulan politik. Meskipun demikian yang sudah ada dan bermanfaat dimanfaatkan saja... Satu sisi sebagai orang Islam kita menginginkan Syari'at Islam dijalankan, tapi Dinas Syari'at Islam sendiri penuh dengan persoalan... Apakah Dinas Syari'at Islam yang ada selama ini sudah ideal sebagai sebuah dinas? Tentunya belum... Dinas

Syari'at harus diformat seideal mungkin. Penerapan Syari'at Islam itu harus diberengi dengan perubahan *mindset* masyarakat Aceh dan aparaturnya... Perubahan *mindset* masyarakat harus dilakukan di semua jenjang pendidikan dan melibatkan semua elemen.

Mengubah *mindset* masyarakat dan birokrat bukan perkara mudah, diperlukan usaha keras dan komitmen tinggi. Salah satu cara efektif, menurut penulis, untuk mengubah *mindset* masyarakat dan birokrat adalah menggeser paradigma dan pendekatan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam. Menggeser paradigma hukum menjadi paradigma pendidikan dan menggeser pendekatan hukuman menjadi pendekatan kesuriteladanan. Pergeseran paradigma dan pendekatan ini diupayakan untuk membangun kesadaran seluruh masyarakat Aceh akan pentingnya penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh. Pergeseran paradigma dan pendekatan ini tidak bisa dilakukan tanpa melibatkan semua komponen masyarakat, mulai dari birokrat, ulama, akademisi, tokoh masyarakat, LSM dan lain sebagainya.

3. Aceh Tenggara

Situasi di Aceh Tenggara berbanding terbalik dengan Bireun. Penegakan Syari'at Islam di Aceh Tenggara belum optimal karena disebabkan oleh ragam faktor yang satu sama lainnya saling terkait, mulai dari lemahnya antusiasme dan komitmen masyarakat Aceh untuk menegakkan Syari'at Islam, perdebatan pelik terkait penetapan Qanun, hukum acara yang tidak memadai, hingga aparat hukum yang tidak menjalankan tugasnya.

Salah satu tokoh masyarakat Aceh Tenggara, ustadz Imran Arif Sya'ban, mengungkapkan faktor-faktor ketidakefektifan pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh Tenggara:

Persoalan Syari'at Islam di Aceh hari ini adalah Qanun kontroversial yang membuka lebar ruang perdebatan. Qanun itu menjadi kendala tersendiri dalam pelaksanaan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh. Kerumitan pelaksanaan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh juga dikarenakan hukum acara yang masih lemah... Di Aceh Tenggara Syari'at Islam dengan gigih ditegakkan, namun sering terhambat oleh banyak kendala. Bupati Aceh Tenggara mengatakan lemahnya hukum acara menjadi faktor

penghambat... Praktik-praktik maksiat juga sangat memprihatinkan. Judi, minuman keras, dan pelacuran sulit untuk dihentikan. Sulit dihentikan karena oknum aparat keamanan, baik dari polisi maupun tentara, berada di belakang layar. Sementara yang memikul tanggung jawab pelaksanaan Syari'at Islam sangat sedikit... Harapan saya, hukum bisa diterapkan... Berkaitan dengan qanun, saya berpendapat Aceh perlu qanun ekonomi syari'ah.

Kesulitan menegakkan Syari'at Islam di Aceh Tenggara disadari juga oleh Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh Tenggara, Drs. Hamidin, M.Pd. Kesulitan penerapan Syari'at Islam di Aceh Tenggara dikarenakan pendekatan yang digunakan untuk menegakkan Syari'at Islam adalah pendekatan hukum, bukan pendekatan pendidikan. Dengan lugas Hamidin mengungkapkan:

Berbagai peringatan sudah dilakukan untuk menghentikan maksiat, termasuk juga upaya pencegahan. Untuk melaksanakan Syari'at Islam, kita harus melihat hal yang semestinya didahulukan, pendidikan atau hukum. Kalau menurut saya pendidikan harus diutamakan... Harus ada Peraturan Gubernur yang menegaskan, bahwa setiap Muslim yang tinggal di Aceh harus bisa baca al- Qur'an... Saya sudah menerapkan di lingkungan saya, staf dinas wajib hafal ayat-ayat pendek, wajib bisa kultum (kuliah tujuh menit), dan yang laki-laki harus bisa khutbah, sehingga siap kapan saja terjun ke tengah-tengah masyarakat... kendala lain adalah aturan untuk non-Muslim. Di Aceh Tenggara 70% penduduk beragama Islam. Namun pertanian strategis dikuasai oleh non-Muslim yang berjumlah 30%.

Ungkapan ustadz Imran Arif Sya'ban dan Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh Tenggara di atas mendeskripsikan bagaimana kondisi real dan rintangan penegakan Syari'at Islam di Aceh Tenggara yang harus disikapi oleh pemerintah provinsi. Saran Kepala Dinas Syari'at Islam Aceh Tenggara terkait dengan pendekatan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam perlu mendapat perhatian. Pendekatan hukum yang selama ini dilakukan oleh Pemerintah Aceh Tenggara dirasa kurang pas dengan kondisi masyarakat Aceh Tenggara. Pendekatan hukum cenderung menghukumi masyarakat namun tidak mengubah kesadaran dan *mindset* masyarakat terhadap urgensi penerapan Syari'at Islam.

Pendekatan pendidikan, menurut Hamidin, selayaknya digunakan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam karena pendidikan akan mengubah *mindset* dan membuka kesadaran masyarakat akan urgensi Syari'at Islam di Aceh Tenggara.

4. Aceh Tengah

Penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Tengah belum menunjukkan hasil yang signifikan. Sebagian besar ulama, termasuk Ketua MPU Aceh Tengah, mengakui bahwa penerapan dan panegakan Syari'at Islam di Aceh Tengah tidak lebih maju dibanding dengan daerah-daerah lainnya. Meskipun demikian, tidak ada satu pun anggota masyarakat yang secara terang-terangan berani menolak penerapan Syari'at Islam di Aceh Tengah.

Di Aceh Tengah tidak ada kendala signifikan yang menghambat penerapan dan penegakan Syari'at Islam, kecuali gonjang-ganjing politik. Ketua MPU Aceh Tengah mengungkapkan hal itu sebagai berikut:

Pelaksanaan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Tengah tidak terlalu maju jika dibanding dengan daerah-daerah lainnya. Tidak ada yang menolak penerapan Syari'at Islam, dan tidak ada pula kendala signifikan dalam penerapan Syari'at Islam... Di Aceh Tengah tidak ada aliran sesat yang sering memicu konflik, yang ada adalah para pengikut Naqsyabandi di bawah pimpinan Tgk. Jamaluddin Wali... Tentang busana saya setuju razia busana, sebab tujuannya baik. Secara keseluruhan saya menilai pelaksanaan Syari'at Islam selama ini banyak dipengaruhi kepentingan politik, padahal Syari'at Islam yang dicampuri kepentingan politik tidak akan berhasil.

Pandangan lain terkait dengan kondisi penerapan Syari'at Islam di Aceh Tengah diungkapkan oleh tokoh pemuda Aceh Tengah yang identitasnya minta dianonimkan. Dalam pandangannya:

Penerapan Syari'at Islam di Aceh Tengah pada dasarnya sudah cukup baik sekalipun banyak yang harus dibenahi agar penerapan Syari'at Islam menyentuh ke hal yang substansial. Ukuran keberhasilannya bisa dilihat dari dua hal, shalih sosial dan shalih religius... tidak dipungkiri bahwa

masih banyak orang-orang yang ditempatkan di Dinas Syari'at Islam tidak memiliki kompetensi yang baik. Meskipun banyak yang sudah senior, tapi usia matang tidak menjamin kualitas.

... Fungsi Dinas Syari'at Islam belum dipahami dengan baik... Sejauh ini penerapan Syari'at Islam masih terkesan simbolik dan ritualistik... Dimensi moral perlu dipertimbangkan karena di samping dosa ritual ada juga dosa moral. Kita harus bisa mengutamakan perkara substansial, karena pada Piagam Madinah, tidak ada kata Islam, yang ada adalah kata Mu'min... Pelaksanaan Syari'at Islam juga harus dimulai dengan pendekatan kesejahteraan... Tentang qanun, saya mengharapkan adanya qanun pendidikan.

Ada tiga hal yang menurut penulis perlu disoroti dari dua pendapat di atas, yaitu: *Pertama*, politisasi Syari'at Islam. Tidak bisa disangkal bahwa politisasi Syari'at Islam di Aceh sangat kental, karena memang Syari'at Islam di Aceh lahir dari poses politik panjang antara Pemerintah Pusat dengan Pemerintah Provinsi Aceh. Sayangnya, di tingkat regional politisasi Syari'at Islam terus dilanjutkan, bahkan lebih kencang. Angin kencang politisasi Syari'at Islam ini seringkali mengalihkan hal-hal substansial ke hal-hal periperial. Politisasi yang dimaksud setidaknya tampak pada proses legislasi Qanun. Politik tentu saja diperlukan untuk menerapkan dan menegakkan Syari'at Islam di Aceh, namun ketika Syari'at Islam dipolitisasi untuk menyusupkan kepentingan, berebut kuasa atau saling cakar berebut benar, maka saat itu pula penerapan dan penegakan Syari'at Islam hanya akan mengambang pada level simbolik, jauh dari hal-hal substansial. *Kedua* pendekatan kesejahteraan. Nabi Muhammad SAW pernah menyabdakan bahwa "kemiskinan dekat dengan kekufuran". Dalam konteks relasi sosial dan sistem pemerintah, hadis tersebut bisa menjadi pengingat para pemangku kuasa di Aceh akan pentingnya pendekatan kesejahteraan ekonomi dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh. Sekencang apapun usaha Pemerintah Aceh untuk menegakkan Syari'at Islam, namun jika mengabaikan urusan perut rakyat usaha itu akan minim hasilnya, karena keimanan dan kesadaran umat seringkali kalah oleh rasa laparnya. "Logika tanpa logistik, anarkis" demikian ungkapan akademis untuk mengidentifikasi hal itu. *Ketiga*, qanun pendidikan. Penerapan Syari'at Islam di Aceh memang masih cenderung

terfokus pada masalah hukum. Menjadi lumrah jika yang menonjol dari penerapan Syari'at Islam di Aceh adalah aspek hukuman, khususnya hukuman cambuk yang terpidananya diarak dan dipertontonkan di media massa. Pendekatan pendidikan menjadi pendekatan yang urgen dilakukan dalam penerapan Syari'at Islam di Aceh. Tujuan pendekatan ini adalah membangun Sumber Daya Manusia (SDM) yang sadar akan urgensi Syari'at Islam di Aceh dan sekaligus menjadi garda terdepan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh. Karena alasan inilah perlunya Qanun pendidikan.

5. Aceh Barat

Masyarakat dan Pemerintah Aceh Barat secara umum bisa dikatakan antusias dan responsif terhadap penerapan Syari'at Islam di Aceh. Namun antusiasme dan respons mereka terhadap penerapan Syari'at Islam cukup unik karena diwujudkan dalam bentuk euforia tasawuf. Tidak mengherankan jika taarekat-tarekat tasawuf tumbuh pesat dan digandrungi masyarakat Aceh Barat, terlebih ketika tasawuf menjadi salah satu program yang digalakkan oleh Bupati Aceh Barat, Ramli. Di bawah kepemimpinannya Aceh Barat populer dengan julukan “Kota Tauhid Tasawuf”.

Salah satu tokoh masyarakat yang setiap hari berdinis di Kemenag Kabupaten Aceh Barat, Kamil Syafruddin, mengungkapkan bahwa:

Pemerintah Aceh Barat Alhamdulillah sangat konsen terhadap penegakan Syari'at Islam. Namun tentu saja, berganti Bupati berganti pula program dan kebijakannya. Syari'at Islam di Aceh Barat mempunyai warna tersendiri yaitu nuansa tasawufnya. Hal ini terlihat jelas pada masa Bupati Ramli, dimana pada saat beliau menjabat sebagai bupati, tarekat-tarekat zikir dan tasawuf diterima dengan terbuka di Aceh Barat. Sehingga Aceh Barat pada saat itu mempunyai slogan “Kota Tauhid Tasawuf”. Selain menghidupkan tasawuf, Bupati saat itu juga giat merazia tempat-tempat rekreasi bersama para anggota Wilayatul Hisbah... Dua diantara kebijakan-kebijakan Bupati yang saat itu cukup menyita perhatian publik adalah anjuran memakai rok dan penutupan tempat rekreasi di atas jam enam sore... Saat ini Aceh Barat dipimpin oleh H. T. Alidin Syah. Bupati sekarang tidak lagi menggunakan slogan “Kota Tauhid Tasawuf”, tetapi

beliau lebih fokus pada program-program pendalaman dan penanaman nilai-nilai esensial dalam Syari'at Islam. Maka tak heran jika pada saat H. T. Alidin Syah menjabat sebagai bupati banyak program-program yang bersifat akademis, seperti pengajian dan pendalaman Syari'at Islam, pembentukan BHR, kajian rutin di masjid agung dengan menghadirkan penceramah tingkat nasional, mengadakan pelatihan-pelatihan untuk teungku-teungku dayah, pembentukan badan kerukunan umat beragama dan lain sebagainya.

Program-program bupati yang cenderung akademis itu menjadi wajar karena dalam realitas kehidupan masyarakat Aceh Barat perbedaan pemahaman Syari'at Islam oleh para akademis dan tokoh-tokoh dayah seringkali menimbulkan gejolak di level *grassroot*, khususnya dalam praktik atau ritual ibadah. Edwar Ibrahim, salah satu akedemisi berpengaruh di Aceh Barat, mengungkapkan bagaimana perbedaan pemahaman itu berdampak pada umat:

Syari'at Islam di Aceh Barat sejauh ini sudah berjalan dengan baik. Namun ada kendala serius yaitu perbedaan pemahaman antara kalangan akademisi dan tokoh-tokoh dayah tradisional dalam memahami beberapa persoalan yang menyangkut dengan Syari'at Islam. Sebagai contoh permasalahan zakat profesi, penentuan hari raya dan permasalahan lainnya. Masyarakat juga belum begitu sepenuhnya paham dan menyadari tata cara menjalankan Syari'at Islam.

Penulis memandang bahwa ada dua poin penting dari kutipan di atas, yaitu: *Pertama*, politik berperan signifikan dalam menentukan arah kebijakan penerapan Syari'at Islam di Aceh. Pemfokusan pada tasawuf dan pemfokusan pada pembelajaran nilai-nilai esensial Syari'at Islam menjadi contoh konkret bagaimana posisi politik berperan signifikan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh. Karena itu seluruh umat Islam, terkhusus lagi di Aceh, tidak ada alasan untuk memosisikan diri sebagai apolitik. Setiap Muslim, bagi penulis, memiliki kewajiban untuk berpartisipasi dan berperan aktif dalam kancah politik, setidaknya dalam upaya mengontrol kekuasaan para pemangku kuasa. *Kedua*, relasi pengetahuan dan kekuasaan. Pengetahuan dan kekuasaan seperti dua sisi pada satu keping mata uang, tidak bisa

dipisahkan. Pun dalam konteks Syari'at Islam di Aceh. Pengetahuan mendalam tentang Syari'at Islam akan menjadi kompas yang menunjukkan arah kekuasaan para penguasa. Kekuasaan para penguasa yang tanpa diimbangi oleh pengetahuan mendalam tentang Syari'at Islam akan tersesat, yang karenanya Syari'at Islam hanya akan mengambang pada level simbolik. Singkat kata, kekuasaan akan berjalan pada rel positif jika dilandasi oleh pengetahuan, dan pengetahuan akan mandul jika tidak bersinergi dengan kekuasaan.

6. Aceh Barat Daya

Aceh Barat Daya (masyarakat sering menyebutnya “Abdya”) merupakan kabupaten baru di Aceh. Sekalipun kabupaten baru namun kinerja Pemerintah Aceh Barat Daya dalam menerapkan dan menegakkan Syari'at Islam cukup bagus. Rintangan atau kendala yang dihadapi oleh Pemerintah Aceh Barat Daya dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam tentu saja masih banyak, namun bukan pada masalah keseriusan atau komitmen kuat Pemerintah Aceh Barat Daya. Kendala terfokus pada masalah finansial dan kelengkapan regulasi (qanun).

Tokoh agama Aceh Barat Daya yang kesehariannya berdinis di Kemenag Aceh Barat Daya, Roni Haldi, mengungkapkan kendala-kendala yang dihadapi oleh Pemerintah Aceh Barat Daya, sebagai berikut:

Upaya pemerintah untuk penegakan Syari'at Islam di Abdya berjalan baik walaupun Abdya kabupaten baru. Hal ini terlihat dengan seringnya personel Wilayatul Hisbah melakukan sosialisasi Syari'at Islam dan razia kemungkaran... Perekrutan personel Wilayatul Hisbah baru terus dilakukan untuk menambah kekuatan penegakan Syari'at Islam. Bupati beserta jajarannya juga melakukan berbagai program seperti mengadakan pengajian rutin di Masjid Agung, ragam pelatihan dan lain-lain. Namun, ada beberapa kendala yang dihadapi seperti minimnya dana untuk penegakan Syari'at Islam, perangkat hukum (qanun) yang masih kurang sehingga banyak kasus yang diselesaikan melalui hukum adat karena tidak ada qanunnya. Selain itu penggabungan Wilayatul Hisbah ke instansi Satpol PP juga merupakan masalah tersendiri dalam penegakan Syari'at Islam.

Meskipun secara umum kinerja Pemerintah Aceh Barat Daya cukup bagus namun perlu ditingkatkan karena menurut salah satu tokoh masyarakat Aceh Barat Daya, Syafruddin, Pemerintah Aceh Barat Daya harus lebih gencar dalam sosialisasi Syari'at Islam melalui berbagai program pengajian dan pelatihan. Secara lugas Syafruddin mengungkapkan:

... Syari'at Islam yang dipahami masyarakat masih cenderung sebatas hukum cambuk dan ibadah pokok semata. Hal ini dikarenakan kurangnya pemahaman masyarakat terhadap doktrin agama Islam... Pemerintah diharapkan lebih gencar lagi mensosialisasikan Syari'at Islam melalui berbagai program pengajian dan pelatihan. Tidak hanya sebatas mensosialisasikan qanun-qanun yang telah ada. Sehingga masyarakat sadar dalam menjalankan perintah agama dan merasa ikut andil dalam menegakkan Syari'at Islam.

Penulis menegaskan kembali bahwa kendala yang dihadapi oleh Pemerintah Aceh Barat Daya —juga menjadi kendala umum seluruh kabupaten dan kota di Aceh— terfokus pada: *Pertama*, finansial. Tidak bisa dipungkiri bahwa finansial menentukan semua program pemerintah. Meskipun demikian, Pemerintah Aceh Barat Daya tidak boleh menjadikan finansial sebagai satu-satunya alasan fundamental, alias determinisme finansial. Justru dengan keterbatasan finansial tersebut Pemerintah Aceh Barat Daya dituntut jeli dalam merumuskan program-program penerapan dan penegakan Syari'at Islam yang efektif, efisien, dan produktif. *Kedua*, kelengkapan qanun. Masalah ini tidak bisa dilakukan sendiri oleh Pemerintah Aceh Barat Daya (sebagai eksekutif). Pembuatan qanun melibatkan para anggota dewan (legislatif). Satu hal yang perlu diperhatikan juga adalah bahwa perumusan qanun memutlakkkan keterlibatan pemuka agama, tokoh masyarakat, LSM, akademisi, dan pemuka adat. *Ketiga*, eksistensi Wilayahul Hisbah. Penempatan Wilayahul Hisbah ke dalam Satpol PP memang perlu dikaji ulang. Wilayahul Hisbah sebagai penegak Syari'at Islam harus diberi kewenangan proporsional sesuai dengan tujuan pembentukannya. Sulit untuk bisa menegakkan Syari'at Islam dengan regulasi yang mengatur kewenangan Wilayahul Hisbah setara dengan Satpol PP.

7. Aceh Selatan

Sejarah mencatat bahwa Aceh Selatan merupakan salah satu wilayah Aceh yang banyak melahirkan ulama-ulama besar. Catatan sejarah menunjukkan bahwa di wilayah ini Dayah Darussalam menjadi representasi kemasyhuran Aceh Selatan yang erat dengan Syari'at Islam. Dayah Darussalam yang didirikan oleh Abuya Muda Waly merupakan salah satu dayah tertua di Aceh yang telah melahirkan banyak ulama. Sayangnya, sejarah kejayaan itu telah berubah. Masyarakat Aceh Selatan saat ini dalam kondisi memprihatinkan. Dinamika kehidupan kontemporer telah menjauhkan haluan hidup masyarakat Aceh Selatan dari Syari'at Islam. Alasan inilah yang menjadi salah satu faktor dominan sulitnya penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Selatan.

Elfizal, salah satu tokoh masyarakat Aceh Selatan yang juga menjadi imam masjid, mengungkapkan bagaimana pendidikan agama sudah jauh dari masyarakat Aceh. Berikut ungkapan lugasnya:

Syari'at Islam di Aceh Selatan terkesan berjalan lamban. Hal ini dikarenakan pemerintah dan masyarakatnya kurang sejalan... Anggota Wilayatul Hisbah tak sebanding dengan para pelaku maksiat. Belum lagi pendidikan agama yang kurang di kalangan remaja. Pesantren-pesantren hanya ada di sebagian wilayah seperti Labuhan Haji dan Kuta Fajar. Sementara yang lain hanya mengandalkan pengajian di masjid-masjid dan pendidikan formal di sekolah yang tidak seberapa. Sebagian desa sudah berhasil mengantisipasi permasalahan ini dengan mengaktifkan berbagai program keagamaan di desa-desa dan membuat *reusam gampong*. Namun yang memprihatinkan ada sebagian desa yang hanya pasrah mengikuti arus perubahan zaman.

Kesulitan dalam penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Selatan dirasakan pula oleh para anggota Wilayatul Hisbah. Firdaus, anggota provost Wilayatul Hisbah Aceh Selatan, mengungkapkan:

Aceh Selatan yang sekarang sangat jauh berubah dibandingkan dengan zaman dulu. Sekarang judi, perzinaan, minuman keras, dan narkoba telah merambah ke generasi muda tanpa ada perasaan malu dan bersalah. Pergaulan bebas antar muda-mudi sangat memprihatinkan. Hal ini tidak

terlepas dari kurangnya kontrol dari orangtua. Masyarakat juga terkesan acuh tak acuh. Bahkan yang lebih memprihatinkan ada sebagian desa yang mendukung maksiat terjadi di wilayahnya. Hal ini terbukti ketika Wilayatul Hisbah mengadakan razia, sebelum sampai ke tempat tujuan laporannya sudah bocor dari tempat razia sebelumnya yang didatang oleh rombongan Wilayatul Hisbah. Bahkan ada beberapa desa yang memblokade kendaraan Wilayatul Hisbah yang hendak melakukan razia karena mereka dibayar perbulannya oleh para pemilik kafe.

Patut diakui bahwa faktor ketidakefektifan penerapan dan penegakan Syari'at Islam di Aceh Selatan sangat kompleks dibandingkan dengan di wilayah lain. Pendekatan pendidikan, menurut penulis, menjadi salah satu pendekatan yang paling mungkin atau efektif untuk bisa mengubah budaya dan pola hidup masyarakat Aceh yang sudah jauh meninggalkan nilai-nilai budaya dan agamanya. Pembinaan sistem pendidikan —baik formal ataupun non-formal— perlu dilakukan untuk mengubah pola pikir serta kesadaran masyarakat dan generasi muda Aceh Selatan. Pembinaan pola pikir juga harus dilakukan kepada birokrat atau aparatur Pemerintah Aceh Selatan.

Demikian catatan singkat terkait dengan progresivitas dan problematika penerapan Syari'at Islam di wilayah Bireun, Aceh Timur, Aceh Tenggara, Aceh Tengah, Aceh Barat, Aceh Barat Daya, dan Aceh Selatan. Satu poin penting perlu ditekankan kembali di sini adalah bahwa catatan singkat ini bukan ditujukan untuk menyuguhkan sisi negatif kinerja pemerintah di wilayah-wilayah yang berada dalam naungan Provinsi Aceh, namun untuk membeberkan kondisi objektif di lapangan yang darinya pemerintah bisa melakukan evaluasi yang hasilnya bisa menjadi rujukan dalam upaya penyempurnaan regulasi untuk penerapan dan penegakan Syari'at Islam yang lebih baik. [❖]

Bab V

PEREMPUAN ACEH DALAM JERAT 'UQUBAT

Aku wasiatkan kepada kalian untuk berbuat baik kepada para wanita.
(HR Muslim)

Perempuan adalah arsitek masyarakat sesungguhnya.
(Harriet Beacher)

Perempuan itu seperti teh celup. Kamu tidak akan pernah mampu mengungkapkan sejauhmana kekuatannya sampai kamu meletakkannya ke dalam air panas.
(Eleanor Roosevelt)

A. Eksistensi Hukuman Cambuk dalam Hukum Jinayah

Penandatanganan Akta Kesepahaman (*Memorandum of Understanding*) yang dilakukan oleh Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan Pemerintah Republik Indonesia pada tanggal 15 Agustus 2005 menjadi babak baru kehidupan masyarakat Aceh. Dikatakan demikian karena buah dari Akta Kesepahaman itu adalah keistimewaan yang diberikan kepada Pemerintah Aceh untuk menerapkan Syari'at Islam yang diatur melalui qanun. Syari'at Islam dalam konteks ini menjadi hak konstitusional rakyat Aceh. Hal tersebut dipatenkan dan dijamin oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh (selanjutnya disebut UUPA).¹

¹ Isi undang-undang UUPA secara substansial meliputi 36 poin, yaitu: (1) Pembagian Daerah Aceh dan Kawasan Khusus, (2) Kawasan

Qanun menjadi salah satu kata inti dalam sistem pemerintahan Aceh yang berbasis pada Syari'at Islam. Qanun menjadi sesuatu yang dirindui dan sekaligus ditakuti. Dirindui karena dengannya Syari'at Islam bisa diaplikasikan dalam kehidupan pragmatis masyarakat Aceh, dan ditakuti karena dengannya para pelaku tindak pidana bisa terjerat sanksi menyakitkan. Apa itu qanun? Qanun dalam konteks Pemerintahan Aceh telah dijelaskan dalam pasal 1 ayat 21 UUPA, yaitu peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Perlu ditegaskan bahwa kata 'sejenis' dalam pendefinisian Qanun tersebut digunakan untuk menunjukkan bahwa kedudukan qanun sama dengan Peraturan Daerah, namun tetap memiliki perbedaan. Perbedaan signifikannya terletak pada Syari'at Islam sebagai basis konstitusional Qanun.

Sebelum muncul UUPA, Pemerintah Aceh telah mengaplikasikan Syari'at Islam dalam kehidupan masyarakat Aceh secara bertahap melalui pemberlakuan Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian), Qanun Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 Tahun 2003 tentang Khalwat (Mesum), dan Qanun Nanggroe

Perkotaan, (3) Kewenangan Pemerintahan Aceh dan Kabupaten/Kota, (4) Urusan Pemerintahan, (5) Asas serta Bentuk dan Susunan Penyelenggara Pemerintahan, (6) DPRA dan DPRK, (7) Pemerintah Aceh dan Pemerintah Kabupaten/Kota, (8) Penyelenggara Pemilihan, (9) Pemilihan Gubernur/Wakil Gubernur, Bupati/Wakil Bupati, dan Walikota/Wakil Walikota, (10) Partai Politik Lokal, (11) Lembaga Wali Nanggroe. (12) Lembaga Adat, (13) Perangkat Daerah Aceh dan Kabupaten/Kota, (14) Mukim dan Gampong, (15) Kepegawaian, (16) Syari'at Islam dan Pelaksanaannya, (17) Mahkamah Syar'iyah, (18) Majelis Permusyawaratan Ulama, (19) Perencanaan Pembangunan dan Tata Ruang, (20) Komunikasi dan Informatika (21) Perekonomian, (22) Tenaga Kerja, (23) Keuangan, (24) Tentara Nasional Indonesia, (25) Kepolisian, (26) Kejaksaan (27), Kependudukan (28), Pertanahan, (29) Pendidikan, (30) Kebudayaan, (31) Sosial, (32) Kesehatan, (33) Hak Asasi Manusia, (34) Qanun, Peraturan Gubernur, dan Peraturan Bupati/Walikota, (35) Bendera, Lambang, dan Himne, (36) Pembinaan, Pengawasan, dan Penyelesaian Perselisihan.

Aceh Darussalam Nomor 7 Tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat.² Sayangnya, pelaksanaan Qanun tentang Minuman Khamar dan sejenisnya, Qanun tentang Maisir (Perjudian), serta Qanun tentang Khalwat (Mesum) tidak bisa berjalan efektif dan efisien. Ada banyak faktor yang menyebabkan hal itu, mulai dari absennya hukum acara jinayat, inkonsistensi logis antara hukuman cambuk, penjara dan denda, hingga masalah perlindungan anak. Ragam faktor yang merintang pelaksanaan qanun-qanun tersebut mendorong Pemerintah Aceh (eksekutif) dan para anggota Dewan Perwakilan Daerah Aceh (DPRA) untuk merumuskan Qanun Jinayat.

Apa itu Qanun Jinayat? Qanun Jinayat adalah qanun yang mengatur tentang jarimah,³ pelaku jarimah, dan 'uqubat.⁴ Qanun Jinayat sering disebut juga hukum pidana Islam (hukum jinayat) karena fokusnya pada masalah pelaku tindak pidana (jarimah) dan hukuman ('uqubat). Qanun Jinayat, dalam konteks konstitusi Aceh, adalah Qanun Aceh tentang hukum jinayat yang berlaku untuk seluruh lapisan masyarakat Aceh. Qanun Aceh tentang hukum jinayat pada dasarnya merupakan revisi sistematis dan integral dari ketiga qanun yang telah ditetapkan sebelumnya secara terpisah, yaitu qanun tentang khamar dan sejenisnya,

² Pemberlakuan Syari'at Islam ini telah ditopang oleh keberadaan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 5 Tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syariat Islam, eksistensi Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) yang legalitasnya ditopang oleh Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 3 Tahun 2000 Tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Daerah Istimewa Aceh, eksistensi Dinas Syari'at Islam yang legalitasnya ditopang oleh Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh Nomor 33 Tahun 2001 tentang Pembentukan Susunan Organisasi dan Tata Kerja Dinas Syari'at Islam Provinsi Daerah Istimewa Aceh, serta eksistensi Kepolisian Nanggroe Aceh Darussalam dan Wilayahul Hisbah yang legalitasnya ditopang oleh Qanun Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 11 tahun 2004 tentang Tugas Fungsional Kepolisian Daerah Nanggroe Aceh Darussalam.

³ Jarimah adalah perbuatan yang dilarang oleh Syari'at Islam (diatur melalui Qanun) dan diancam dengan 'Uqubat Hudud dan/atau Ta'zir. 'Uqubat hudud adalah hukuman yang bentuk dan besarnya secara tegas diatur dalam qanun. Adapun ta'zir adalah hukuman yang diatur dalam qanun yang bentuknya bersifat pilihan dan besarnya dalam batas tertinggi dan/atau terendah.

⁴ Hukuman yang bisa dijatuhkan hakim kepada pelaku jarimah.

qanun tentang maisir, dan qanun tentang khalwat. Kendati demikian, dalam Qanun Jinayat cakupan materi tindak pidana diperluas, mulai dari khamar,⁵ maisir,⁶ khalwat,⁷ ikhtilath,⁸ zina,⁹ pelecehan seksual, pemerkosaan, qadzaf,¹⁰ liwath,¹¹ hingga musahaqah.¹²

Sulit untuk dipungkiri bahwa eksistensi Qanun Aceh tentang hukum jinayat merupakan sebuah kemutlakan dalam sistem Pemerintahan Aceh. Mutlak karena eksistensi hukum jinayat secara doktrinal merupakan bagian dari Syari'at Islam itu sendiri. Adapun secara konstitusional Qanun Aceh tentang hukum jinayat merupakan amanah UUPA yang secara tegas dinyatakan dalam pasalnya sebagai berikut:

Pasal 125

- (1) Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh meliputi akidah, syar'iyah dan akhlak.

⁵ Khamar adalah minuman yang memabukkan dan/atau mengandung alkohol dengan kadar 2% (dua persen) atau lebih.

⁶ Maisir adalah perbuatan yang mengandung unsur taruhan dan/atau unsur untung-untungan yang dilakukan antara 2 (dua) pihak atau lebih, disertai kesepakatan bahwa pihak yang menang akan mendapat bayaran/keuntungan tertentu dari pihak yang kalah baik secara langsung atau tidak langsung.

⁷ Khalwat adalah perbuatan berada pada tempat tertutup atau tersembunyi antara 2 (dua) orang yang berlainan jenis kelamin yang bukan Mahram dan tanpa ikatan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak yang mengarah pada perbuatan Zina.

⁸ Ikhtilath adalah perbuatan bermesraan seperti bercumbu, bersentuhan, berpelukan dan berciuman antara laki-laki dan perempuan yang bukan suami istri dengan kerelaan kedua belah pihak, baik pada tempat tertutup atau terbuka.

⁹ Zina adalah persetubuhan antara seorang laki-laki atau lebih dengan seorang perempuan atau lebih tanpa ikatan perkawinan dengan kerelaan kedua belah pihak.

¹⁰ Qadzaf adalah menuduh seseorang melakukan Zina tanpa dapat mengajukan paling kurang 4 (empat) orang saksi.

¹¹ Liwath adalah perbuatan seorang laki-laki dengan cara memasukkan zakarnya kedalam dubur laki-laki yang lain dengan kerelaan kedua belah pihak.

¹² Musahaqah adalah perbuatan dua orang wanita atau lebih dengan cara saling menggosok-gosokkan anggota tubuh atau faraj untuk memperoleh rangsangan (kenikmatan) seksual dengan kerelaan kedua belah pihak.

- (2) Syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) meliputi ibadah, ahwal al-syakhshiyah (hukum keluarga), muamalah (hukum perdata), jinayah (hukum pidana), qadha' (peradilan), tarbiyah (pendidikan), dakwah, syiar, dan pembelaan Islam.
- (3) Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan syari'at Islam sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diatur dengan Qanun Aceh

Qanun Aceh tentang hukum jinayat sepanjang proses perumusan qanun di Aceh merupakan qanun atau hukum yang paling problematis, dramatis, dan polemis. Kenapa demikian? Karena proses perumusan hukum jinayat ini menumbuhkan pro-kontra akut yang bukan hanya terjadi di kalangan para pejabat eksekutif dan anggota legislatif, tetapi juga dari mahasiswa, ulama, cendekiawan, akademisi, aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), partai politik, Komnas HAM, bahkan Ketua Lembaga Pertahanan Nasional (Lemhanas) dan Mahkamah Konstitusi (MK). Pro-kontra ini pula yang menjadikan perumusan dan pengesahan hukum jinayat cukup lama. Hal itu bisa dilihat dari pembahasan materi untuk perumusan hukum jinayat yang telah dilakukan sejak tahun 2008. Qanun Jinayat itu sendiri disahkan secara aklamasi dalam sidang paripurna DPRA tanggal 29 September 2014 dan kemudian ditetapkan oleh Gubernur Aceh, Zaini Abdullah, pada tanggal 22 Oktober 2014. Namun berlaku efektifnya mulai tanggal 23 Oktober 2015.

Pro-kontra akut terhadap hukum jinayat salah satunya terfokus pada masalah jarimah yang diancam dengan hukuman cambuk, yang dalam bahasa lokal Aceh disebut dengan *seunut*. Hukuman cambuk adalah hukuman badan yang dilakukan dengan cara mencambuk badan terpidana menggunakan alat pemukul dari rotan yang panjangnya 1 m dengan diameter 0,75 hingga 1 cm, dan tidak memiliki ujung ganda atau bercabang. Adapun pelaksanaan hukuman cambuk dilakukan di depan massa oleh petugas dari Wilayatul Hisbah. Pelaku jarimah (pelaku tindak pidana) yang telah divonis hakim dengan hukuman cambuk diarak ke ruang publik dan dilecut cambuk sesuai dengan jumlah cambukan yang divonis hakim.

Penerapan hukuman cambuk di Aceh secara doktrinal tidak bisa ditolak karena hukuman cambuk merupakan salah satu bagian dari hukum Islam. Hukuman cambuk secara konstitusional pun tidak bisa

dinafikan karena hukuman cambuk merupakan konsekuensi dari keistimewaan —dalam arti penerapan Syari’at Islam— yang diberikan oleh Pemerintah Pusat kepada Pemerintah Aceh. Hukuman cambuk dalam konteks peradilan di Indonesia memang menjadi khas Aceh karena hukuman cambuk tidak dikenal dalam hukum pidana nasional. Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) secara gamblang menjelaskan tentang jenis pidana yang diberlakukan dalam peradilan nasional, yaitu:

Pasal 10

Pidana terdiri atas:

- a. Pidana pokok
 1. Pidana mati
 2. Pidana penjara
 3. Kurungan
 4. Denda
- b. Pidana tambahan
 1. Pencabutan hak-hak tertentu
 2. Perampasan barang-barang tertentu
 3. Pengumuman putusan hakim

Pasal 10 KUHP di atas dengan sendirinya menegaskan bahwa setiap hakim tidak boleh menjatuhkan hukuman pidana di luar hukuman yang telah disebutkan di atas.¹³ Menjadi wajar jika pasal 10 KUHP ini sering dijadikan sebagai salah satu alasan yang sering digunakan oleh mereka yang kontra dengan hukuman cambuk. Alasan lain yang juga digunakan sebagai landasan penolakan hukuman cambuk adalah Hak Asasi Manusia (HAM) dan Putusan Mahkamah Konstitusi No. 19/PUU-VI/2008 yang amar putusannya menolak permohonan untuk menambahkan kewenangan absolut Peradilan Agama terkait hukum

¹³ Pasal ini diperkuat dengan yurisprudensi Mahkamah Agung Republik Indonesia tentang hukuman, yaitu: Putusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tanggal 11 Mei 1970 Nomor 59 K/Kr/1969 dan Putusan Mahkamah Agung RI tanggal 26 September 1970 Nomor 74 K/Kr/1969. Kedua putusan tersebut terkait dengan pelarangan penambahan hukuman selain yang telah diatur dalam pasal 10

jinayah. Sekalipun alasan penolakan hukuman cambuk itu telah disuarakan oleh mereka yang kontra hukuman cambuk, namun realitas berkata lain. Hukuman cambuk sudah menjadi ketetapan hukum Aceh yang mengikat seluruh lapisan masyarakat Aceh, termasuk masyarakat non muslim berpenduduk Aceh.

Bagaimana ketentuan penjatuhan hukuman cambuk di Aceh? Ketentuan hukuman cambuk untuk pelaku jarimah sudah diatur dalam Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat pada

BAB IV tentang Jarimah dan 'Uqubat. Ringkasan terkait hal itu tampak sebagai berikut:

Khamar

Pasal 15

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja minum Khamar diancam dengan 'Uqubat Hudud cambuk 40 (empat puluh) kali.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan 'Uqubat Hudud cambuk 40 (empat puluh) kali ditambah 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 40 (empat puluh) kali atau denda paling banyak 400 (empat ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 40 (empat puluh) bulan.

Pasal 16

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja memproduksi, menyimpan/ menimbun, menjual, atau memasukkan Khamar, masing-masing diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 60 (enam puluh) kali atau denda paling banyak 600 (enam ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 60 (enam puluh) bulan.
- (2) Setiap Orang yang dengan sengaja membeli, membawa/mengangkut, atau menghadiahkan Khamar, masing-masing diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 20 (dua puluh) kali atau denda paling banyak 200 (dua ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 20 (dua puluh) bulan.

Pasal 17

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 15 dan Pasal 16 dengan mengikutsertakan anak-anak dikenakan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 80 (delapan

puluh) kali atau denda paling banyak 800 (delapan ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 80 (delapan puluh) bulan.

Maisir

Pasal 18

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Maisir dengan nilai taruhan dan/atau keuntungan paling banyak 2 (dua) gram emas murni, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 12 (dua belas) kali atau denda paling banyak 120 (seratus dua puluh) gram emas murni atau penjara paling lama 12 (dua belas) bulan.

Pasal 19

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Maisir dengan nilai taruhan dan/atau keuntungan lebih dari 2 (dua) gram emas murni, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 30 (tiga puluh) kali atau denda paling banyak 300 (tiga ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 30 (tiga puluh) bulan.

Pasal 20

Setiap Orang yang dengan sengaja menyelenggarakan, menyediakan fasilitas, atau membiayai Jarimah Maisir sebagaimana dimaksud dalam Pasal 18 dan Pasal 19 diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali dan/atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Pasal 21

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Maisir sebagaimana dimaksud dalam Pasal 18 dan Pasal 19, dengan mengikutsertakan anak-anak diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Khalwat

Pasal 23

(1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah khalwat, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 10 (sepuluh)

kali atau denda paling banyak 100 (seratus) gram emas murni atau penjara paling lama 10 (sepuluh) bulan.

- (2) Setiap Orang yang dengan sengaja menyelenggarakan, menyediakan fasilitas atau mempromosikan Jarimah Khalwat, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 15 (lima belas) kali dan/atau denda paling banyak 150 (seratus lima puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 15 (lima belas) bulan.

Ikhtilath

Pasal 25

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Ikhtilath, diancam dengan 'Uqubat cambuk paling banyak 30 (tiga puluh) kali atau denda paling banyak 300 (tiga ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 30 (tiga puluh) bulan.
- (2) Setiap Orang yang dengan sengaja menyelenggarakan, menyediakan fasilitas atau mempromosikan Jarimah Ikhtilath, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali dan/atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Pasal 26

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Ikhtilath sebagaimana dimaksud dalam Pasal 25 dengan anak yang berumur di atas 10 (sepuluh) tahun, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Pasal 27

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Ikhtilath dengan orang yang berhubungan Mahram dengannya, selain diancam dengan 'Uqubat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 25 ayat (1) dapat ditambah dengan 'Uqubat Ta'zir denda paling banyak 30 (tiga puluh) gram emas murni atau 'Uqubat Ta'zir penjara paling lama 3 (tiga) bulan.

Pengakuan Melakukan Ikhtilath

Pasal 28

- (1) Setiap Orang yang mengaku telah melakukan Jarimah Ikhtilath secara terbuka atau di tempat terbuka, secara lisan atau tertulis, dianggap telah melakukan Jarimah Ikhtilath.
- (2) Penyidik hanya membuktikan bahwa pengakuan tersebut benar telah disampaikan.
- (3) Penyidik tidak perlu mengetahui dengan siapa Jarimah Ikhtilath dilakukan.
- (4) Hakim akan menjatuhkan ‘Uqubat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 25 ayat (1) apabila pengakuan tersebut terbukti telah disampaikan.

Menuduh Seseorang Melakukan Ikhtilath

Pasal 30

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja menuduh orang lain telah melakukan Ikhtilath dan tidak sanggup membuktikan tuduhannya, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling banyak 30 (tiga puluh) kali atau denda paling banyak 300 (tiga ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 30 (tiga puluh) bulan.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk 45 (empat puluh lima) kali dan/atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Zina

Pasal 33

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Zina, diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 100 (seratus) kali.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 100 (seratus) kali dan dapat ditambah dengan ‘Uqubat Ta’zir denda paling banyak 120 (seratus dua puluh) gram emas murni atau ‘Uqubat Ta’zir penjara paling lama 12 (dua belas) bulan.
- (3) Setiap Orang dan/atau Badan Usaha yang dengan sengaja menyediakan fasilitas atau mempromosikan Jarimah Zina, diancam dengan

'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 100 (seratus) kali dan/atau denda paling banyak 1000 (seribu) gram emas murni dan/atau penjara paling banyak 100 (seratus) bulan.

Pasal 34

Setiap Orang dewasa yang melakukan Zina dengan anak, selain diancam dengan 'Uqubat Hudud sebagaimana dimaksud dalam Pasal 33 ayat (1) dapat ditambah dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 100 (seratus) kali atau denda paling banyak 1.000 (seribu) gram emas murni atau penjara paling lama 100 (seratus) bulan.

Pasal 35

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Zina dengan orang yang berhubungan Mahram dengannya, selain diancam dengan 'Uqubat sebagaimana dimaksud dalam Pasal 33 ayat (1) dapat ditambah dengan 'Uqubat Ta'zir denda paling banyak 100 (seratus) gram emas murni atau 'Uqubat Ta'zir penjara paling lama 10 (sepuluh) bulan.

Pengakuan Telah Melakukan Zina

Pasal 37

(1) Setiap Orang yang diperiksa dalam perkara khalwat atau Ikhtilath, kemudian mengaku telah melakukan perbuatan Zina, pengakuannya dianggap sebagai permohonan untuk dijatuhi 'Uqubat Zina.

Pelecehan Seksual

Pasal 46

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah pelecehan seksual, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 45 (empat puluh lima) kali atau denda paling banyak 450 (empat ratus lima puluh) gram emas murni atau penjara paling lama 45 (empat puluh lima) bulan.

Pasal 47

Setiap orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Pelecehan Seksual sebagaimana dimaksud dalam Pasal 46 terhadap anak, diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk paling banyak 90 (sembilan puluh) kali atau

denda paling banyak 900 (sembilan ratus) gram emas murni atau penjara paling lama 90 (sembilan puluh) bulan.

Pemeriksaan

Pasal 48

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Pemeriksaan diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling sedikit 125 (seratus dua puluh lima) kali, paling banyak 175 (seratus tujuh puluh lima) kali atau denda paling sedikit 1.250 (seribu dua ratus lima puluh) gram emas murni, paling banyak 1.750 (seribu tujuh ratus lima puluh) gram emas murni atau penjara paling singkat 125 (seratus dua puluh lima) bulan, paling lama 175 (seratus tujuh puluh lima) bulan.

Pasal 49

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Pemeriksaan terhadap orang yang memiliki hubungan Mahram dengannya, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling sedikit 150 (seratus lima puluh) kali, paling banyak 200 (dua ratus) kali atau denda paling sedikit 1.500 (seribu lima ratus) gram emas murni, paling banyak 2.000 (dua ribu) gram emas murni atau penjara paling singkat 150 (seratus lima puluh) bulan, paling lama 200 (dua ratus) bulan.

Pasal 50

Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Pemeriksaan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 48 terhadap anak, diancam dengan ‘Uqubat Ta’zir cambuk paling sedikit 150 (seratus lima puluh) kali, paling banyak 200 (dua ratus) kali atau denda paling sedikit 1.500 (seribu lima ratus) gram emas murni, paling banyak 2.000 (dua ribu) gram emas murni atau penjara paling singkat 150 (seratus lima puluh) bulan, paling lama 200 (dua ratus) bulan.

Qadzaf

Pasal 57

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Qadzaf diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk 80 (delapan puluh) kali.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana yang dimaksud pada ayat (1) diancam dengan ‘Uqubat Hudud cambuk

80 (delapan puluh) kali dan dapat ditambah dengan 'Uqubat Ta'zir denda paling banyak 400 (empat ratus) gram emas murni atau 'Uqubat Ta'zir penjara paling lama 40 (empat puluh) bulan.

Liwath

Pasal 63

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Liwath diancam dengan 'Uqubat Ta'zir paling banyak 100 (seratus) kali cambuk atau denda paling banyak 1.000 (seribu) gram emas murni atau penjara paling lama 100 (seratus) bulan.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk 100 (seratus) kali dan dapat ditambah dengan denda paling banyak 120 (seratus dua puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 12 (dua belas) bulan.
- (3) Setiap Orang yang melakukan Liwath dengan anak, selain diancam dengan 'Uqubat Ta'zir sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat ditambah dengan cambuk paling banyak 100 (seratus) kali atau denda paling banyak 1.000 (seribu) gram emas murni atau penjara paling lama 100 (seratus) bulan.

Musahaqah (Lesbian)

Pasal 64

- (1) Setiap Orang yang dengan sengaja melakukan Jarimah Musahaqah diancam dengan 'Uqubat Ta'zir paling banyak 100 (seratus) kali cambuk atau denda paling banyak 1.000 (seribu) gram emas murni atau penjara paling lama 100 (seratus) bulan.
- (2) Setiap Orang yang mengulangi perbuatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diancam dengan 'Uqubat Ta'zir cambuk 100 (seratus) kali dan dapat ditambah dengan denda paling banyak 120 (seratus dua puluh) gram emas murni dan/atau penjara paling lama 12 (dua belas) bulan.
- (3) Setiap Orang yang melakukan Jarimah Musahaqah dengan anak, selain diancam dengan 'Uqubat Ta'zir sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat ditambah dengan cambuk paling banyak 100 (seratus) kali atau denda paling banyak 1.000 (seribu) gram emas murni atau penjara paling lama 100 (seratus) bulan.

B. Polemik Hukuman Cambuk dalam Bingkai Hak Asasi Manusia (HAM)

Pemberlakuan efektif Qanun Jinayat sejak tanggal 23 Oktober 2015 menjadi fase baru kehidupan masyarakat Aceh, fase dimana setiap tindakan masyarakat Aceh yang bersinggungan dengan perkara jinayat (khamar, maisir, khalwat, ikhtilath, zina, pelecehan seksual, pemerkosaan, qadzaf, liwath, dan musahaqah) akan didera dengan hukuman cambuk. Cukup dramatis dan tidak butuh waktu lama, pemberlakuan Qanun Jinayat terbukti telah menjerat banyak terpidana jinayat yang dieksekusi dengan hukuman cambuk. Dokumentasi *Institute for Criminal Justice Reform* (ICJR) misalnya, menunjukkan bahwa sepanjang bulan Januari hingga Desember 2016 setidaknya ada 329 terpidana yang dieksekusi hukuman cambuk di seluruh wilayah Aceh. Rinciannya terdiri pelanggar maisir 261 orang (259 laki-laki dan 2 perempuan), khamar 9 orang (7 laki-laki dan 2 perempuan), khalwat 20 orang (11 laki-laki dan 9 perempuan), ikhtilat 21 orang (10 laki-laki dan 11 perempuan), mesum 14 orang (7 laki-laki dan 7 perempuan), zina 12 orang (6 laki-laki dan 6 perempuan), dan pencabulan 2 orang laki-laki.¹⁴

Sejak eksekusi hukuman cambuk pertama dilakukan, penerapan Syari'at Islam di Aceh menjadi pemberitaan hangat media massa, baik media massa lokal, nasional ataupun internasional. Penerapan hukuman cambuk secepat kilat mencuat dan menuai kontroversi di berbagai kalangan, mulai dari tokoh-tokoh lokal, tokoh-tokoh nasional hingga tokoh-tokoh internasional yang bernaung dalam payung universalisme Hak Asasi Manusia (HAM). Kontroversi semakin akut ketika hukuman cambuk diberlakukan kepada pelaku tindak pidana jinayat yang beragama non-Muslim dan para pelaku LGBT. *Framing* media massa pun turut meramalkan kontroversi itu dan tidak sedikit dari *framing* itu bersifat provokatif sehingga isu penerapan Syari'at Islam di Aceh teralihkan atau bahkan tereduksi oleh isu pelaksanaan hukuman cambuk yang dianggap merendahkan martabat manusia.

¹⁴ Data monitoring *Institute for Criminal Justice Reform* (ICJR) tahun 2016. www.icjr.or.id

Framing media massa —baik media massa lokal, nasional, ataupun internasional— terkait isu hukuman cambuk acap kali menjadi liar ketika mendarat di relung-relung pemikiran masyarakat. Kendati demikian, sebagian masyarakat menganggap bahwa *framing* media massa tersebut mendeskripsikan kondisi objektif penerapan Syari'at Islam yang jauh dari harapan dan problem utama yang sedang dihadapi masyarakat Aceh. Sebagian lainnya mensinyalir bahwa *framing* media massa itu dimunculkan oleh mereka yang tidak simpati dengan penerapan Syari'at Islam di Aceh dan menggunakan isu hukuman cambuk untuk menyusupkan kepentingan atau agenda mereka. Polemik di berbagai kalangan pun muncul dengan disertai perdebatan teologis, bahkan letupan konflik idiologis dan politik.

Polemik terkait penerapan hukuman cambuk di Aceh secara umum bisa dipetakan ke dalam tiga kelompok, yaitu:

a. Kelompok yang menolak pemberlakuan hukuman cambuk

Komisi Nasional (Komnas) Hak Asasi Manusia (HAM) serta para aktivis HAM dan LGBT menjadi garda terdepan yang menolak pemberlakuan hukuman cambuk di Aceh. Isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM) selalu menjadi alasan utama yang digunakan untuk menolak penerapan hukuman cambuk di Aceh. Hukuman cambuk dianggap tidak manusiawi dan merendahkan martabat manusia. Dikatakan demikian karena hukuman cambuk merupakan jenis hukuman yang melukai raga dan psiko-sosial terpidana. Proses eksekusi hukuman cambuk yang mengarah terpidana ke ruang publik —di suatu tempat dimana setiap individu masyarakat bisa menyaksikan tindak kekerasan secara langsung— bukan hanya melukai raga namun juga melukai psikologi terpidana karena justifikasi negatif publik yang menyaksikan penghukumannya. Itulah alasan utama kenapa mereka yang menolak hukuman cambuk menilai bahwa penerapan jenis hukuman ini merupakan bentuk kemunduran berpikir manusia dalam merumuskan sebuah hukum.

Kelompok yang menolak pemberlakuan hukuman cambuk di Aceh juga menilai bahwa hukuman cambuk bertentangan dengan nilai-nilai humanisme yang tertuang dalam UUD 1945, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM), Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2005

tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik), dan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1998 tentang Pengesahan *Convention Against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman lain yang Kejam, tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia). Atas dasar penilaian itu mereka terus berupaya untuk menghentikan pelaksanaan hukuman cambuk di Aceh, bahkan mereka telah merekomendasikan kepada Pemerintah Pusat untuk mememoratorium hukuman tersebut.

Satu hal penting yang perlu dipahami dari kelompok yang menolak penerapan hukuman cambuk di Aceh adalah paradigma berpikirkannya yang bertolak dari keyakinan akan universalisme Hak Asasi Manusia (HAM) sebagaimana yang dikukuhkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 10 Desember 1948 melalui Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia. Hukum, bagi kelompok ini, harus dirumuskan untuk melindungi dan menjamin hak-hak dasar manusia yang berlaku secara universal, melintasi ras, budaya, agama, bahkan negara. Kenapa demikian? Karena dengan perlindungan dan jaminan atas hak-hak dasar manusia harkat dan martabat manusia bisa dijunjung tinggi, tanpa ada diskriminasi yang didasarkan pada perbedaan ras, budaya, agama dan bahkan negara.

Universalisme juga dipegang teguh oleh kelompok minoritas LGBT. Selain universalisme HAM, kelompok ini juga berpandangan bahwa Qanun Jinayat yang menjerat kelompok LGBT sebagai tindak pidana jinayat dianggap berlebihan karena pemerintah Aceh terlampau mereduksi hak kebebasan setiap warga. Pemerintah Aceh mengabaikan kebebasan warganya dengan mengawasi permasalahan setiap warga hingga ke masalah privatif, khususya urusan standar normal seksualitas. Setiap produk hukum dalam negara demokrasi idealnya dirumuskan untuk menjaga dan menjamin kebebasan, solidaritas dan persamaan hak warga, bukan justru mereduksi atau bahkan menafikan kebebasan. Penerapan Syari'at Islam di Aceh melalui pemberlakuan Qanun Jinayat, bagi kelompok LGBT, misorientasi dan menggeser permasalahan yang bersifat publik ke dalam permasalahan yang bersifat privatif.

Singkatnya, para penggiat HAM dan LGBT berpegang teguh bahwa penerapan Syari'at Islam di Aceh melalui pemberlakuan Qanun

Jinayat yang setiap saat menjerat warganya dengan hukuman cambuk merupakan tindakan represif Pemerintah Aceh yang dilegalkan secara konstitusional. Pemerintah Aceh yang melaksanakan proses hukuman cambuk di muka umum bukan hanya memertontonkan tindakan represif, tetapi juga mengajarkan warganya bagaimana cara merendahkan martabat manusia. Para penggiat HAM dan LGBT kukuh bahwa hukuman cambuk merupakan bentuk hukuman primitif yang sudah tidak sesuai lagi dengan kehidupan masyarakat kontemporer yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.

Uniknya, berbarengan dengan penolakan terhadap penerapan Qanun Jinayat, —khususnya hukuman cambuk— isu pengkafiran kepada umat Islam di Aceh yang menolak pemberlakuan Qanun Jinayat sempat berhembus kencang. Isu ini cukup efektif meredam atau paling tidak menutup mulut umat Islam yang tidak setuju dengan pemberlakuan Qanun Jinayat tersebut. Tidak bisa dipungkiri bahwa tidak semua Muslim di Aceh setuju dengan pemberlakuan Qanun Jinayat. Alasan ketidaksetujuan mereka beragam, namun yang paling umum adalah alasan bahwa Qanun Jinayat bukan solusi praktis untuk memecahkan problem utama yang sedang dihadapi masyarakat Aceh, sebut saja kemiskinan, kesejahteraan sosial dan korupsi. Penerapan Qanun Jinayat yang sebagian besarnya dianggap terkait masalah privatif bukan problem prioritas dan belum waktunya diberlakukan untuk masyarakat Aceh saat ini.

- b. Kelompok yang menerima hukuman cambuk namun tidak setuju dengan proses pelaksanaannya

Syariat Islam telah lama menjadi identitas sosio-kultural masyarakat Aceh, yang karenanya pula Syari'at Islam menjadi harga diri dan harga mati. Menolak Syari'at Islam, bagi masyarakat Aceh, sama halnya dengan menolak identitas sosio-kulturalnya. Dalam konteks penerapan Syari'at Islam dewasa ini, masyarakat Aceh menyadari bahwa Qanun Jinayat —termasuk hukuman cambuk di dalamnya— merupakan bagian dari Syari'at Islam. Karena itu menolak eksistensi Qanun Jinayat sama halnya dengan menolak Syari'at Islam yang menjadi identitas kulturalnya.

Ada kelompok masyarakat yang sama sekali tidak keberatan dengan penerapan Qanun Jinayat, karena mereka mengimani bahwa Qanun

Jinayat adalah bagian dari doktrin Islam, dan demikian juga dengan eksistensi hukuman cambuk bagi pelaku tindak pidana jinayat. Namun, ada satu hal yang menjadi keberatan kelompok ini, yaitu proses eksekusi hukuman cambuk terpidana jinayat yang diarak ke muka umum dan menjadi tontonan publik. Setidaknya ada dua alasan yang menjadi pertimbangan keberatan kelompok ini, yaitu:

1. Penyensoran tindak kekerasan

Tidak bisa dipungkiri bahwa pelaksanaan hukuman cambuk yang dilakukan di muka umum tidak hampa tujuan. Setidaknya ada dua tujuan dari proses pelaksanaan hukuman cambuk di muka umum, yaitu: *Pertama*, memberikan efek jera kepada terpidana. Jera yang dimaksud adalah: (i) Jera secara fisik, hukuman cambuk tentunya akan memberikan efek jera terhadap pelaku tindak pidana jinayat untuk mengulangi tindak pidana jinayat karena beratnya hukuman fisik yang harus dijalani; (ii) Jera secara psikis, pelaksanaan hukuman cambuk di muka umum akan menggugah rasa malu pelaku tindak pidana jinayat. Rasa malu ini akan menjadikannya jera untuk mengulangi tindakan pidana jinayat; (iii) Jera secara sosiologis. Justifikasi negatif masyarakat terhadap pelaku tindak pidana seringkali menjadikannya tersisih dalam pergaulan sosialnya. Tersisih karena acap kali dianggap sebagai sampah masyarakat atau setidaknya kepercayaan masyarakat terhadap pelaku tindak pidana jinayat menjadi menyusut. Justifikasi sosial ini yang paling berat dihadapi oleh pelaku tindak pidana jinayat. Perlu pembenahan diri yang panjang untuk bisa memperoleh kepercayaan dari lingkungan sosialnya. Hal inilah yang dianggap bisa membuat jera para pelaku tindak pidana jinayat. *Kedua*, proses eksekusi hukuman cambuk di muka publik bertujuan memberi pembelajaran kepada masyarakat Aceh agar menghindari tindak pidana jinayat seperti yang dilakukan oleh terpidana cambuk.

Pelaksanaan hukuman cambuk di muka umum mungkin perlu dilakukan dengan tujuan memberi pembelajaran kepada masyarakat Aceh akan perlunya ketaatan kepada hukum. Meskipun demikian ada hal yang perlu diperhatikan oleh Pemerintah Aceh, yaitu penyensoran usia masyarakat yang boleh menyaksikan proses eksekusi hukuman cambuk. Proses penghukuman pelaku tindak

pidana jinayat tidak layak menjadi tontonan anak-anak karena faktor psikologisnya yang belum matang. Hukuman cambuk bisa jadi dipahami oleh anak-anak sebagai bentuk pembelajaran kekerasan yang dilegalkan. Mempertontonkan para algojo mencambuk para terpidana jinayat bukan hanya akan mempengaruhi sifat keras anak, tetapi juga akan menjadi mimesis atau tiruan perilaku yang akan dilakukan anak-anak kepada teman-teman sebayanya. Mimesis itulah yang kemudian akan berpotensi menumbuhkan budaya kekerasan pada anak. Pada titik inilah kenapa Pemerintah Aceh wajib mempertimbangkan kelayakan eksekusi hukuman cambuk menjadi tontonan publik tanpa sekat batas usia.

2. Perempuan menjadi korban paling dominan

Masyarakat Aceh tergolong masyarakat patriarkis, suatu kondisi masyarakat dimana kaum adam diposisikan superior dan kaum hawa diposisikan inferior. Umumnya, dalam masyarakat patriarkis posisi inferioritas perempuan cenderung menjadikannya sebagai objek penderita dari marginalisasi, stereotipe, dan subordinasi. Contoh konkret yang paling sederhana, ketika seorang laki-laki bergonta-ganti pacar sering kali dianggap sebagai pembuktian kejantanan atau setidaknya dianggap kenakalan wajar remaja putra. Sebaliknya, ketika seorang perempuan bergonta-ganti pacar cenderung akan distereotipekan sebagai perempuan nakal, sundal, dan sebagainya. Stigma yang dalam realitas kehidupan pragmatis acap kali dijadikan sebagai alasan untuk memarginalkan dan mensubordinasikan status sosial para perempuan.

Apakah hubungannya hukuman cambuk dengan struktur sosial masyarakat Aceh?

Hukuman cambuk merupakan bagian dari doktrin Islam yang kemunculan atau awal pemberlakuannya di luar konteks struktur sosial masyarakat Aceh. Demikian halnya dengan besaran jumlah cambukan untuk para pelaku tindak pidana jinayat, tidak didasarkan pada perbedaan jenis kelamin masyarakat Aceh, dalam artian bahwa siapapun (laki-laki atau perempuan) pelaku tindak pidana jinayat akan dihukumi sejumlah cambukan sesuai dengan yang tertera dalam Qanun Jinayat. Dalam konteks penerapan Syari'at Islam di Aceh, hubungan

hukuman cambuk dengan struktur sosial patriarkis masyarakat Aceh dirasakan korelasinya pasca eksekusi hukuman cambuk terpidana Qanun Jinayat. Struktur masyarakat Aceh yang patriarkis selalu memunculkan perbedaan justifikasi dan stigma sosial terhadap terpidana jianayat perempuan dan terpidana laki-laki. Stigma yang cenderung mendiskreditkan terpidana jianayat perempuan.

Nama baik terpidana di ranah sosial pasca pelaksanaan hukuman akan selalu bernada miring. Terpidana umumnya perlu waktu untuk merehabilitasi nama baik mereka di lingkungan sosialnya. Hal ini tidak terkecuali terpidana jianayat. Dalam konteks masyarakat patriarkis, nama baik terpidana jianayat perempuan lebih sulit untuk direhabilitasi daripada terpidana jianayat laki-laki. Kesalahan mereka seolah melekat di masyarakat selama-lamanya. Dalam khusus khalwat, misalnya. Pasca pelaksanaan hukuman cambuk, dengan sendirinya masyarakat akan menjustifikasi dan menstigmakan terpidana jianayat perempuan sebagai perempuan nakal. Di ranah sosial, stigma ini membuat para orang tua enggan untuk membiarkan anak-anaknya bergaul dengan eks-terpidana jianayat, demikian pula dengan para lelaki yang enggan untuk menikahinya.¹⁵ Inilah yang menjadi alasan kenapa diperlukan penyensoran identitas pada saat pengadilan dan pada saat proses pelaksanaan hukuman cambuk. Penyensoran ini bisa dilakukan dengan menggunakan cadar dan inisial.

- c. Kelompok yang setuju dengan penerapan hukuman cambuk dan proses pelaksanaannya

Kelompok yang setuju dengan penerapan hukuman cambuk banyak memperoleh dukungan dari ulama-ulama dayah. Kelompok ini umumnya beranggapan bahwa pelaksanaan hukuman cambuk di Aceh selain sesuai dengan doktrin Syari'at Islam juga tidak menyalahi konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Gonjangan-janging isu HAM dalam penerapan hukuman cambuk, bagi mereka,

¹⁵ Ada satu kasus dimana seorang remaja putri mengakhiri hidupnya dengan bunuh diri karena pasca pulang dari menonton konser dituduh sebagai perempuan nakal oleh Waliyatul Hisbah dan tuduhan menyebar menjadi pemberitaan publik. Pada waktu kejadian ini Qanun Jinayat masih dalam proses rancangan.

hanya dijadikan sebagai modus untuk memperkeruh proses penerapan Syari'at Islam di Aceh. Kenapa demikian? Karena di dunia ini yang menerapkan hukuman cambuk bukan hanya pemerintah lokal Aceh. Hukuman cambuk sudah lama dilaksanakan di beberapa negara lain. Sebut saja Arab Saudi, Malaysia, Brunei Darussalam, dan Singapura. Namun pelaksanaan hukuman cambuk di negara-negara itu jarang di-*blow up* media massa dan dihantam oleh isu-isu HAM. Perumusan dan penerapan Qanun Jinayat —termasuk eksistensi hukuman cambuk di dalamnya— dianggap telah mengacu dan tidak menyalahi Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh. Hukuman cambuk dalam Qanun Jinayat yang diasumsikan oleh penggiat HAM sebagai hukuman sadis juga ditepis. Kelompok ini memandang bahwa pelaksanaan hukuman cambuk di Aceh tidak sesadis anggapan para penggiat HAM. Hal ini bisa dibandingkan dengan pelaksanaan hukuman cambuk di Singapura yang acap kali menimbulkan luka dan cucuran darah dari tubuh terpidana. Hukuman cambuk dalam Syari'at Islam bukan tertuju pada upaya melukai tetapi difokuskan pada efek jera dan rasa malu pelaku tindak pidana. Kelompok ini juga berpandangan bahwa masalah kesadisan hukuman cambuk bisa juga dikomparasikan dengan hukuman penjara. Mkana yang lebih sadis? Menghukum dalam seketika atau memenjarakan terpidana dalam jangka waktu yang panjang. Hukuman penjara menurut kelompok ini justru lebih tidak manusiawi karena harus mengebiri kebebasan, kreativitas, ekonomi, dan hubungan kekeluargaan terpidana di balik jeruji.

Kelompok ini berpandangan bahwa hukuman cambuk di Aceh jauh dari kesadisan karena Standar Operasional Pelaksanaan (SOP) hukuman cambuk telah diatur dalam Peraturan Gubernur Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 10 Tahun 2005 tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Uqubat Cambuk. Penepisan kesadisan ini didasarkan pada pasal 4 dan pasal 5 Peraturan Gubernur tersebut:

Pasal 4

- (1) 'Uqubah cambuk dilaksanakan di suatu tempat terbuka yang dapat disaksikan oleh orang banyak dengan dihadiri oleh jaksa dan dokter.

- (2) Pelaksanaan cambuk dilaksanakan di atas alas berukuran minimal 3x3 meter.
- (3) Jarak antara terhukum dengan pecambuk antara 0,70 meter sampai dengan 1 meter dengan posisi pencambuk berdiri di sebelah kiri terhukum.
- (4) Pencambuk dilakukan pada punggung (bahu sampai pinggul) terhukum.
- (5) Jarak antara tempat pelaksanaan pencambukan dengan masyarakat penyaksi paling dekat 10 meter.

Pasal 5

- (1) Sebelum melaksanakan pencambukan terhukum diperiksa kesehatannya oleh dokter.
- (2) Apabila kondisi kesehatan terhukum menurut hasil pemeriksaan dokter tidak dapat menjalani ‘uqubat cambuk, maka pelaksanaan pencambukan ditunda sampai yang bersangkutan dinyatakan sehat untuk menjalani ‘uqubat cambuk.
- (3) Hasil pemeriksaan dokter sebagaimana tersebut pada ayat (1) dan (2) dituangkan dalam surat keterangan.

Bagaimana dengan tuduhan kepada kelompok ini yang tidak menjadikan HAM sebagai referensi hukum di Aceh, khususnya terkait dengan Qanun Jinayat dan hukuman cambuk? Hal ini tentunya ditepis. Kelompok ini berpandangan bahwa HAM merupakan bagian dari referensi perumusan Qanun Jinayat. Pada poin e Pasal 2 Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat secara jelas menyatakan penyelenggaraan hukum jinayat berasaskan perlindungan hak asasi manusia. Berikut bunyi pasal 2 secara lengkap:

Pasal 2

Penyelenggaraan Hukum Jinayat berasaskan:

- a. keislaman;
- b. legalitas;
- c. keadilan dan keseimbangan;
- d. kemaslahatan;
- e. perlindungan hak asasi manusia; dan
- f. pembelajaran kepada masyarakat (*tadabbur*).

Kelompok ini berpandangan bahwa tuduhan kelompok yang kontra hukuman cambuk dengan beralasan nilai-nilai HAM pada dasarnya dilandasi oleh pemahaman universalisme HAM mereka yang terlalu naif. Pemahaman universalisme HAM kelompok yang kontra hukuman cambuk itu telah mengabaikan nilai-nilai parsial dan norma-norma masyarakat yang tumbuh dalam kearifan budaya dan agama masyarakat tertentu. Dalam konteks Aceh, budaya dan agama masyarakat Aceh. Pemahaman universalisme HAM dianggap terlalu naif dan memaksakan jika ingin diaplikasikan dalam konteks hukum yang parsial seperti di Aceh. Dalam konteks nasional pun terbukti bahwa pandangan universalisme HAM tidak bisa sepenuhnya dituangkan dalam bentuk hukum. Kenaifan universalisme HAM ini pula yang ditinggalkan oleh negara-negara yang tergabung dalam OKI. Sebagai gantinya, negara-negara ini merumuskan HAM versi Islam yang justru mengayomi eksistensi nilai-nilai parsial norma masyarakat yang tumbuh dalam kearifan budaya dan agama masyarakat tertentu, khususnya Islam.

C. Perempuan dan Anak-Anak (Perempuan) Aceh dalam Bayang Lecut 'Uqubat Cambuk

Para aktivis gender dan penggiat HAM menilai bahwa kaum hawa di Aceh menjadi sedemikian sentral bagi imaginasi moral, hukum, kebijakan politik dan tatanan sipil. Kaum hawa acap kali diposisikan sebagai sumber kejahatan dan pemicu tindakan amoral para lelaki, yang karenanya segala tindakan kaum hawa di ruang publik harus diatur ketat oleh suatu regulasi hukum misoginis. Akses politik kaum hawa ditutup karena tatanan sosial dianggap hanya bisa tertata dalam tangan kekuasaan pria yang memiliki kecenderungan rasional, bukan emosional. Tragisnya, untuk melegitimasi hal itu semua tafsir-tafsir misoginis atas ayat suci digunakan.

Paradigma misoginis para pemangku kuasa telah melahirkan ragam regulasi yang misoginis. Regulasi yang melegalkan pengsubordinasian, pemarginalan, penstereotipean dan pemosisian para perempuan yang harus senantiasa menanggung beban ganda di dalam kehidupan rumah tangga mereka. Peraturan Bupati (Perbup) Nomor 5 Tahun 2010 Tentang Penegakan Syari'at Islam dalam Pemakaian Busana

Islami di Kabupaten Aceh Barat, dan Peraturan Daerah (Perda) Kota Lhokseumawe Nomor 002 Tahun 2013 tentang larangan perempuan dewasa duduk mengangkang (*duek phang*) saat dibonceng sepeda motor,¹⁶ dianggap menjadi representasi regulasi misoginis yang paling populis dan kontroversial. Bagaimana tidak? Pada tataran praktis, regulasi tersebut menjadi legalitas pelaksanaan razia-razia yang difokuskan pada kaum hawa. Lihat saja bagaimana cara Wilayahul Hisbah merazia dan memperlakukan para perempuan yang tidak berjilbab, bercelana ketat, bercelana jeans dan razia perempuan yang duduk nganggang (*duek phang*) saat dibonceng di motor.

Pemberlakuan Qanun Jinayat pada tahun 2015 dianggap menjadi momok baru bagi kaum hawa dan anak-anak di Aceh. Qanun Jinayat dianggap rentan menyasar kaum perempuan dan anak-anak (khususnya perempuan) karena perumusan norma pidananya dinilai multi tafsir dan diskriminatif.¹⁷ Implikasi praktisnya adalah kaum hawa dan anak-anak

¹⁶ Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Lhokseumawe, Majelis Adat Aceh (MAA), MUI, PKS, Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), HMI Aceh Utara dan Lhokseumawe, KAMMI Lhokseumawe, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) menjadi representasi kelompok yang pro dengan perda larangan duduk nganggang. Adapun representasi kelompok yang kontra muncul dari LSM The Aceh Institute, Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariah (JMSPS), Majelis Duek Pakat Mukim (MDPM), LBH Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan (APIK) Lhokseumawe, Forum Komunikasi Masyarakat Sipil (FKMS) Lhokseumawe, dan Jaringan Perempuan Aceh Pemantau 231 (JPAP). Tidak ketinggalan pula Ketum PP Muhammadiyah Din Syamsudin, Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi, serta Menteri Pemberdayaan Perempuan, Meutia Hatta.

¹⁷ Mereka yang kontra dengan eksistensi Qanun Jinayat berpandangan bahwa Qanun Jinayat bertentangan dengan undang-undang, sebut saja Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2005 yang meratifikasi *Internasional Covenant on Civil and Political Rights*, Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1987 yang meratifikasi *Convention Against Torture and Other Cruel In Human or Degrading Treatment or Punishment* (Konvensi menentang penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia), Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak, Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002

terus-menerus dibayangi oleh lecut hukuman cambuk. Hal ini terjadi karena proses perumusan dan penetapan Qanun Jinayat dianggap penuh intrik misoginis. Salah satu indikatornya adalah penafian ruang diskusi publik yang melibatkan kaum hawa di Aceh.

Direktur Balai Syura Inong Aceh, Nursiti Amin, dalam satu wawancara mengungkapkan kegamangannya sebagai berikut:

... Terkait dengan keterlibatan perempuan Aceh, pengalaman paling dekat soal Qanun Jinayat yang sejak 2007 timbul-tenggelam. Naik sebentar setelah disahkan, lalu tenggelam dan muncul lagi tahun 2014. Dari proses terakhir, legislatif mengaku telah melakukan diskusi publik di beberapa tempat, tapi setelah kami *cross check* ke teman-teman perempuan tidak ada yang terlibat. Balai Syura diundang pada malam hari sebelum besoknya diselenggarakan Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU). Undangannya begitu saja tidak menyertakan bahan atau draf qanun... Kita kemarin telah melakukan upaya lain, supaya masukan kita didengar. Kebetulan ada pertemuan dengan gubernur, kita sampaikan bawa ada ragan jinayah yang menurut kita proses konsultasi publiknya belum sempurna. Suara perempuan belum didengar, sementara seluruh subjek dan objeknya terkait dengan perempuan, kalau perempuannya kemudian tidak dilibatkan bagaimana nanti hal itu bisa diterapkan.

Nada yang serupa diungkapkan pula oleh Koordinator Program Solidaritas Perempuan (PSP), Nisa Yura dalam konperensi pers yang diselenggarakan pada 23 September 2016 di Kantor YLBHI, Jakarta. Demikian penggalan kalimatnya:

Sejak proses pembentukannya terkesan dipaksakan dengan pembahasan yang terburu-buru, serta tidak melibatkan dan mempertimbangkan masukan masyarakat. Apalagi, sebanyak 97 persen perempuan tidak mendapatkan informasi mengenai

tentang Perlindungan Anak yang diubah menjadi Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2004, Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana, Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman, dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 yang meratifikasi Konvensi Anti Diskriminasi terhadap Perempuan.

pembentukan Qanun Jinayah. Padahal, perempuan justru sangat rentan menjadi korban yang terdiskriminasi dalam Qanun ini.¹⁸

Kerentanan perempuan dan anak-anak (perempuan) menjadi terpidana jinayat yang berujung pada lecutan hukuman cambuk bisa ditelusuri dari pasal-pasal pada Qanun Jinayat yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan, diantaranya: Pasal 36 yang terkait dengan perzinaan, Pasal 52 yang terkait dengan korban perkosaan yang harus menunjukkan bukti permulaan, serta Pasal 66 dan Pasal 67 yang terkait dengan peradilan anak.

1. Kontroversi Pasal Perzinaan

Bagian kelima Bab IV tentang Jarimah dan ‘Uqubat pada Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 Tentang Hukum Jinayat membahas pasal-pasal tentang zina. Ada satu pasal terkait dengan perzinaan yang menimbulkan kontroversi, yaitu Pasal 36. Bunyi pasal ini adalah “Perempuan yang hamil di luar nikah tidak dapat dituduh telah melakukan Jarimah Zina tanpa dukungan alat bukti yang cukup”. Kontroversi pasal ini terletak pada tujuan dan logika perumusan pasal yang dikhususkan pada para perempuan hamil tersebut.

Kelompok yang pro dengan Qanun Jinayat berdalih bahwa perumusan pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah merupakan upaya Pemerintah Aceh untuk melindungi para perempuan hamil dari tuduhan yang tidak mendasar. Karena desas-desus terkait stigma negatif pada perempuan hamil di luar nikah sering terjadi di lingkungan masyarakat. Logika hukum yang dikedepankan pada perumusan ini adalah logika preventif, dimana para perempuan yang hamil namun tanpa pasangan yang jelas (di luar nikah) tidak boleh dituduh secara sembarangan tanpa alat bukti yang cukup.

Kelompok yang kontra dengan Qanun Jinayat melihat sisi sebaliknya. Pasal tentang tuduhan pada perempuan hamil di luar nikah justru bukan melindungi para perempuan hamil dari tuduhan tanpa dasar,

¹⁸ Dikutip dari www.suara.com. Minggu, 23 Oktober 2016 pukul 13:37 WIB

tetapi menjadikan para perempuan semakin terdeskreditkan. Dalam kehidupan praktis, pasal ini akan mendorong tumbuhnya prasangka negatif kepada para perempuan, baik itu yang sedang hamil ataupun pada para perempuan yang memiliki anak tanpa pasangan resmi, termasuk juga anak-anak yang dihasilkan dari hubungan gelap. Prasangka inilah yang rentan digunakan oleh seseorang —atas dasar kebencian, penjatuhan citra dan sebagainya— untuk menjadikan para perempuan sebagai terpidana jinayat, tepatnya terpidana zina. Selain itu, pasal ini bisa menjadi pintu masuk pelegalan orang lain untuk ikut campur dalam kehidupan privasi para perempuan, bahkan memidanakannya.

Pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah merupakan pasal pengkhususan kepada perempuan sebagai objek hukum. Pengkhususan ini yang dianggap oleh para aktivis gender dan HAM sebagai modus untuk menstereotipkan, memarginalkan dan mensubordinasikan perempuan. Perempuan diposisikan menjadi objektivikasi amoral dan sumber kejahatan yang karenanya penanganan hukum terhadap perempuan harus dikhususkan.

Dalam konteks hukum nasional dan internasional, para aktivis gender dan HAM menganggap bahwa kekhususan pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah adalah bentuk hukum yang diskriminatif dan hal ini bertentangan dengan konstitusional Negara Kesatuan Republik Indonesia, khususnya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Ratifikasi Konvensi Anti Diskriminasi terhadap Perempuan.

CEDAW (*The Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women*). Pengkhususan hukum untuk kaum hawa di Aceh dianggap telah melanggar pasal-pasal dalam CEDAW, diantaranya:

a. Pasal 1

Pasal 1 CEDAW berbunyi:

For the purposes of the present Convention, the term “discrimination against women” shall mean any distinction, exclusion or restriction made on the basis of sex which has the effect or purpose of impairing or nullifying the recognition, enjoyment or exercise by women, irrespective of their marital status, on a basis of equality of men and women, of

human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural, civil or any other field.

Para aktivis gender dan HAM menilai bahwa pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah merupakan bentuk nyata dari upaya “*distinction, exclusion or restriction made on the basis of sex*” yang dilakukan oleh Pemerintah Aceh secara sistematis. Upaya yang aakan senantiasa berujung pada pengurangan atau bahkan penghapusan hak-hak perempuan dan “*fundamental freedoms in political, economic, social, cultural, civil or any other field*”, yang semua itu sama sekali tidak ditentukan oleh status legal pernikahan mereka.

b. Pasal 3

Pasal 3 CEDAW berbunyi:

States Parties shall take in all fields, in particular in the political, social, economic and cultural fields, all appropriate measures, including legislation, to ensure the full development and advancement of women, for the purpose of guaranteeing them the exercise and enjoyment of human rights and fundamental freedoms on a basis of equality with men.

Para aktivis gender dan HAM menilai bahwa pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah yang dirumuskan oleh Pemerintah Aceh telah nyata-nyata menyalahi Pasal 3 CEDAW. Dikatakan demikian karena telah membuat regulasi atau hukum yang tidak mendukung *the full development and advancement of women*. Pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah justru telah menstereotipekan, mensubordinasikan, dan memarginalkan perempuan yang dalam kehidupan pragmatis berimbas pada penghilangan hak-hak perempuan *in the political, social, economic and cultural fields*.

c. Pasal 5

Pasal 5 CEDAW berbunyi:

States Parties shall take all appropriate measures:

- (a) To modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and

customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women;

- (b) To ensure that family education includes a proper understanding of maternity as a social function and the recognition of the common responsibility of men and women in the upbringing and development of their children, it being understood that the interest of the children is the primordial consideration in all cases.

Para aktivis gender dan HAM menilai bahwa pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah telah melanggar Pasal 5 CEDAW. Pasal 5 CEDAW secara tegas mengamanatkan bahwa setiap negara wajib untuk menghilangkan semua prasangka, kebiasaan dan praktik-praktik yang didasarkan pada inferioritas dan superioritas satu jenis kelamin (*to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes*).

Para aktivis gender dan HAM menilai bahwa pasal tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah bertentangan dengan poin (b) pada Pasal 5 CEDAW yang menekankan pentingnya pendidikan keluarga, termasuk di dalamnya pendidikan dan perkembangan anak. Kerentanan Pasal 36 (tentang tuduhan zina pada perempuan hamil di luar nikah) untuk menimbulkan prasangka negatif dan dijadikan sebagai modus pengkriminalisasian perempuan akan berimbas pada tumbuh kembang janin yang dikandungnya. Lebih dari itu, label anak haram akan terus tersemat dari awal kelahiran hingga sepanjang hidupnya.

2. Kontroversi Pasal Korban Perkosaan

Bagian ketujuh BAB IV tentang Jarimah dan 'Uqubat pada Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat membahas pasal-pasal tentang pemerkosaan. Ada satu pasal yang dianggap tidak berpihak pada perempuan, yaitu Pasal 52 yang berbunyi:

- (a) Setiap orang yang mengaku diperkosa dapat mengajukan pengaduan kepada penyidik tentang orang yang memperkosanya dengan menyertakan alat bukti permulaan.

- (b) Setiap diketahui adanya Jarimah Pemerksosaan, penyidik berkewajiban melakukan penyelidikan untuk menemukan alat bukti permulaan.
- (c) Dalam hal penyidik menemukan alat bukti tetapi tidak memadai, orang yang mengaku diperkosa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dapat mengajukan sumpah sebagai alat bukti tambahan untuk menyempurnakannya.
- (d) Penyidik dan jaksa penuntut umum meneruskan perkara sebagaimana dimaksud pada ayat (3) kepada Mahkamah Syar'iyah Kabupaten/ Kota dengan bukti permulaan serta pernyataan kesediaan orang yang mengaku diperkosa untuk bersumpah di depan Hakim.
- (e) Kesediaan orang yang mengaku diperkosa untuk bersumpah sebagaimana dimaksud pada ayat (4) dituangkan oleh penyidik dalam berita acara khusus untuk itu.

Ketidakberpihakan Pasal 52 di atas bertumpu pada dua masalah, yaitu: (1) Peyertaan alat bukti permulaan yang harus dimiliki korban pemerksosaan ketika melaporkan kasusnya ke penyidik. Alat bukti permulaan yang dimaksud adalah alat bukti permulaan yang digunakan untuk menduga adanya tindak pidana yang dituduhkan kepada pelaku pemerksosaan; (2) Peran pelapor dan penyidik untuk bukti permulaan.

Mereka yang pro Qanun Jinayat memiliki logika hukum bahwa tuduhan apapun yang dilayangkan oleh seseorang harus disertai dengan bukti yang kuat agar tidak menjadi fitnah dan sekaligus membahayakan dia secara hukum, dalam artian tidak terjadi penuntutan balik. Adapun peyertaan bukti permulaan yang dibebankan kepada pelapor dikarenakan bukti pemerksosaan seringkali bersifat privatif, sehingga peran pelapor lebih diutamakan, dibandingkan dengan penyidik.

Aktivis Gender dan HAM umumnya memandang bahwa Pasal 52 merupakan pasal yang rancu. Kerancuannya bisa dilihat dari: *Pertama*, absennya penjelasan ayat (1) Pasal 52 terkait dengan peyertaan alat bukti permulaan. Ketiadaan penjelasan ini menjadikan pasal ini multi tafsir. *Kedua*, Pasal 52 ayat (1) tidak konsisten dengan ayat (b) yang secara tegas menyatakan, "Setiap diketahui adanya Jarimah Pemerksosaan, penyidik berkewajiban melakukan penyelidikan untuk menemukan alat bukti permulaan. Ayat (1) daan ayat (2) Pasal 52 secara substansitif tumpang tindih karena yang harus menyediakan

alat bukti tidak jelas, antara pelapor atau penyidik. Jikalau beban penyediaan alat bukti permulaan harus dibebankan kepada pelapor maka hal itu merupakan bentuk dari diskriminasi hukum terhadap perempuan karena memberikan beban ganda kepada perempuan pelapor yang jelas menjadi korban. *Ketiga*, Pasal 52 ayat 1 bertentangan dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana yang menjelaskan kewajiban penyidik dalam pengumpulan bukti. Pasal 1 ayat (2) Undang-Undang tersebut menjelaskan: "Penyidikan adalah serangkaian tindakan penyidik dalam hal dan menurut cara yang diatur dalam undang-undang ini untuk mencari serta mengumpulkan bukti yang dengan bukti itu membuat terang tentang tindak pidana yang terjadi dan guna menemukan tersangkanya".

3. Kerentanan Pasal Peradilan Anak

Pasal-pasal pada Bab VI Jarimah dan 'Uqubat bagi Anak-Anak dalam Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat membahas tentang peradilan anak-anak. Bab VI ini hanya berisi dua pasal yang kedua-duanya menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat Aceh, utamanya mereka yang konsen dengan isu-isu gender dan isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM).

Pasal 66 menyatakan bahwa:

Apabila anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun melakukan atau diduga melakukan Jarimah, maka terhadap anak tersebut dilakukan pemeriksaan berpedoman kepada peraturan perundang-undangan mengenai peradilan pidana anak.

Kontroversi pada Pasal 66 terfokus pada pemaknaan "berpedoman kepada peraturan perundang-undangan mengenai peradilan pidana anak". Absennya penjelasan terkait dengan kata "berpedoman" menjadikan pasal ini multi tafsir. Para aktivis Gender dan HAM berpandangan bahwa redaksi Pasal 66 di atas selayaknya menyatakan dengan tegas bahwa "Apabila anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun melakukan atau diduga melakukan Jarimah harus dilakukan pemeriksaan *menggunakan peraturan perundang-undangan mengenai*

sistem peradilan pidana anak". Kata "berpedoman" pada Pasal 66 tersebut, bagi para aktivis tersebut, harus digantikan dengan kata "menggunakan" agar pasal tersebut jelas, tegas dan tidak multi tafsir. Lebih dari itu, sesuai dengan Undang- Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Ayat (1) sampai ayat (5) pada pasal 1 undang-undang tersebut secara tegas menyatakan:

Pasal 1 dalam Undang-Undang ini yang dimaksud dengan:

1. Sistem Peradilan Pidana Anak adalah keseluruhan proses penyelesaian perkara Anak yang berhadapan dengan hukum, mulai tahap penyelidikan sampai dengan tahap pembimbingan setelah menjalani pidana.
2. Anak yang berhadapan dengan Hukum adalah anak yang berkonflik dengan hukum, anak yang menjadi korban tindak pidana, dan anak yang menjadi saksi tindak pidana.
3. Anak yang berkonflik dengan Hukum yang selanjutnya disebut Anak adalah anak yang telah berumur 12 (dua belas) tahun, tetapi belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang diduga melakukan tindak pidana.
4. Anak yang Menjadi Korban Tindak Pidana yang selanjutnya disebut Anak Korban adalah anak yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang mengalami penderitaan fisik, mental, dan/atau kerugian ekonomi yang disebabkan oleh tindak pidana.
5. Anak yang Menjadi Saksi Tindak Pidana yang selanjutnya disebut Anak Saksi adalah anak yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang dapat memberikan keterangan guna kepentingan penyidikan, penuntutan, dan pemeriksaan di sidang pengadilan tentang suatu perkara pidana yang didengar, dilihat, dan/atau dialaminya sendiri.

Pasal 67 menyatakan bahwa:

- (1) Apabila anak yang telah mencapai umur 12 (dua belas) tahun tetapi belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum menikah melakukan Jarimah, maka terhadap anak tersebut dapat dikenakan 'Uqubat paling banyak $\frac{1}{3}$ (satu per tiga) dari 'Uqubat yang telah ditentukan bagi orang dewasa dan/atau dikembalikan kepada orang

tuanya/walinya atau ditempatkan di tempat yang disediakan oleh Pemerintah Aceh atau Pemerintah Kabupaten/Kota.

- (2) Tata cara pelaksanaan ‘Uqubat terhadap anak yang tidak diatur dalam peraturan perundang-undangan mengenai sistem peradilan anak diatur dalam Peraturan Gubernur.

Redaksi ayat (1) pada Pasal 67 “... anak tersebut dapat dikenakan ‘Uqubat paling banyak 1/3 (satu per tiga) dari ‘Uqubat yang telah ditentukan bagi orang dewasa....” menegaskan pelegalan hukuman cambuk kepada anak-anak. Hal inilah yang menjadi poin inti kenapa Pasal 67 menuai hujatan dari berbagai elemen masyarakat, baik yang konsen dengan isu-isu kekerasan terhadap anak-anak, isu-isu gender ataupun isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM).

Para penggiat isu-isu kekerasan anak, gender dan HAM berpandangan bahwa hukuman cambuk yang dikenakan kepada anak-anak jelas melanggar konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), diantaranya: *Pertama*, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Pasal 28 B ayat (2) UUD tersebut menyatakan bahwa “setiap anak berhak atas keberlangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi”. *Kedua*, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Tidak ada hukuman cambuk bagi anak-anak. Pasal 71 undang-undang tersebut secara tegas menyatakan:

- (1) Pidana pokok bagi Anak terdiri atas:
 - a. pidana peringatan
 - b. pidana dengan syarat:
 - 1) pembinaan di luar lembaga
 - 2) pelayanan masyarakat
 - 3) pengawasan.
 - c. pelatihan kerja;
 - d. pembinaan dalam lembaga; dan
 - e. penjara.
- (2) Pidana tambahan terdiri atas:
 - a. perampasan keuntungan yang diperoleh dari tindak pidana; atau
 - b. pemenuhan kewajiban adat.

- (3) Apabila dalam hukum materiil diancam pidana kumulatif berupa penjara dan denda, pidana denda diganti dengan pelatihan kerja.
- (4) Pidana yang dijatuhkan kepada Anak dilarang melanggar harkat dan martabat Anak.
- (5) Ketentuan lebih lanjut mengenai bentuk dan tata cara pelaksanaan pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1), ayat (2), dan ayat (3) diatur dengan Peraturan Pemerintah.

Ketiga, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak yang diubah menjadi Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2004 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. Pasal 64 Undang-Undang tersebut secara tegas mengungkapkan: Perlindungan Khusus bagi Anak yang berhadapan dengan hukum sebagaimana dimaksud dalam Pasal 59 ayat (2) huruf b dilakukan melalui:

- a. perlakuan secara manusiawi dengan memperhatikan kebutuhan sesuai dengan umurnya.
- b. pemisahan dari orang dewasa.
- c. pemberian bantuan hukum dan bantuan lain secara efektif.
- d. pemberlakuan kegiatan rekreasional.
- e. pembebasan dari penyiksaan, penghukuman, atau perlakuan lain yang kejam, tidak manusiawi serta merendahkan martabat dan derajatnya.
- f. penghindaran dari penjatuhan pidana mati dan/atau pidana seumur hidup.
- g. penghindaran dari penangkapan, penahanan atau penjara, kecuali sebagai upaya terakhir dan dalam waktu yang paling singkat.
- h. pemberian keadilan di muka pengadilan Anak yang objektif, tidak memihak, dan dalam sidang yang tertutup untuk umum.
- i. penghindaran dari publikasi atas identitasnya.
- j. pemberian pendampingan Orang Tua/Wali dan orang yang dipercaya oleh Anak.
- k. pemberian advokasi sosial.
- l. pemberian kehidupan pribadi.

- m. pemberian aksesibilitas, terutama bagi Anak Penyandang Disabilitas.
- n. pemberian pendidikan.
- o. pemberian pelayanan kesehatan, dan
- p. pemberian hak lain sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Para penggiat isu-isu kekerasan anak, gender dan HAM berpandangan bahwa penerapan hukuman cambuk kepada anak-anak telah menjadikan anak-anak perempuan sebagai objek penderita yang paling dominan. Tindak pidana anak-anak perempuan yang dihukumi dengan hukuman cambuk, dalam sistem masyarakat patriarkis seperti Aceh, menjadikan mereka terstigmakan sebagai perempuan nakal yang tidak boleh menjadi teman anak-anak lainnya. Stigma yang dalam realitas kehidupan pragmatis menjadikan mereka sebagai objek marginalisasi dan subordinasi. [❖]

Bab VI

PENUTUP

Kesopanan adalah mutiara terbaik seorang wanita.

(Fatima al-Zahra)

Wanita itu seperti bunga, harus diperlakukan dengan penuh kelembutan, keramahan, dan kasih sayang.

(Iman Ali AS)

Kepada perempuan, doktrin Islam telah memberikan hak-hak yang sama, bahkan lebih dari hak-hak yang diberikan oleh Perjanjian Baru dan Bible.

(Abdullah, Raja Saudi Arabia)

Kesimpulan

Jika ditanya apa yang menjadi identitas primordial bangsa Aceh? Tidak ada jawaban lain selain “Syari’at Islam”. Catatan sejarah telah membuktikan bahwa Syari’at Islam bukan hanya telah membentuk budaya khas bangsa Aceh, tetapi juga telah mengubah sifat-sifat kepribadian rakyat Aceh, tiga diantaranya adalah keras, berani, dan bermental baja. Bukti nyatanya? Lihat saja data historis yang mengisahkan bagaimana Syari’at Islam mampu menjadi spirit peperangan panjang rakyat Aceh sejak kolonialisme Portugis dan Belanda hingga kesewenangan penguasa Orde Lama (Orla) dan Orde Baru (Orba). Sulit untuk memungkiri bahwa sifat keras dan mental baja ini pula yang menjadi salah satu faktor keberhasilan rakyat Aceh dalam menuntut pelaksanaan Syari’at Islam pasca Reformasi.

Catatan historis menunjukkan bahwa sifat keras, berani, dan mental baja rakyat Aceh bukan semata-mata dimiliki oleh kaum adam, tetapi juga dimiliki oleh kaum hawa. Keras, berani, dan bermental baja kaum hawa Aceh bukan sekedar mitos hampa. Karya H.C Zentgraaf yang berjudul “*Atjeh*” jauh hari telah memaparkan hal itu. Eksistensi para *Inong Balee* —sejak era Keumala Hayati, Tjut Nyak Dien, Tjut Nyak Mutia, Pocut Meyrah Intan, hingga para *Inong Balee* era Orba— menjadi bukti konkret yang menunjukkan bagaimana sifat keras, berani, dan mental baja mengalir dalam diri kaum hawa di Aceh. Eksistensi para *Inong Balee* juga menjadi bukti nyata emansipasi kaum hawa di Aceh yang menafikan sekat-sekat ideologi masyarakat patriarkis yang acapkali menjadi sumber ketidakadilan gender. Ketidakadilan yang modus operandinya dilakukan melalui stereotipe, kekerasan, peran ganda, marginalisasi, dan subordinasi.

Syari’at Islam, dalam konstalasi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) saat ini, bukan hanya sebagai identitas budaya, tetapi juga sudah menjadi identitas politik dan hukum regional rakyat Aceh. Penempatan posisi perempuan dalam sistem politik dan hukum (qanun) Aceh yang bersandar pada Syari’at Islam seringkali mendapat tentangan karena dalam realitas faktual, perempuan sangat potensial menjadi korban. Mereka yang menentang —utamanya kaum feminis di Aceh— selalu membenturkan hukum (qanun) Aceh dengan hukum nasional dan Hak Asasi Manusia (HAM), serta mendekonstruksi tafsir-tafsir misoginis yang digunakan untuk melegalkan pendiskriminasian terhadap perempuan. Tidak hanya itu, mereka juga mereinterpretasikan kembali ayat-ayat al-Qur’an dan al-Hadis dalam perspektif gender. Utamanya, reinterpretasi ayat-ayat al-Qur’an dan al-Hadis tentang penciptaan perempuan, kepemimpinan perempuan, lemahnya akal dan agama perempuan, kewaspadaan terhadap perempuan, dan perempuan bepergian. Tujuan dari reinterpretasi itu adalah untuk mencari landasan teologis baru penetapan hak-hak perempuan dalam Qanun Aceh. Dalam prosesnya mereka senantiasa bersandar pada lima hak universal yang telah ditetapkan dalam Universal Declaration of Human Rights (UDHR) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), yaitu hak personal (*personal rights*), hak politik (*political rights*), hak ekonomi (*property rights*), hak peradilan (*procedural rights*), dan hak sosial budaya (*social culture rights*).

Mereka yang kontra dengan para aktivis gender dan HAM berpandangan bahwa konsep Hak Asasi Manusia (HAM) versi PBB (UDHR) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination agaisnt Women* (CEDAW) yang diserukan oleh para aktivis untuk menentang Qanun Aceh disinyalir berpotensi merusak doktrin agama Islam. Dikatakan demikian karena mereka berpegang pada universalisme hukum, yaitu menganggap bahwa HAM dan CEDAW berlaku universal dan harus dilaksanakan oleh seluruh pemerintahan di dunia. Para aktivis itu dianggap telah mengabaikan nilai-nilai parsialitas, dimana hukum atau qanun bisa mengadopsi dari kearifan lokal dan agama masyarakat tertentu. Karena itu, mereka yang kontra dengan para aktivis gender dan HAM menilai bahwa konsep HAM yang bisa digunakan dalam konteks penerapan Syari'at Islam di Aceh adalah HAM dalam versi Islam (CDHRI) yang dideklarasikan oleh negara-negara OKI di Kairo.

Menerapkan Syari'at Islam di Aceh tidak semudah membalikkan kedua telapak tangan. Hal ini terbukti dengan kontroversi akut di masyarakat terkait dengan eksistensi Qanun Jinayat yang di dalamnya memuat hukuman cambuk bagi terpidana jinayat. Bagi sebagian kelompok, hukuman cambuk di Aceh secara doktrinal tidak bisa ditolak karena hukuman cambuk merupakan salah satu bagian dari hukum Islam yang telah lama menjadi keyakinan masyarakat Aceh. Demikian halnya secara konstitusional. Hukuman cambuk merupakan konsekuensi dari keistimewaan —dalam arti penerapan Syari'at Islam— yang diberikan oleh Pemerintah Pusat kepada Pemerintah Aceh. Sebaliknya, bagi para aktivis gender dan HAM, hukuman cambuk merupakan hukuman yang melukai dan merendahkan martabat manusia. Hukuman cambuk di luar nalar hukum, terlebih hukuman cambuk tidak dikenal dalam hukum pidana nasional sebagaimana di atur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP).

Sulit untuk memungkirkan bahwa hukuman cambuk telah mereduksi semua wacana tentang penerapan Syari'at Islam di Aceh. Polemiknya terus menjadi *headline* media massa lokal, nasional dan internasional. Secara garis besar polemik terkait penerapan hukuman cambuk di Aceh secara umum bisa dipetakan ke dalam tiga kelompok, yaitu: (i) Kelompok yang tegas menolak pemberlakuan hukuman cambuk. Kelompok ini secara tegas menolak hukuman cambuk dengan dasar

KUHP, HAM dan CEDAW; (ii) Kelompok yang menerima hukuman cambuk namun tidak setuju dengan proses pelaksanaannya. Kelompok ini memfokuskan pada dua hal, yaitu: *Pertama*, penyensoran tindak kekerasan untuk anak-anak. Proses penghukuman pelaku tindak pidana jinayat tidak layak menjadi tontonan anak-anak karena faktor psikologisnya. Hukuman cambuk akan dipahami oleh anak-anak sebagai pembelajaran kekerasan. Mempertontonkan para algojo mencambuk para terpidana jinayat bukan hanya akan mempengaruhi sifat keras anak, tetapi juga akan menjadi mimesis atau tiruan perilaku yang akan dilakukan anak-anak kepada teman-teman sebayanya. Mimesis itulah yang kemudian akan berpotensi menumbuhkan budaya kekerasan pada anak. *Kedua*, perempuan menjadi korban paling dominan. Struktur masyarakat Aceh yang patriarkis selalu memunculkan perbedaan justifikasi dan stigma sosial terhadap terpidana jinayat perempuan dan terpidana laki-laki. Stigma yang cenderung mendiskreditkan terpidana jinayat perempuan. Pasca pelaksanaan hukuman, kesalahan terpidana jinayat perempuan seakan-akan terus melekat dalam kehidupan sosialnya, yang karena itu pula mereka sulit untuk merehabilitasi nama baik mereka. Realitas social acapkali menjadikan mereka sebagai objek cemoohan dan objek marginalisasi. Tidak sedikit dari kaum Adam yang menjadikan kesalahan mereka sebagai dasar keengganan memperistri mereka; (iii) Kelompok yang setuju dengan penerapan hukuman cambuk dan proses pelaksanaannya. Bagi kelompok ini hukuman cambuk di Aceh selain sesuai dengan doktrin Syari'at Islam juga tidak menyalahi konstitusi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu tidak bisa digugat, alias sudah final.

Ada satu titik lemah yang memang layak untuk dipertimbangkan kembali oleh para penguasa di Aceh terkait dengan Qanun Jinayah, yaitu kerentanan perempuan dan anak-anak —khususnya anak perempuan— menjadi korban. Dalam konteks ini ada tiga hal dalam Qanun Jinayat yang harus dikaji ulang, yaitu: (i) Pasal 36 terkait dengan perzinahan. Poin utamanya terletak pada tujuan dan logika perumusan pasal tersebut; (ii) Pasal 52 terkait dengan korban pemerkosaan. Poin utamanya terfokus pada dua hal, yaitu: *Pertama*, peyertaan alat bukti permulaan yang harus dimiliki korban pemerkosaan ketika melaporkan kasusnya ke penyidik. Alat bukti permulaan yang dimaksud adalah alat bukti permulaan yang digunakan untuk menduga adanya tindak pidana

yang dituduhkan kepada pelaku pemerkosaan. *Kedua*, peran pelapor dan penyidik untuk bukti permulaan; (iii) Pasal 66 dan 67 yang terkait dengan sistem peradilan anak. Poin inti yang harus dipertimbangkan kembali pada Pasal 66 adalah kemultitafsiran kata “berpedoman”. Adapun poin inti pada Pasal 67 adalah pelegalan hukuman cambuk pada anak-anak. Ketiga hal itu selayaknya kaji ulang demi satu hal, penerapan Syaria’at Islam yang kaffah.

Wallahu A’lam bi al-Shawab. [❖]

Daftar Kepustakaan

- Abbas, Syahrizal. "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh dalam Kerangka Sistem Hukum Nasional", dalam *Dimensi Pemikiran Hukum Dalam Implementasi Syari'at Islam Di Aceh* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2011).
- Abdullah, Gani, Abdul. "Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia" dalam *Kedudukan Syari'at Islam di NAD Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013.
- A. Hasjmy, Apa Sebab *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agressi Belanda*. Cetakan Pertama (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- Abubakar, Alyasa' "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh: Sejarah dan Prospek" dalam *Syari'at di Wilayah Syari'at*. Ed. Safwan Idris (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2002).
- *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008).
- dan Marah Halim. *Hukum Pidana Islam di Aceh: Penafsiran dan Pedoman Pelaksanaan Qanun Tentang Perbuatan Pidana*. Edisi Pertama (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006).
- Adan, Yusuf, Hasanuddin. *Syari'at Islam di Aceh: Antara Implementasi dan Diskriminasi* (Banda Aceh: Adnin Foundation, 2008).
- Azra, Azyumardi dan Arskal Salim, "Shari'a and Politics in Modern Indonesia" dalam *Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh*. Jurnal Sosio Religia, Vol. 9, No. 3, Mei 2010, diakses melalui <http://husnilatief.wordpress.com> tanggal 4 November 2013.
- Basow, A. Susan. *Gender Stereotypes and Roles* (USA: Cole Publishing Company, 1992).
- Baaz, bin, Abdullah. *Fatwa-Fatwa Terkini*. Terj. Mushtofa 'Aini, Hanif Yahya dan Amir Hamzah (Jakarta: Darul Haq, 2008).
- Chalil, Zaki, Fuad. *Melihat Syari'at Islam dari Berbagai Dimensi* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007).

- Espinal, Edward et. Al. *Partisipasi Publik dalam Qanun Syariat Islam* (Laporan Penelitian Aceh Institute & Australy National University, 2008).
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Fanani, Muhyar *Membumikan Hukum Langit: Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008). Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research I* (Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1993).
- Hasjmi, A. *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- Husda, Husaini. "Sejarah Pemberlakuan Syari'at Islam di Provinsi NAD" dalam Azman Ismail, dkk. *Syari'at Islam Di Nanggroe Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Dinas Syari'at Islam Aceh, 2011).
- H.C.Zentgraff, *Aceh*, terj. Firdaus Burhan (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983).
- Ka'bah, Rifyal "Hukum Islam di Indonesia", dalam Muhammad Irham, *Kedudukan Syari'at Islam di NAD Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013.
- Kansil dan Christine S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum Indonesia* (Jakarta: Rienka Cipta, 2011), 392.
- Latief, Mubarrak, Husni. *Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh*, Jurnal Sosio Religia, Vol. 9, No. 3, Mei 2010, diakses melalui <http://husnilatief.wordpress.com> tanggal 4 November 2013.
- Lev, S. Daniel. "Hukum dan Politik di Indonesia" dalam *Kedudukan Syari'at Islam di NAD Dalam Sistem Hukum Nasional*. Terj. Nirwono dan A.E. Priyono. Jurnal Mentari, Vol. 12. No. 1 Tahun 2009, diakses melalui <http://ejournal.unmuha.ac.id> tanggal 4 November 2013.
- Meleong, Lexi. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002).
- Moh. Najib. "Studi Kritis terhadap Hadis-Hadis Perempuan" dalam *perspektif Gender dalam Studi Islam*. Jurnal Studi Gender Vol. 1 No. 01 Agustus 2002, 17-26.
- Moh. Mahfud, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Yogyakarta: Gama Media, 1999).
- Muhammad, Ali, Rusjdi. *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003).
- Muhammad, Ali, Rusjdi dan Khairizzaman. *Konstelasi Syariat Islam Di Era Global* (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2011).

- Noviandy. *Hak Asasi Manusia Di Negeri Syariat: Tinjauan Etika Politik terhadap Rancangan Qanun Jinayat di Aceh* (Tesis UIN Sunan Kalijaga, 2012).
- Oakley, Ann. *Sex, Gender, and Society*. Revised edition (England: Gower Publishing Company Limited, 1985).
- Rijal, Syamsul, dkk. *Dinamika Sosial Keagamaan dalam Penerapan Syari'at Islam*(Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007). Robbins, P. Stephen dan Timothy A. Judge. *Organizational Behavior* (Prentice Hall, 2010).
- Sarong, Hamid, A. dan Hasnul Arifin Melayu, *Mahkamah Syar'iyah Aceh: lintasan Sejarah dan Eksistensinya* (Banda Aceh: Global Education Institute, 2012). Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2007).
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Suseno, Magnis, Frans. *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003).
- Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia* (Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2004).
- Tahir, Masnun. "Ma ram Transformasi aman: Sebuah Analisa Fiqhiyyah dan Keadilan Gender," dalam jurna *Musawa* Vol. 9, No. 1, Januari 2010, 76.
- Ulya, Athiyatul. "Konsep Ma ram aminan Keamanan atau Pengekangan Perempuan," dalam jurnal *Al-Fikr*, Vol. 17, No. 1 Tahun 2013, 245.
- Zulkarnaini dkk. *Menelusuri Pelaksanaan Syari'at Islam: Gagasan dan Pelaksanaan di Wilayah Timur Aceh* (Aceh: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2011).