Kanun Jurnal Ilmu Hukum
Vol. 18, No. 2, (Agustus, 2016), pp. 235-263.

GENDER PERSPEKTIF DALAM FORMALISASI SYARIAT ISLAM DI ACEH

GENDER PERSPECTIVE IN FORMALIZATION OF ISLAMIC LAW IN ACEH

T. Saiful

Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala
Jl. Putroe Phang No. 1 Darussalam, Banda Aceh 23111
E-mail: ipuuul_74@yahoo.com

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan perspektif gender dalam penyusunan qanun dan pandangan ulama serta cendikiawan muslim tentang bagaimana sebaiknya qanun yang berperspektif gender. Dalam pembentukan qanun, Pancasila sebagai dasar negara dijadikan parameter kesetaraan gender, disamping beberapa ketentuan lain berupa undang-undang, perjanjian dan konvensi internasional yang melindungi hak-hak perempuan. Pemahaman terhadap hakikat keberadaan teks al Qur'an dan hadist tentang nilai-nilai keislaman perlu mendapat kajian khusus dan mendalam guna menemukan ruh syariah (nilai filosofis) dari suatu ketentuan hukum dalam upaya formalisasi syariat Islam berperspektif gender.

Kata Kunci: Gender Perspektif, Syariat Islam.

ABSTRACT

This paper aims to explain the gender perspective in law making and the views of Muslim scholars on how best Qanun gender perspective. In establishing the Qanun, Pancasila as the state used as a parameter for gender equality, as well as several other provisions in the form of laws, international treaties and conventions that protect women's rights. Understanding of the nature of the text where the Qur'an and hadith about Islamic values deserve special assessment and due diligence to find the spirit of sharia (philosophical) of a provision of the law in an effort formalization of Islamic law with a gender perspective.

Keywords: Gender Perspective, Islamic Law.

PENDAHULUAN

Pengaruh Islam di Indonesia terhadap budaya dan tradisi lokal cenderung variatif, hal ini ditentukan sejauh mana Islam telah memberikan warna terhadap budaya setempat atau sebaliknya. Di Aceh karena budaya dan tradisi pra Islam (Hindu dan Budha) sangat lemah menyebabkan budaya dan tradisi keislaman lebih menonjol.[1] Sejarah membuktikan bahwa masyarakat Aceh

1 Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini lihat Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra*, E.J. Brill, Leiden, 2004, hal. 205-240.

Identik dengan Islam, dan agama ini merupakan faktor utama identitas personal orang Aceh. Terlepas dari pernyataan C. Snouck Hurgronje bahwa dalam kehidupan hukum pada abad ke-19 bahwa masyarakat Aceh lebih mengacu kepada adat dari pada Hukum Islam (hukum) karena hanya beberapa bagian saja hukum adat itu dipengaruhi oleh hukum agama, yakni yang berkaitan dengan kepercayaan dan kehidupan batiniah, seperti bidang keluarga, perkawinan dan kewarisan.

Sub-sub hukum ini mudah sekali dipengaruhi oleh hukum agama karena berkaitan dengan doktrin benar atau salah, sah atau tidak sah. Jadi hukum agama baru berlaku kalau telah diterima di dalam hukum adat.[2] Sebuah kesimpulan dari para sejarawan tentang masuknya Islam pertama kali di Nusantara terjadi pada abad 1 hijriah di Bumi Aceh. Islam dibawa oleh para pedagang Arab yang diikuti oleh orang-orang Persia dan Gujarat ke Pesisisr Sumatera (Perlak atau Samudera Pasai). Diantara salah satu buktinya dengan adanya makam raja Samudera Pasai yang dikenal dengan Malik ash-Shaleh (Malikus Shaleh) (668-1254 H/1289-1326 M).

Pada seminar sejarah masuknya Islam ke Indonesia (di Medan, 17-20 Maret 1963) [3] disimpulkan bahwa Islam masuk ke Indonesia pertama kali abad I hijriah (7/8 M) langsung dari Aceh melalui pesisir Sumatera (Samudera Pasai atau Peurelak), setelah terbentuknya masyarakat Islam maka raja Islam pertama berada di Aceh dan penyiaran agama Islam di Indonesia dilakukan secara damai. Berdasarkan catatan rihlah Ibnu Battutah, Islam masuk ke Aceh pada penghujung abad pertama hijriah, yang di bawa oleh pedagang Arab dan India yang melakukan perdagangan di sepanjang pesisir Aceh. Penyebarannya melalui metode penetrasi damai, toleran, membangun dan berbaur dengan tradisi yang ada.[4] Masuknya Islam, membawa perubahan dalam masyarakat Aceh. Nilai-nilai Islam mulai diaplikasikan dan diterapkan dalam kehidupan masyarakatnya yang

2 Yaswiman, *Hukum Keluarga, Karakteristik dan Propek Doktrin Islam dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, PT. Rajagrafindo Persada, Jakarta, 2001, hal. 16.

[3] Hasanuddin Yusuf Adan, *Tamaddun dan Sejarah (Etnografi Kekerasan di Aceh),* Prisma Sophie Press, Yogyakarta, 2003, hal.45.

[4] Rusjdi Ali Muhammad, *Sejarah Islam di Aceh* (makalah dalam Konferensi tahunan 16-20 Desember 2004 di Aceh), hal 3.

sebelumnya beragama Hindu. Penerapan Syari'at Islam pun mulai ada dan berkembang pada kerajaan-kerajaan Aceh, hingga puncaknya pada kesultanan Iskandar Muda (1607-1636).

Pada masa Iskandar Muda ini, hukum Islam diterapkan secara kaffah dengan mazhab Syafi'i yang meliputi bidang ibadah, ahwal al-syakhshiyyah (hukum keluarga), mu'amalat maaliyah (perdata), jinayah (pidana Islam), uqubah (hukuman), murafa'ah, iqtishadiyah (peradilan), dusturiyah (perundang-undangan), akhlaqiyyah (moralitas), dan 'alaqah dauliyah (kenegaraan). Hal ini diketahui dari adanya manuskrip-manuskrip karya ulama Aceh, seperti karya Syekh Nuruddin Ar-Raniry, karya Abdurrauf as-Singkili dan karya-karya ulama lainnya.

Islam telah memainkan peran penting dalam kehidupan masyarakat Aceh, sehingga Islam menjadi identitas sebagai orang Aceh yang tidak bisa di pisahkan dalam segala aspek kehidupan sehingga ada pepatah Aceh yang mengatakan *hukom ngon adat lage zat ngon sifeut* (hukum Islam dengan adat seperti zat dengan sifatnya), dengan kata lain syariat Islam memang telah mengakar dalam kehidupan masyarakat Aceh. Pelaksanaan syariat Islam di Aceh saat diberlakukan dan mendapat legalitas karena didukung sosio-kultural dan historis masyarakatnya. Walaupun Aceh dulunya dikenal sebagai pusat penyebaran agama Islam di nusantara, namun demikian, pelaksanaan syariat Islam di Aceh saat ini tidak serta merta berjalan sesuai yang diharapkan. Ini terjadi disebabkan belum adanya rujukan yang jelas dan formulasi yang tepat dalam penerapan syari'at Islam di Provinsi Aceh, meskipun ada juga beberapa negara yang menerapkan syari'at Islam bagi penduduknya yang dapat dijadikan rujukan.

Pemberlakuan Syari'at Islam di Aceh sekarang ini bukanlah hal baru cuma perbedaan waktu dan masa yang menjadi rintangan dalam proses pelaksanaannya. Ditinjau dari historisnya, ada beberapa periode tentang perjalanan Syari'at Islam di Aceh. Rusjdi [5] mengklasifikasikan lima periode, yaitu pertama Syari'at Islam di masa kesultanan Aceh, kedua, di masa penjajahan Belanda, ketiga, di masa awal kemerdekaan dan keempat di masa orde baru, serta kelima, di masa reformasi.

[5] Rusjdi Ali Muhammad merupakan seorang dosen dan juga mantan Rektor IAIN Ar-Raniry Banda Aceh

Sedangkan Muslim Ibrahim[6] mengklasifikasikan ada empat, yaitu dimasa penjajahan Belanda, pada masa awal kemerdekaan, masa fatamorgana dan Syari'at Islam di masa Era Reformasi.[7] Klasifikasi periode sejarah Syari'at Isalm di Aceh merupakan gambaran perjalanan demi sebuah legalitas dan formalisasi hukum dari pemerintah/ penguasa. Semenjak runtuhnya kesultanan Aceh dan berganti dengan kolonialisme Belanda Syariat Islam di Aceh bagi masyarakatnya mengalami masa-masa sulit.

Setelah berakhirnya penjajahan, Islam di Aceh mulai berdenyut, namun harapan itu pasca kemerdekaan hanya tinggal harapan, adanya permintaan secara legislasi yang dijanjikan Soekarno terhadap masyarakat Aceh tidak direalisasikan hingga berganti tampuk penguasa ke tangan Soeharto (Orde Baru). Soeharto merubah pola pemerintahan dan menjadikan pancasila sebagai dasar negara juga sebagai azas tunggal.

Kebijakan-kebijakan Soeharto merugikan mayoritas masyarakat Islam di Aceh, seperti adanya aspirasi-aspirasi yang dilancarkan oleh para tokoh Aceh terhadap pelaksanaan syariat di Aceh, dijawab dengan pelaksanaan penempatan DOM di Aceh, yang pada akhirnya terjerumus pada arus politik disintegrasi bangsa. Ini menimbulkan dan memicu konflik yang berkepanjangan sampai saat ini. Ini merupakan lembaran sejarah pahit bagi masyarakat Aceh yang nota bene menginginkan pelaksanaan Syari'at Islam di daerahnya.

Beberapa tahun kemudian akhirnya usaha pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh mendapat angin segar, lengsernya Soeharto yang digantikan Habibie mendapat angin segar bagi masyarakat Aceh. Respon Habibie terhadap Aceh ini menimbulkan semangat baru bagi isu-isu pelaksanaan Islam di Aceh dengan keluarnya UU No.44/1999 tentang Pelaksanaan Keistimewaan Aceh (bidang agama, adat, pendidikan dan kebudayaan). Kemudian dipertegas oleh UU No.22/1999, tentang otonomi

[6] Muslim Ibrahim adalah seorang dosen IAIN Ar-Raniry Banda Aceh dan juga menjabat sebagai ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU; dulunya dikenal dengan MUI) di Aceh.

[7] Lihat Rusjdi Ali Muhammad, *Sejarah Syari'at Islam di Aceh* (makalah diseminarkan pada konferensi tahunan 16-20 Desember 2004 di Aceh dan Muslim Ibrahim, Syari'at Islam di Aceh, makalah dalam seminar konferensi tahunan 16-20 Desember 2004 di Aceh.

khusus.[8] Selanjutnya dipertegas lagi, pada tanggal 9 Agustus 2001, Megawati selaku presiden menandatangani UU No.18/2001 yang dikenal dengan UU Nanggroe Aceh Darussalam. Kemudian dijabarkan dalam Perda-Perda yang dikeluarkan oleh pemerintah daerah, hingga akhirnya pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh bisa dijalankan dan dikenal dengan penerapan Syari'at Islam secara kaffah, dengan beberapa qanun yang telah dikeluarkannya.

Terlepas dari Perjalanan Syari'at Islam di Aceh dan adanya legislasi dari pemerintahan pusat. Penerapan Syariat Islam di Aceh merupakan fenomena yang menarik dicermati. Sebagaimana yang dikemukakan Daud Rasyid, bahwa bagi pemerhati hukum di Indonesia, ini merupakan peristiwa pertama setelah kemeekaan dimana ada sebuah wilayah dalam kekuasaan hukum Indonesia menerapkan sistem hukum relatif berbeda dengan hukum nasional.[9] Sebenarnya pelaksanaan ketentuan-ketentuan ajaran Islam dalam keseharian hidup orang Aceh memang bukan merupakan keanehan sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa adat Aceh adalah Islam, sebuah adagium yang amat dihafal oleh masyarakat Aceh tetang aturan hidup mereka yaitu:

Adat bak po teumeureuhom (Adat budaya diurus oleh raja)
Hukom bak Syiah kuala (Hukum syara' dikelola oleh ulama (syiah kuala)
Kanun bak putroe phang (Kanun diurus oleh permaisuri raja (Puteri Phang)
Reusam bak laksamana (Reusam (tata cara kehidupan) dikelola oleh panglima)
Adat ngon hukom lagee zat ngon sifeut (Adat dengan hukum seperti zat dengan sifat)

Ini merupakan gambaran dari kondisi sosio-kultural masyarakat Aceh, yang telah tertanam dan terpatri dari zaman ke zaman dan kerajaan Aceh Darussalam sampai saat ini. Berpijak dari Adat budaya yang searah dan relevan dengan agama, maka lahirlah untaian-untaian kata di atas yang popular disebut *Hadih Maja*. Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh sekarang ini adalah perwujudan dari cita adagium di atas. Islam bukan hanya dipandang sebagai pedoman semata melainkan telah menjadi rutinitas dalam realitas keseharian masyarakat Aceh, dan tak dapat dipungkiri bahwa masuknya budaya asing sedikit banyak mempengaruhi sosio-budaya kehidupan masyarakat Aceh nantinya.

[8] Rifyah Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Khirul Bayan, Jakarta, 2004, hal.17.

Keluarnya UU No.22/1999, UU No.44/1999 tentang Keistimewaan Aceh dan dipertegas UU No.18/2001 tentang Otonomi Khusus, dengan otonomi khusus ini Aceh juga berhak menyandang nama khusus dengan beberapa kewenangan yang tidak dimiliki (belum ada) pada provinsi lain di Indonesia seperti penggunaan nama wali nangroe, mahkamah syar'iyah, Qanun, sagoe, mukim, imum mukim, keuchik, gampong, yang merupakan pengesahan kembali struktur kepemerintahan Aceh tempoe doeloe, yang ternyata juga berimbas terhadap tata pemerintahan di Aceh[10].

Pengakuan hak daerah Aceh oleh pemerintah pusat untuk memakai nama-nama dan istilah khusus tersebut tentu sangat besar maknanya baik secara simbolis maupun praktis[11,] namun kalau hanya sekedar simbolis tentu sustu saat akan timbul kejenuhan pada masyarakat sebagai mana kejadian pada tahun 1959 silam, ketika simbol-simbol keistimewaan Aceh tidak pernah direalisir dalam kehidupan nyata di Aceh. Karena legislasi dari pemerintah pusat terhadap Syari'at Islam di Aceh, tidak diperoleh secara singkat tetapi mempunyai perjalanan panjang sebagaimana telah diutarakan sebelumnya. Proses perjalanannya ini menuju ke arah politik.[12] Dalam rangka merespon UU tersebut, pemerintah daerah mengeluarkan Perda (peraturan daerah) untuk mengatur proses awal pelaksanaan Syari'at Islam secara kaffah di Provinsi Aceh. Masyarakat Aceh mengharapkan agar Pelaksanaan syariat Islam secara Kaffah, karena Syari'at Islam itu dilaksanakan tidak sebatas bidang ibadah saja, tetapi secara menyeluruh mencakup semua bidang, seperti Mu'amalah hingga persoalan "Uqubah (hukuman). Karena Syariat Islam secara kaffah memiliki cakupan sangat luas sehingga sampai saat inipun masih menimbulkan perdebatan publik di Aceh. Apalagi beberapa jenis qanun yang dikeluarkan dirasa tidak responsif gender dan sering memberikan perlakuan tak adil terhadap kelompok perempuan.

---

[9] Daud Rasyid, "Formalisasi Syari'at di Serambi Mekkah", dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin (ed), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No*, Paramadina, Jakarta, 2001, hal.217.

[10] Yusny Saby, *Pelaksanaan syariat Islam di Aceh Suatu Peluang dan Tantangan*, Kanun No.34, edisi Desember 2002, hal. 565.

11 *Ibid*, hal.567.

[12] Lihat Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam (Dari Indonesia hingga Nigeria)*,Pustaka Alvabet, Jakarta, 2004, hal.12-29. Lihat Hasanuddin Yusuf Adan, *Tamaddun dan Sejarah (Etnografi Kekerasan di Aceh)*, Prisma Sophie Press, Yogyakarta, 2003.

Padahal dalam ajaran Islam mencakup semua tuntunan luhur bagi kehidupan manusia di muka bumi dalam semua bidang kehidupan. Tujuan Islam tidak lain agar manusia selamat dan bahagia dalam kehidupan dunia menuju kehidupan akhirat yang kekal dan abadi. Saya sangat percaya Islam menjanjikan harapan hidup yang lebih baik kepada semua manusia tanpa membedakan ras, suku, bangsa, warna kulit, jenis kelamin, dan gender: laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, Islam paling vokal bicara soal keadilan dan persamaan antar manusia, termasuk di dalamnya persamaan antara perempuan dan laki-laki. Perlu diketahui bahwa ajaran Islam terpola kepada ajaran dasar dan non-dasar. Ajaran dasar ialah ajaran yang termaktub dalam Al-Qur`an dan Sunnah mutawatir yang diyakini datang dari Allah dan Rasul-Nya. Sebaliknya, ajaran non-dasar ialah ajaran berupa hasil ijtihad manusia dalam bentuk tafsir, interpretasi atau pemikiran ulama yang menjelaskan tentang ajaran dasar dan implementasinya dalam kehidupan nyata. Ajaran dasar selalu bersifat absolut, abadi, dan tidak berubah. Sebaliknya ajaran kedua bersifat ijtihadi, relatif, tidak abadi dan bisa berubah seiring dengan tuntutan dinamika masyarakat, serta perkembangan sains dan teknologi.

Perlu pula dicatat bahwa sebagian besar ajaran Islam yang menyinggung soal relasi gender, seperti perkawinan, pewarisan, hubungan keluarga, etika berbusana, kepemimpinan masuk dalam kategori kedua, ajaran non-dasar, sehingga lebih banyak bersifat ijtihadi Untuk itu, diperlukan pembacaan ulang dan upaya-upaya rekonstruksi atas hasil ijtihad atau penafsiran lama yang dinilai bias gender dan bias nilai-nilai patriarki. Penafsiran baru atas teks-teks keagamaan mendesak dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan keislaman yang hakiki dan universal, seperti pesan persamaan, persaudaraan, kebebasan, kesetaraan dan keadilan, termasuk di dalamnya kesetaraan dan keadilan gender.

Al-Qur`an, kitab suci umat Islam, sebagaimana halnya kitab-kitab suci agama lain, diturunkan dalam suatu lingkup masyarakat yang tidak hampa budaya. Karena itu, isinya memiliki dimensi kemanusiaan, di samping dimensi keilahian. Diyakini teks-teks Al-Qur`an sarat dengan muatan nilai-nilai kemanusiaan yang luhur dan ideal. Dalam konteks relasi gender Al-Qur'an berisi

seperangkat nilai yang memberikan landasan bagi kesetaraan dan kesederajatan laki-laki dan perempuan. Nilai kemanusiaan laki-laki dan perempuan adalah sama. Perbedaan di antara manusia hanya terletak pada kualitas takwanya, dan soal takwa, Tuhan belaka yang berhak menilai, bukan manusia.

Secara normatif Al-Qur`an melukiskan figur ideal seorang perempuan sebagai pribadi yang memiliki kemandirian dalam berbagai bidang kehidupan, terutama kemandirian dalam bidang politik (al-istiqlal al- siyasah), seperti figur Ratu Bulqis. Al-Qur`an menyebutnya sebagai pemimpin kerajaan superpower ('arsyun 'azhim) yang dikenal dengan kerajaan Saba'. Bahkan, Al-Qur'an menghimbau perempuan agar berani menyampaikan kebenaran, sekalipun harus menentang pendapat publik (public opinion), dan berani melakukan gerakan "oposisi" terhadap pemerintah yang tiranik. Perempuan harus mandiri dalam menentukan pilihan pribadi (al-istiqlal al-syakhshi) yang diyakini kebenarannya sekalipun berbeda dengan pandangan suami. Ringkasnya, dalam jaminan Al-Qur'an, perempuan dengan leluasa memasuki semua sektor kehidupan di ranah publik, seperti politik, ekonomi, dan sosial.

Hanya saja ketika ajaran yang ideal dan suci itu turun ke bumi dan berinteraksi dengan beragam budaya manusia, tidak mustahil terjadi distorsi dalam penafsirannya. Demikianlah yang terjadi dengan ajaran Islam yang berbicara soal relasi gender. Pemahaman yang distortif itu muncul, karena beberapa faktor. Di antaranya: karena pemaknaan ajaran agama yang sangat tekstual sehingga mengabaikan aspek kontekstualnya; karena perbedaan tingkat intelektualitas manusia yang menafsirkannya; dan karena pengaruh latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis manusia yang menafsirkannya. Dalam konteks ajaran tentang posisi perempuan, disimpulkan paling tidak ada tiga alasan yang menyebabkan munculnya pemahaman keagamaan yang tidak ramah perempuan atau bias gender[13.]

13 Mohamad Ikrom, *Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)*, Jurnal Supremasi Hukum, Vol.2, no'1, Juni 2013, hal. 170.

Pertama, pada umumnya umat Islam lebih banyak memahami agama secara dogmatis, bukan berdasarkan penalaran yang kritis dan rasional, khususnya pengetahuan agama yang menjelaskan peranan dan kedudukan perempuan. Tidak heran jika pemahaman yang muncul adalah sangat ahistoris. Relasi gender dipandang sebagai sesuatu yang given, bukan socially constructed. Kedua, pada umumnya masyarakat Islam memperoleh pengetahuan keagamaan melalui ceramah dari para ulama yang umumnya sangat bias gender dan bias nilai-nilai patriarkhal-bukan berdasarkan kajian kritis dan mendalam terhadap sumber-sumber aslinya (Al-Qur`an dan Sunnah). Ketiga, pemahaman tentang relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat lebih banyak mengacu kepada pemahaman tekstual terhadap teks-teks suci, mengabaikan pemahaman kontekstualnya yang lebih mengedepankan prinsip egaliter dan akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Agama bukan hanya sekedar tumpukan teks, melainkan seperangkat pedoman ilahiah yang diturunkan demi kebahagiaan dan kemaslahatan seluruh manusia: perempuan dan laki-laki.

Sejarah Islam awal menunjukkan secara konkret betapa Rasul telah melakukan perubahan radikal terhadap posisi dan kedudukan perempuan dalam masyarakat Arab jahiliyah abad ke-7 M. Rasul mengajarkan keharusan merayakan kelahiran bayi perempuan di tengah tradisi Arab yang memandang aib kelahiran bayi perempuan. Rasul memperkenalkan hak waris bagi perempuan di saat perempuan diperlakukan hanya sebagai obyek atau bagian dari komoditas yang diwariskan. Rasul menetapkan pemilikan mahar sebagai hak penuh perempuan dalam perkawinan pada saat masyarakat memandang kepemilikan mahar adalah hak monopoli orang tua dan wali perempuan. Rasul melakukan koreksi total terhadap praktek poligami yang biadab dan sudah mentradisi dengan mencontohkan perkawinan monogami yang bahagia bersama Khadijah, perempuan yang sangat dihormatinya. Bahkan sebagai ayah, Rasul melarang anak perempuannya, Fatimah dipoligami. Rasul memberi kesempatan kepada perempuan menjadi imam shalat, dikala masyarakat memandang posisi pemimpin ritual adalah hak mutlak laki-laki. Rasul mempromosikan posisi ibu yang sangat tinggi, bahkan derajatnya lebih tinggi tiga kali dari ayah, di tengah masyarakat hanya

memandang ibu sebagai mesin produksi. Rasul menempatkan isteri sebagai mitra sejajar suami di saat masyarakat memandangnya sebagai obyek seksual belaka.

Fakta historis tersebut melukiskan secara terang-benderang bahwa Rasul melakukan perubahan radikal, bahkan sangat radikal terhadap posisi dan kedudukan kaum perempuan. Rasul mengubah posisi dan kedudukan perempuan dari obyek yang dihinakan dan dilecehkan menjadi subyek yang dihormati dan diindahkan. Mengubah posisi perempuan yang subordinat, marjinal dan inferior menjadi mitra yang setara dan sederajat dengan laki-laki. Rasul memproklamirkan keutuhan kemanusiaan perempuan setingkat dengan laki-laki. Keduanya sama-sama ciptaan Tuhan, sama-sama manusia, sama-sama berpotensi menjadi khalifah fi al- ardh (pengelola kehidupan di bumi), dan juga sama-sama berpotensi menjadi fasad fi al-ardh (perusak di muka bumi). Nilai kemanusiaan laki-laki dan perempuan sama, tidak ada perbedaan sedikit pun. Karena itu, tugas manusia hanyalah ber*fastabiqul khairat* (berlomba-lomba berbuat terbaik) demi mengharapkan ridha Allah Swt.

Sayangnya, ajaran luhur yang diperkenalkan Rasul itu tidak bertahan lama. Umat Islam sepeninggal Rasul kembali mempraktekkan tradisi jahiliyah sebelumnya, di samping juga kemudian mengadopsi budaya feodal dan nilai-nilai patriarki yang hidup di wilayah-wilayah di mana umat Islam mengembangkan kekuasaan politiknya, seperti Persia, Byzantium, India, Mesir sampai ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia.

Untuk Provinsi Aceh, sejak pemberian otonomi khusus tahun 2001, Propinsi Aceh telah melahirkan sejumlah peraturan Syariat Islam yang disebut Qanun, di antaranya: Qanun nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun nomor 13 tahun 2003 tentang Larangan Maisir (Perjudian); Qanun nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat. Selain itu, yang menonjol di Aceh pasca Otonomi Khusus yang memberikan hak keistimewaan kepada Aceh untuk menyelenggarakan kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan syariat Islam adalah pemaksaan penggunaan jilbab bagi perempuan; pengekangan kebebasan beraktivitas bagi perempuan di ranah publik; pemasangan tulisan-tulisan Arab di instansi pemerintah dan swasta dan fasilitas publik

lainnya; pemasangan tulisan Al-Qur'an di sepanjang jalan-jalan protokol dan pemasangan papan iklan yang berisi peringatan supaya menjalankan ibadah ritual.

Memperhatikan perwujudan hukum Islam tersebut, khususnya dalam peraturan daerah terlihat bahwa kategori syariat di sini mencakup fikih ibadah, seperti hukum tentang zakat dan haji; fikih ahwal al-Syahsiyah (hukum keluarga), seperti perkawinan dan waris; fikih mu'amalah, seperti hukum ekonomi; fikih jinayat, seperti hukum zina, khamar, dan judi. Selain itu, juga mencakup hal-hal di luar fikih, seperti peraturan tentang jilbab, peraturan tentang baca-tulis Al-Qur'an, peraturan tentang infaq dan sadakah, larangan keluar malam bagi perempuan, dan larangan bagi masyarakat beraktivitas ketika waktu salat Jumat. Peraturan ini lebih bernuansa moral (akhlaq) dan ibadah sunah atau kebajikan, tidak relevan untuk dijadikan materi hukum.

Jelas terlihat bahwa upaya implementasi syariat Islam di Aceh dan beberapa daerah lain di Indonesia selalu dimulai dengan mengontrol tubuh perempuan; membatasi gerak dan aktivitas perempuan; dan merumahkan kembali kaum perempuan. Para pemerhati perempuan sepakat menyimpulkan bahwa perempuan diperebutkan tidak lain karena tubuhnya merupakan perwujudan dari berbagai simbol: simbol kehidupan; simbol kekuasaan, simbol kebenaran, simbol moralitas, dan simbol kemurnian ajaran agama. Perempuan menjadi sasaran pertama dalam setiap gerakan formalisasi syariat Islam. Sebab, menaklukkan perempuan berarti menguasai kehidupan, mengontrol kekuasaan, membela kebenaran, menjaga moralitas, dan mengembalikan kemurnian ajaran agama.

Pemaknaan terakhir itulah, yakni pemurnian ajaran agama menjadi alasan utama kelompok revivalisme Islam membatasi kebebasan dasar perempuan dan memasung hak-hak asasi mereka sebagai manusia. Gagasan kembali ke Islam yang diperjuangkan kelompok revivalis selalu bermakna kembali kepada Islam tekstualis, yakni ajaran Islam yang bertumpu semata-mata pada teks dan mengabaikan konteks historisnya; kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, bias gender dan nilai-nilai patriaki. Tentu saja, gagasan demikian sangat berseberangan dengan visi otentik Islam yang cirinya adalah dinamis, kritis, rasional, inklusif,

mengapresiasi keniscayaan pluralitas (kemajemukan) serta mengakomodasikan perubahan dan pembaruan demi kesejahteraan, keadilan dan kemaslahatan manusia.

Menarik dicatat di sini bahwa peneguhan subordinasi perempuan selalu terjadi dalam bidang hukum. Perempuan dan hukum memang selalu tidak bersahabat seperti terungkap dalam sejumlah penelitian mengenai perempuan dan hukum di Indonesia. Indikasi ini membuktikan secara nyata bahwa ketimpangan gender dalam relasi laki-laki dan perempuan di Indonesia masih sangat kuat. Ketimpangan gender jelas merupakan masalah sosial yang harus diselesaikan secara integratif dengan menganalisis berbagai faktor yang turut serta melanggengkannya, termasuk di dalamnya faktor hukum yang kerapkali mendapatkan pembenaran agama.

Analisis terhadap kasus-kasus hukum mengungkapkan bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum dijumpai pada tiga aspek hukum sekaligus yaitu pada materi hukum (*content of law*), budaya hukum (*culture of law*) dan struktur hukumnya (*structure of law*). Pada aspek struktur, ketimpangan gender ditandai oleh masih rendahnya sensitivitas gender di lingkungan penegak hukum, terutama di kalangan polisi, jaksa dan hakim. Lalu, pada aspek budaya hukumnya juga masih sangat dipengaruhi nilai- nilai patriarki yang kemudian mendapat legitimasi kuat dari interpretasi agama. Tidak heran jika selanjutnya agama dituduh sebagai salah satu unsur yang melanggengkan budaya patriarki dan mengekalkan ketimpangan relasi gender dalam bidang hukum.

Alasan mengapa perda-perda dan qanun tersebut menyasar perempuan dalam implementasinya di lapangan antara lain[14]:

Pertama, hal itu sangat dipengaruhi oleh pandangan stereotip tentang perempuan sebagai penyangga moral sehingga upaya-upaya penegakan moralitas di masyarakat harus dimulai dari perempuan. Pandangan ini menyalahi ajaran Islam yang menekankan bahwa penegakan moral menjadi tanggung jawab atau kewajiban manusia mukallaf (dewasa dan waras), tanpa membedakan laki-laki dan perempuan. Semuanya diperintahkan agar sungguh-sungguh menjadi manusia

bermoral. Bukankah tujuan manusia beragama adalah membangun moralitas, dalam terminologi Islam disebut akhlak karimah? Konsekuensi logis dari ajaran tersebut adalah bahwa laki-laki dan perempuan harus sama-sama menjadi penyangga moral di masyarakat. Tidak akan terbangun masyarakat yang bermoral, jika kewajiban menjaga nilai-nilai moral hanya dibebankan atau diwajibkan kepada perempuan, sebagaimana terjadi selama ini di masyarakat.

Kedua, budaya hukum di masyarakat masih memandang perempuan sebagai obyek hukum, bukan subyek. Oleh karena itu, perempuan harus diatur, dikekang dan dibatasi geraknya di ruang publik. Dalam kaitan dengan perda larangan prostitusi, perempuan mengalami korban dua kali. Sebab, di masyarakat istilah pelacur dan prostitusi hampir selalu diarahkan kepada perempuan, muncullah istilah WTS (wanita tuna susila), bukan PTS (pria tuna susila). Sejatinya, perempuan dan laki-laki pelacur kedua-duanya sama-sama tuna susila, dan sama-sama berdosa di hadapan Tuhan. Pandangan stereotip masyarakat terhadap perempuan sangat mempengaruhi bukan saja, materi, melainkan juga bentuk implementasi perda-perda tersebut. Akibatnya, sudah dapat diduga, menimbulkan diskriminasi, kekerasan dan eksploitasi terhadap perempuan.

Untuk itulah, respons penolakan terhadap Syariat Islam banyak muncul dari kelompok Islam sendiri. Aktivis pembela hak-hak perempuan sampai saat ini masih meneliti dan melakukan advokasi terhadap Perda-Perda dan qanun berdimensi agama ini. Kritik banyak pihak terhadap Perda-Perda tersebut kini mulai menampakkan hasil. Pemerintah Pusat melalui Departemen Dalam Negeri mengirimkan surat ke seluruh gubernur guna menginventarisir perda-perda di wilayah masing-masing dan akan melakukan evaluasi terhadapnya. Seharusnya pemerintah pusat maupun daerah juga konsisten untuk bersikap tegas kepada kelompok sipil yang menggunakan kekerasan, termasuk kaum moralis yang memaksakan sikap moralnya kepada kelompok lain yang berbeda.

Selayaknya, penyusunan kebijakan publik yang berkaitan dengan kepentingan perempuan dalam bentuk apa pun mempertimbangkan masalah-masalah sosial kontemporer di masyarakat. Di

[14] *Ibid*, hal. 178.

antaranya, meningkatnya kasus-kasus kawin kontrak dengan resiko perempuan dan anak dirugikan. Meluasnya kasus poligami yang sangat sering membuat keluarga berantakan. Demikian pula merebaknya kasus-kasus perkawinan yang tidak tercatat, seperti nikah siri, perkawinan beda agama. Meningkatnya kasus perkawinan anak perempuan di bawah umur, dan jumlah anak di luar perkawinan. Tingginya angka kematian ibu melahirkan. Kasus perdagangan manusia, terutama anak perempuan melalui modus operandi perkawinan. Bertambahnya kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan dan anak dalam rumah tangga. Penularan HIV/AIDS yang sangat cepat di masyarakat. Meningkatnya gejala konsumeristik dan hedonistik.

Penyusunan kebijakan itu juga hendaknya menyesuaikan dengan perundang-undangan yang sudah ada yang sangat melindungi kepentingan perempuan. Kini, negara sudah menaruh perhatian besar terhadap kepentingan kaum perempuan melalui berbagai kebijakan publik. Mulai dari ratifikasi Konvensi Hak-hak Perempuan (CEDAW), amandemen UUD 1945, UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, UU No. 23 tahun 2003 tentang Perlindungan Anak hingga UU Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT). Semangat yang mendasari perhatian tersebut adalah bahwa memperjuangkan Hak-hak Asasi Manusia berarti memperjuangkan hak-hak perempuan. Dan belakangan sudah banyak kalangan komunitas agama yang aktif memperjuangkan hak-hak perempuan. Baik dari kalangan pesantren maupun organisasi agama. Perempuan Muslimah kini sudah terpelajar, sadar dan terlibat aktif dalam gerakan memajukan kepentingan kaum perempuan. Lalu, apakah kemudian kebijakan publik dan perundang-undangan yang muncul tak acuh dengan segenap kasus-kasus dan perkembangan saat ini.

Berdasarkan pada latar belakang di atas, maka penulisan ini difokuskan pada: (1) Bagaimanakah perspektif feminis dalam pembentukan peraturan perundang-undangan? (2) Bagaimanakah pendapat ulama dan cendekiawan muslim dalam rangka perbaikan qanun di Aceh?

METODE PENELITIAN

Tulisan ini merupakan Penelitian normatif yaitu penelitian hukum yang meletakkan hukum sebagai sebuah bangunan sisten norma mengenai asas- asas, norma, kaidah dari peraturan perundangan, putusan pengadilan, perjanjian serta doktrin (ajaran). Oleh karena penelitian ini melakukan perkajian perspektif gender dalam penyusunan qanun maka penelitian ini dilakukan (terutama) terhadap bahan hukum primer, sekunder dan tersier untuk menjawab permasalahan yang diajukan.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

1) Perspektif Feminis dalam Pembentukan Peraturan Perundang-undangan

Gender adalah istilah yang diperkenalkan oleh para ilmuwan sosial untuk menjelaskan perbedaan antara perempuan dan laki-laki yang bersifat bawaan sebagai ciptaan Tuhan dan yang bersifat bentukan budaya yang dipelajari dan disosialisasikan sejak kecil. Pembedaan ini dinilai penting, karena selama ini sering sekali mencampur adukan ciri-ciri manusia yang bersifat kodrati dan yang bersifat bukan kodrati (gender). Perbedaan peran gender dan peran kodrat ini sangat membantu kita untuk memikirkan kembali tentang pembagian peran yang selama ini dianggap telah melekat pada manusia perempuan dan laki-laki untuk membangun gambaran relasi gender yang dinamis dan tepat serta cocok dengan kenyataan yang ada dalam masyarakat.

Perbedaan konsep gender secara sosial telah melahirkan perbedaan peran perempuan dan laki-laki dalam masyarakatnya. Secara umum adanya gender telah melahirkan perbedaan peran, tanggung jawab, fungsi dan bahkan ruang tempat dimana manusia beraktivitas. Sedemikian rupanya perbedaan gender ini melekat pada cara pandang kita, sehingga kita sering lupa seakan-akan hal itu merupakan sesuatu yang permanen dan abadi sebagaimana permanen dan abadinya ciri biologis yang secara kodrati dimiliki oleh perempuan dan laki-laki.

Kata gender dapat diartikan sebagai perbedaan peran, fungsi, status dan tanggungjawab pada laki-laki dan perempuan sebagai hasil dari bentukan (konstruksi) sosial budaya yang tertanam lewat proses sosialisasi dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dengan demikian gender adalah hasil kesepakatan antar manusia yang tidak bersifat kodrati. Oleh karenanya gender bervariasi dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu waktu ke waktu berikutnya. Gender tidak bersifat kodrati, dapat berubah dan dapat dipertukarkan pada manusia satu ke manusia lainnya tergantung waktu dan budaya setempat.

Dengan demikian gender menyangkut aturan sosial yang berkaitan dengan jenis kelamin manusia laki-laki dan perempuan. Perbedaan biologis dalam hal alat reproduksi antara laki-laki dan perempuan memang membawa konsekuensi fungsi reproduksi yang berbeda (perempuan mengalami menstruasi, hamil, melahirkan dan menyusui; laki-laki membuahi dengan spermatozoa). Jenis kelamin biologis inilah merupakan ciptaan Tuhan, bersifat kodrat, tidak dapat berubah, tidak dapat dipertukarkan dan berlaku sepanjang zaman.

Namun demikian, kebudayaan yang dimotori oleh budaya patriarki menafsirkan perbedaan biologis ini menjadi indikator kepantasan dalam berperilaku yang akhirnya berujung pada pembatasan hak, akses, partisipasi, kontrol dan menikmati manfaat dari sumberdaya dan informasi. Akhirnya ada tuntutan peran, tugas, kedudukan dan kewajiban yang pantas dilakukan oleh laki-laki atau perempuan dan yang tidak pantas dilakukan oleh laki-laki atau perempuan sangat bervariasi dari masyarakat satu ke masyarakat lainnya. Ada sebagian masyarakat yang sangat kaku membatasi peran yang pantas dilakukan baik oleh laki-laki maupun perempuan, misalnya tabu bagi seorang laki-laki masuk ke dapur atau mengendong anaknya di depan umum dan tabu bagi seorang perempuan untuk sering keluar rumah untuk bekerja, namun demikian, ada juga sebagian masyarakat yang fleksibel dalam memperbolehkan laki-laki dan perempuan melakukan aktivitas sehari-hari, misalnya perempuan diperbolehkan bekerja sebagai kuli bangunan sampai naik ke atap rumah atau memanjat pohon kelapa, sedangkan laki-laki melakukan pekerjaan dapur dan mengurus anak.

Sejarah pembedaan antara laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses sosialisasi, penguatan dan konstruksi sosial kultural, keagamaan, bahkan melalui kekuasaan negara. Melalui proses yang panjang, gender lambat laun menjadi seolah-olah kodrat Tuhan atau ketentuan biologis yang tidak dapat diubah lagi. Akibatnya, gender mempengaruhi keyakinan manusia serta budaya masyarakat tentang bagaimana lelaki dan perempuan berpikir dan bertindak sesuai dengan ketentuan sosial tersebut. Pembedaan yang dilakukan oleh aturan masyarakat dan bukan perbedaan biologis itu dianggap sebagai ketentuan Tuhan.

Masyarakat sebagai kelompoklah yang menciptakan perilaku pembagian gender untuk menentukan berdasarkan apa yang mereka anggap sebagai keharusan, untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan. Keyakinan pembagian itu selanjutnya diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya, penuh dengan proses, negosiasi, restensi maupun dominasi. Akhirnya lama kelamaan pembagian keyakinan gender tersebut dianggap alamiah, normal dan kodrat sehingga bagi mereka yang mulai melanggar dianggap tidak normal dan melanggar kodrat. Akibatnya, gender mempengaruhi keyakinan manusia serta budaya masyarakat tentang bagaimana lelaki dan perempuan berpikir dan bertindak sesuai dengan ketentuan sosial tersebut.

Pandangan mengenai perspektif gender ini mengalami perdebatan teoritis, dimana apabila ditilik dari perspektif ekonomi, sub ordinasi kedudukan perempuan yang berada di bawah laki-laki dikatakan berakar pada ketergantungan ekonomi. Menurut perspektif politis, karena perempuan tidak memiliki kendali atas properti dan alat produksi, maka perempuan tidak memiliki akses untuk berpartisipasi dalam ranah politik. Berbeda pula menurut perspektif budaya bahwa budaya secara kental dipengaruhi oleh etika agama, yang mengakibatkan kedudukan dan peran perempuan juga turut terbentuk dengan mengacu pada nilai- nilai yang terkandung dalam ajaran agama dalam sebuah negara.

Persoalan gender bukanlah persoalan baru dalam kajian-kajian sosial, hukum, keagamaan, maupun yang lainnya, namun demikian, kajian tentang gender masih tetap aktual

dan menarik, mengingat masih banyaknya masyarakat khususnya di Indonesia yang belum memahami persoalan ini dan masih banyak terjadi berbagai ketimpangan dalam penerapan gender sehingga memunculkan terjadinya ketidakadilan gender yang dapat menimpa laki-laki atau perempuan.

Ketidakadilan gender dapat berupa[15]: kekerasan, marjinalisasi, sub ordinasi, pelabelan, dan beban ganda

Ketidakadilan gender dapat menimpa kaum perempuan dan laki-laki, hanya saja, berdasarkan data statistik, dari beberapa bentuk ketidakadilan tersebut lebih didominasi oleh perempuan sebagai korban, sehingga kemudian memunculkan gerakan-gerakan untuk membela hak-hak perempuan untuk memperoleh keadilan, yang biasa disebut dengan gerakan feminis.

Rosemarie Putnam Tong dalam Arivia,[16] mengemukakan tiga gelombang feminisme. Menurut Tong, gelombang pertama dimulai pada sekitar tahun 1800-an, dan merupakan dasar bagi gerakan-gerakan perempuan berikutnya. Pada fase ini, para perempuan sibuk sebagai aktifis gerakan perempuan. Gelombang kedua berkembang di tahun 1960-an, yang ditandai dengan pencarian representasi citra perempuan dan kedudukan perempuan oleh kaum feminis. Pada masa inilah teori mengenai kesetaraan perempuan mulai tumbuh. Gelombang ketiga ditengarai dengan pengkolaborasian teori mengenai kesetaraan perempuan dengan pemikiran kontemporer, yang kemudian melahirkan teori feminis yang beraneka ragam.

Tujuan utama dari gerakan tersebut adalah untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender diberbagai bidang kehidupan dan pembangunan, melihat sejarah pelibatan perempuan dalam bidang kehidupan dan pembangunan di Indonesia telah melahirkan beberapa kebijakan yaitu: Women And Development (WAD), Women In Development (WID) yang kemudian

[15] Saiful, *Modul Pelatihan Konsep Gender*, Dinas Pendidikan Aceh, Banda Aceh, 2012, hal. 12.
[16] Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta, 2003, hal. 84.

dirasakan kurang berhasil meningkatkan kualitas perempuan karena perempuan hanya di jadikan objek dari kebijakan pembangunan tanpa melibatkan perempuan yang dianggap lebih mengetahui kebutuhannya. Periode selanjutnya dikenal dengan strategi pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*).

Pengarusutamaan gender (PUG) merupakan suatu strategi yang dibangun untuk mengintegrasikan gender menjadi suatu dimensi integral dalam kebijakan dan program pembangunan nasional untuk mengembangkan kapasitas kelembagaan dalam rangka menciptakan kesetaraan gender mulai dari proses pengambilan keputusan, perencanaan, penyusunan program, sampai dengan pelaksanaan tugas dan fungsi masing-masing, sehingga dapat mencapai hasil dan dampak kesetaraan gender dalam pengelolalaan dan pembangunan sektoral[17]. PUG merupakan sebuah perspektif pembangunan Nasional yang menekankan pada proses demokratisasi untuk mewujudkan kesempatan dan perlakuan yang sama bagi segmen masyarakat minoritas.

Dinamika permasalahan dalam masyarakat diantaranya adalah terjadinya kesenjangan gender, langkah praktis dan strategis untuk menciptakan kesetaraan dan keadilan gender adalah dengan mewujudkan peraturan perundang-undangan yang materi muatannya sensitif dan responsif gender agar segala masalah dan keinginan masyarakat dapat terpenuhi dalam bentuk kebijakan yang juga responsif gender, sehingga peraturan perundang-undangan bukan saja dapat dijadikan sebagai alat untuk menciptakan kesejahteran, tetapi juga untuk mewujudkan keadilan dan kemanfaatan bagi masyarakat baik laiki-laki maupun perempuan.

Pancasila sebagai dasar negara dapat dijadikan salah satu parameter kesetaraan gender dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, disamping itu ada beberapa ketentuan lain yang juga dapat dijadikan parameter kesetaraan gender yaitu:

[17] Departemen Kehutanan, *Laporan Tahunan Kegiatan Pengarusutamaan Gender Tahun 2005*, Departemen Kehutanan Jakarta, hal. 2.

a) Ketetapan majelis permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Nomor XVII/MPR/1998 Tentang Hak Asasi Manusia yang ditetapkan Tanggal 13 November 1998
b) Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 yang didalamnya terdapat 14 rumpun hak dan dijabarkan dalam 40 hak konstitusional setiap warga negara Indonesia
c) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 tahun 1984 tentang pengesahan konvensi penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan
d) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 tahun 1999 tentang Hak asasi manusia
e) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2005 tentang pengesahan konvensi internasional mengenai hak-hak ekonomi, sosial dan budaya
f) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2005 tentang pengesahan konvesi internasional mengenai hak-hak sipil dan dan politik
g) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 tahun 2011 tentang pengesahan konvensi mengenai penyandang disabilitas
h) Keputusan Presiden Nomor 36 Tahun 1990 tentang pengesahan konvensi mengenai hak-hak anak
i) Hasil konferensi Dunia ke IV tahun 1995 tentang perempuan mengenai deklarasi dan rencana aksi beijing
j) Deklarasi dan tujuan pembangunan Millinium (MDG's) 2000[18]

Beberapa ketentuan diatas dapat dijadikan parameter dalam memahami perspektif kesetaraan gender dalam pembentukan peraturan perundang-undangan maupun kebijakan-kebijakan yang diharapkan dapat memenuhi hak konstitusional perempuan dan mencapai keadilan gender, untuk Aceh nilai-nilai keislaman hendaknya juga perlu mendapat kajian khusus dalam upaya formalisasi qanun yang berperspektif keadilan gender.

[18] Direktoran Jenderal Perundang-undangan, "parameter Kesetaraan Gender' Http://www.djjp.depkumham.go.id, diakses 10 Desember 2015.

2) Perbaikan Qanun di Aceh yang Berperpektif Feminis

Perlu diketahui bahwa ajaran Islam terpola kepada ajaran dasar dan non-dasar. Ajaran dasar ialah ajaran yang termaktub dalam Al-Qur`an dan Sunnah mutawatir yang diyakini datang dari Allah dan Rasul-Nya. Sebaliknya, ajaran non-dasar ialah ajaran berupa hasil ijtihad manusia dalam bentuk tafsir, interpretasi atau pemikiran ulama yang menjelaskan tentang ajaran dasar dan implementasinya dalam kehidupan nyata. Ajaran dasar selalu bersifat absolut, abadi, dan tidak berubah. Sebaliknya ajaran kedua bersifat ijtihadi, relatif, tidak abadi dan bisa berubah seiring dengan tuntutan dinamika masyarakat, serta perkembangan sains dan teknologi[19]

Al-Qur'an dan Hadis meski mempunyai aturan yang bersifat hukum, namun jumlahnya amat sedikit dibandingkan dengan begitu banyaknya persoalan sosial manusia yang memerlukan ketentuan hukum. Oleh karena itu, pembaruan penafsiran merupakan keniscayaan. Akan tetapi, pembaruan penafsiran harus tetap mengacu kepada sumber-sumber Islam utama, yakni Al-Qur`an dan Sunnah. Hanya saja pemahaman terhadap kedua sumber tadi tidak semata didasarkan kepada pemaknaan literal teks, melainkan lebih kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual teks dengan mengacu kepada tujuan hakiki syariat (*maqashid al-syari`ah).*

Konsep ini selanjutnya membawa kepada pentingnya melihat manusia sebagai sasaran sekaligus subyek hukum dalam syariat Islam. Tidak berlebihan jika Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, ahli fiqh dari Mazhab Hanbali, merumuskan sebagai berikut: Syariat Islam sesungguhnya dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal, seperti kemashlahatan, keadilan, kerahmatan, kebijaksanaan. Prinsip-prinsip inilah yang harus menjadi acuan dalam pembuatan hukum dan juga harus menjadi inspirasi bagi setiap pembuat hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam itu sendiri. Pernyataan yang tidak kurang tegasnya dilontarkan oleh Ibnu Rusyd: bahwa kemashlahatan merupakan akar dari berbagai syariat yang ditetapkan Tuhan. Bahkan, Izzuddin ibn Abdissalam sampai kepada

19 Mohamad Ikrom, *Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)*, Jurnal Supremasi Hukum, Vol.2, no'1, Juni 2013, hal. 170.

kesimpulan bahwa seluruh ketentuan agama diarahkan sepenuhnya untuk memenuhi kemaslahatan manusia.

Berangkat dari teori *Maqashid al-Syari`ah* ini, Ibnu Muqaffa` mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur`an ke dalam dua kategori: *ayat ushuliyah* yang bersifat universal karena menerangkan nilai-nilai utama dalam Islam dan *ayat furu`iyah* yang bersifat partikular karena menjelaskan hal-hal yang spesifik. Contoh kategori pertama adalah ayat-ayat yang berbicara soal keadilan, sedangkan kategori kedua adalah ayat-ayat yang mengulas soal *uqubat* (bentuk-bentuk hukuman), dan *hudud* (bentuk- bentuk sanksi), serta ayat-ayat yang berisi ketentuan perkawinan, waris, dan transaksi sosial. Sayangnya umat Islam lebih banyak terjebak pada implementasi ayat-ayat partikular, dan mengabaikan ayat-ayat universal.

Berangkat dari hasil beberapa penelitian menunjukkan bahwa terkait pelaksanaan syariat Islam, publik Aceh termasuk ulama dan para cendikia memperbincangkan antara lain:

1. Syariat Islam merupakan identitas bagi Aceh dan kilas balik kejayaan Aceh di masa lalu[20].
2. Konsep syariat Islam belum baku. Hal ini terlihat dari lintasan sejarah Islam dan pengalaman di beberapa negara yang berupaya menerapkan syariat Islam, namun belum terwujud sebagai sebuah tatanan Islam damai yang berdasarkan syariat yang bersumber dari Allah. Hal ini dikarenakan banyaknya penafsiran yang sering berbeda dalam memahami syariat [21]
3. Perangkat hukum dan perangkat penegakan syariat yang lemah. Hal ini diindikasikan dari berbagai kasus, antara lain :
    a. Benturan posisi hukum positif nasional (KUHAP) dengan Qanun Aceh.
    b. Kewenangan Polisi Syariat (*Wilayat al- Hisbah*) yang terbatas.
    c. Spesialisasi Penyidik (polisi) dan penuntut umum (Kejaksaan) terbatas masalah syariat .
    d. Hasil vonis Mahkamah Syar'iyah tidak mulus dalam proses eksekusi
4. Tidak memiliki prioritas yang jelas dalam penegakan syariat , antara ibadah

20 Serambi, *Syariat Islam harus Jalan di Aceh* (Harian Serambi Indonesia, Sabtu, 8 November 2014).

dan akhlaq sebagai hak perorangan, mu'amalah yang mengatur hak bersama, dan dakwah, tarbiyah dan syiar Islam.

5. Sudut pandang yang terbatas terhadap syariat. Pemahamana penerapan syariat Islam hanya persoalan pidana Islam yakni hudud, jinayat dan ta'zir, sehingga syariat Islam terkesan sangat kejam.
6. Jumlah Sumber Daya Manusia yang memahami syariat Islam masih minim.
7. Pelanggar syariat Islam atas persetujuan Majlis Adat Aceh (MAA) dapat diselesaikan pada tingkat gampong (desa), sehingga syariat Islam berada di tangan rakyat yang berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya[22].
8. Kekhawatiran implementasi syariat Islam akan muncul masalah baru, seperti demokratisasi akan mandeg, diskriminasi terhadap perempuan dan kelompok minoritas, Hak Asasi Manusia (HAM) dan kebebasan akan terbelenggu, dan pemasukan keuangan bagi daerah dan masyarakat akan menurun[23].

Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh bagi pemerhati hukum nasional menyebutnya sebagai peristiwa pertama setelah kemerdekaan, dimana ada sebuah wilayah dalam kekuasaan Indonesia menerapkan sistem hukum yang relatif berbeda dengan hukum Nasional. Konsekuensinya adalah klaim untuk menentukan suatu kawasan wilayah Islam dengan formalisasi Syari'at sebagai hukum positif adalah sebuah kontradiksi.[24]

Munculnya kontradiksi dan kontroversi menyangkut formalisasi Syari'at Islam dalam kawasan hukum positif adalah lumrah terjadi, menanggapi sinyalmen ini, Al-Yasa' sebagai kepala dinas syari'at Islam menyikapi bahwa Syari'at Islam yang akan dijalankan di Aceh tetap berada dalam kerangka-kerangka hukum yang berlaku di Indonesia. Dalam kesempatan yang lain pada sebuah seminar dalam rangka konferensi Tahunan PPs IAIN/UIN/STAIN di Indonesia yang diselenggarakan di Banda Aceh pada Desember 2004 lalu, mengatakan bahwa pelaksanaan Syari'at

21 Sumanto Al Qurtuby, "Aplikasi Syariat dan Pelanggaran HAM: Refleksi Pemberlakuan Konstitusi Islam di Sejumlah Negara Islam," dalam Edy Sumtaki, dkk (ed), *Syariat Islam, Urgensi dan Konsekuensinya Sebuah Bunga Rampai*, Komunitas Nisita, Jakarta, 2003, hal. 42.

22 Afriansyah"Mengapa Syariat Islam di Aceh Tidak berjalan Mulus?" artikel yang dimuat dalam Institut Global Aceh tanggal 29 Desember 2012.

23 *Ibid*, hal. 36.

24 Munawar A Djalil, *Menjawab Mitos Syari'at Islam di Aceh* (Artikel), www. serambinews.com.

Islam di Aceh masih *Trial and Error* (coba-coba salah).[25] Jadi masih diperlukan masukan-masukan dari berbagai pihak dalam proses pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh ini.

Menyangkut ini Azra dalam tulisannya menyebutkan salah satu problem pelaksanaan syari'at Islam di Aceh karena belum adanya negara sebagai acuan pelaksanaan Syari'at Islam.[26] Terlepas dari perdebatan dan kontroversi menyangkut pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh. Pemerintah daerah Aceh telah mensosialisasikan penerapan Syari'at Islam ke berbagai pelosok dan masyarakat menanggapinya dengan berbagai cara. Masyarakat berharap dengan adanya penerapan Syari'at tersebut mampu mengatasi semua problem yang sedang berkecamuk di Aceh. Menyelesaikan kasus Aceh secara berkeadilan dan bermartabat dengan melakukan pengusutan dan pengadilan yang jujur bagi pelanggar HAM, baik selama pemberlakuan Daerah Operasi Militer (DOM) maupun pasca DOM.[27]

Pasca tsunami 26 Desember 2004, Petugas *wilayatul hisbah* pun sering melakukan operasi di kamp-kamp pengungsian dan tempat-tempat lainnya. Di daerah yang agak normal, seperti di Bireun pelaksanaan tugas petugas ini lebih optimal, mereka menangkap beberapa orang yang melanggar qanun Aceh, seperti menyangkut kasus hukum pidana Islam dengan jalan melakukan pencambukan terhadap mereka (penjudi dan pemabuk yang ditangkap dan telah diproses) yang dilakukan oleh petugas syari'at dan disaksikan masyarakat umum. Proses penghukuman ini merupakan sejarah pertama di Indonesia. Dalam peristiwa ini kontroversi dan bahkan kecaman pun berdatangan menyikapi pelaksanaan hukuman cambuk bagi mereka yang melanggar syari'at Islam dengan alasan diantaranya tidak sesuai dengan HAM atau lainnya. Disamping itu semua, pelakasanaan Syari'at Islam secara kaffah di Aceh masih mencari format yang tepat dalam penerapannya. Ini disebabkan berbagai kendala/hambatan yang tidak bisa ditutupi begitu saja, seperti konflik dan lainnya.

[25] Lihat tulisan Al Yasa' Abu Bakar, *Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)* dalam buku Syariat di Wilayah Syari'at, 2002, Dinas syari'at Islam, hal. 45.

[26] Azyumardi Azra, *Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syari'at Islam*, dalam buku *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No*, Kurniatun dkk (ed), Jakarta, Paramadina, 2001, hal.183-191.

Muslim Ibrahim menyatakan pelaksanaan syari'at secara kaffah pasti akan berhadapan dengan sejumlah hambatan, faktor tersebut, antara lain:

Situasi Aceh yang masih belum kondusif, namun demikian agaknya upaya kearah penerapannya wajib terus dilaksanakan, karena pelaksanaan syari'at itu sendiri, bila dilaksanakan dengan ikhlas mudah-mudahan dapat dijadikan sekelumit penawar bagi kondisifitas keadaan di Aceh. Perangkat lunak berupa materi dan panduan penerapan belum semuanya mungkin sampai ratusan qanun terumus secara amat rinci.[28]

Selain hambatan di atas ini, rekontruksi Aceh pasca tsunami juga merupakan suatu hambatan lain, dimana banyaknya orang asing yang berbaur dalam masyarakat Aceh dengan budayanya menjadi satu hambatan yang tidak bisa dihiraukan begitu saja, apalagi adanya misi-misi lain yang diemban oleh organisasi asing yang datang ke Aceh, seperti kristenisasi, Penyebaran aliran sesat, penistaan agama atau lainnya. Ditinjau dari berbagai sudut, sebenarnya pelaksanaan syari'at Islam di Aceh secara kaffah merupakan satu persoalan yang tidak semudah membalik telapak tangan. Untuk itu diperlukan masukan-masukan dan tahapan-tahapan yang harus dijalankan, disamping harus menyesuaikan dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Aceh itu sendiri. Bagaimana bentuk yang harus dilakukan dan bagaimana konsep yang sesuai dilaksanakan dalam realitasnya hingga saat ini masih dicari formatnya. Agar masyarakat dan pelaksanaan syari'at itu mudah diterima dalam semua dimensi kehidupan dan berjalan seiring dengan perkembangan masyarakat Aceh hari ini serta esok.

Sebagai satu-satunya daerah yang menerapkan syariat Islam di Indonesia, Aceh akan menjadi contoh bagi daerah lain tentang "kepantasan" Islam menjadi bagian yang mangatur sistem kehidupan sosial dan pemerintahan di daerah. Keberhasilan Aceh akan menjadi stimulus bagi daerah lain di Indonesia dalam merencanakan dan memprogramkan penerapan syariat Islam di daerah mereka. Namun bisa juga berlaku sebaliknya, jika Aceh gagal menunjukkan relevansi aspek

27 Rifyah Ka'bah, *op.cit*, hal.18

sosialnya dengan kehidupan sosial masyarakat dan perkembanagn zaman, daerah lain di Indonesia juga akan belajar dari kegagalan Aceh tersebut dan menjadikannya alasan bahwa Islam bukanlah pilihan yang tepat untuk diterapkan dalam konteks masyarakat modern saat ini, oleh sebab itu, diperlukan sebuah formula yang dapat menjadikan Islam yang diterapkan di Aceh menjadi sebuah model bagi daerah lain di Indonesia dan dunia Islam lainnya.

Formula ini tidak lahir dengan sendirinya, namun diperlukan sebuah ijtihad yang dilatari oleh berbagai pemahaman keilmuan yang mendalam dan menyeluruh. Pemahaman ini akan diperoleh dengan sebuah pendekatan yang luas bukan hanya pada bidang ilmu keagamaan sebagaimana yang dipahami selama ini, namun juga pada ilmu umum yang tampak tidak memiliki relevansi dengan amalan hukum Islam, padahal sesungguhnya berkaitan erat bahkan menentukan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat Islam. perlunya pelaksanaan pemahaman fiqh dalam konteks lokal Aceh, bahwa apa yang telah dikembangkan oleh ulama klasik adalah ajaran yang sesuai untuk masa itu. Sedangkan pemahaman agama dan pengamalan Islam yang dilaksanakan saat ini merupakan pemahaman baru yang perlu disesuaikan dengan kondisi perkembangan masyarakat sekarang.

Prinsip di atas dimaksudkan untuk menjadikan Islam sebagai agama yang dipraktikkan dengan tidak melanggar kebajikan universal yang telah diyakini oleh manusia di berbagai negara di dunia. Hal ini bisa saja dilakukan mengingat apa yang ada dalam Islam sesungguhnya juga tidak bertentangan dengan HAM, gender, demokrasi, dan lain sebagainya. Islam memiliki celah yang dapat dipakai untuk menarik sebuah prinsip yang dapat dibawa kepada pemahaman yang lebih luas dan egaliter serta menjamin adanya kebebasan, keadilan dan kesetaraan antar manusia baik laki-laki maupun perempuan.

Karenanya pembangunan materi qanun responsif gender yang merupakan hasil ijtihad terhadap teks syariat perlu memperhatikan hal-hal berikut:[29]

[28] Muslim Ibrahim, Syari'at Islam di Aceh, (artikel dalam seminar tahunan UIN/STAIN se-Indonesia 12 Desember, 2004, di Aceh), hal. 8.

29 Syahrizal Abbas, *Membangun Materi Qanun Aceh yang Responsif, merupakan kumpulan tulisan dalam buku Aceh madani dalam Wacana*, Aceh justice Resource Centre (AJRC), 2009, hal. 64.

a) Setiap materi qanun yang dirumuskan bukan hanya memiliki akses terhadap teks eksplisit al Quran dan as Sunnah, namun perlu diselami secara lebih mendalam hakikat keberdaan teks tersebut bagi manusia. Pemahaman terhadap hakikat keberadaan teks akan menemukan ruh syariah (nilai filosofis)
b) Penemuan ruh syariah bukan hanya membutuhkan kajian filsafat hukum Islam, tetapi juga membutuhkan kajian sosiologis dimana pemahaman terhadap kondisi masyarakat ketika teks itu lahir akan sangat penting artinya, karena kasus-kasus yang muncul disekitar kelahiran teks akan dapat dijadikan referensi dalam marumuskan materi qanun pada masa sekarang
c) Pendekatan tematis (*maudhui*), bukan hanya tertumpu pada ayat atau hadis yang berbicara tentang tema yang sama, tetapi perlu juga dilihat pemahaman tema tersebut menurut sahabat, pemahaman sahabat menjadi penting mengingat pada era mereka wahyu sudah terputus dengan wafatnya Rasulullah Saw, sedangkan Persoalan hukum terus bermunculan
d) Semangat sosiologis yang dibangun al Quran dalam hukum-hukumnya perlu mendapat perenungan masyarakat Aceh, karena banyak sekali praktek dan tradisi hukum di Aceh telah menjadi hukum yang hidup *(living law)* dan dapat memberikan rasa keadilan ditengah-tengah masyarakat,

Kerangka kerja di atas tentunya akan bermakna bila tingkat pendidikan masyarakat dan sosialisasi materi qanun yang berperspektif keadilan gender dapat ditingkatkan ke arah yang lebih baik sehingga keberdaan qanun syariat Islam di daerah yang telah diberi otonomi khusus dapat dirasakan nilai *rahmatan lil 'alamin* oleh seluruh masyarakat baik muslim maupun non muslim, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

KESIMPULAN

Islam sebagai agama yang dipraktikkan dengan tidak melanggar kebajikan universal yang telah diyakini oleh manusia di berbagai negara di dunia. Apa yang ada dalam Islam sesungguhnya juga tidak bertentangan dengan HAM, gender, demokrasi, dan lain sebagainya. Islam memiliki celah yang dapat dipakai untuk menarik sebuah prinsip yang dapat dibawa kepada pemahaman yang lebih luas dan egaliter serta menjamin adanya kebebasan, keadilan dan kesetaraan antar manusia baik laki-laki maupun perempuan

DAFTAR PUSTAKA

Afriansyah, 2012, "Mengapa Syariat Islam di Aceh Tidak berjalan Mulus ?" artikel yang dimuat dalam Institut Global Aceh tanggal 29 Desember.

Amirul Hadi, 2009, *Membumikan Islam di Aceh, kumpulan tulisan dalam buku Aceh Madani Dalam Wacana,* Penerbit Aceh Justice Resource Centre (AJRC), Banda Aceh.

Al Yasa' Abu Bakar, 2002, "Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh (Sejarah dan Prospek)", dalam Fairus M. Nur (Ed.), *Syariat di Wilayah Syari'at*, Dinas syari'at Islam, Banda Aceh.

Azyumardi Azra, 2001, "Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syari'at Islam", dalam Kurniatun dkk (ed), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No*, Paramadina, Jakarta.

Daud Rasyid, "Formalisasi Syari'at di Serambi Mekkah", dalam Kurniatun dkk (ed), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No*, Paramadina, Jakarta.

Departemen Kehutanan, 2005, *Laporan Tahunan Kegiatan Pengarusutamaan Gender Tahun 2005*, Departemen Kehutanan, Jakarta

Depkumham, 2015, "parameter Kesetaraan Gender' Http://www.djjp.depkumham.go.id, diakses 10 Desember.

Edy Sumtaki dkk (ed), 2003, *Syariat Islam, Urgensi dan Konsekuensinya Sebuah Bunga Rampai*, Komunitas Nisita, Jakarta.

Gadis Arivia, 2003, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Yayasan Jurnal Perempuan, Jakarta.

Hasanuddin Yusuf Adan,2003, *Tamaddun dan Sejarah (Etnografi Kekerasan di Aceh)*, Prisma Sophie Press, Yogyakarta.

Mohamad Ikrom, 2013, *Syariat Islam dalam Perspektif Gender dan Hak Asasi Manusia (HAM)*, Jurnal Supremasi Hukum, Vol.2, No. 1, Juni.

Munawar A Djalil, "Menjawab Mitos Syari'at Islam di Aceh", www.serambinews.com.

Muslim Ibrahim, 2004, "Syari'at Islam di Aceh", (artikel dalam seminar tahunan UIN/STAIN se-Indonesia 12 Desember , 2004, di Aceh).

Rifyah Ka'bah, 2004, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Khairul Bayan, Jakarta.

Rusjdi Ali Muhammad, *Sejarah Syari'at Islam di Aceh* (makalah diseminarkan pada konferensi tahunan 16-20 Desembser 2004 di Aceh.

Saiful, 2012, *Modul Pelatihan Konsep Gender*, Dinas Pendidikan Aceh, Banda Aceh.

Syahrizal Abbas, 2009, "Membangun Materi Qanun Aceh yang Responsif", dalam *Aceh Madani dalam Wacana*, Aceh justice Resource Centre (AJRC), Banda Aceh.

Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, 2004, *Politik Syari'at Islam (Dari Indonesia hingga Nigeria)*, Pustaka Alvabet, Jakarta.

Yaswiman, 2001, *Hukum Keluarga, Karakteristik dan Propek Doktrin Islam dan Adat Dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau,* PT. Rajagrafindo Persada, Jakarta.

Yusny Saby, 2002, *Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh Suatu Peluang dan Tantangan*, Kanun No. 34, edisi Desember.