



Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh

Sebuah Tinjauan Ulang dengan
Pendekatan Interdisipliner

Penyunting: Arfiansyah & M. Riza Nurdin

Saiful Mahdi & Salsabila Mahdi, Dian Rubianty & SalehSjaf'e'i, Reza Idria, Ali Abu Bakar & Luthfi Auni,
Tuti Marjan Fuadi & Sehat Ihsan Shadiqin, Al Chaidar & Dedy Tabrani, Eka Srimulyani, Rawdhah binti Yasa,
Syahrizal Abbas, Agustin Hanapi, Al Yasa' Abubakar & Mumtaz Ibnu Yasa

**Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh:
Sebuah Tinjauan Ulang dengan Pendekatan Interdisipliner**





Penulis: Saiful Mahdi, Salsabila Mahdi, Dian Rubianty, M. Saleh Sjafei, Reza Idria, Ali Abubakar, Luthfi Auni, Tuti Marjan Fuadi, Sehat Ihsan Shadiqin, Al Chaidar, Dedy Tabrani, Eka Srimulyani, Rawdhah binti Yasa, Syahrizal Abbas, Agustin Hanapi, Al Yasa' Abubakar dan Mumtaz Ibnu Yasa

Editor: Arfiansyah dan M. Riza Nurdin

Ilustrator Buku dan Sampul: Pratitou Arafat

Cetakan Pertama, Desember 2020

Halaman: xv+459

Ukuran: 15 x 23 cm

ISBN: 978-602-60679-4-4

Penerbit: Yayasan Pusat Penelitian Aceh dan Samudera Hindia
(International Centre for Aceh and Indian Ocean Studies/ICAIOS)

Alamat Penerbit: PPISB Unsyiah Jl. T. Nyak Arief Banda Aceh

Daftar Isi

Pengantar	v
Pendahuluan	1
Statistik Keluarga Aceh: Memotret Ketahanan Keluarga di Aceh Pascakonflik dan Pascabencana <i>Saiful Mahdi dan Salsabila Mahdi</i>	31
Keluarga, Negara dan Perubahan Sosial di Aceh <i>Dian Rubianty dan M. Saleh Sjafei</i>	107
“ <i>Lon hana selesat</i> ”: Satu Gugatan tentang Konsep dan Makna Keluarga di Aceh <i>Reza Idria</i>	143
Tanggung Jawab Istri di Rumah Tangga Pasca Perubahan Bentuk Perkawinan di Masyarakat Gayo (Studi terhadap Guru dan Tenaga Kependidikan Berkeluarga) <i>Ali Abubakar dan Luthfi Auni</i>	167
<i>Méukawèn bák Téungku</i> : Pernikahan yang tidak Dicatatkan dan Dampaknya Terhadap Perempuan dan Anak <i>Tuti Marjan Fuadi dan Sehat Ihsan Shadiqin</i>	197
Keluarga dan Terorisme: Radikalisasi oleh Ulama Organik Kekerasan terhadap Keluarga Batih di Jawa, Jolo, Sibolga, dan Aceh <i>Al Chaidar dan Dedy Tabrani</i>	231
Publik dan Privat: Perempuan, Pekerjaan dan Relasi Kuasa dalam Rumah Tangga <i>Eka Srimulyani</i>	253

Keberfungsian Keluarga Pada Keluarga Usia Tengah Baya <i>Rawdhah binti Yasa</i>	281
Mediasi Sebagai Solusi Kebertahanan Keluarga Aceh <i>Syahrizal Abbas</i>	313
Istri Sebagai Pencari Nafkah Utama Ditinjau Menurut Hukum Islam <i>Agustin Hanapi</i>	343
Relasi Kuasa dan Tanggung Jawab Suami-Istri (di Dalam Keluarga) Menurut Al-Qur'an: Sebuah Upaya Pemahaman Ulang <i>Al Yasa' Abubakar dan Mumtaz Ibnu Yasa</i>	375
Penutup	441
Daftar Penulis	452

Pengantar

Dari Pengetahuan ke Gerakan: Langkah-Langkah Kecil Awal

Arfiansyah

Ketika dua orang alim gelisah

Ulama (kata tunggal '*alim*') adalah kata yang sering sekali terdengar di dunia Muslim. Sesuai dengan makna kata "*alim*", mereka memiliki pengetahuan yang dalam dan luas akan suatu bidang tertentu dan mampu menghubungkan pengetahuannya dengan bidang lain di luar bidang keahliannya. Pengetahuan yang dalam dan luas itu terpatry di dalam jiwa dan terpancar melalui tingkah laku. Karena kesesuaian ilmu (akal budi, pikiran), dengan sikap sehari-hari (budi pekerti), orang alim (orang berilmu) dihormati dan disegani baik oleh kelompok masyarakatnya maupun dari masyarakat di belahan dunia lain. Lalu, apa yang terjadi ketika orang seperti itu gelisah? Mereka akan melakukan semuanya untuk mengatasi kegelisahannya menurut kemampuan mereka hingga Allah mengizinkan seluruh isi bumi keluar dan langit turun membantu langkah-langkah mereka.

Kegiatan ini diawali oleh kegelisahan dua orang alim atau dengan kata yang lebih familier, dua orang ulama (berakal budi dan berbudi pekerti): Prof. Al Yasa' Abubakar dan Prof. Eka Srimulyani. Hari itu, hari ke dua dari Idul Fitri. Percakapan dimulai ketika Prof. Eka Srimulyani mengantarkan draf tulisannya untuk dibedah oleh Prof. Al Yasa' dalam kegiatan *launching* bukunya yang berjudul "Berjuang untuk Seimbang: Catatan Sederhana tentang Keluarga dan Kerja". Dari niat awal sekedar mengantar dan menerima draf buku untuk *launching*, bukunya mengiring ke sebuah diskusi yang menguliti kehidupan sehari-hari yang berkenaan dengan tema buku tersebut, yaitu keluarga. Kata "keluarga" sangat familier dengan

kita, walaupun beberapa mengatakan bahwa tidak ada padanan kata lokal di masyarakat Aceh yang memiliki makna yang sama dengan kata “keluarga”. Ketika dua orang alim berbicara, dalam basa-basi sekalipun mereka seakan menemukan salah satu permasalahan dari ragam persoalan yang ada. Permasalahan itu bermula salah satunya dari keluarga.

Keluarga dalam pemahaman awan hanyalah sekelompok manusia yang terdiri dari sepasang suami istri dan anak atau lebih besar terdiri dari tiga generasi; kakek-nenek, ibu-bapak, dan anak. Mereka sekompok manusia yang memiliki peran masing-masing untuk mencapai tujuan bersama; hidup bahagia di dunia dan mudah-mudahan di akhirat kelak. Masing-masing orang dalam keluarga memainkan peran tersendiri. Seringnya, kakek/nenek menjadi atau dijadikan pengasuh cucu-cucunya. Kebahagiaan di hari tua. Suami bekerja mencari nafkah, dan istri, meski kini telah banyak bekerja, mendapatkan peran tambahan sebagai pengasuh seluruh anggota keluarga, termasuk pengasuh bagi suaminya.

Ketika kita melihat lebih dalam dan luas lagi, keluarga itu seperti wadah kosong yang selalu diisi oleh beragam jenis cairan dan kemudian ditumpahkan kembali. Dengan keadaan begitu, keluarga adalah tempat di mana beragam ideologi, pemikiran, budaya yang datang dari luar bercampur aduk dan kemudian ditumpahkan ke masyarakat. Suami, dalam sistem pernikahan patrilokal (suami membawa istri ke rumah orang tuanya untuk tinggal bersama) akan mempertahankan budaya, tradisi dan cara pikir dirinya dan keluarga yang membesarkannya. Bila dia menikah dengan sistem matrilokal (suami tinggal di rumah keluarga istri), dia akan membawa budaya dan pikiran keluarga besarnya dan dipaksa untuk menyesuaikan itu semua dengan keluarga istrinya. Belum termasuk lagi budaya dan penafsiran agama yang dibawa masing-masing pasangan, mertua, dan anak-anak ke dalam rumah. Hal yang paling dekat dengan mereka semua adalah budaya, beragam tafsiran atas ajaran agama, pemikiran hingga ideologi yang sampai ke ruang keluarga mereka, hingga ke kamar tidur masing-masing anggota keluarga. Semuanya datang begitu cepat dan berhadap-hadapan langsung dengan mereka melalui TV dan gawai-gawai di tangan.

Semua ragam tafsiran agama, ideologi, budaya, pemikiran dan figur-figur panutan dibawa ke meja makan, ke ruang keluarga dan ke kamar tidur.

Mereka dipertanyakan, ditawarkan, dikuatkan, didiskusikan, dan bila tak ada kata sepakat, mereka diperdebatkan di dalam keluarga. Secara fisik, hanya terlihat sekelompok kecil manusia di bawah satu atap rumah. Tapi pada hakikatnya, jumlah sebenarnya lebih banyak daripada jumlah yang tertera di dalam Kartu Keluarga.

Keluarga-keluarga yang berhasil mengatur semua perbedaan di dalam rumah akan memberikan dampak yang baik dan harapan masa depan yang cerah untuk semua anggota keluarga, terutama anak-anaknya. Itu berarti, memberikan harapan masa depan yang cerah untuk masyarakat dan negara bangsa. Sebaliknya, keluarga-keluarga yang gagal mengelola perbedaan akan memberikan masa depan yang suram untuk seluruh anggota masyarakat. Mereka bahkan akan rela melakukan hal-hal yang kejam dan sadis terhadap anggota keluarga dan lingkungan. Kegagalan tersebut juga berdampak buruk langsung terhadap masa depan masyarakat dan negara.

Permasalahan dalam keluarga terlihat dari banyak laporan pemerintahan tentang angka kekerasan di dalam rumah tangga yang terus menanjak. Angka penelantaran anak yang tak kunjung menurun. Angka perceraian yang tak pernah berkurang dari 2,000 putusan setiap tahun selama 10 tahun terakhir. Menurut rekaman Mahkamah Syariah Prov. Aceh, semenjak tahun 2016-2019 perceraian terjadi setiap 1.5 jam sekali di seluruh Aceh. Angka-angka ini hanya dikumpulkan berdasarkan pengaduan atau tuntutan para pihak yang berkonflik dan ingin mengakhiri pernikahan mereka. Dengan lemahnya jangkauan pemerintah ke tingkat kampung yang tersebar hingga pelosok hutan belantara Aceh, angka sebenarnya kemungkinan lebih besar. Mereka ditangani oleh imam kampung dengan beragam penerjemahan atas agama dan budaya.

Bergerak dari kegelisahan

Berawal dari kegelisahan ide dan pikiran, atau anak muda seringkali menyebutnya dengan kata “galau” atau para peneliti sering mengatakannya dengan istilah “masalah”, mereka mencoba menemukan penyelesaian melalui pendekatan keilmuan. Maklum, mereka adalah profesor. Penyelesaian awal, akan selalu dengan pendekatan itu. Bagi mereka, kegelisahan tidak boleh berhenti di hati dan pikiran saja. Dia harus

berwujud dalam perbuatan nyata yang mengubah. Pengetahuan yang mereka alami pun, harus berwujud dan berdampak di alam nyata. Tak boleh sepi dari huru-hara. Tidak lama berselang di hari yang sama, saya menerima panggilan telepon dari salah satu mereka. “Kita harus melakukan sesuatu semampu kita, meski kecil sekali pun”, ucap salah seorang alim itu menyimpulkan pertemuan mereka yang disampaikan begitu lugas, tegas, jujur, dan tulus.

Siapa yang mampu mengatakan “tidak” ketika dua orang alim mengajak?! Pertemuan awal direncanakan dengan mengajak beberapa orang terlebih dahulu. Ya, sebuah gerakan [kecil] pastinya tidak dimulai dengan orang-orang sekampung. Biasanya gerakan dimulai dari jumlah berbilang jari sebelah tangan, dengan fokus, konsentrasi dan tujuan yang mengarah. Dari sana, satu persatu orang dihubungi sehingga berkumpullah 12 orang yang memiliki rasa dan kepedulian yang sama untuk memulai sesuatu sesuai dengan khitahnya sebagai alim. Tentu saja, masih ada orang-orang yang gelisah di luar sana mengenai keadaan keluarga ini, namun tidak mungkin dilibatkan semua karena gerakan kecil harus melibatkan kelompok kecil biar mudah diorganisir.

Gerakan Kecil

“Kegiatan boleh saja kecil, tapi bagaimana dia harus menggerakkan dan menginspirasi?!” adalah salah satu pernyataan yang mengungguh dari pertemuan pertama di ruang pertemuan kecil *International Centre for Aceh and Indian Ocean Studies* (ICAIOS) saat itu. Ada dua rencana yang muncul di permukaan waktu itu. Pertama melakukan kajian yang dapat membantu orang melakukan refleksi dan introspeksi atas keadaan diri mereka. Kajian itu haruslah serius. Sebagai akademisi, hanya kajianlah yang bisa dilakukan sebagai selema lemah kontribusi, iman dan usaha kepada masyarakat. Rencana pertama ini kami sebut dengan *jangka pendek*.

Rencana kedua adalah mendirikan sebuah Lembaga Studi dan Pelayanan Keluarga, seperti *family studies* yang bertebaran di belahan dunia lain atau apa pun nama serta bentuknya untuk menjaga kesinambungan gerakan kecil. Seperti tetesan kecil air secara terus menerus yang mampu menembus karang, gerakan kecil harus dijaga dan diorganisasi. Rencana kedua ini adalah *rencana jangka panjang* yang memerlukan energi lebih

besar dan komitmen yang bulat sempurna. Dan, dengan pertimbangan yang dalam, sepertinya kedua rencana ini tidak mungkin dijalankan berbarengan. Ke-12 orang kemudian bersepakat untuk memulai rencana pertama, yang paling mungkin dilakukan segera untuk mengatasi kegelisahan bersama.

Tentu saja banyak yang sudah memulai kepedulian untuk keluarga Aceh. Selain institusi negara yang melakukan kewajiban mereka, tentunya beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat juga sudah terlebih dahulu turun aksi. “Apakah kita menawarkan diri untuk bergabung bersama mereka melakukan ini?” adalah salah satu pertanyaan penting dari pertemuan pertama itu. Namun, pertemuan itu gagal memetakan organisasi yang tepat selain ICAIOS untuk menjadi afiliasi dan kendaraan gerakan ini. ICAIOS memang dikenal luas sebagai lembaga penelitian ilmu sosial di luar kampus. Selain bergerak di bidang penelitian, ICAIOS juga melakukan advokasi kebijakan dan kemasyarakatan. Dengan keterbukaan ICAIOS untuk menjadi lembaga yang benar-benar terbuka dan milik publik, pertemuan kemudian menyepakati bahwa gerakan dimulai dari ICAIOS dan berjaring melalui ICAIOS.

Ke-12 orang sepakat untuk menulis sebuah kajian dari disiplin ilmu yang beragam untuk menjalankan rencana pertama. Dengan latar belakang keahlian berbeda satu dari lainnya, mereka mencoba mengkaji dan merefleksi keluarga dan relasi kuasa di Aceh. Mereka terdiri dari ahli statistik sosial dan aktivis terkemuka di Aceh dan nasional (Dr. Saiful Mahdi), peserta pelatihan dan penelitian pada program *Google Summer of Code 2019 and 2020* satu satunya dari Aceh dan merupakan anggota termuda dalam tim ini (Salsabila Mahdi). Dia masih imut dan terlihat ingusan. Dia masih duduk di bangku S1 Semester Enam ketika terlibat dalam kegiatan ini. Tetapi pengetahuan memang tidak mengenal usia, yang hanya berupa angka-angka saja. Bergabung juga dengan ke-12 orang itu cendekia dan sosiolog senior Aceh yang selalu merindukan teman diskusi (Dr. Saleh Sjafie), pengkaji dan pembelajar administrasi publik (Dian Rubianty), alumnus S3 Harvard bidang Antropologi Budaya pertama dari Aceh (Reza Idria, Ph.D), pengkaji hukum keluarga dan pidana Islam (Dr. Ali Abubakar), pakar pendidikan keluarga dan budaya (Dr. Luthfi Auni), ahli pengkaji Hukum Keluarga yang dikenal dengan sapaan “Ustaz Berkelas” kepada setiap orang (Dr. Agustin Hanapi), ahli pendidikan

keluarga, budaya dan kesehatan reproduksi (Dr. Tuti Marjan Fuadi), antropolog dan ahli tasawuf Aceh (Dr. Sehat Ihsan Shadiqin), antropolog terkemuka untuk studi terorisme dan orang pertama memperkenalkan term “Islam Radikal” di Indonesia (Al-Chaidar), akademisi dan praktisi Psikologi Keluarga (Rawdhah binti Yasa), tokoh akademisi yang selama ini [sering] meneliti dan menulis tentang isu perempuan, dan juga keluarga (Prof. Eka Srimulyani), ahli filsafat hukum dan mediasi serta akademisi yang fokus pada perbaikan manajemen dan administrasi publik (Prof. Syahrizal Abbas), antropolog dan ahli tafsir muda (Mumtaz Ibnu Yasa), dan terakhir adalah guru, orang tua, kakek, panutan dan kolega bagi tim (Prof. Al Yasa' Abubakar).

Keahlian mereka sangat beragam. Disiplin keilmuan mereka sudah mengatakan bahwa mereka berbeda isi kepala. Fokus kajian keilmuan semua alim ulama di dalam tim ini begitu mudah dipisahkan dan begitu mudah juga untuk disatukan. Tetapi bagaimana? Banyak pilihan tentunya. Salah satunya adalah seperti metode menulis *book volume* atau buku yang menjamur di Aceh di mana penulis membaca sendiri kemudian memujinya sendiri pula tanpa ada proses verifikasi dari kolega atau pihak ketiga lainnya. Banyak sekali buku monograf, bunga rampai dan *book volume* yang berada di rak-rak buku kita yang ditulis di dan oleh orang Aceh mengikuti pola yang sama. Mereka menulis naskah sendiri tanpa diskusi berkali-kali, mengedit sendiri, dan kemudian menyerahkannya ke “pengumpul naskah buku” tanpa melakukan diskusi, verifikasi, dan mengakomodasi semua komentar dan kritik terhadap naskah. Metode ini adalah salah satu pilihan yang mungkin. Dengan latar belakang 12 orang yang terlibat dalam kegiatan ini, tentu kualitas naskah yang akan diberikan tidak akan mengecewakan, meski mengikuti pola umum yang dilakukan selama ini di Aceh; pola foto *selfie* dan *share* untuk dipuji.

Namun, ke-12 orang tersebut mudah sekali bersepakat bahwa selain turut serta bersama yang lain “menggerakkan langkah-langkah kecil” untuk memperbaiki keluarga di Aceh, mereka juga ingin memperkenalkan sebuah metode yang harusnya dilakukan oleh para penulis buku atau bab sebuah buku. “Pengetahuan haruslah diverifikasi, diuji, diperdebatkan sebelum disajikan ke khalayak,” simpulan yang tegas dari sebuah pertemuan tim di bulan Agustus 2020.

Melahirkan sebuah buku bukanlah seperti melahirkan sebuah foto diri dari kamera gawai, kemudian menatapnya dan memuji keanggunan diri. Ada proses yang harus dilalui. Ada pembaca yang menghina dan memuji. Melahirkan karya bukanlah seperti pergi ke toilet. Semua prosesnya seperti misi rahasia. Orang baru tahu kita menyelesaikannya ketika pintu telah kita buka dan kita keluar dengan rasa kepuasan yang tiada tara. Menghasilkan karya apapun, memerlukan kerendahan hati untuk menerima masukan dan kritik sebelum karya itu kita sajikan ke publik. Semua anggota tim memiliki pandangan yang sama dan sepakat bahwa antar bab harus saling membaca, terhubung dan saling merujuk sehingga melahirkan sebuah gagasan yang kongkret, utuh, dan kokoh. Setidaknya, mereka harus sesering mungkin berdiskusi sesama mereka dan tentunya dengan pihak lainnya.

Calon pembaca harus juga terlibat memberi masukan, komentar, dan pertanyaan-pertanyaan reflektif yang memperkaya naskah. Calon pembaca ini penting. Tim pengkaji dengan tegas mengatakan “kita mungkin telah banyak tahu, tetapi kita tidak tahu semuanya”. Pernyataan itu menunjukkan pentingnya komentar, kritik, masukan, dan pertanyaan meski pun mungkin kurang relevan. Sebuah karya, meski ditulis oleh para alim ulama yang hebat, akan lemah tanpa masukan dan kritik. Ini semua hanya mungkin dilakukan bila serangkaian diskusi dilakukan. Dan, sang gurulah yang memulai.

Diskusi yang Menyatukan Ide dan Donor yang Menyapa

Menyatukan 12 keahlian yang beragam, 12 ego pengetahuan yang dengan kedalaman penguasaannya masing-masing, 12 cara pandangan yang kontras tidaklah sesulit yang dibayangkan. Mereka menunjukkan dengan sangat rendah hati bahwa semakin dalam pengetahuan, maka semakin mampu mengkomunikasi pengetahuan mereka dengan beragam bidang yang beragam. Semakin banyak bacaan, maka semakin kuat pertimbangan. Tentu, jauh lebih sulit mengajak bekerja sama orang yang hanya membaca satu buku saja daripada 10 buku. Mereka yang membaca satu buah buku cenderung kaku karena sumber kebenaran yang dia pahami hanya bersumber dari satu buku. Tentu saja, semua orang bergabung dalam kegiatan ini akan menolak bila mereka “dituduh” sebagai pembaca ribuan buku. Tapi mereka tentunya adalah pembaca yang baik. Tidak hanya

pembaca buku (teks), tetapi juga pembaca dinamika kehidupan masyarakat. Dan, mereka semua membaca perkembangan keadaan keluarga di Aceh.

Semuanya memiliki hasil bacaan dan pandangan yang beragam tentang keluarga di Aceh. keberagaman tersebut adalah keuntungan dan harus diikat oleh satu pandangan besar. Sang gurulah, Prof. Al Yasa' Abubakar, yang pertama mengikatnya.

Diskusi dasar tentang keluarga dan relasi kuasa pertama dilakukan di bulan Juli. Anggota pengkaji masih sedikit, tak lebih dari lima orang. Prof. Alyasa memberikan materi selama tiga kali tentang keluarga dan relasi kuasa menurut empat mazhab fiqh, tafsir al-Qur'an dan bagaimana budaya tertentu, termasuk arab pada masa lalu, mempengaruhi pemahaman terhadap tafsir al-Qur'an dan pembuatan hukum, termasuk Fiqh tentang keluarga dan relasi kuasa. Beranjak dari pemahaman bahwa tidak ada model keluarga yang tunggal dalam Islam yang dapat dicontoh dan ditetapkan, Prof Al Yasa' Abubakar juga memperkenalkan tafsir baru tentang keluarga dan relasi kuasa yang kontekstual untuk budaya di Aceh dan juga pemerintahan. Sang guru sangat piawai menghubungkan beragam pendekatan yang berbeda; sejarah, antropologi, sosiologi, ushul fiqh, dan beragam metode penafsiran, dan merangkainya menjadi satu kesatuan ide yang utuh dan tunggal.

Pertemuan berikut diisi oleh alim lainnya. Prof. Eka Srimulyani membahas pemikiran yang muncul dalam kajian ilmu sosial terkait perempuan, peran yang berkembang, termasuk kristalisasinya dalam gerakan pemikiran dari masa ke masa, dari belahan dunia yang lain sampai ke Aceh, dan keterkaitannya dengan keluarga, menjadi salah satu fokus di tiga pertemuan pada bulan Agustus.

Pengantar dari dua orang ulama tentu belum cukup menyatukan ide yang berbeda. Terlebih dengan bertambahnya jumlah pengkaji yang bergabung di kemudian hari. Pertemuan berlanjut ke penulisan dan diskusi abstrak untuk ide masing-masing dan mendiskusikannya serta melihat sejauh mana gagasan dan ide masing-masing pengkaji relevan dan berhubungan satu dengan lainnya. Sangat luar biasa, semuanya mengirimkan abstrak dan presentasi mendiskusikan ide masing-masing. Tidak ada hierarki pendidikan dan sosial karena satu masih kuliah S1 dan sedangkan lainnya

telah guru besar. Tidak ada sungkan serta pandangan dan tingkah yang mengerdilkan. Semua terjadi begitu setara dan penuh hormat. Semuanya saling belajar. Meskipun telah menjadi guru besar yang disegani, aktivis yang amat terkenal, lulusan perguruan tinggi yang paling bergengsi di muka bumi, atau masih duduk di bangku S1, semuanya memaparkan ide masing-masing. Mereka tak sungkan memberi masukan dan komentar bahkan kepada guru besar yang juga menerima dan merespons komentar dengan rendah hati dan penuh rasa hormat.

Di luar dugaan, upaya untuk mendapatkan dana kecil menemui titik terang yang menggembirakan dari American Friends Service Committee (AFSC), yang diwakili oleh kak Ruwaida Ismail. Sokongan dari AFSC memberikan peluang untuk mewujudkan mimpi tim tentang kontribusi pengetahuan untuk kehidupan sosial. Mereka menamakan kegiatan ini kemudian dengan “Dari Pengetahuan ke Gerakan”. Gerakan-gerakan kecil kemudian bermunculan; kampanye publik untuk membangun kesadaran bersama tentang keadaan keluarga di Aceh. Dari sana, Langkah kecil bergerak semakin bergairah dan teratur. Kegiatan yang awalnya terasa santai kemudian sedikit demi sedikit memberi tekanan karena *deadline* yang bermunculan.

Personel tim pun kemudian bertambah. Kriteria awal kita adalah jiwa dan pengalaman bersuka-rela. Keahlian akan bidang tertentu tentu sudah menjadi kriteria utama yang tak perlu disebutkan. Dari sana bergabunglah Pratitou Arafat, orang dibalik *flyer* menarik yang membongkar permasalahan keluarga dan relasi kuasa ke ruang publik. Pembaca angka-angka statistik yang menyelipkan kutipan ayat dari al-Qur’an, Hadis, dan petuah adat ke dalam *flyer* tersebut. Setiap karyanya selalu dikirimkan ke seluruh anggota untuk mendapatkan masukan sebelum disampaikan ke ruang publik. Melalui kutipan ayat al-Qur’an, Hadis, atau petuah adat yang hidup di Aceh, kegiatan ini ingin mengatakan bahwa mereka yang melakukan kekerasan, yang mudah menceraikan, melantarkan anak atau tindak kejahatan lainnya di dalam rumah tangga bukanlah bagian dari Muslim dan bukan bagian dari suku bangsa mana pun yang menetap di Provinsi Aceh.

Setelah Pratitou, Lalu bergabung Ika Asmiati, *Program Manager* termuda dan perempuan pertama ICAIOS. Dia menamatkan sarjana S1 di

Universitas Indonesia, dan piawai mengelola para anggota yang jauh lebih senior dari dirinya, seperti dua orang Profesor ICAIOS; Prof. Eka Srimulyani dan Prof. T. Zulfikar. Ika Ismiati adalah orang dibalik ide film pendek empat seri yang telah beredar dan diskusikan publik: Dia adalah direktur, penulis skrip, sutradara dan pencari bakat untuk film tersebut. Usianya yang masih muda dan bagian dari kehidupan kelompok millennial, memudahkan dia membaca permasalahan pernikahan dan keluarga selama ini di Aceh daripada anggota ICAIOS yang lebih senior.

Dukungan manajemen kerja kegiatan yang rapi dan tertata membuat proses ini menjadi lebih mulus dan lancar. Itu semua adalah peran dan kerja keras dari Safrida yang selama ini sudah sangat 'senior' dalam menangani administrasi dan keuangan ragam kegiatan dan program. Walaupun tidak terlibat langsung, aura dukungan dari direktur dan jajaran pengurus tetap ICAIOS terasa lewat komentar ringan yang berbalut semangat dan dukungan lewat whatsapp grup bersama. Peran mereka mungkin terlihat kecil sekali. Tapi seringnya, peran kecil mereka adalah kunci operasional dan ide kegiatan. Seperti kendaraan kita, peran kunci *stop contact* hanya memutar ke kanan dan kiri saja. Tapi apa yang terjadi bila mereka hilang? Peran kendaraan yang bisa membawa kita tidak akan bisa berbuat apa-apa.

Kegelisahan dua orang ulama mengumpulkan orang-orang gelisah lainnya. Mereka menyusun satu langkah kecil yang membentuk langkah-langkah kecil lainnya: menulis buku; kampanye *online*; membuat empat Film Pendek tentang keluarga; diskusi Publik tentang Keluarga dan Relasi Kuasa dengan beragam topik yang relevan; *policy brief* sebagai masukan untuk pemerintah Aceh; dan, catatan dan seminar online refleksi akhir tahun tentang keluarga dan relasi Kuasa di Prov. Aceh bersama mitra dari beragam Lembaga Swadaya Masyarakat, pemerintahan dan individu yang prihatin terhadap permasalahan keluarga dan relasi kuasa selama ini di Aceh. Kegiatan ini telah melibatkan lebih dari 50 sukarelawan junior dan senior yang mayoritasnya menetap di Banda Aceh.

Tentu saja serangkaian kegiatan tersebut hanyalah langkah awal. Masih sebagai upaya menggali, menysasar serta memberikan tawaran dan solusi untuk permasalahan keluarga dan relasi kuasa di Prov. Aceh. Tantangan besar menanti, bagaimana langkah awal kecil ini tidak berhenti? Gerakan

yang berhenti ini adalah permasalahan umum di Prov. Aceh. Langkah-langkah kecil yang digerakkan oleh kegelisahan sering berhenti di tengah jalan entah karena kerikil kecil yang tajam atau jurang yang curam. Kalaupun pun ini kemudian bernasib sama, setidaknya 12 orang beserta 50 lebih sukarelawan/wati pernah memulai dan dapat menjadi batu pijakan bagi orang-orang gelisah lainnya. Semoga buku ini membuat semua orang gelisah dan bergerak.

Banda Aceh, Desember 2020

Arfiansyah

Project Coordinator

Pendahuluan

Keluarga dan Relasi Kuasa: Pendekatan Interdisiplin dan Penafsiran Baru

Arfiansyah dan M. Riza Nurdin

Sekilas Pandang tentang Keluarga di dalam al-Qur'an

Keluarga dan relasi kuasa antara lelaki dan perempuan merupakan salah satu tema utama dalam al-Qur'an. Pentingnya hal tersebut dapat dilihat dengan penamaan dua surah di dalam kitab suci umat Islam yaitu *an-Nisaa'* (perempuan) dan *ath-Thalaq* (perceraian). Selain kedua surah ini, penjelasan tentang keluarga dan relasi kuasa juga terdapat di dalam surah al-Baqarah dan beberapa surat lainnya. Nama dua surah pertama tadi sudah cukup menggambarkan betapa keluarga dan keseimbangan relasi kekuasaan antara lelaki dan perempuan merupakan di antara misi utama diturunkannya (pensyariatan) Islam.

Seperti makhluk hidup lainnya, manusia ditakdirkan untuk hidup berpasangan (baca: berkeluarga) untuk keberlangsungan hidup dan mencapai kebaikan bersama di dunia dan akhirat. Kebaikan tertinggi dari sebuah keluarga akan tercapai melalui sebuah ikatan manusia yang lebih besar; umat, atau dalam konteks politik saat ini adalah negara. Al-Qur'an (surah Ali Imran ayat 110) menyatakan bahwa "Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia. Menyeru kepada kebaikan, mencegah kemungkaran, dan beriman kepada Allah". Umat adalah ikatan manusia terbesar di dalam Islam (bahkan melebihi batas-batas negara), di mana individu dan keluarga bekerja sama. Masing-masing menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran dan semuanya beriman kepada Allah SWT. Fondasi moral ikatan dan perkumpulan manusia terbesar di dalam Islam ini adalah keluarga yang seimbang dan bertanggungjawab, di

mana kebaikan bermula dan iman kepada Allah pertama sekali diajarkan dan disebarkan.

Ulama dan cendekia Muslim bersepakat bahwa kehadiran Islam di masa-masa awal adalah untuk reformasi sosial dan membentuk persekutuan dengan dasar moral (keimanan) baru menggantikan dasar moral yang ada di dunia Arab masa tersebut (*jahiliyyah*). Islam langsung melawan praktik-praktik yang tidak menghargai ikatan perkawinan, perempuan dan anak. Sebelum Islam datang, perempuan baik anak-anak maupun dewasa merupakan kelompok masyarakat yang tidak memiliki nilai sama sekali. Penduduk di jazirah Arab terbagi kepada kelompok suku-suku (klan) padang pasir yang lemah, terpecah belah, suka berperang satu dengan lainnya. Di antara peran utama perempuan di dalam klan tersebut adalah melahirkan anak, dan yang diharapkan selalu anak laki-laki. Anak lelaki dianggap lebih berguna untuk klannya dalam membantu pekerjaan, peternakan, peperangan, meningkatkan reputasi dan kekayaan. Sedangkan anak perempuan dianggap aib, beban dan penuh risiko karena rentan ditangkap oleh klan lain. Penangkapan (anak) perempuan dianggap sebagai penghinaan terhadap satu klan dan sering memicu peperangan. Secara umum, orang Arab pada saat itu akan langsung membunuh atau menguburkan hidup-hidup bayi perempuan mereka.¹ Hal ini dijelaskan dalam al-Quran surah an-Nahl ayat 58-59: “Dan apabila salah seorang di antara mereka dikabarkan dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padam) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.”

Sebelum kedatangan Islam, orang Arab mempraktikkan empat model pernikahan. Aisyah r.a, istri Rasulullah SAW, menceritakan bahwa model pernikahan yang *pertama* adalah pernikahan seperti yang dipraktikkan saat ini. Pernikahan dimulai dengan pinangan kepada orang tua atau wali, membayar mahar dan kemudian menikahi perempuan tersebut. *Kedua*, seorang suami memerintahkan istrinya untuk “tidur” bersama lelaki lain dengan tujuan mendapatkan keturunan dari kelas sosial yang baik. Setelah

¹ Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach* (London: Palgrave Macmillan, 1998), 1-2.

istrinya hamil oleh orang lain tersebut, maka suami baru mulai “tidur” bersamanya. *Ketiga*, sekelompok lelaki kurang dari sepuluh orang meniduri seorang perempuan. Bila perempuan tersebut hamil karenanya dan kemudian melahirkan, maka kesepuluh orang tersebut berkumpul kembali di mana wanita tersebut akan memilih salah seorang dari mereka untuk menjadi ayah bagi anaknya. Model pernikahan keempat dilakukan oleh seorang perempuan tunasusila, yang memasang bendera atau tanda apa saja di depan pintu kediamannya sebagai tanda bahwa dia mau “tidur” dengan siapa saja yang suka kepadanya. Apabila perempuan itu kemudian hamil, maka seluruh lelaki yang pernah “tidur” bersamanya akan dikumpulkan. Para lelaki itu kemudian memanggil *aqiif* (seseorang yang memiliki keahlian untuk mengenali kemiripan anak dan calon ayahnya). Perempuan itu akan merelakan anaknya mengikuti ayah yang ditetapkan untuknya. Lelaki itu biasanya tidak akan menolak keputusan dari *aqiif* bahkan sebaliknya akan menerimanya dengan sukacita.²

Selain ragam praktik perkawinan tersebut, pada masa sebelum kedatangan Islam, anak lelaki sulung bisa menikahi istri mendiang ayahnya, baik si istri suka atau tidak, sebagai bagian dari warisan kepada anaknya. Kalau anak lelaki tersebut menolak menikahi, dia bisa mengambil kembali mahar yang diberikan oleh mendiang ayahnya dan kemudian mencarikan suami baru untuk istri mendiang ayahnya itu. Tradisi lainnya adalah dua orang lelaki bisa bertukar anak perempuan atau saudara perempuan. Perempuan-perempuan tersebut dianggap tidak perlu, karenanya tidak pernah diminta persetujuan akan pertukaran itu.³

Kedatangan Islam kemudian menyatukan klan-klan yang terpecah-pecah dan membentuknya menjadi satu kesatuan umat yang kuat, yang oleh al-Qur'an disebut sebagai umat terbaik (*khaira ummah*). Untuk menjadi yang terbaik, tentu tidak cukup hanya dengan menyatukan kelompok manusia yang bercerai berai. Namun juga harus menyatukan semua sistem sosial yang bekerja di dalamnya. Pembentukan umat terbaik tidak bisa dicapai bila keadaan sosial dan relasi kuasa yang berlaku di dalam masyarakat masih sangat timpang dan terbagi ke dalam kelas-kelas sosial (kaya-miskin, tuan-budak, lelaki-perempuan, dll.). Hal mendasar yang harus

² Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Jakarta: Mizan, 1996), 191; Jamal J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation: Third Edition of the Revised and Updated Work*, vol. I (Leiden: BRILL, 2009), 22.

³ Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*, 1:21.

ditransformasi adalah ketimpangan hubungan kuasa antara lelaki dan perempuan di ruang publik dan privat karena lelaki dan perempuan berada di dalam semua kelas sosial masyarakat. Bila ketimpangan tidak diperbaiki maka umat cenderung akan selalu lemah dan rapuh. Umat yang lemah dan rapuh tidak akan pernah menjadi umat terbaik. Karenanya, Islam mengubah praktik-praktik yang tidak mendukung pembentukan “umat terbaik” tersebut.

Dari keempat model pernikahan yang disebutkan sebelumnya, Islam kemudian mempertahankan model pernikahan yang pertama dan menentang tiga model lainnya. Aspek yang sangat mendasar dalam mereformasi sosial, di mana keluarga merupakan unsur mendasar reformasi tersebut, adalah dengan mengangkat derajat perempuan ke tingkat yang relatif setara dengan laki-laki. Dikatakan relatif setara karena al-qur'an menyebut hubungan laki-laki perempuan (suami istri) dalam banyak ayat sebagai sepasang, berpasangan, dia dan pasangannya. Sepasang menyatakan adanya kesamaan (kesederajatan, keseimbangan) dan sekaligus juga ketidaksamaan (perbedaan). Sesuatu yang berpasangan tidak akan sempurna kalau tidak bersama pasangannya, namun sesuatu yang sepasang belum tentu dapat dipertukarkan. Masing-masing dengan tugas dan fungsi yang sebagiannya berbeda namun keduanya mesti ada, karena saling membutuhkan dan saling lengkap melengkapi. Para sarjana mengakui adanya perbedaan fitrah antara laki-laki dengan perempuan, utamanya pada organ dan fungsi reproduksi karena faktanya memang seperti itu. Namun mereka juga memperkenalkan konsep kesetaraan gender, yaitu adanya kesederajatan (dan karena itu pemberian kesempatan yang sama) dalam bidang budaya antara laki-laki dan perempuan.

Bila ayat-ayat yang berhubungan dengan keluarga dan relasi kuasa antara lelaki dan perempuan dari tiga surah yang telah disebutkan tadi (al-Baqarah, an-Nisaa' dan ath-Thalaq) disusun sedemikian rupa mengikuti proses pernikahan, maka mungkin sekali urutannya akan menjadi sebagai berikut. Dimulai dari pencarian pasangan, al-Qur'an (surah al-Baqarah ayat 221) memberikan kriteria “beriman” sebagai kategori satu-satunya. Ayat ini menentang tradisi orang Arab yang menyombongkan kelas sosial yang mereka agung-agungkan. Apabila telah menemukan calon istri yang tepat, maka al-Qur'an (surah an-Nisaa' ayat 4 dan 24) meminta lelaki untuk membayar mahar dengan penuh kerelaan dan meminta mereka menerima

(tanpa perlu merasa terhina) bila perempuan mengurangi jumlah mahar tersebut. Setelah menikah, al-Qur'an (surah ath-Thalaq ayat 6) menyerukan suami untuk membawa istri bersamanya selalu, memberikan tempat tinggal yang baik menurut kemampuannya dan membahagiakan istri. Apabila istri sedang hamil, maka suami diminta untuk memberi kebutuhan yang baik hingga dia melahirkan. Ayat itu juga meminta suami memberikan upah kepada istri yang menyusui (sebagai tambahan atas nafkah biasa). Kalau istri tidak mampu menyusui karena satu lain hal, maka dibolehkan untuk menyusukan anaknya kepada orang lainnya. Meskipun suami telah melakukan semuanya untuk istri, bukan berarti suami bebas melakukan sesuka hatinya terhadap istri. Ayat tersebut tetap meminta suami-istri untuk memusyawarahkan segala urusan bersama.

Al-Qur'an (surah al-Baqarah ayat 187) mengingatkan manusia bahwa berkeluarga (berpasangan) adalah kenyamanan, kehormatan, perlindungan dan keindahan. Al-Qur'an menggambarkan keadaan tersebut dengan menggunakan satu kata, yaitu "pakaian". al-Qur'an mengatakan "mereka (istri) adalah pakaian bagi kalian (suami) dan kalian adalah pakaian bagi mereka (istri)". Secara dialogis, al-Qur'an berkomunikasi dengan para suami mengingatkan bahwa mereka dan istri mereka adalah pakaian bagi masing-masing. Pakaian adalah perhiasan yang terdekat dengan tubuh manusia dan selalu melekat selama 24 jam. Seburuk-buruk pakaian yang dikenakan sehari-hari selalu berfungsi untuk melindungi tubuh dari sengatan matahari atau ancaman dari luar seperti serangga, duri dan lainnya. Pakaian juga memberikan kehangatan di kala dingin, menyerap keringat ketika panas, menjaga kehormatan tubuh agar tidak terlihat oleh orang lain dan menutupi cacat tubuh dari mata orang lain. Pakaian yang semakin baik akan menambahkan keanggunan pemakainya, membawa penghormatan dan pujian yang lebih tinggi serta berfungsi lebih baik untuk memberikan kenyamanan, keamanan, kehangatan, penghormatan, dan perlindungan. Al-Qur'an mengisyaratkan suami dan istri berfungsi demikian secara timbal balik. Secara tidak langsung, sedari awal al-Qur'an mengatakan kepada manusia untuk berusaha mencari pakaian (pasangan) yang berkualitas agar kualitas diri manusia (pasangan yang sebelah lagi) juga meningkat.

Melalui surah an-Nisaa' ayat 11-13 dan 176, al-Qur'an memberikan kepada perempuan hak atas warisan yang tidak ada pada masa pra-Islam. Ayat ini menentang tradisi Arab yang menganggap perempuan adalah bagian dari

kepemilikan lelaki dengan mengubah posisi perempuan menjadi salah satu kelompok penerima warisan. Dengan demikian, Islam mengangkat derajat seorang perempuan/istri dari benda kepemilikan menjadi manusia yang berhak atas kepemilikan. Ketika bercerai, al-Qur'an (surah al-Baqarah ayat 232 dan 234) memberikan otonomi dan kebebasan bagi perempuan untuk menentukan masa depan mereka sendiri. Keluarga atau kerabat tidak boleh mengintervensinya. Anak lelaki sulung tidak bisa lagi menikahi mereka (ibu tirinya) atau mengambil mahar yang diberikan mendiang ayahnya kepada ibu tirinya. Seorang janda bebas menentukan pilihan hidupnya dan dia berhak atas sebagian harta yang ditinggalkan oleh mendiang suaminya.

Islam juga menanamkan nilai-nilai moral di dalam pernikahan, sehingga tidak hanya sebatas penghalalan hasrat biologis manusia. Ini dapat dilihat dari satu kata yang sering muncul dalam membangun hubungan di dalam rumah tangga di dalam al-Qur'an yaitu kata "*makruf*" yang berarti yang baik dan terpuji menurut patut. Al-Qur'an menegaskan bahwa hubungan fisik biologis sangat penting. Rasulullah SAW menekankan bahwa hubungan fisik tersebut merupakan tindakan terpuji. Meskipun begitu, Islam menekankan sisi moralitas di dalam hubungan fisik tersebut. Ketika seorang sahabat bertanya "kenapa (hubungan fisik biologis) tersebut adalah tindakan terpuji?" Rasul menjawab "ketika engkau melakukannya dengan wanita lain, apakah engkau tidak akan dihukum karenanya? Begitu juga sebaliknya, engkau akan mendapatkan balasan yang baik ketika engkau melakukannya dengan istrimu". Pada kesempatan lain, Rasulullah SAW menegaskan "janganlah engkau menggauli istrimu seperti seekor keledai".⁴

Dengan penanaman moralitas di dalam berkeluarga, pernikahan dalam Islam tidak hanya sebatas pemenuhan kebutuhan biologis dan emosional cinta semata. Pernikahan dan keluarga adalah media atau kendaraan untuk mencapai cita-cita kebaikan dan kebahagiaan bersama. Karenanya, al-Qur'an meminta suami istri bekerja sama, saling berbuat baik dan terpuji kepada satu dan lainnya. Semua urusan di dalam rumah tangga harus terus dikonsultasikan bersama dan hasil kesepakatan harus diterima bersama dengan sukarela. Apabila terjadi pertikaian, maka al-Qur'an

⁴ M. A. S. Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style*, (London [etc.]: IBTauris, 1999),

(Surah an-Nisaa' ayat 35) meminta keluarga, dan setelah itu masyarakat untuk mengirim utusan/*arbitrator* dari masing-masing pihak; suami dan istri, untuk menyelesaikan persengketaan mereka. Jadi bukan hanya seorang utusan dari salah satu pihak saja. Menurut al-Qur'an, dalam ikatan perkawinan bukan hanya istri yang berpotensi berkhianat terhadap suami (Surah an-Nisaa ayat 34), tetapi suami juga dapat melakukan pengkhianatan terhadap istri (surah an-Nisaa ayat 128). Namun, al-Quran menyarankan keduanya untuk melakukan perdamaian yang sesungguhnya, sebelum mengambil jalan terakhir yaitu cerai.

Untuk pengaturan tatanan rumah tangga, Islam memberikan kelebihan kekuasaan kepada suami, karena menurut al-qur'an dan hadis sekelompok orang harus selalu memiliki pemimpin. Amanah kekuasaan atau kepemimpinan kepada suami yang dimaksud dalam al-Qur'an bukanlah kekuasaan/kepemimpinan yang menekan, otoriter, memiliki (obsesif), menindas dan semena-mena. Melainkan kekuasaan/kepemimpinan yang bermakna mengayomi, menjaga, memberi kenyamanan dan melindungi.⁵ Meskipun ada satu ayat al-Qur'an yang mengatakan bahwa "boleh memukul istri" (an-Nisa ayat 34), namun Rasulullah SAW memberikan contoh terbaik dalam berumah tangga dengan tidak pernah melakukan kekerasan terhadap istri-istrinya. Kalau pun terpaksa, Rasulullah SAW mengatakan hanya boleh dilakukan tanpa menimbulkan rasa sakit. Dalam pandangan Haleem, para mufasir bersepakat bahwa ukuran tidak sakit tersebut hanyalah dengan menampar sangat ringan menggunakan sesuatu seperti tusuk gigi. Kesepakatan pandangan mufasir tersebut, menurut Haleem, didasari atas sebuah peristiwa ketika pada suatu hari Rasul marah kepada seorang pembantu perempuan yang disuruhnya untuk memesan sesuatu. Namun pembantu tersebut tidak biasanya terlambat. Ketika dia kembali, Rasul mengangkat tusuk gigi dan berkata "kalau saja saya tidak takut pada Allah, niscaya saya akan memukulmu dengan ini (tusuk gigi)". Pada kesempatan lain, Rasul bersabda bahwa "Orang terbaik di antara kamu adalah orang yang terbaik memperlakukan istrinya. Hanya lelaki yang baik yang memperlakukan istrinya dengan baik dan hanya lelaki bertabiat buruk yang memperlakukan istrinya dengan buruk". Hadis lain mengatakan "apakah ada di antara kalian yang tidak malu memukul istrinya kemudian "tidur" dengannya?"⁶ Lebih dari itu al-Qur'an

⁵ Abdel Haleem, 49.

⁶ Abdel Haleem, 50-53.

mengizinkan pemukulan setelah dua langkah yang mendahuluinya dilakukan, yaitu memberi nasehat secara baik-baik dan berpisah ranjang selama waktu tertentu. Jadi memukul sebelum didahului oleh dua langkah di atas dapat dianggap sebagai perbuatan terlarang, yang tidak diizinkan oleh al-qur'an.

Muhammad Abdel Haleem, hafiz Qur'an keturunan Mesir dan penerjemah al-Qur'an, menjelaskan bahwa kepatuhan istri terhadap suami tidaklah bermakna kepatuhan yang seperti budak kepada tuannya yang menyerahkan diri sepenuhnya serta kehilangan kekuasaan atas dirinya. Kepatuhan yang dimaksud dalam Islam adalah kepatuhan yang berarti menahan diri dari kemungkinan-kemungkinan yang menimbulkan masalah. Lebih lanjut, Rasulullah mengatakan pada *khotbah wada`* (pidato perpisahan pada musim haji), bahwa siapapun tidak dibenarkan patuh pada pemimpin (termasuk suami sebagai pemimpin rumah tangga) yang membawa kepada kemudaratannya. Kepatuhan yang ditekankan Islam hanyalah pada hal-hal yang makruf, yang dapat diterima dan terpuji. Lagi pula, Islam tidak memasukkan kepatuhan dan cinta terhadap suami sebagai bagian dari akad nikah. Islam hanya selalu menekankan bahwa kepatuhan tertinggi hanya patut ditujukan kepada Allah.⁷ Pada kesempatan yang sama, Nabi Muhammad SAW juga memerintahkan untuk menghormati hak setiap orang, termasuk budak, menerima bahwa istri memiliki hak atas suami seperti suami memiliki hak atas istri, dan mengakui bahwa semua manusia sederajat; tidak ada yang lebih tinggi dan lebih rendah dari satu dan lainnya, kecuali dalam kebaikan dan ketakwaan.⁸

Pada masa kepemimpinannya, Khalifah Umar ibn Khattab r.a. memberikan lelaki dan perempuan kesempatan pendidikan yang sama. Dia memberikan perempuan kebebasan di ruang publik yang sama dengan lelaki. Pada masa kekhalifahannya, perempuan terlibat dalam pengambilan keputusan pemerintahan dan ada yang berdebat sengit dengan Umar ibn Khattab dan peserta rapat lelaki lainnya. Mereka terlibat di dalam peperangan, memberikan dan menghadiri ceramah, menulis dan membaca puisi. Umar bahkan menunjuk seorang perempuan sebagai

⁷ Abdel Haleem, 54.

⁸ Tamin Ansary, *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes* (New York: Public Affairs, 2009), 30.

Kepala Pasar yang merupakan jabatan sipil tertinggi waktu itu.⁹

Islam, Keluarga dan budaya

Meskipun Islam menata kehidupan manusia dengan mentransformasi, di antaranya, keluarga dan relasi kuasa antara lelaki dan perempuan secara seimbang, Islam tidak menetapkan satu pun bentuk keluarga ideal, apakah dalam bentuk patriarki, di mana rumah tangga dan budaya didominasi oleh kekuasaan lelaki, atau matriarkal, di mana perempuan mendominasi kekuasaan di dalam rumah tangga dan budaya. Islam hanya menetapkan garis keturunan haruslah mengikuti garis keturunan ayah (patrilineal), bukan ibu (matrilineal), dan memberikan tugas kepemimpinan (melindungi, mengayomi, memberi kenyamanan dan keamanan) kepada suami. Selain itu, al-Qur'an, seperti yang telah dijelaskan di atas, hanya menekankan pentingnya mencapai tujuan bersama di dalam rumah tangga, yaitu kebaikan bersama; kebahagiaan, kenyamanan, dan keamanan. Tujuan tersebut hanya terjadi dengan pola kekuasaan dan relasi yang berimbang di dalam rumah tangga dan ruang publik.¹⁰

Karena fleksibilitas Islam dalam mengatur keluarga dan tidak adanya model keluarga yang khas, ajaran Islam mudah diterima dan diterapkan di seluruh bentuk tatanan sosial masyarakat, baik di dalam masyarakat patriarkal seperti pada orang Arab, ataupun di dalam masyarakat matriarkal seperti Minangkabau dan Komoro.¹¹ Dengan demikian bentuk keluarga dalam Islam bergantung pada bentuk keluarga yang berkembang dalam praktik budaya di satu tempat.

Di Aceh, misi reformasi sosial yang dibawa al-Qur'an diperkenalkan oleh ulama-ulama terdahulu. Mereka merupakan jembatan bagi al-Qur'an (Islam) untuk mencapai penganutnya (masyarakat biasa). Sudah menjadi pengetahuan bersama bahwa sebagian penganut agama Islam berjarak dari al-Qur'an, bahkan ada yang sangat jauh dari al-Qur'an. Meskipun mereka membaca al-Qur'an, namun jarang yang sanggup

⁹ Ansary, 51.

¹⁰ Hammūda 'Abd al-Āṭī, *The Family Structure in Islam* (Lagos: Islamic Publications Bureau, 1982), 32–35.

¹¹ Sophie Blanchy, "A Matrilineal and Matrilocal Muslim Society in Flux: Negotiating Gender and Family Relations in the Comoros," *Africa: The Journal of the International African Institute* 89, no. 1 (2019): 21–39; Joke Schrijvers and Els Postel-Coster, "Minangkabau women: Change in a matrilineal society," *Archipel* 13, no. 1 (1977): 79–103, <https://doi.org/10.3406/arch.1977.1328>.

mengamalkannya berdasarkan pemahaman dan makna yang dia tangkap sendiri. Karenanya, peran ulama dan ahli agama sangat penting untuk meningkatkan pengetahuan umat Muslim akan al-Qur'an dan Islam. Pemahaman masyarakat terhadap Islam akan berubah-ubah dan berbeda-beda hingga saat ini adalah akibat dari perbedaan pemahaman para ulama dan ahli agama tersebut tentang sumber utama Islam (al-Qur'an dan Hadis).

Menurut penelitian yang ada, ulama terdahulu memperkenalkan Islam dengan pendekatan tasawuf. Para ulama sufi tersebut, yang telah menempuh studi di Timur Tengah yang menjadi pusat kajian tasawuf saat itu, relatif sangat kreatif dalam menyesuaikan ajaran Islam ke dalam budaya Aceh. Pendekatan tasawuf yang mereka lakukan cenderung menerima perbedaan budaya yang ada tanpa berusaha menyeragamkannya. Mereka hanya menekankan akan pentingnya tauhid dan ibadah, yang merupakan inti ajaran Islam. Karenanya, ajaran Islam di bidang budaya dipraktikkan secara berbeda-beda berdasarkan budaya lokal meskipun sama-sama tinggal di satu wilayah atau provinsi, seperti provinsi Aceh misalnya. Dakwah mereka yang kuat, menjadikan Islam memberikan pengaruh besar dalam terhadap sistem kekerabatan dan keluarga di Aceh tanpa menghilangkan praktik budaya lokal secara menyeluruh.¹²

Masyarakat di Provinsi Aceh pada umumnya adalah masyarakat patriarki, namun ada dua bentuk pernikahan yang dipraktikkan; menikah kemudian menetap di rumah suami (patrilokal) dan menikah serta kemudian menetap di rumah istri (matrilokal). Model pernikahan pertama dipraktikkan oleh masyarakat Gayo, Alas dan Singkil. Ketiga suku ini memiliki kemiripan karakter budaya dan struktur sosial. Karenanya, Belanda dahulu mengelompokkan mereka ke dalam satu kategori wilayah hukum adat. Pernikahan model kedua (matrilokal) dipraktikkan oleh masyarakat pesisir dari pantai timur hingga pantai selatan Aceh. Karena kemiripan karakter juga, Belanda mengelompokkan mereka ke dalam satu wilayah hukum adat, yang mereka kembangkan untuk kebutuhan

¹² Robert W. Hefner, "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia," in *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, ed. Patricia Horvath and Robert W. Hefner (Honolulu: University of Hawaii Press, University of Hawai'i Press, 1997), 10.

penjajahan.¹³

Keturunan dari kedua model pernikahan yang telah disebutkan akan mengikuti garis keturunan ayah (patrilineal), yang merupakan salah satu ciri khas masyarakat patriarki dan disarankan oleh Islam. Walaupun garis keturunan formal mengikuti garis keturunan ayah/bapak, namun dalam praktiknya kekerabatan yang terbangun dan dipraktikkan dalam hidup sehari-hari dalam kehidupan sosial budaya masyarakat Aceh menunjukkan kedekatan dengan budaya matrilineal (garis keturunan mengikuti ibu). Misalnya, ketika suami pergi merantau atau berdagang, anak dan istri kemudian mendekat kepada ibu si istri atau suami meminta si ibu untuk menemani istri dan anaknya di rumah. Atau, ketika suami wafat, maka anak akan diasuh dan dibiayai oleh istri dan keluarga istri, bahkan biasanya akan menetap di lingkungan keluarga istri, bukan di lingkungan keluarga suami. Namun ditemukan pengecualian dalam masyarakat Gayo dan Alas, kadang-kadang istri (ibu) mengasuh anak-anak di lingkungan keluarga suaminya. Seharusnya, menurut ajaran Islam, anak dibiayai oleh keluarga ayah dan tinggal bersama keluarga ayah, namun boleh tinggal bersama ibu dan keluarga ibu, namun nafkah mereka tetap menjadi tanggungan keluarga ayahnya. Ini menunjukkan bahwa bentuk keluarga dan kekerabatan pada masyarakat di Aceh berkelindan antar satu sistem dengan sistem lainnya, patriarki namun matrilokal, patrilineal secara formal budaya dan hukum namun matrilineal dalam praktik sehari-hari. Kelindan ini menunjukkan adanya kemampuan negosiasi perempuan di Aceh yang relatif tinggi dan menentukan arah dan bentuk kekerabatan. Lelaki boleh saja “berkuasa” secara formal, namun perempuan memiliki peran yang menentukan.

Di semua budaya yang berbeda di Aceh, Islam memberikan warna yang begitu kentara di dalam sistem kekerabatan dan keluarga; dimulai dari akad nikah, perceraian hingga pembagian warisan dengan beberapa praktik tambahan dari unsur budaya lokal. Pengaruh budaya lokal ini terlihat misalnya dalam pengaturan jenis dan jumlah mahar yang berbeda dari satu budaya ke budaya lainnya dan pesta pernikahan yang memberikan ragam kesan kemeriahan pesta pernikahan di seluruh provinsi Aceh. Namun, apabila semua upacara tidak dapat dilaksanakan,

¹³ B. ter Haar, *Adat Law in Indonesia* (New York: International Secretariat Institute of Pacific relations, 1948), 7.

maka unsur budaya akan hilang dan hanya bersisa bagian pokok dari pernikahan yang telah diatur oleh Islam, yaitu mahar dan akad nikah.¹⁴

Pengaruh Islam juga terlihat dari relasi kuasa antar suami dan istri. Dalam budaya-budaya di Aceh, perempuan memiliki otoritas dan otonomi yang kuat di dalam masyarakat dan keluarga. Di masyarakat pesisir Aceh misalnya, banyak sekali rekaman tentang peran perempuan di ruang publik seperti aktif terlibat dalam peperangan dan pekerjaan di luar rumah. Yang terkenal di antaranya, misalnya, adalah Cut Nyak Dien dan Cut nyak Mutia —yang merupakan panglima dan komandan dalam pertempuran melawan Belanda. Menurut Moehammad Hoesin, perempuan-perempuan di pelosok Aceh juga memiliki keberanian dan kecerdasan yang sama seperti dua tokoh perempuan Aceh tersebut.¹⁵ Dari dulu hingga saat ini, banyak perempuan Aceh yang menjadi aktivis dan pejabat publik. Mereka tidak hanya didukung dan dibantu oleh kelompok perempuan, tetapi juga oleh lelaki.

Pada masyarakat Gayo yang patriarki, perkembangan Islam memberikan hak kepemilikan pada anak perempuan atas warisan yang jumlahnya sama dengan anak lelaki. Bahkan, bila keluarga hanya memiliki anak perempuan dan tidak memiliki anak lelaki, maka orang tua kerap memilih lelaki yang bersedia menikah dan menetap di rumah keluarga, agar anak perempuannya tidak pergi dan berpisah jauh dengan mereka.¹⁶ Praktik ini menunjukkan pentingnya perempuan bagi keluarga yang merupakan simbol kehormatan keluarga dan masyarakat. Bahkan, pada masa lalu, Snouck merekam bahwa perempuan Gayo selalu diberi prioritas untuk memperoleh hak dan tidak dapat dihukum bila berbuat salah. Keistimewaan itu bahkan tidak didapati oleh seorang raja yang bisa saja dihukum bila menyalahi aturan yang telah disepakati kelompoknya.¹⁷ Pada masa lalu juga, menurut sejarah lisan setempat, bila sekelompok lelaki berpapasan dengan sekelompok perempuan di tengah jalan, maka kelompok lelaki harus berbelok untuk memberikan jalan kepada

¹⁴ Untuk lebih detail lihat John R. Bowen, "The Transformation of an Indonesian Property System: 'Adat,' Islam, and Social Change in the Gayo Highlands," *American Ethnologist* 15, no. 2 (1988): 274–293; Moehammad Hoesin, *Adat Atjeh* (Banda Atjeh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970).

¹⁵ Hoesin, *Adat Atjeh*, 61.

¹⁶ Djapri Basri, "Pola Perilaku Golongan-Golongan Sub Etnik Gayo Dan Mitos Asal Mula Mereka," *Laporan Penelitian* (Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Aceh, 1982), 32.

¹⁷ C. Snouck Hurgronje, *Tanah Gayo dan penduduknya*, Seri INIS; XXV (Jakarta: INIS, 1996), 92.

kelompok perempuan. Perempuan di masyarakat Gayo juga memiliki kebebasan untuk tampil di ruang publik seperti ikut berpartisipasi bahkan memberikan nasehat dalam pertemuan adat, terlibat dalam kegiatan budaya (bernyanyi, melantunkan syair, menari, di meunasah-meunasah sampai kepada membentuk grup *saer* (didong *banan*, perempuan), dan lebih dari itu terlibat secara penuh dalam mencari nafkah untuk membiayai keluarga.¹⁸

Kedua budaya yang berbeda ini juga menyediakan ruang publik khusus bagi perempuan. Misalnya, perempuan memiliki tempat pemandian umum khusus dan meunasah khusus perempuan. Selain kamar tidur pribadi bila sudah akil balig, struktur rumah masing-masing budaya juga memberikan ruang khusus bagi kelompok perempuan yang berfungsi sebagai ruang publik (ruang bersama sesama perempuan) atau dikenal dengan *séurämœ inceng*. *Séurämœ inceng* ini dipisahkan dari *séurämœ ägäm*. Kedua bilik serambi itu menunjukkan bahwa perempuan mendapatkan ruang privat dan publik sekaligus, semenjak di dalam rumah. Ruang dapur adalah ruang kekuasaan perempuan. Di dalam masyarakat Aceh dan Gayo, dapur tidak hanya ruang untuk memasak, namun juga ruang berkumpul. Perempuan di dalam rumah maupun tamu perempuan, akan berkumpul dan bercengkerama di dapur. Dapur juga merupakan ruang kekerabatan. Bila kerabat dekat berkunjung, mereka tidak akan dijamu di ruang tamu. Melainkan di dapur atau ruang keluarga bila ada. Ini menunjukkan dominasi perempuan di dalam rumah tangga. Perempuan dan ruang yang dimilikinya di dalam rumah merupakan simbol kedekatan, keterbukaan dan kehangatan di dalam rumah tangga dan kekerabatan.¹⁹ Karenanya, masyarakat Aceh pesisir menyebut istri mereka dengan *phö rümöh* (pemilik rumah). Demikian juga dengan masyarakat Gayo menyebut istri dengan *ëmpü nî tëmät* (pemilik tempat) atau *ëmpü nümäh* (pemilik rumah).

¹⁸ Hirza Herna, "Kesenian Didong Banan Pada Masyarakat Gayo, Aceh Tengah," *BAHAS* 29, no. 4 (2018), <https://doi.org/10.24114/bhs.v29i4.13335>; M. J. Melalatoa, *Didong: Kesenian Tradisional Gayo* (Jakarta: Departmen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981), 38–39.

¹⁹ M. J. Melalatoa dan Rivai Abu, *Arsitektur Tradisional Propinsi Daerah Istimewa Aceh* (Banda Aceh: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1981), 29,31,83,99; Yenny Rahmayati, "Post-Disaster Housing: Translating Socio-Cultural Findings into Usable Design Technical Inputs," *International Journal of Disaster Risk Reduction* 17 (2016): 175–78, <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2016.04.015>.

Keluarga dan Perubahan Sosial

Seiring waktu, budaya mengalami perubahan sebagai dampak dari perpindahan penduduk, perubahan model mata pencaharian (ekonomi) dan juga perkembangan modernisasi dan teknologi, terutama sekali prasarana dan sarana transportasi. Kemunculan ulama atau tokoh agama baru yang membawa “pemahaman klasik” atas Islam yang dikemas dengan metode dakwah baru, juga memberikan dampak besar terhadap perubahan keluarga dan relasi kuasa di Aceh. Di Provinsi Aceh, perubahan keluarga dan relasi kuasa terjadi sangat kentara pasca konflik berkepanjangan dan bencana tsunami. Dua kejadian besar ini telah memindahkan penduduk dari satu desa bahkan kabupaten ke desa atau kabupaten lain. Kejadian tersebut juga secara perlahan mengubah sistem mata pencarian dari bertani ke berdagang dan sektor jasa. Perubahan ini lambat laun meningkatkan jumlah keluarga inti yang terdiri dari suami-istri dan anak serta mengurangi jumlah keluarga besar yang terdiri dari kakek-nenek, ayah-ibu dan anak. Sayangnya, perubahan ini tidak terantisipasi oleh pihak pemerintah.

Perubahan komposisi penduduk dari homogen (seragam) menjadi heterogen (beragam) - sebagai dampak dari perubahan ekonomi - mengendurkan ikatan sosial masyarakat sehingga mengurangi bantuan dan kepedulian masyarakat terhadap keluarga dan anggota keluarga. Dulunya, ikatan sosial ini merupakan salah satu modal utama untuk keberlanjutan hidup dan ketahanan keluarga, keamanan dan kenyamanan. Misalnya, anak dari satu keluarga diperlakukan sebagai anak satu desa. Masing-masing orang dewasa merasa bertanggungjawab atas kebaikan dan keburukan, kesejahteraan dan keamanan anak tersebut. Anak kecil yang merokok atau mencuri akan selalu ketakutan bila kedapatan oleh orang dewasa dari kampungnya. Dampak dari perubahan pasca konflik dan tsunami yang terjadi saat ini meningkatkan individualisme masyarakat di Aceh terutama di daerah perkotaan.

Selain itu, arus informasi yang meningkat melalui perkembangan teknologi seperti internet dan TV membuat perubahan di dalam rumah tangga menjadi semakin kentara. Ini terjadi berbarengan dengan perubahan sistem politik dari otoritarianisme pada masa Suharto ke demokrasi saat ini. Pasca reformasi Indonesia, para pendakwah bermunculan dan membawa tafsir-tafsir agama yang menyapa masyarakat langsung melalui

TV dan gawai di tangan-tangan individu orang Aceh. Kedua teknologi ini juga menjadi alat untuk mempopulerkan semua bentuk produksi budaya dominan dari luar yang belum tentu sesuai dengan budaya Aceh. Melalui kedua media ini, sebagian pendakwah menyebarkan pemahaman Islam yang cenderung “tidak membawa masalah”, sehingga dapat dianggap keliru. Misalnya, seruan-seruan untuk nikah muda (tanpa persiapan) sering terdengar dengan menggunakan ungkapan-ungkapan yang dekat dengan generasi muda. Akibatnya, relasi kuasa yang dulu secara kultural relatif berimbang antara lelaki dan perempuan dan suami-istri secara perlahan menjadi timpang. Pemahaman bahwa suami memiliki kuasa atau suami adalah pemimpin atas anggota keluarganya juga cenderung diterjemahkan sebagai kekuasaan yang memiliki dan menekan. Perempuan atau istri, atas nama agama, dipaksa tunduk dan patuh terhadap segala putusan suami dan anggota keluarga lelaki. Kekuasaan tidak lagi diartikan sebagai “mengayomi”, “menjaga”, dan “melindungi”, tetapi lebih cenderung dimaknai dengan “menguasai”. Penguasa (pemilik) berhak melakukan apa saja atas apa yang dikuasainya. Pemahaman ini sudah popular semenjak remaja berpacaran.

Dengan perubahan praktik pernikahan dan hubungan relasi kuasa antara lelaki dan perempuan di Aceh, permasalahan keluarga dan relasi kuasa meningkat dari tahun ke tahun. Laporan-laporan pemerintah menunjukkan bahwa kekerasan terhadap perempuan dan anak sering terjadi di dalam rumah tangga. Perceraian; cerai talak dan cerai gugat, terjadi setiap 1,5 jam sekali di Aceh. Menurut sumber dari Mahkamah Syar'iyah dan Kementerian Agama Aceh, angka perceraian tersebut diakibatkan oleh tidak adanya kesiapan mental, fisik dan ekonomi pasangan sebelum menikah. Pasangan yang menikah sering didasari atas dasar hasrat dan emosi “cinta” yang cenderung posesif dan mengabaikan makna dan tujuan berkeluarga sebagai media untuk selalu bersama-sama mencapai kebahagiaan dan kebaikan bersama.

Pesan agama yang menekankan bahwa pernikahan dapat menghindarkan anak muda dari perzinahan terkadang disalahartikan di mana sisi seksualitas dan nafsu birahi manusia lebih menonjol daripada sisi moral dan tujuan suci pernikahan serta berkeluarga. Menurut *Flower Aceh* (salah satu LSM perempuan terkemuka di Aceh), anak muda yang menikah lebih rentan terhadap kekerasan dan kemiskinan. Sering mereka menikah atau dinikahkan hanyalah untuk menghindari dosa zina. Namun terabaikan

bahwa mereka mungkin sekali melakukan dosa-dosa lainnya setelah menikah seperti kekerasan, penelantaran anak, hingga pembunuhan. Perceraian juga sering terjadi pada pasangan yang sangat muda. Ironis bila kemudian keinginan menghindari satu dosa namun menjemput dosa-dosa lainnya di dalam keluarga. Apakah tidak ada cara lain menghindari dosa, seperti giat belajar, bekerja, berolah raga dan menggapai beragam prestasi untuk mempersiapkan masa depan yang lebih baik daripada dengan menjadi tua terlalu cepat; menjadi ibu dan bapak bagi anak-anak yang harus dihadapi dengan kesabaran yang kuat dan bulat?

Agama juga menjadi alasan orang tua untuk melibatkan anak-anak yang masih kecil terlibat dalam aksi kekerasan dan teror. Beberapa kejadian teror terhadap non-Muslim di Indonesia yang melibatkan anak-anak malah dilakukan oleh keluarga yang terlihat bahagia dan terpenuhi semua kebutuhan mereka. Dengan sangat gamblang, ini menunjukkan bahwa keluarga adalah wadah kosong yang siap diisi oleh semua ideologi dan menumpukkannya kembali ke masyarakat. Membiarkan keluarga di Aceh, dan Indonesia pada umumnya, menyesuaikan diri pada masa transisi ini, akan memberikan dampak yang tak tertentu untuk masa depan negara bangsa. Perubahan-perubahan yang terjadi pada masa peralihan dari masyarakat agraria ke industri ini sangat kompleks dan akan masa depan kita semuanya. Karenanya, perlu peran aktif negara dalam mengelola keluarga secara baik dan bijaksana.

Keluarga dan Negara

Sebagaimana telah disinggung, keluarga adalah organisasi terkecil di dalam masyarakat yang memiliki tujuan kebaikan dan kebahagiaan bersama. Iman kepada Allah adalah panduan dan tujuan akhir berkeluarga. Kebaikan dan kebahagiaan tertinggi keluarga akan dicapai dengan menjadi bagian dari umat/negara bangsa yang merupakan ikatan manusia untuk kebaikan tertinggi. Untuk mencapai kebaikan tertinggi tersebut, umat dipandu oleh keimanan pada Allah, yang berarti menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai panduan utama. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, Islam menegaskan ini dengan kalimat "Kalian adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan kepada manusia, menyeru kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman pada Allah". Tujuan tersebut akan sulit dicapai bila keluarga menjadi tidak stabil, rusak,

dan hancur. Keluarga yang labil akan memberikan dampak kerusakan langsung kepada masyarakat, negara dan umat. Disayangkan, pemerintah khususnya di Aceh kurang mengantisipasi semua perubahan-perubahan budaya dan sosial selama ini yang berdampak langsung pada program pembangunan itu sendiri. Tingginya angka perceraian, kekerasan terhadap perempuan dan anak serta penelantaran anak akan meningkatkan permasalahan sosial di Aceh dan menjadikan masa depan Aceh semakin kabur atau buram.

Selama ini, seperti yang diamati Cammack dan kawan-kawan,²⁰ bahwa perubahan-perubahan pada keluarga dan relasi kuasa digiring oleh modernisasi yang terus berlangsung. Modernisasi ini membawa perubahan ekonomi, tata ruang wilayah yang mengatur tata cara manusia berinteraksi, keterbukaan pendidikan, informasi dan peluang kerja. Modernisasi telah membuka peluang untuk perempuan bekerja di berbagai bidang. Perubahan ini sangat terasa di perkotaan, yang mengundang orang-orang desa untuk berkunjung dan menetap lama. Kontribusi negara, menurut Cammack, terutama institusi hukum cenderung pasif menyikapi dan mengantisipasi perubahan-perubahan yang terus terjadi. Di saat yang sama, peran kapitalisme justru menguat, yang membutuhkan pekerja dalam jumlah yang banyak. Keluarga termasuk perempuan ikut terseret kuat ke dalam pusaran modernisme dan kapitalisme ini, demi kebutuhan dan keberlangsungan hidup mereka. Negara juga tidak terlihat dalam mengantisipasi nikah muda, perceraian, dan pembentukan keluarga yang baik. Peran pemerintah yang cenderung pasif tersebut menimbulkan pertanyaan mendasar untuk kita, apa makna dan peran keluarga bagi negara?

Selama ini, belum terlihat bagaimana negara menyentuh keluarga. Program-program pemerintah selama sepuluh tahun terakhir cenderung berkuat sekitar permasalahan kesehatan, pendidikan dan pekerjaan. Selain itu, pemerintah hanya menangani permasalahan-permasalahan yang muncul atau lebih tepatnya “muntahan” keluarga kepada masyarakat, seperti kekerasan, pelecehan seksual, pemerkosaan dan penelantaran anak. Bila ingin ditarik lebih luas, keluarga juga “memuntahkan” pengangguran, radikalisme, intoleran, rasisme dan lainnya yang

²⁰ Mark Cammack, Lawrence A. Young, and Tim Heaton, “Legislating Social Change in an Islamic Society-Indonesia’s Marriage Law,” *The American Journal of Comparative Law* 44, no. 1 (1996): 72, <https://doi.org/10.2307/840520>.

berdampak buruk langsung terhadap masyarakat dan negara. Tapi negara terlihat hanya menyentuh “muntahan-muntahan” kotor tersebut dan sedikit sekali menyentuh bagian inti dari keluarga yang merupakan asal mula semua “isi muntahan” itu diaduk, dibentuk dan dikeluarkan. Untuk menghadapi semua perkara itu, organisasi kemasyarakatan, yang disokong oleh organisasi non pemerintahan nasional dan internasional, terkesan memiliki peran yang lebih besar daripada negara.

Dalam beberapa peraturan, Indonesia mengusung konsep keluarga inti yang terdiri dari suami-istri atau duda/janda dan anak, namun masih terlihat berbeda antar satu peraturan dengan peraturan lainnya; tergantung pada kebutuhan negara terhadap keluarga. Selama ini, negara memperkenalkan dan menggunakan paling kurang tiga konsep untuk keluarga; perkawinan, keluarga, dan rumah tangga.

Undang-Undang Perkawinan 1974 menggunakan kata “perkawinan” untuk menjelaskan keluarga. Perkawinan, yang juga berarti kontrak atau akad, memiliki aspek hukum yang kentara. Barangkali karenanya, muatan UU tersebut lebih menitikberatkan pada pengaturan hukum tentang perkawinan dan implikasi dari perkawinan tersebut. Sedangkan UU No. 52/2009 menggunakan kata “keluarga” dan menjelaskan bawa keluarga adalah unit terkecil yang terdiri dari suami-istri dan anak atau duda/janda dan anak yang bercirikan sejahtera, sehat, maju, mandiri, memiliki jumlah anak ideal, bertanggungjawab, harmonis dan bertakwa pada Tuhan yang Maha Esa. Tentu saja ciri-ciri tersebut adalah cita-cita negara tentang keadaan keluarga yang ideal, bukan ciri-ciri realistik saat ini. Karena bila konsep di atas dianggap menggambarkan keadaan keluarga saat ini, maka negara dengan sengaja menganggap keluarga yang memiliki permasalahan ekonomi dan lainnya, yang menghalangi untuk mencapai ciri-ciri keluarga tersebut, tidak pernah ada di Indonesia. Karena tidak diakui, maka tidak perlu ditangani. UU No. 11/2009 mengamanatkan negara sebagai aktor utama untuk mencapai cita-cita tersebut. Tetapi bagaimana negara mencapai keadaan yang diimpikan tentang keluarga tersebut masih belum terlihat jelas dan konkret.

Kementerian Kesehatan mengusung konsep “rumah tangga,” yang berbeda dari konsep “perkawinan” dan “keluarga”. Dalam konsep rumah tangga, keluarga adalah unit terkecil dari masyarakat yang terdiri atas kepala keluarga serta beberapa orang yang berkumpul dan tinggal di bawah satu

atap dalam keadaan saling bergantung satu dengan lainnya. Mereka bertujuan untuk mencapai kesejahteraan dan keluarga berkualitas di lingkungan yang sehat.²¹ Konsep rumah tangga ini sangat operasional untuk misi kesehatan karena penyakit kerap menular dan perawatan pasien saling bergantung antara anggota keluarga satu atap.

Dalam praktiknya, sejak Orde Baru hingga kini, pemerintah terlihat jelas mengadopsi sistem patriarki, di mana perempuan adalah warga kelas kedua. Pada masa Orde Baru, ada hegemoni ideologi gender negara yang berlaku. Hal ini tentu saja seakan melupakan bahwa ragam masyarakat dengan budaya yang berbeda sudah terlebih dahulu memiliki konsep tersendiri berkaitan dengan relasi [kuasa] laki-laki dan perempuan. Salah satu yang diberlakukan adalah ibuisme negara (*State ibuism*)²² ketika istri atau organisasi istri pegawai negeri atau TNI/POLRI menjadi pendukung partai politik lewat posisi suaminya. Implementasi ibuisme negara ini juga terlihat dalam keberadaan organisasi istri pegawai negeri dan TNI/POLRI. Walaupun Orde Baru telah lama berakhir dan kini kita berada di era demokrasi, beberapa praktik di rezim sebelumnya masih dipertahankan.

Pemerintah juga tidak terlihat mengantisipasi peran ganda perempuan di rumah tangga sebagai dampak dari terbukanya peluang pekerjaan, bahkan ketika ruang kerja itu sendiri disediakan oleh Pemerintah. Ketika jumlah Aparatur Sipil Nasional (ASN) perempuan mendekati 50% dari total ASN secara nasional semenjak tahun 2010-2017, dan kemudian melewati angka 50% pada 3 tahun berikutnya (2017-2020),²³ masih belum terlihat jelas bagaimana negara mengantisipasi dampak perubahan pekerjaan dan tenaga kerja terhadap keluarga dan relasi kuasa di dalam keluarga. Mayoritas perempuan-perempuan/istri yang bekerja di sektor apapun; pemerintahan dan non-pemerintahan, kerap mendapatkan beban minimalnya dua kali lebih besar daripada lelaki/suami. Perubahan bentuk keluarga dan relasi kuasa akan memberikan dampak langsung kepada

²¹ UU. No. 52 Tahun 2009 Bab 1 Pasal 1 ayat 6 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri atas suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dengan anak (duda) atau ibu dengan anaknya (janda). Untuk lebih detail tentang aturan pemerintahan, lihat Dian Rubianty dan Saleh Sjafie di buku ini.

²² Julia I. Suryakusuma, *State Ibuism: The Social Construction of Womanhood in the Indonesian New Order, Women's Movements and Organisations in an Historical Perspective*. Research Project 1983-1985: Women and Development (The Hague: Institute of Social Studies, 1988).

²³ BKN, "Buku Statistik PNS" (Jakarta: Badan Kepegawaian Negara, 2020), <https://www.bkn.go.id/statistik-pns> atau <https://www.bkn.go.id/wp-content/uploads/2020/09/BUKU-STATISTIK-PNS-JUNI-2020.pdf>.

anak-anak, masa depan bangsa dan umat. Al-Qur'an sangat jelas menekankan bahwa kita harus takut bila meninggalkan generasi yang lemah dan tidak sejahtera (surah An-Nisaa' ayat 9).

Rekonstruksi Konsep Keluarga dan Relasi Kuasa di Aceh

Kumpulan naskah dalam buku ini ditulis untuk merespons perubahan-perubahan keluarga dan relasi kuasa yang terjadi di Aceh pasca konflik dan tsunami. Sekumpulan tulisan ini masih pada tahap “membongkar” permasalahan keluarga yang terjadi selama ini untuk kemudian bersama-sama berusaha mengatasi semampunya bentuk tawaran interpretasi baru tentang keluarga dan relasi kuasa untuk masyarakat di Aceh. Mendiskusikan keluarga ini sangatlah krusial karena dari sana kebahagiaan atau kesengsaraan masyarakat dan negara dimulai. Abai terhadap permasalahan keluarga sama dengan abai terhadap permasalahan mendasar dalam masyarakat dan negara dan juga masa depan bersama.

Bab-bab dalam buku ini disusun secara deduktif. Bab pertama menampilkan data-data besar yang digali secara kuantitatif tentang keadaan keluarga dan relasi kuasa di Provinsi Aceh. Dari sana, bab-bab berikutnya yang berfokus pada isu-isu yang lebih spesifik metode etnografis dan kuantitatif standard yang berkaitan dengan keluarga dan relasi kuasa. Kajian spesifik tersebut tidak hanya tentang keadaan keluarga dalam praktik budaya tertentu, namun juga tentang keluarga itu sendiri, mediasi dan bagaimana negara memperlakukan keluarga dalam ragam kebijakan. Setelah paparan data besar dan penggalian terhadap isu-isu yang lebih spesifik, buku ini kemudian berakhir dengan tawaran penerjemahan baru tentang keluarga dan relasi kuasa, yang juga digali dengan pendekatan interdisipliner (historis, antropologis, dan analisis terhadap sumber-sumber primer klasik studi Islam). Dengan struktur deduktif tersebut, buku ini secara berlahan akan membawa pembaca untuk memahami permasalahan umum di Provinsi Aceh, kemudian mengajak pembaca untuk menyelami keadaan-keadaan yang (barang kali) dekat dengan pembaca dan berakhir dengan sebuah ide penerjemahan baru terhadap keluarga dan relasi kuasa.

Buku ini berisi dua belas bab, termasuk bab ini (Pendahuluan) dan Penutup. Di Bab Dua, Saiful Mahdi dan Salsabila Mahdi membahas statistik

keluarga Aceh pasca konflik dan bencana. Menurut mereka, pembangunan keselamatan dan kesejahteraan keluarga di negeri-negeri sedang berkembang masih banyak tantangannya. Apalagi di wilayah pasca konflik dan pasca bencana seperti di Aceh. Dengan penduduk 5,3 juta jiwa yang terdiri dari 1,2 juta keluarga (4,2 jiwa per keluarga), pembangunan keluarga di Aceh sangat dipengaruhi dampak konflik dan bencana. Kedua penulis menggunakan data dari BPS, Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) Departemen Kesehatan RI, P2TP2A, Mahkamah Syar'iyah Aceh dan sumber data resmi dan dapat diandalkan lainnya untuk membangun profil keluarga di Aceh. Secara deskriptif mereka menunjukkan bagaimana indikator-indikator kesehatan dan kesejahteraan keluarga di Aceh masih memprihatinkan. Buruknya kesehatan bayi, kekerasan pada perempuan, dan tingginya angka perceraian adalah indikasi penting yang menunjukkan rapuhnya tingkat keselamatan dan kesejahteraan keluarga. Angka perceraian dan kekerasan seksual terus meningkat justru pasca konflik dan pasca tsunami Aceh 2004. Diperlukan intervensi kesehatan dan sosial-ekonomi untuk memutus lingkaran masalah keluarga ini. Pilihan intervensi harus dimulai pada pendidikan dan kesehatan pasangan usia subur dan calon kepala keluarga sebagai bagian usaha menurunkan angka tengkes (*stunting*) yang masih sangat tinggi sebagai penentu kualitas generasi yang akan datang. Kedua penulis selanjutnya menganjurkan penggalian dan revitalisasi modal sosial dan modal kultural pada keluarga dan *gampong* (desa) di Aceh untuk membangun ketahanan keluarga.

Melanjutkan argumen bahwa statistik keluarga Aceh menunjukkan belum optimalnya peran pemerintah dalam memberikan perlindungan keluarga dan sosial, pada bab berikutnya, Dian Rubianty dan M. Saleh Sjafei berpendapat bahwa salah satu kendalanya adalah terbatasnya literatur tentang keluarga Aceh, termasuk kajian tentang tipologi keluarga Aceh yang terjadi berbarengan dengan realitas sosial saat ini. Dalam Bab Tiga ini, kedua penulis menganalisis "faktor pendorong keputusan berkeluarga" dengan menggunakan "Model Sjafei" dan mengkaji konsep keluarga dalam pandangan negara melalui telaah dokumen regulasi yang berkenaan dengan kehidupan berkeluarga, terutama aspek pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan sosial. Mereka juga melakukan sketsa profil keluarga Aceh, yang sesuai dengan perkembangan kondisi sosial kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pasangan kluster "afeksi" dan "tradisional" cenderung menghadapi lebih banyak tantangan dalam kehidupan

berkeluarga, jika dibandingkan dengan tipe kluster “rasionalitas berorientasi nilai” dan “rasionalitas instrumental.” Analisis tipologi ini juga menggambarkan bahwa “darurat pernikahan” karena “pasangan tidak siap nikah” akan menciptakan “keluarga darurat”. Selanjutnya, hasil penelitian mereka mengindikasikan adanya perubahan pola hubungan menyangkut relasi kuasa dan kesadaran akan hak/tanggung-jawab pada keluarga urban di Aceh. Perubahan ini berdampak terhadap implementasi otoritas legal-rasional Negara. Pemerintah Aceh dituntut lebih adaptif dalam meregulasi kehidupan berkeluarga, dengan tetap bijaksana menyikapi kepentingan publik versus hak asasi, juga menghormati ruang privasi warga negaranya.

Dalam Bab Empat, Reza Idria melihat lebih jauh dengan mengambil studi kasus Aceh Besar. Melalui pendekatan Antropologi, Reza mengeksplorasi lebih jauh narasi-narasi dominan di Aceh pesisir mengenai harapan tentang perkawinan dan keluarga, dengan fokus pada satu keluarga di Aceh Besar. Paradoks yang menjadi latar belakang masalah penelitian Reza adalah dikursus tradisi dalam keluarga modern (*sic*) tentang konsep “keluarga” (*nuclear family*), “berkeluarga” (*family practice*) dan “kekeluargaan” (*family mediation*). Dalam tulisannya, ia menangkap gagasan *counter-narratives* yang diartikulasikan oleh subjek studi kasus sebagai kritik terhadap narasi-narasi dominan yang ada dalam masyarakat di sekitar mereka. Dengan memadukan etnografi sebagai praktik dan produk, Reza merangkum dan menganalisis data yang dikumpulkan secara berkala dari percakapan, intrik, konflik dan mediasi dalam keluarga yang dikaji.

Selanjutnya di Bab Lima, Ali Abubakar dan Luthfi Auni memperkaya diskusi terkait keluarga dan relasi sosial dengan studi kasus Orang Gayo. Sebagai suku mayoritas kedua di Provinsi Aceh dan mendominasi Kabupaten Aceh Tengah, Bener Meriah, Gayo Lues, beberapa kampung di Aceh Timur dan Aceh Tamiang, masyarakat Gayo memiliki sistem kekerabatan patriarkal yang diperkirakan sudah dianut sejak lama. Sistem kekerabatan ini memengaruhi hukum warisan, bentuk pernikahan, kedudukan dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan, dan hubungan kuasa antara suami dan istri dalam rumah tangga. Namun demikian, sebagaimana umumnya suku lain di Indonesia, Orang Gayo telah mengalami perubahan sosial yang berdampak pada tergerusnya sendi-sendi bangunan patriarkal tersebut. Di antara perubahan besar dalam keluarga terutama pada peralihan bentuk perkawinan dari *jüelën* dan

ängkáp yang didasarkan atas sistem patriarkal yaitu patrilokal ke bentuk *kúsó kìnì* yang lebih bersifat bilateral. Apakah perubahan bentuk perkawinan tersebut juga mengubah tanggung jawab perempuan dalam rumah tangga? Dengan kata lain, apakah laki-laki sebagai suami juga terlibat dalam urusan domestik rumah tangga? Bagaimana bentuk dan alasan keterlibatan tersebut? Inilah beberapa pertanyaan yang akan dijawab oleh kedua penulis dalam bab ini. Variabel perubahan sosial dan perubahan bentuk perkawinan ditelusuri dari bahan kepustakaan dan wawancara dengan ahli adat, sedangkan tanggung jawab perempuan di ranah domestik dianalisis dari hasil kuesioner yang disebarkan kepada guru-guru dan tenaga kependidikan Sekolah Menengah Atas dan Madrasah Aliyah di Kabupaten Aceh Tengah dan Bener Meriah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perkawinan *kúsó kìnì* yang muncul karena pendidikan, pekerjaan, dan perkawinan antarsuku, dll, tidak berpengaruh pada perubahan tanggung jawab perempuan di ranah domestik rumah tangga. Keadaan ini dimungkinkan terjadi karena proses internalisasi pada masa kecil di rumah tangga masing-masing dan anggapan yang keliru terhadap adat dan agama Islam.

Sementara itu, dalam Bab Enam, Tuti Marjan Fuadi dan Sehat Ihsan Sadiqin menulis tentang praktik menikah di luar proses formal dalam budaya masyarakat Aceh. Kedua penulis berpendapat bahwa proses menjadi sebuah keluarga terkadang berbeda dengan apa yang dibayangkan secara umum. Ia bisa jadi melalui sebuah praktik yang tiba-tiba, yang tanpa persiapan sama sekali. Banyak dari proses berkeluarga terjadi tanpa kesediaan yang tulus dari pasangan yang menikah. Mereka terpaksa atau dipaksa untuk menikah karena kondisi lingkungan. Praktik seperti ini sering mengabaikan urusan pencatatan administratif yang diharuskan pemerintah. Dalam relasi sosial saat ini pernikahan demikian disebut dengan nikah siri, atau dalam bahasa Aceh sering dinamakan dengan "*meukawen cara Gampong*" (menikah dengan cara kampung) atau disebut juga dengan "*kawen bak Teungku*" (menikah sama Teungku/ulama). Proses seperti ini berdampak buruk pada perempuan dan anak. Sayangnya pandangan patriarki yang ada dalam masyarakat menempatkan perempuan pada posisi marginal dalam relasi kuasa sehingga mereka tidak dapat maksimal menyuarakan pikirannya. Apalagi doktrin agama memberikan ruang terjalannya pernikahan yang tidak dicatatkan tersebut karena dianggap bukan bagian rukun nikah yang wajib dilakukan.

Akibatnya, banyak pernikahan berakhir dengan penderitaan di kalangan perempuan. Usaha-usaha yang dilakukan pemerintah dalam menanggulangi ini misalnya dengan melakukan *Itsbat Nikah* (permohonan pengesahan nikah) dan pendidikan calon pengantin tetap belum mampu menurunkan angka pernikahan yang tidak dicatatkan. Hal ini disebabkan pendekatan pemerintah masih belum benar-benar tegas melarang sebuah pernikahan yang tidak dicatatkan sehingga masyarakat tetap menggunakan peluang tersebut. Bahkan menjadikan *Itsbat Nikah* sebagai jalan keluar atas praktik pernikahan ilegal yang telah dilakukan sebelumnya. Di akhir tulisannya, Tuti dan Sehat melihat bahwa selain kebijakan pemerintah, diperlukan pula ijtihad progresif dari ulama untuk tidak memberikan ruang pada pernikahan yang tidak dicatatkan karena dampak buruk yang ditimbulkan terutama kepada perempuan dan anak.

Di Bab Tujuh, Al Chaidar membahas tentang Keluarga dan Terorisme. Dia menguraikan penjelasan anthropologis terhadap beberapa kajian bom bunuh diri yang melibat keluarga. Biasanya, semua serangan teroris tak melibatkan anak-anak balita sebagai prajurit pelaku perang sektarian terorisme. Tak terpikirkan bagaimana pada awalnya seorang ibu dengan menggandeng dua orang anak usia balita memaksa memasuki ruang kebaktian di GKI dan kemudian ketiganya meledakkan diri di halaman gereja. Al Chaidar mengajak kita untuk apa yang menggerakkan keluarga ini untuk melakukan bom bunuh diri sambil menyerang orang-orang yang berlainan agama dengan mereka. Dalam bibliografi antropologi, terorisme keluarga adalah hal yang baru. Meskipun dalam sejarah pernah terjadi situasi kekecewaan dan sakit jiwa pasca perang di Jerman pasca Nazi tahun 1944 dan di Aceh pasca Perang Aceh-Belanda tahun 1879, namun keduanya berbeda spektrum dalam hal bunuh diri sekeluarga pasca perang. Apa yang terjadi di berbagai tempat di Indonesia adalah sebuah serangan, sebuah pertempuran kecil yang dimainkan oleh keluarga-keluarga yang sangat bahagia, memiliki properti yang lumayan berkecukupan, namun melakukan serangan bom bunuh diri secara sadar. Tak terbayangkan bagaimana keluarga ini mengorbankan anak-anaknya sendiri yang lucu-lucu dan menggemaskan dalam sebuah serangan terhadap tetangga mereka sendiri yang selama ini tak memusuhi atau menyerang mereka. Tidak ada *kafir harbi* (kaum non-muslim yang penuh pertikaian) di wilayah, seperti, Surabaya dan Sidoarjo. Tidak ada *setting* situasi perang saudara seperti di Suriah dan Irak atau di Ambon, Ternate (tahun 2000)

atau di Poso. Dalam buku ini, Al-Chaidar akan merefleksikan eksplanasi apakah yang bisa diberikan oleh ilmu pengetahuan atas fenomena yang sangat mengejutkan ini?

Di bab selanjutnya, Eka Srimulyani menulis tentang ruang publik dan privat perempuan serta kaitannya dengan pekerjaan dan relasi kuasa dalam rumah tangga di Aceh. Dalam penelitiannya, beliau menggunakan pendekatan kualitatif, berdasarkan kajian dari literatur yang dipadukan dengan data-data wawancara dari beberapa keluarga, khususnya perempuan (istri), karena yang menjadi fokus adalah posisi peran dan pekerjaan perempuan. Dalam riset penulis, pilihan perempuan untuk bekerja terus dinegosiasikan. Negosiasi yang terjadi sangatlah kompleks yang berkaitan dengan isu-isu yang melatarbelakangi, jenis-jenis relasi dan interaksi antara suami dan istri yang terbangun di dalam rumah tangga dan kaitannya dengan kelas sosial, serta strategi yang mereka bangun menunjukkan. Sehingga membuat kompleksitas dari batas ranah publik dan privat yang menjadi tidak tegas (tidak *clear cut*) dan terus dinegosiasikan. Hal ini berkaitan erat dengan pekerjaan, penghasilan, dan kesibukan kedua belah pihak di ruang publik, dan negosiasi dalam ruang domestik. Bab ini juga mengindikasikan bahwa bila tidak terjadi relasi kuasa yang nyaman dan aman bagi kedua belah pihak, terutama istri, biasanya akan menimbulkan ketimpangan, subordinasi salah satu pihak tidak bisa dihindari, sehingga makna perkawinan yang merupakan tempat ke dua insan menjadi tumbuh berkembang, justru menjadi sebaliknya. Konflik yang secara laten maupun terang-terangan biasanya terjadi. Salah satu akumulasi dari persoalan biasanya mengarah pada perpisahan atau perceraian.

Selanjutnya, Bab Sembilan, ditulis oleh Rawdhah Binti Yasa tentang keberfungsian keluarga pada keluarga usia tengah baya. Menurut penulis, keberfungsian keluarga dapat menjadi tolok ukur apakah keluarga tersebut sehat atau tidak sehat. Subyek dalam penelitian beliau adalah lima pasang suami istri yang usia pernikahannya memasuki usia paruh baya (usia pernikahan 20 tahun ke atas). Teknik pengumpulan data yang dilakukan adalah dengan wawancara dan observasi. Data dianalisis berdasarkan enam dimensi keberfungsian keluarga, meliputi pemecahan masalah, komunikasi, peran, responsifitas afektif, keterlibatan afeksi, dan kontrol perilaku. Menurut penulis, secara umum ada dimensi yang dapat dijalankan dengan optimal oleh keluarga tengah baya untuk menjaga

keberfungsian keluarga, yaitu; pertama, komunikasi yang efektif dan baik antar anggota keluarga; kedua, respons perasaan yang ditunjukkan dengan tepat dan penuh kehangatan, ketiga, keterlibatan emosi yang positif dan efektif dari setiap anggota keluarga; dan keempat, aturan keluarga sebagai standar kontrol untuk mencapai cita-cita keluarga. Namun ada juga aspek keberfungsian keluarga yang masih belum maksimal dijalankan yaitu pemecahan masalah serta pembagian peran dan distribusi tugas yang tidak sepenuhnya didasarkan pada komunikasi dan kesepakatan bersama.

Bab Sepuluh, “Mediasi sebagai Solusi Kebertahanan Keluarga di dalam masyarakat di Aceh”, ditulis oleh Syahrizal Abbas. Menurut penulis, keluarga, baik inti (*nuclear family*) atau besar (*extended family*) sama-sama memiliki potensi terjadinya konflik. Ia merupakan dinamika dan keniscayaan dalam relasi suami istri dan relasi orang tua-anak dalam keluarga. Konflik atau perbedaan yang saling tolak tarik merupakan realitas kehidupan yang dikenal dengan *sunnatullah* atau kehendak (*iradah*) Allah. Kemampuan mengelola konflik keluarga oleh suami istri menjadi faktor yang menentukan kelanggengan perjalanan rumah tangga menuju cita-cita keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah*. Sebaliknya, ketidakmampuan mengelola perbedaan dan ragam kepentingan akan menimbulkan persengketaan, kekerasan dalam rumah tangga dan bahkan akan berakibat pada putusnya perkawinan. Dalam bab ini, penulis berusaha menganalisis peran mediasi dalam menyelesaikan konflik dan sengketa keluarga. Ia juga memetakan faktor penyebab terjadinya konflik dan sengketa keluarga. Tingkat efektivitas mediasi yang dilakukan dalam penyelesaian sengketa keluarga di Aceh juga turut didiskusikan, sehingga dapat ditemukan alasan tepat gagalnya mediasi, dan bagaimana semestinya menjadikan mediasi sebagai solusi kebertahanan keluarga Aceh.

Adapun di Bab Sebelas, Agustin Hanapi menulis tentang istri sebagai pencari nafkah utama dalam perspektif hukum Islam. Menurut Agustin, dewasa ini banyak suami maupun istri yang kurang paham mengenai perannya, bahkan dinilai kurang seimbang. Suami yang *notabene* memiliki tanggung jawab besar dalam keluarganya, nyatanya tidak melakukan perannya secara maksimal. Akibatnya, istri harus bekerja keras dan memiliki beban berat, yakni mengurus suami, rumah, anak, dan pada waktu yang sama harus bekerja untuk menutupi kebutuhan keluarga. Peran yang tidak seimbang mengakibatkan percekocokan yang kadang

berujung kepada perceraian. Dalam bab ini, Agustin fokus pada bagaimana hak dan kewajiban suami-istri dalam fikih dan praktiknya dalam masyarakat. Menurut penulis, jika peran diabaikan yang menyebabkan salah satu pihak menderita berarti telah berlaku zalim terhadap pasangannya dan berdosa besar (apakah artikel ini berdasar penelitian lapangan bagaimana sampel dan analisisnya?}).

Adapun Bab Dua Belas, yang disusun oleh Al Yasa' Abubakar dan Mumtaz Ibnu Yasa, mempertegas diskusi penulis-penulis sebelumnya tentang relasi kuasa dalam keluarga. Menurut Al Yasa' dan Mumtaz, kehadiran pengetahuan ilmiah modern menjadikan para ulama dapat mengenali adanya perbedaan budaya (adat) di berbagai masyarakat dunia, antara lain karena ditemukannya konsep gender, dan diperkenalkannya hak asasi manusia. Semua ini ternyata berpengaruh pada bentuk keluarga, serta relasi dan tanggung jawab suami dan istri. Sekiranya ayat-ayat al-Qur'an ditafsirkan (fiqih disusun) ulang dengan pendekatan pengetahuan ilmiah (seperti antropologi dan konsep gender), serta mempertimbangkan budaya dan adat Aceh (lokal), serta menggunakan semangat dan nilai perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM), maka relasi suami istri serta hak dan tanggung jawab mereka masing-masing akan dapat disusun dengan cara baru (*fiqih* baru), yang lebih dekat dengan budaya lokal dan relatif berbeda dengan *fiqih* yang sekarang ada. Pemahaman ulang atas al-Qur'an dan Hadis dengan pendekatan ilmiah di atas, mungkin akan menghasilkan *fiqih* baru, bahwa tanggung jawab suami dan istri untuk menyelamatkan dan menyejahterakan keluarga relatif menjadi lebih seimbang dari sebelumnya. Kafaah akan dipahami sebagai kesamaan visi dalam berkeluarga (tingkat pendidikan, budaya), sebagai ganti dari kesamaan/kusederajatkan keturunan dan harta kekayaan. Kewajiban penuh suami untuk menyediakan nafkah keluarga hanyalah ketika istri dalam masa reproduksi. Setelah masa reproduksi berakhir, tanggung jawab nafkah (dan yang lainnya untuk menyejahterakan keluarga) relatif dipikul bersama oleh suami dan istri. Perceraian hanya dapat dilakukan berdasar kesepakatan bersama, atau alasan-alasan yang sah dan tidak merugikan hak anak, yang penilaiannya perlu melibatkan pihak luar (keluarga atau hakim pengadilan). Poligami tanpa pengetahuan istri yang ada dan tanpa alasan yang "sah" dapat dianggap sebagai "pengkhianatan" atas perkawinan, karena dalam budaya Aceh poligami bukanlah adat yang lumrah. Keturunan akan mengambil semua warisan setelah dikeluarkan

hak ayah, ibu dan suami/istri, karena konsep anak tidak dibatasi pada keturunan laki-laki garis lelaki saja, tetapi mencakup semua keturunan, garis lelaki dan perempuan. Kerabat garis sisi akan mewaris apabila keturunan seluruhnya sudah tidak ada (punah ke bawah).

Terakhir, dalam Bab Penutup, yang ditulis oleh Al Yasa' Abubakar, berisi kesimpulan dan rekomendasi kebijakan terkait penyeimbangan relasi kuasa antara suami dan istri, dan upaya memahami kembali pesan-pesan teks melalui *fiqih* baru keluarga. Dengan demikian pemahaman dan praktik kultural yang timpang, terutama dalam masyarakat Aceh, dapat diminimalisir atau berubah di masa mendatang. Harapan di masa depan adalah terciptanya ketahanan keluarga, berkurangnya angka KDRT dan perceraian, serta terpenuhinya hak-hak anak.

Daftar Pustaka

- A. Jawad, Haifaa. *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*. London: Palgrave Macmillan, 1998.
- Abdel Haleem, M. A. S. *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London Qur'an Studies 1. London [etc.]: IBTauris, 1999.
- Ansary, Tamin. *Destiny Disrupted: A History of the World Through Islamic Eyes*. New York: Public Affairs, 2009.
- Basri, Djapri. "Pola Perilaku Golongan-Golongan Sub Etnik Gayo Dan Mitos Asal Mula Mereka." Laporan Penelitian. Banda Aceh: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial, Aceh, 1982.
- BKN. "Buku Statistik PNS." Jakarta: Badan Kepegawaian Negara, 2020. <https://www.bkn.go.id/statistik-pns> atau <https://www.bkn.go.id/wp-content/uploads/2020/09/BUKU-STATISTIK-PNS-JUNI-2020.pdf>.
- Blanchy, Sophie. "A Matrilineal and Matrilocal Muslim Society in Flux: Negotiating Gender and Family Relations in the Comoros." *Africa: The Journal of the International African Institute* 89, no. 1 (2019): 21–39.
- Bowen, John R. "The Transformation of an Indonesian Property System: 'Adat,' Islam, and Social Change in the Gayo Highlands." *American Ethnologist* 15, no. 2 (1988): 274–293.
- Cammack, Mark, Lawrence A. Young, and Tim Heaton. "Legislating Social Change in an Islamic Society-Indonesia's Marriage Law." *The American Journal of Comparative Law* 44, no. 1 (1996): 45–73. <https://doi.org/10.2307/840520>.

- Haar, B. ter. *Adat Law in Indonesia*. New York: International Secretariat Institute of Pacific relations, 1948.
- Herna, Hirza. "Kesenian Didong Banan Pada Masyarakat Gayo, Aceh Tengah." *BAHAS* 29, no. 4 (2018). <https://doi.org/10.24114/bhs.v29i4.13335>.
- Hoesin, Moehammad. *Adat Atjeh*. Banda Atjeh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970.
- Melalatoa, M. J. *Didong: Kesenian Tradisional Gayo*. Jakarta: Departmen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981.
- Melalatoa, M. J., dan Rivai Abu. *Arsitektur Tradisional Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1981.
- Nasir, Jamal J. *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation: Third Edition of the Revised and Updated Work*. Vol. I. Leiden: BRILL, 2009.
- Rahmayati, Yenny. "Post-Disaster Housing: Translating Socio-Cultural Findings into Usable Design Technical Inputs." *International Journal of Disaster Risk Reduction* 17 (2016): 173–184. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2016.04.015>.
- Robert W. Hefner. "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia." In *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, edited by Patricia Horvatic and Robert W. Hefner. Honolulu: University of Hawaii Press, University of Hawai'i Press, 1997.
- Schrijvers, Joke, and Els Postel-Coster. "Minangkabau women: Change in a matrilineal society." *Archipel* 13, no. 1 (1977): 79–103. <https://doi.org/10.3406/arch.1977.1328>.
- Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 1996.
- Snouck Hurgronje, C. *Tanah Gayo dan penduduknya*. Seri INIS; XXV. Jakarta: INIS, 1996.
- Suryakusuma, Julia I. *State Ibuisism: The Social Construction of Womanhood in the Indonesian New Order*. Women's Movements and Organisations in an Historical Perspective. Research Project 1983-1985: Women and Development. The Hague: Institute of Social Studies, 1988.
- ‘Abd al-‘Āṭī, Ḥammūda. *The Family Structure in Islam*. Lagos: Islamic Publications Bureau, 1982.

Tanggung Jawab Istri di Rumah Tangga Pasca Perubahan Bentuk Perkawinan di Masyarakat Gayo

(Studi terhadap Guru dan Tenaga Kependidikan Berkeluarga)

Ali Abubakar dan Luthfi Auni

Pendahuluan

Di awal-awal kemerdekaan Republik Indonesia, pasti sulit membayangkan seorang bapak di Dataran Tinggi Gayo menggendong anaknya dengan kain panjang tradisional; sesekali dia bersenandung menenangkan bayi dalam gendongannya, sementara ibunya menanam padi bersama serombongan lainnya. Sebaliknya, lumrah terjadi, si bayi terlelap dalam gendongan di atas punggung belakang ibunya yang sedang merunduk menyelipkan segenggam batang padi muda ke dalam lumpur di depannya. Naik turun tubuh si ibu menggantikan fungsi ayunan; tak ada senandung karena sang ibu sedang berbagi cerita bersambung dengan teman-teman dari klannya (Gayo; *bëläh*), yang ikut membantu. Bagaimana sekarang?

Jawaban untuk pertanyaan sederhana ini penting untuk gali di Dataran Tinggi Gayo yang telah mengalami perubahan sosial yang demikian besar sejak sekitar tahun 1960-an. Perubahan tersebut berdampak langsung pada perubahan struktur dan fungsi keluarga. Perubahan sosial itu terjadi karena beberapa hal utama yaitu perubahan dan pengembangan mata pencaharian, penyebaran penduduk, dan pendidikan. Perubahan sosial ini mempengaruhi langsung praktik hukum adat tentang perkawinan, kewarisan, tanggung jawab nafkah anak dan orang tua. Perubahan dalam keluarga terjadi terutama pada peralihan bentuk perkawinan dari *jüelën* dan *ängküp* yang didasarkan atas sistem patriarkat yaitu patrilokal ke bentuk *kúsó kini* yang lebih bersifat bilateral. Namun demikian, apakah perubahan tersebut juga mengubah posisi perempuan di dalam rumah

tangga? Apakah ketika perempuan sudah berkiprah di dunia publik dan juga berperan mencari nafkah keluarga, tugas-tugas rumah tangga (memasak, mencuci dan menyetrika pakaian, mencuci piring, menyapu, mengasuh anak, dll), masih dia lakukan sendiri atau sudah muncul keterlibatan suami?

Pertanyaan ini penting karena perubahan sosial dan semua dampaknya lumrah terjadi di seluruh Aceh bahkan di seluruh Indonesia. Pertanyaan ini menjadi penting diajukan pada masyarakat Gayo, karena mereka menganut sistem kekerabatan patriarkat yang sangat kental; Peran laki-laki sangat dominan dalam ranah publik, budaya dan kepemimpinan rumah tangga. Sedangkan perempuan lebih banyak berperan di wilayah domestik, walaupun tidak dapat disangkal bahwa perempuan Gayo juga memiliki kedudukan istimewa dalam budaya Gayo.

Telah banyak dilakukan studi-studi tentang perkawinan adat suku Gayo, tetapi Kebanyakan dari studi tersebut bersifat deskriptif; merinci dan menggambarkan bentuk dan prosesi-prosesi yang berlaku di dalamnya. Studi lainnya mempelajari tentang pengaruh bentuk perkawinan terhadap praktik hukum kewarisan dan sistem kekerabatan. Belum ada kajian yang melihat bahwa bentuk perkawinan di Gayo mengalami perubahan dari bentuk sebelumnya; dari bentuk *jüēlën* dan *ängkäp* menjadi *kúsó kini*, sebagai dampak dari perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat Gayo. Karya awal dan lengkap tentang bentuk-bentuk perkawinan di Gayo adalah karya Coubat *Adat Perkawinan Gayo*¹. Karya ini merupakan deskripsi tentang keseluruhan ragam praktik perkawinan adat Gayo. Perkawinan dalam adat masyarakat Gayo juga menarik minat banyak mahasiswa pascasarjana. Nengsih dalam tesis pascasarjannya,² misalnya, menjelaskan bahwa suku Gayo lebih memilih eksogami daripada endogami karena sifat kebudayaan mereka yang terbuka, meluaskan keluarga, dan untuk menjaga ketenteraman kampung dari kemungkinan pergaulan negatif. Selian³ juga menulis tesis yang melihat perkawinan (*ngërjè*) Gayo dari sudut pandang semiotika. Tesis tentang perkawinan

¹ A. Sy. Coubat, *Adat Perkawinan Gayo: Kerje Beraturen* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984).

² Herlina Nengsih, "Pandangan Teologi terhadap Perkawinan Endogami di Kabupaten Aceh Tengah." (Tesis UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2019).

³ Rida Safuan Selian, "Analisis Semiotik Upacara Perkawinan 'Ngerje': Kajian Estetika Perkawinan Suku Gayo di Dataran Tinggi Gayo Kabupaten Aceh Tengah." (Tesis Universitas Negeri Semarang, 2007).

dalam masyarakat Gayo juga dituliskan oleh Asmidin⁴. Dia menganalisis aspek komunikasi dalam perkawinan Gayo. Selain itu, beberapa jurnal, seperti yang ditulis oleh Ningsih et.al,⁵ menjelaskan jenis perkawinan *mûnik* (bentuk perkawinan karena alasan tidak direstui atau karena “kecelakaan”). Karya-karya lain menjelaskan prosesi tertentu dalam perkawinan etnik Gayo, misalnya adalah Suhartini & Sabekti⁶ yang mengkaji tentang perjanjian perkawinan. Rahman et al⁷ menganalisa tentang gaya bahasa dalam *mèlèngkân* (berbalas pantun ketika mengantarkan mempelai perempuan atau lelaki ke rumah pasangan). Pertiwi⁸ juga mempelajari sisi bahasa dengan berfokus pada kesantunan bahasa yang digunakan dalam prosesi-prosesi perkawinan. Sedangkan Mustafa & Amri⁹ melihat tentang pesan simbolik prosesi pernikahan adat Gayo.

Dari tulisan-tulisan di atas tampak bahwa belum ada yang secara spesifik menjelaskan relasi suami-istri di dalam beragam bentuk perkawinan. Lebih jauh lagi, belum ada karya yang khusus membicarakan tentang tanggung jawab istri dalam keluarga baru tersebut. Kajian terbaru yang dilakukan Luthfi Auni¹⁰ sendiri juga tidak menjelaskan akibat dari perubahan bentuk dan proses perkawinan pada perubahan tanggung jawab istri di dalam rumah tangga, padahal perubahan tersebut menentukan tanggung jawab suami-istri.

⁴ Asmidin, “Komunikasi Masyarakat Gayo Lues dalam Upacara Pernikahan (Studi Kasus Tentang Proses Komunikasi Antarbudaya dalam Upacara Pernikahan Juelen Adat Suku Gayo pada Desa Kutelintang Kecamatan Blangkejeren Kabupaten Gayo Lues).” (Tesis Universitas Sumatera Utara, 2015).

⁵ Ika Ningsih, Zulihar Mukmin, dan Erna Hayati, “Perkawinan *Munik* (Kawin Lari) Pada Suku Gayo di Kecamatan Atu Lintang Kabupaten Aceh Tengah,” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Kewarganegaraan Unsyiah* 1, no. 1 (Agustus 2016): 110-119.

⁶ Suhartini dan Syandi Rama Sabekti, “Perjanjian Perkawinan *Perampam Dene* dalam Adat Gayo Ditinjau dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Hukum Islam,” *Jurnal Masalah-Masalah Hukum* 48, no. 2 (April 2019).

⁷ Anggun Hayati Rahman, Mohd. Harun, dan Muhammad Iqbal, “Analisis Gaya Bahasa dalam *Melengkan* pada Adat Perkawinan Masyarakat Gayo Aceh Tengah,” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Jurusan PBSI* 1, no. 4 (Oktober 2016):133-143.

⁸ Tri Pertiwi, “Kesantunan Berbahasa dalam Tindak Tutur Perkawinan Suku Gayo di Desa Ampa Kolak Kecamatan Rikit Gaib Kabupaten Gayo Lues,” *Jurnal Bahasa dan Sastra Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Tapanuli Selatan* 2, no.1 (Juni- Desember 2017/2).

⁹ Ali Mustafa dan Amsal Amri, “Pesan Simbolik dalam Prosesi Pernikahan Adat Gayo di Kecamatan Blangkejeren, Gayo Lues,” *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FISIP Unsyiah* 2, no. 3 (Agustus 2017).

¹⁰ Luthfi Auni, *Adat Perkawinan Suatu Perubahan Prosesi Adat Perkawinan pada Suku Gayo* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020).

Relasi Kuasa dalam Rumah Tangga

Rumah tangga merupakan sebuah arena di mana hubungan patriarkat dan kelompok kelas sosial terjalin dalam pola yang rumit dan kompleks¹¹. Pada tahun 1970-an, para sarjana mempelajari relasi kuasa suami-istri di dalam rumah tangga dengan pendekatan yang menekankan pada dampak ideologi peran gender. Dalam konteks budaya yang patriarki, misalnya, ketika suami kekurangan sumber daya, dia tidak menjalankan tugas rumah tangga karena takut merusak citra kelaki-lakiannya¹². Menurut Mallon¹³, hubungan dalam rumah tangga sulit dilacak dalam dokumentasi sejarah. Tetapi, terlihat cukup jelas dari informasi yang tersedia bahwa laki-laki mempertahankan kekuasaan mereka tidak hanya dengan mengelola sumber daya seperti benda kepemilikan perempuan tetapi juga dengan mengontrol sumber daya lainnya seperti tenaga kerja dan seksualitas mereka. Blood & Wolfe¹⁴ menjelaskan bahwa setiap pasangan memiliki sumber daya yang penting bagi pasangan lainnya. Pihak yang memiliki sumber daya lebih banyak akan memiliki keuntungan dan dapat dianggap sebagai mitra yang dominan. Sedangkan pasangan lainnya dianggap sebagai orang yang bergantung. Sumber daya ekonomi secara khusus dipandang sebagai basis utama kekuasaan.

Lewin-Epstein memasukkan pendidikan sebagai sebagai sumber daya yang juga mempunyai pengaruh terhadap relasi kuasa suami-istri¹⁵. Ketika wanita berpendidikan, mereka memiliki keunggulan kekuasaan dalam relasi suami-istri. Namun, ketika laki-laki memiliki tingkat pendidikan yang tinggi, perempuan menjadi kurang kuat dalam relasi pasangan. Dalam literatur, relasi kuasa suami-istri dilihat dari pola pengambilan keputusan dan pembagian kerja rumah tangga¹⁶. Pasangan yang dominan dalam pengambilan keputusan dan melakukan lebih sedikit pekerjaan rumah tangga dianggap sebagai pasangan yang lebih kuat. Namun, perlu diperhatikan bahwa kekuatan otoritas dan budaya patriarki bervariasi di

¹¹ Florencia E. Mallon, "Gender and Class in the Transition to Capitalism Household and Mode of Production in Central Peru," *Latin American Perspectives* 13, no. 1 (Winter 1986): 149.

¹² Kulik, "Developments in Spousal," 421.

¹³ *Ibid.*, 155.

¹⁴ Robert O. Blood & Donald M. Wolfe, *Husbands and Wives* (New York: Free Press, 1960).

¹⁵ Noah Lewin-Epstein, Haya Stier, dan Michael Braun, "The Division of Household Labor in Germany and Israel," *Journal of Marriage and Family* 68 (Desember 2006): 1147–1164.

¹⁶ *Ibid.*

dalam dan di antara masyarakat¹⁷. Karena itu, perbedaan komunitas juga menunjukkan perbedaan tingkat dominasi lelaki.

Selain usaha lelaki mempertahankan budaya patriarki, perempuan juga berkontribusi besar dalam menciptakan relasi kuasa suami-istri yang tak berimbang dan sistem yang menindas mereka¹⁸. Perempuan menghadapi tekanan yang bertentangan satu dengan lainnya; mereka berperan sebagai pemelihara penghidupan keluarga, namun pada saat bersamaan juga berperan sebagai penyampai utama norma budaya. Misalnya, mereka mendukung pengutamaan anak laki-laki daripada anak perempuan dalam pendidikan, meskipun mereka memahami bahwa dalam jangka panjang hal ini akan membuat anak perempuannya memiliki keterbatasan dan ketergantungan ekonomi pada saudara lelaki atau suaminya¹⁹. Studi kontemporer juga mulai melihat sumber daya suami-istri dalam rangkaian dan jangkauan kajian yang lebih luas. Selain mempelajari dan mengkritisi pendekatan sumber daya klasik (misalnya, uang dan pendidikan), penelitian kontemporer juga mengkaji sumber daya lain seperti psikologis, perasaan dan emosi²⁰ untuk memperlihatkan dinamika yang rumit dalam relasi suami-istri.

Sejak 1960-an, jumlah tenaga kerja perempuan di negara-negara berkembang meningkat tajam akibat perubahan ekonomi dan pertumbuhan penduduk yang begitu cepat²¹. Tetapi, pekerjaan rumah tangga tetap menjadi tanggung jawab perempuan. Bekerja di perusahaan atau di tempat lainnya dianggap sebagai tambahan peran bagi perempuan, sedangkan tanggung jawab utamanya tetap pada pekerjaan rumah tangga. Sanchez (1993) menjelaskan bahwa kondisi material dan sumber daya istri relatif tidak memiliki pengaruh yang signifikan dan konsisten yang mendorong keterlibatan suami dalam melakukan pekerjaan rumah tangga, apalagi bila istrinya bekerja di ranah informal²². Peningkatan jumlah tenaga kerja perempuan di luar rumah tidak membebaskan mereka dari

¹⁷ Makiko Fuwa, "Macro-level Gender Inequality and the Division of Household Labor in 22 Countries," *American Sociological Review* 69 (Desember 2004): 751-767.

¹⁸ Mallon, "Gender and Class," 156.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Kulik, "Developments in Spousal," 430.

²¹ Laura Sanchez, "Women's power and the gendered division of domestic labor in the Third World," *Gender & Society* 7, no. 3 (September 1993): 434-459.

²² Sakshi Khurana, "Negotiating responsibilities and relationships: Power, conflict, and decision-making in households of informal women workers," *Asian Journal of Women's Studies* 21, no. 3 (2015): 273-294. doi: 10.1080/12259276.2015.1072942

tanggung jawab pekerjaan rumah tangga dan pengasuhan anak²³. Program yang ditujukan untuk pemberdayaan ekonomi perempuan justru telah meningkatkan beban kerja perempuan dan bahkan menyebabkan perempuan semakin terpinggirkan. Program itu juga kemudian meningkatkan angka kekerasan dalam rumah tangga terhadap perempuan²⁴.

Perubahan Sosial Masyarakat Gayo

Berbagai perubahan yang menyangkut kehidupan manusia disebut sebagai perubahan sosial. Robert H Lauer²⁵ memandang perubahan sosial sebagai sebuah konsep universal yang menunjukkan perubahan sosial di berbagai tingkat kehidupan manusia, mulai dari tingkat individu sampai komunitas yang lebih besar. Soemardjan mengatakan bahwa perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya yang di dalamnya mencakupi nilai, sikap dan pola perilaku sosial di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat²⁶. Perubahan sosial tidak hanya terjadi pada masyarakat modern, tetapi juga pada pengalaman hidup seluruh manusia. Gillin dan Gillin²⁷ menyatakan bahwa perubahan sosial merupakan variasi dari cara-cara yang telah diterima, baik karena kondisi geografis maupun karena adanya asimilasi dan inovasi dalam masyarakat. Herbert Blumer²⁸ melihat perubahan sosial sebagai usaha bersama untuk menciptakan tatanan kehidupan baru.

Perubahan sosial bisa bersifat kemajuan ataupun kemunduran; tidak hanya membawa pengaruh positif bagi kehidupan masyarakat, tetapi juga bisa berdampak negatif. Dalam karya klasiknya, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, W. F. Ogburn²⁹ mengembangkan konsep

²³ Chetan Choithani, "Gendered livelihoods: migrating men, left-behind women and household food security in India," *Gender, Place & Culture* (2019): 1-22. doi: 10.1080/0966369X.2019.1681366

²⁴ Noora-Lisa Aberman, Julia Behrman, dan Regina Birner, "Gendered Perceptions of Power and Decision-making in Rural Kenya," *Development Policy Review* 36, no. 4 (2018): 389-407. doi: 10.1111/dpr.12257.

²⁵ Robert H. Lauer, *Perspektif tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 5.

²⁶ Solo Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta* (Depok: Komunitas Bambu, 2009).

²⁷ Dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta, Rajagrafindo, 1990), hlm. 337.

²⁸ Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Berkeley: University of California Press, 1986).

²⁹ William Fielding Ogburn, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature* (New York: B.W. Huebsch, Inc., 1922).

culture lag (kelambanan budaya) yang diperkenalkan pertama kali oleh Alfred Vierkandt pada tahun 1908. Ogburn menghubungkan serangkaian kesulitan di dalam masyarakat yang hidup di tahun 1920-an. Karena ketidakmampuan manusia untuk beradaptasi dengan perubahan budaya yang cepat, masyarakat tersebut menghadapi berbagai kesulitan. Dia menggambarkan masyarakat tersebut "*manusia jaman batu di gedung pencakar langit*".

Setiadi dan Kolip³⁰ membagi penyebab perubahan sosial kepada faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal yang mereka maksudkan adalah (1) perubahan jumlah penduduk; (2) penemuan baru; dan (3) terjadinya konflik. Sedangkan faktor eksternal adalah (1) bencana alam; (2) peperangan; (3) budaya asing. Pembagian kepada faktor internal dan eksternal ini dapat dilihat dalam unit masyarakat yang lebih kecil yaitu keluarga. Luthfi Auni³¹ dalam kajiannya tentang perubahan prosesi adat perkawinan suku Gayo menjelaskan faktor-faktor tersebut dengan rinci. Menurut Auni, ada lima faktor eksternal yang menyebabkan terjadi perubahan pada adat perkawinan suku Gayo, yaitu penjajahan Belanda dan Jepang; perkembangan pendidikan; kebijakan pembangunan nasional; modernisasi; dan, asimilasi budaya.

Pertama, penjajahan Belanda dan kebijakan-kebijakan yang diterapkannya di Gayo (1901-1942) mengubah bahkan menghilangkan norma agama Islam, adat istiadat, dan aspek sosialnya lainnya yang mengandung nilai-nilai perlawanan terhadap penjajah.³² Memang, Belanda tidak mengganggu keberadaan kepemimpinan *Säräk Öpäät*³³ (kesatuan empat unsur kepemimpinan masyarakat), tetapi keberadaan Belanda mengganggu tradisi dan praktik budaya lokal. Masyarakat Gayo tidak dapat lagi menjalankan adat istiadatnya secara penuh. Masyarakat hidup dalam tekanan Belanda; setiap kegiatan keramaian harus disesuaikan dengan atau atas izin Belanda. Akhirnya, untuk menghindari permasalahan dengan penjajah secara terbuka, masyarakat Gayo meninggalkan atau mengubah tradisi tersebut. Sebagai contoh, kegiatan *päkät särä inë*

³⁰ Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi* (Jakarta: Kencana, 2011), 50.

³¹ Luthfi Auni, *Adat Perkawinan: Suatu Perubahan Prosesi Adat Perkawinan pada Suku Gayo* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020).

³² Syukri, *Sarakopat* (Bandung: Citapusaka Media, 2007), 100-101.

³³ Unsur kepemimpinan musyawarah tradisional Gayo yaitu *reje* (raja), *imem* (imam/tokoh agama), *petue* (cerdik pandai), dan *rayat* (perwakilan rakyat).

(musyawarah keluarga), *päkät sùdërë* (musyawarah keluarga besar), *bégürü* (pemberian nasehat dan pendidikan keluarga untuk calon pengantin). Berbagai bentuk kegiatan ini dilaksanakan di malam hari, setelah Shalat Isya, karena pagi sampai sore hari digunakan untuk bekerja mencari nafkah.³⁴

Jepang (1942-1945) menggantikan kebijakan penjajahan Belanda yang membuat adat istiadat Gayo semakin rusak. Jepang melemahkan peran dan fungsi *Säräk Öpät* sebagai pengawal adat istiadat Gayo yang menyebabkan adat tidak dapat berjalan sama sekali. Kepemimpinan rakyat diserahkan kepada rakyat atau ditunjuk oleh Jepang sehingga struktur dan kharisma kepemimpinan berubah. *Reje* yang awalnya menjadi tokoh sentral pemangku adat Gayo diubah oleh Jepang menjadi kepala kampung yang umumnya tidak paham adat istiadat.³⁵

Kedua adalah faktor pendidikan. Perubahan model pendidikan dari non-formal di *mërsäh* (surau lelaki)³⁶, *jöyäh* (surau untuk perempuan)³⁷ ke formal (madrasah atau sekolah). Perubahan ini mengakibatkan masyarakat Gayo belajar materi yang didesain oleh pemerintah pusat dalam bentuk kurikulum pendidikan nasional yang menghilangkan muatan adat. Dalam model pendidikan non-formal, di sela-sela pendidikan agama, para *tëngkü* (ulama tradisional atau guru agama) mengaitkan materi pendidikan agama dengan praktik adat istiadat Gayo, misalnya cara bergaul dan etika bicara.³⁸ Selain itu, alumni sekolah atau perguruan tinggi Islam juga ikut memberi andil dalam perubahan peran budaya dan sosial masyarakat Gayo.³⁹

Ketiga adalah faktor kebijakan pembangunan nasional pasca kemerdekaan. Pembinaan berbagai hal menuju kehidupan baru setelah kemerdekaan RI tahun 1945 tidak diikuti oleh perubahan sistem kepemimpinan adat *Säräk Öpät* yang sudah diubah oleh Jepang. Kondisi ini diperparah oleh ketidaknyamanan hidup masyarakat pada masa konflik DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia) pada tahun 1952/1953. Kesadaran untuk membangkitkan kembali tatanan kehidupan adat Gayo

³⁴ Wawancara dengan M. Yusen Saleh.

³⁵ Wawancara dengan M. Ali Wari.

³⁶ Berasal dari kata Arab, "madrasah".

³⁷ Berasal dari kata Arab, "zawiyah".

³⁸ Wawancara dengan M. Ali Wari.

³⁹ Wawancara dengan Suhir Mugur Yogia dan Ibnu Hajar Laut Tawar.

muncul pada tahun 1968 (menjelang Rencana Pembangunan Lima Tahun-REPELITA pada tahun 1969); kepemimpinan *Säräk Öpät* berusaha dihidupkan kembali tetapi fungsinya sudah berbeda dengan sebelum penjajahan Belanda. Kondisi ini diperlemah oleh peraturan dan perundang-undangan nasional dan dikuatkan oleh pemerintah daerah.

Faktor ketiga ini juga ditandai dengan terbukanya akses jalan yang lebih banyak di Dataran Tinggi Gayo pada masa kemerdekaan; melanjutkan jalan Bireuen-Takengon yang dibangun oleh Belanda. Pembangunan jalan ini meningkatkan jumlah orang Gayo yang melakukan perjalanan ke luar daerah dan suku lain yang masuk ke Gayo.

Keempat, faktor modernisasi. Sejak tahun 1980-an, teknologi digital mulai masuk ke daerah Gayo seperti televisi, diikuti oleh telepon, dan terakhir telepon genggam. Hal ini membawa perubahan sosial dan mempengaruhi penerapan nilai-nilai adat Gayo dalam kehidupan sehari-hari. Pengaruh tersebut terlihat kentara pada praktik perkawinan, misalnya pada tata cara makan pada pesta pernikahan yang berubah dari hidangan ke prasmanan (ala Prancis). Dalam adat Gayo, makanan berhidang menunjukkan berfungsinya struktur dan peran dalam masyarakat serta kebersamaan (*mæræm*). Dalam bentuk perjamuan tradisional ini, kepala desa (*rëjë*), pemimpin agama (*imëm*), dan para tetua kampung duduk pada bagian khusus di barisan paling depan (*kænæl tērûkën*), demikian juga anggota masyarakat lainnya akan menempati posisi tersendiri masing-masing.

Teknologi digital tersebut juga menghilangkan peran kesenian *didong* dalam sebuah pesta pernikahan. Kini mayoritas pesta pernikahan menggunakan pertunjukan organ tunggal di mana setiap orang boleh bernyanyi atau menari di atas panggung musik. Contoh perubahan lain adalah bahan, corak, dan warna pada pakaian Kerawang (tradisional masyarakat Gayo). Warna tradisional dasar kain Kerawang tersebut adalah hitam, lalu diberi ornamen dengan corak warna dominan putih, merah, kuning, dan hijau. Belakangan, pola-pola ornamen Kerawang tetap dipertahankan, tetapi warna dasar sudah dibuat sedemikian beragam untuk menarik perhatian pembeli dan meningkatkan fungsi dari pakaian ke ragam bentuk kebutuhan sehari-hari seperti tas, kopiah dan sebagainya.

Keempat adalah faktor asimilasi. Menurut ahli-ahli adat Gayo⁴⁰, faktor

⁴⁰ Wawancara dengan Joni, Suhir Mugur, Ibnu Hajar Laut Tawar, Basaruddin, dan Fathimah Kobat.

terbesar perubahan adat istiadat perkawinan adalah perkawinan antar suku (asimilasi). Di atas sudah disebutkan bahwa pembukaan sarana transportasi ke wilayah Tengah Aceh ini meningkatkan gelombang kedatangan orang-orang non-Gayo dari daerah pesisir maupun luar Provinsi Aceh ke daerah Gayo untuk tempat penghidupan baru. Kedatangan mereka meningkatkan jumlah suku non-Gayo yang sudah terlebih dahulu berada di Gayo sejak sebelum kemerdekaan seperti Suku Jawa, Minang, dan Aceh.

Suku Jawa masuk ke Aceh Tengah (dan Bener Meriah sekarang) menjadi buruh pekerja pengolahan getah Pinus Merkusi dan perkebunan teh pada masa penjajahan Belanda. Sebagian suku Jawa yang menetap di sana sampai saat ini adalah generasi ketiga. Jumlah mereka meningkat setelah pelaksanaan program transmigrasi pada tahun 1980-an. Dibanding dengan suku Minang dan Aceh, orang Gayo lebih banyak menikah dengan suku Jawa. Perkawinan Jawa-Gayo ini melahirkan generasi baru Gayo yang sering disebut dengan "Jago" atau Jawa Gayo. Kecenderungan menikah dengan Suku Jawa kemungkinan karena keuletan mereka dalam pertanian yang juga merupakan pekerjaan utama masyarakat Gayo. Sementara suku Aceh, Minang, Cina, Batak, dll pada umumnya adalah pedagang.

Beralih ke faktor internal, ada lima faktor yang berkontribusi terhadap perubahan perkawinan di Gayo, yaitu sikap; tanggung jawab dan rasa memiliki; sumber informasi tentang adat istiadat; pemahaman agama; dan, mata pencarian baru. *Pertama*, yang dimaksud dengan perubahan sikap adalah sikap orang Gayo saat ini yang cenderung meninggalkan adat istiadat dan lebih memilih cara-cara perkawinan modern yang lebih sederhana dan cepat. Barangkali untuk alasan praktis, orang Gayo banyak meninggalkan prosesi adat perkawinan karena dianggap menghabiskan banyak waktu dan biaya. Kalau pun masih ada sebagian prosesi tersebut yang masih dipertahankan, itu hanya sebatas formalitas budaya saja. Padahal, menurut beberapa ahli adat Gayo, prosesi-prosesi yang telah ditinggalkan tersebut pada hakikatnya berkaitan erat dengan filosofi dan pandangan masyarakat Gayo tentang keluarga. Sebagai contoh, kegiatan *bégürü* (secara harfiah berarti berguru); pada awalnya merupakan sebuah prosesi pemberian pendidikan untuk calon pengantin oleh beberapa orang tua dari keluarga dekat. Kegiatan ini dipimpin oleh *rëjëë*. Dia akan memulai acara dengan menanyakan kehadiran anggota keluarga besar pemilik hajatan. Jika ada yang tidak hadir, maka harus dijelaskan alasan

ketidakhadirannya. Jika diketahui ada yang tidak hadir karena ada konflik keluarga, maka *reje* akan menunda kegiatan *bégürü*. Dengan kata lain, konflik dalam keluarga harus lebih dahulu diselesaikan sebelum kegiatan pembuka ke perkawinan ini dilaksanakan. Sekarang ini, *bégürü* hanya dilaksanakan sebatas pemberian nasihat kepada calon pengantin oleh satu orang tetua kampung. Kehadiran *rëjë* hanya sebatas undangan biasa.

Kedua, rasa kepemilikan generasi Gayo saat ini terhadap adat istiadatnya semakin rendah. Ini tampak misalnya pada kekurangpedulian terhadap norma budaya *sumang* (sumbang) yang mengatur relasi antar gender pada masyarakat Gayo. *Ketiga*, kurangnya minat dalam mendokumentasikan nilai dan norma adat istiadat untuk diturunkan sebagai warisan budaya antar generasi. Ahli adat Gayo mengakui bahwa adat Gayo yang mereka yakini sangat luhur tidak cukup baik terekam dalam tulisan-tulisan. Terlebih, tidak ada sumber tertulis yang dapat mewakili adat Gayo secara menyeluruh. Adat lebih cenderung diturunkan secara lisan dari generasi awal ke generasi berikutnya. *Keempat*, berhubungan dengan pemahaman agama. Generasi Gayo saat ini yang menempuh pendidikan formal untuk belajar agama membawa perubahan pada pemahaman dan praktik adat istiadat Gayo. “Syariat Islam” yang dalam istilah adat Gayo disebut dengan *adatullah* sudah cenderung lebih dikedepankan daripada adat istiadat, sehingga banyak prosesi adat perkawinan yang ditinggalkan. Misalnya, prosesi *türün cāräm* (mengantar mahar dan *ténirön*) biasanya dilaksanakan pada satu hari khusus dan melibatkan *Säräk Öpät*. Saat ini, tidak ada lagi *türün cāräm*; mahar langsung dibayarkan pada saat akad nikah berlangsung, seperti aturan yang biasa dilaksanakan oleh Pegawai Pencatatan Nikah.

Kelima, faktor perkembangan dan perubahan mata pencarian di Gayo menentukan perubahan adat istiadat perkawinan. Antusias masyarakat Gayo sangat tinggi untuk menjadi *pëgäwè* atau Pegawai Negeri Sipil (sekarang Aparatur Sipil Negara [ASN]). Akibatnya, masyarakat Gayo yang menjadi ASN bekerja dengan waktu yang terjadwal dan bekerja di tempat yang umumnya tetap (tidak berpindah-pindah atau sulit pindah). Keadaan ini memaksa mereka untuk mencari tempat hunian tetap di ibu kota, yang merupakan pusat administrasi perkantoran dan pemerintahan, tempat mereka bekerja, atau tempat lain tempat mereka ditempatkan oleh Negara.

Dari Perkawinan Patrilokal (*Jûëlën-Ängœ*) ke Bilateral (*Kûsö Kîni*)

Sistem kekerabatan suku Gayo didasarkan atas konsep klan (Gayo: *bêläh*) yang bersifat patrilineal. Adat Gayo melarang orang Gayo untuk menikahi pasangan dari anggota *belah* sendiri (endogami); mereka memiliki sistem perkawinan eksogami atau perkawinan antar-*belah*. Sistem perkawinan ini menyebabkan masyarakat Gayo perpindahan *belah* dari *belah* pihak suami maupun istri, bergantung jenis pernikahan (*jûëlën*, *ängkäp*, atau *Kûsö Kîni*). Ada dua bentuk perkawinan dalam suku Gayo; *kêrjê jûëlën/ängœ* (patrilokal atau istri akan menetap di rumah atau lingkungan suami) dan *kêrjê ängkäp* (matrilokal; suami akan menetap di rumah atau lingkungan istri). Bentuk patrilokal mengikuti hubungan garis keturunan pihak kerabat bapak. Istilah *jûëlën* (secara etimologi berarti “jual”⁴¹) digunakan oleh pihak perempuan ketika dilamar/dipinang. Sedangkan pihak pelamar, lelaki, menggunakan kata *ängœ* (secara etimologi berarti “jemput”) untuk proses lamaran tersebut. Dalam *jûëlën*, di samping mahar, pihak perempuan (biasanya ibu calon pengantin) meminta sejumlah harta benda (*têniræn*) dalam berbagai bentuk dari pihak laki-laki sebagai bagian (tambahan) dari mahar. Misalnya, mereka meminta sejumlah uang, peralatan rumah tangga, perlengkapan dapur atau kamar tidur. Sedangkan untuk maharnya, mereka meminta beberapa gram emas saja. Bentuk perkawinan ini menyebabkan si pengantin perempuan (*inën máyäk*) keluar dari *bêläh* bapaknya dan berpindah masuk ke dan menjadi bagian dari *bêläh* suaminya.

Sebagai bekal hidup, *inën máyäk* diberikan oleh orang tuanya sejumlah harta benda yang disebut *ünyük* atau *têmpäh*. Pemindehan *bêläh* tersebut dianggap sebagai sebuah kejadian besar sehingga dilakukan melalui beberapa prosesi adat yaitu *pépöngötën* (ratapan), *bêrsinën* (permohonan izin), dan *pënyërähén* (penyerahan; dari kepala kampung [*rêjê*] pihak perempuan kepada *rêjê* pihak laki-laki). Selain pindah *bêläh*, *kêrjê jûëlën* atau *ängœ* memberikan konsekuensi pada hukum adat kewarisan. Anak perempuan yang menikah *kêrjê jûëlën* tidak mendapat harta warisan dari orang tuanya karena ia sudah mendapat *ünyük* atau *têmpäh*. Sekiranya suatu saat dia kembali kepada orang tuanya karena cerai mati, dia tetap

⁴¹ Menurut ahli adat Gayo, istilah *jûëlën* ini tidak tepat digunakan dalam pernikahan. Istilah yang paling tepat, dan ini digunakan pada generasi awal adalah *jûlënën* (diantar), karena sudah di-*ängœ* (dijemput/diminta/dipinang). Dalam penggunaannya di masyarakat, lambat laun kata *jûlënën* berubah menjadi *jûëlën*.

tidak mendapat warisan karena telah diberikan *ünyük* atau *tëmpäh* saat dia menikah, sementara saudara lelakinya tidak mendapatkan pemberian yang sama.

Bentuk kedua adalah *këryë ängkáp* yang umumnya dibagi dua yaitu *ängkáp näsáp* (atau nasab) dan *ängkáp sëntärän* (sementara). *Këryë ängkáp näsáp* adalah perkawinan yang menyebabkan laki-laki masuk ke *bëläh* perempuan. Keturunan dari pernikahan ini akan mengikuti garis keturunan keluarga inti ibu (matrilineal). Melalui *ängkáp näsáp* ini, status laki-laki seolah-olah menjadi anak kandung dari orang tua isterinya dan memiliki kedudukan yang sama dengan saudara laki-laki kandung istrinya. Bahkan, sebagian ahli adat Gayo menyebutkan bahwa dalam *ängkáp näsáp* ini, posisi pengantin laki-laki menjadi anak sedangkan pengantin perempuan menjadi menantu (*pémèn*).⁴² Lelaki yang di- *ängkáp näsáp* akan diberikan bekal oleh orang tua istrinya untuk memulai kehidupannya seperti lahan pertanian atau rumah. Dalam banyak kasus, mahar dan *tënröen* pada perkawinan *ängkáp näsáp* ini, juga disediakan oleh orang tua perempuan, yang lumrahnya disiapkan oleh lelaki. Begitu pentingnya posisi laki-laki dalam *ängkáp näsáp* ini sehingga dia disebut sebagai “penopang hidup”⁴³ keluarga besar barunya. Namun demikian, *ängkáp näsáp* tidak menyebabkan pihak laki-laki mendapat harta warisan dari orang tua istrinya.

Perkawinan *ängkáp näsáp* ini setidaknya disebabkan oleh tiga hal yaitu; 1). orang tua si calon pengantin perempuan hanya memiliki satu orang anak perempuan, sedangkan orang tuanya menginginkan agar ia tetap tinggal bersama mereka. Oleh sebab itu, orang tua tersebut bersedia menanggung seluruh biaya perkawinan, 2). keluarga calon pengantin perempuan tidak memiliki anak laki-laki untuk membantu orang tua perempuan tersebut untuk bekerja, 3). calon pengantin laki-laki adalah anak yatim, berasal dari

⁴² Dalam adat Gayo, bentuk perkawinan *ängkáp näsáp* dikenal dengan ungkapan “*pémäkë jarüm pätäh*” (pengguna jarum patah). Ungkapan ini bermakna bawah fungsi suami adalah mengisi kekosongan atau menyelesaikan masalah yang ada di keluarga baru.

⁴³ Dalam ungkapan adat Gayo, keadaan ini digambarkan sebagai berikut

<i>Kën pénærëp mærëp</i>	untuk penopang hidup
<i>kën pénänæm maté</i>	untuk pengubur waktu meninggal

atau

<i>kën kèdèng päntäs</i>	Untuk kaki, cepat
<i>kën pümü nárú</i>	Untuk tangan, tangkas

Ungkapan adat ini yang bermakna bahwa si lelaki dapat membantu menyelesaikan pekerjaan dengan cepat dan tepat.

keluarga yang tidak mampu, atau memiliki karakter idaman orang tua perempuan tersebut seperti kemampuan agama dan lainnya⁴⁴.

Berbeda dengan *ängkäp näsäp, kërjè ängkäp sëntärän* (sementara) pada dasarnya adalah *kërjè jûëlën*. Tetapi, perkawinan ini diperlakukan seperti perkawinan *ängkäp näsäp* karena calon pengantin laki-laki atau keluarganya tidak mampu membayar mahar dan *tëniræen* pada saat perkawinan berlangsung. Jadi, mahar dan *tëniræen* masih dalam status hutang. Selama masih di rumah keluarga istrinya, dia diberikan pekerjaan tertentu oleh mertuanya sebagai upaya untuk melunasi hutang mahar dan *tëniræen*. Ketika si laki-laki sudah mampu membayar kedua hal tersebut, ia kembali ke *bëläh* orang tuanya, di mana semua aturan sosial dan adat perkawinan *jûëlën* akan kembali berlaku.⁴⁵

Meskipun masyarakat Gayo mempraktikkan pernikahan patrilokal dan matrilineal, perempuan memainkan lebih banyak peran di rumah tangga. Keterlibatan perempuan di ranah publik/luar rumah hanya pada pekerjaan yang berkaitan dengan pekerjaan yang dilakukan bersama-sama perempuan dari *bëlähnya*, misalnya menanam padi (*mûnömäng*) dan memanen padi (*mûnælèng*), dimana lelaki juga terlibat untuk peran yang berbeda. Namun, perempuan di Gayo juga banyak terlibat dalam pemenuhan nafkah keluarga dengan membantu suami bekerja di kebun.

Kedua bentuk perkawinan di atas; *jûëlën* dan *ängkäp* sudah jarang sekali terjadi pada era modern, terutama di perkotaan. Pada umumnya, masyarakat perkotaan saat ini menganut sistem perkawinan *kûsö kini*. Dalam sistem perkawinan ini, pasangan suami-istri bebas menentukan sendiri tempat menetapnya (*neolokal*); di rumah orang tua istri, suami atau di rumah sendiri. Para ahli adat mengakui bahwa *Kërjè kûsö kini* adalah bentuk perkawinan baru yang muncul akibat pernikahan antarsuku dari perubahan pola mata pencaharian dan pekerjaan suami-istri atau salah satunya.⁴⁶ Beberapa ahli adat Gayo⁴⁷ lainnya menyatakan bahwa bentuk *kûsö kini* ini baru muncul di awal kemerdekaan Republik Indonesia dan

⁴⁴ Muhlis Paeni, *Riak di Laut Tawar: Kelanjutan Tradisi dalam Perubahan Sosial di Gayo* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2004), 92-93

⁴⁵ Dalam bahasa Gayo, keadaan ini disebut dengan istilah "*gëh bërpënësäh, ûlak bërpënësôh*" ([suami] datang/masuk ke *bëläh* istrinya dengan sebuah proses pengesahan, dan kembali ke *bëläh* bapaknya dengan kehormatan telah memenuhi semua persyaratan adat pernikahan).

⁴⁶ *Kûsö kini* berarti "kesana-kemari" atau "kadang-kadang di sana, kadang-kadang di sini".

⁴⁷ Antara lain Tgk. Kamaluddin, Abdussalam Aman Basri, M. Yusen Saleh, dan Fathimah Kobat.

dimulai dari Kota Takengon. Ini sangat memungkinkan terjadi karena Kota Takengon dan sekitarnya dihuni oleh dua buah *běläh* besar yaitu Bukit dan Bebesen; masing-masing terpecah ke dalam beberapa *běläh*. Di samping itu, Kota Takengon juga dihuni oleh suku Aceh dan Minang yang sudah ada di sana semenjak masa penjajahan Belanda dan Jepang, termasuk (sebagian kecil) Suku Jawa. Keberagaman budaya tersebut memungkinkan terjadinya pernikahan antar suku. Jadi, faktor *pertama* yang memunculkan pernikahan *küsö kini* adalah perkawinan antarsuku; Orang Gayo yang tinggal di Kota Takengon ada yang menikahi pasangan dari suku Aceh, Minang, atau Jawa. Di beberapa kampung, banyak terjadi perkawinan Gayo-Jawa di mana banyak tinggal warga Suku Jawa sejak masa Belanda atau sejak program transmigrasi.

Kedua, perubahan dan pengembangan mata pencarian. Umumnya, pekerjaan masyarakat Gayo awal-awal sekali adalah bersawah, berburu, dan mencari ikan di danau atau di sungai. Keadaan ini berubah ketika kebun kopi diperkenalkan oleh Belanda, perekrutan ASN oleh Pemerintah RI, dan beragam jenis pekerjaan jasa dan perdagangan. Pembukaan kebun kopi mengurangi fungsi dan meregangkan ikatan *běläh*, dan secara berlahan beralih dan menguatkan ke fungsi keluarga besar; menjadi pegawai atau pedagang menuntut perpindahan anggota *belah* yang secara berlahan melemahkan patrilokal (*jüelën*) dan matrilokal (*ängkáp*).

Ketiga, mata pencarian baru terutama ASN, membawa perempuan Gayo memasuki wilayah publik; sebagian besar dari mereka bekerja sebagai guru. Jumlah perempuan bekerja di sektor pemerintah non-sekolah relatif berimbang dengan jumlah laki-laki yang bekerja di sektor yang sama. Tetapi, di sektor pendidikan sekolah tingkat dasar hingga tingkat atas, jumlah guru perempuan jauh lebih banyak daripada laki-laki. Keadaan ini membuat perempuan Gayo harus menetap di lokasi yang dekat dengan tempatnya bekerja. Jika mereka menikah setelah menjadi pegawai, maka pilihan terbaik adalah *küsö kini*, karena ini tidak menyebabkan mereka harus pindah domisili. Sedangkan jika mereka menjadi pegawai setelah menikah, misalnya dengan *jüelën* atau *ängkáp*, maka fungsi domisili setelah menjadi pegawai tidak berjalan lagi. Dengan perkembangan jenis pekerjaan ini, fungsi *běläh* juga akan berkurang bahkan menghilang dengan sendirinya.

Keempat adalah penyebaran penduduk; akibat logis dari terbukanya akses

jalan ke berbagai daerah di dataran tinggi Gayo, penambahan jumlah penduduk, peningkatan pembukaan lahan perkebunan baru ke pedalaman hutan dan penugasan ASN ke berbagai daerah di pedalaman adalah penyebaran penduduk yang tidak terkontrol. Penyebaran dan perpindahan penduduk ini menghilangkan secara berlahan fungsi *belah* yang menjadi dasar pernikahan *jûëlën* atau *ängkäp* dan asosiasi kekerabatan pada ikatan *bëläh*. Semua perkembangan ini mengalihkan konsep kekerabatan pada *bëläh* ke keluarga besar (*extended family*) yang selanjutnya akan beralih secara berlahan ke keluarga batih/inti (*nuclear family*).

Relasi Kuasa Rumah Tangga dalam Pengalaman Pasangan Guru

Untuk melihat realitas tanggung jawab istri di dalam rumah tangga, peneliti menyebarkan kuesioner kepada guru dan tenaga kependidikan Sekolah Lanjutan Tingkat Atas (SLTA); Madrasah Aliyah dan Sekolah Menengah Atas, di Kabupaten Aceh Tengah dan Bener Meriah. Peneliti mengambil kelompok ini sebagai sampel responden karena sebagian besar mereka adalah ASN, sarjana, dan pendidik. Hipotesis peneliti, mereka memahami bahwa tanggung jawab pekerjaan di rumah tangga tidak hanya tugas istri semata, melainkan tugas bersama. Selain itu, semua responden perempuan penelitian ini bekerja di luar rumah dan mendapatkan penghasilan relatif sama dengan suami mereka. Dari 80 tanggapan yang peneliti dapatkan, tampak bahwa 80% responden adalah sarjana strata satu (S1), 17,5% adalah strata dua (S2), dan selebihnya (2,5%) menyelesaikan pendidikan pada tingkat Diploma Satu D1 dan tiga (D3). Sebagian besar pasangan hidup mereka juga berpendidikan; sebanyak 45%, pendidikan S1, 28,75 menamatkan D4 atau setara dengan S1, 20% memperoleh gelar S2; selebihnya (6,25%) adalah D3 dan D1.

Asal suku dari pasangan responden adalah Gayo (68,75%), Jawa (17,5%), Aceh (7,5%), dan suku lainnya (6,25%). Sebagian besar responden (83,75% atau sebanyak 67 orang) berjenis kelamin perempuan dan sisanya (16,25% atau 13 orang) adalah laki-laki⁴⁸. 75% dari mereka bersuku Gayo, diikuti

⁴⁸ Ini juga mewakili perbandingan jumlah profesi guru dan tenaga kependidikan laki-laki dan perempuan. Di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Lampahan, Kabupaten Bener Meriah jumlah ASN laki-laki ada 4 dan perempuan 12 (1:3); tenaga honorer (non-PNS) laki-laki 5 dan perempuan 9 orang (5:9).

oleh Aceh dan Jawa masing-masing 8,75%. Selebihnya (7,5%) adalah Batak, Mandailing, Melayu, dan Minang.

Dari responden tersebut, dapat dilihat bahwa sebagian besar responden dan pasangannya adalah sarjana S1, bekerja sebagai ASN, dan bersuku bangsa Gayo. Dari 80 pasangan suami-istri, terdapat 47 pasangan yang keduanya bersuku Gayo, 22 pasangan Suku Gayo dengan non-Gayo, dan selebihnya sebanyak 11 pasangan adalah pasangan suku non-Gayo.

Bentuk keluarga mayoritas responden adalah keluarga batih/keluarga inti (suami-istri dan anak). Ini ditunjukkan oleh 81,25% responden yang menyatakan orang tua, adik, kakek dan atau nenek tidak tinggal bersama mereka. Sebanyak 15% pasangan menyatakan bahwa sebanyak 1-3 orang dari anggota keluarga besar tinggal bersama mereka (orang tua, adik, nenek atau kakek), dan hanya 3,75% responden yang menyatakan bahwa dalam keluarga juga tinggal orang lain yang jumlahnya lebih dari 3 orang.

Mayoritas pasangan (51,25%) juga mencari nafkah secara bersama-sama atau "seimbang"; 20% menyatakan bahwa suami adalah pencari nafkah utama, 17,5% menyatakan "tergantung keadaan atau sesuai dengan pendapatan"⁴⁹, dan 11,25% menyatakan bahwa istri adalah pencari nafkah utama di dalam keluarga. Pandangan tentang pencari nafkah antara responden lelaki dan perempuan ternyata berbeda. Sebanyak 55,2% responden perempuan menyatakan bahwa mereka (suami-istri) mencari nafkah secara seimbang. 19,5% responden perempuan lainnya menyatakan tergantung keadaan atau sesuai dengan pendapatan. 14,9% perempuan menyatakan bahwa suami lebih berperan, dan sebagian kecil dari mereka (10,4%) menyatakan bahwa istri lebih berperan dalam mencari nafkah. Pandangan istri tersebut berbeda dari pandangan responden laki-laki. Sebanyak 46,15% suami menyatakan bahwa mereka lebih berperan dalam mencari nafkah. 30,77% dari mereka menyatakan bahwa peran suami-istri seimbang. 15,38% menyatakan bahwa istri lebih berperan dan selebihnya (7,7% suami) menyatakan tergantung keadaan pendapatan. Pandangan

⁴⁹ Pilihan "tergantung keadaan atau sesuai dengan pendapatan" dimaksudkan sebagai "kadang-kadang dominan suami, kadang-kadang dominan istri". Pilihan ini dibuat karena walaupun seluruh responden adalah ASN yang memiliki pendapatan tetap, tetapi kebutuhan rumah tangga dan keluarga besar sering kali membuat dominasi nafkah keluarga berganti-ganti antara suami dan istri. Pertimbangan lainnya bahwa umum diketahui banyak ASN yang memanfaatkan jasa perbankan untuk mendapatkan pinjaman guna memenuhi kebutuhan yang memerlukan biaya besar, misalnya pembangunan rumah dan pembelian kendaraan.

dari 15,38% suami bahwa istri lebih berperan sebetulnya menarik. Namun, jika diukur dengan jumlah total responden laki-laki yaitu sebanyak 13 orang, berarti hanya ada 2 saja yang menyatakan demikian. Jika diukur dari jumlah totalnya yaitu 11,25% (responden lelaki dan perempuan), maka yang berpandangan bahwa istri lebih berperan adalah sebanyak 9 orang.

Apakah dengan mayoritas pasangan sama-sama bekerja dan berkontribusi ke ekonomi rumah tangga, maka pekerjaan rumah tangga seperti mencuci, memasak, menyetrika, mengasuh anak, menyapu, belanja juga menjadi pekerjaan bersama suami-istri? Penelitian ini menemukan bahwa 74,63% responden perempuan (istri) menyatakan bahwa suami mereka hanya “kadang-kadang” saja terlibat dalam pekerjaan rumah tangga. 7,46% dari istri menjawab bahwa suami mereka “selalu” terlibat. Dan, 17,91% mengatakan “tidak pernah”. Dengan kata lain, 92,54% istri yang turut dalam penelitian menyatakan bahwa suami mereka hanya “kadang-kadang” dan “tidak pernah” sama sekali terlibat dalam pekerjaan rumah tangga. Menurut para istri, alasan suami mereka tidak terlibat dalam pekerjaan rumah tangga adalah karena adat Gayo, agama Islam, posisi sebagai suami/kepala keluarga, tidak punya waktu, tugas istri, ada anggota keluarga lain yang mengerjakannya, dan karena ada asisten rumah tangga. Tiga alasan tertinggi suami (menurut istri) adalah karena suami tidak punya waktu, adat Gayo, dan posisi suami sebagai kepala keluarga.

Para suami juga memberikan jawaban yang sama dengan istri tentang keterlibatan mereka dalam pekerjaan rumah tangga. 84,62% responden menjawab bahwa mereka hanya “kadang-kadang” mengerjakan pekerjaan domestik dan 15,38% menjawab “selalu”. Tidak ada responden dari suami yang menjawab “tidak pernah”. Mereka juga memberikan tiga alasan yang sama dengan alasan yang diberikan oleh istri. Tiga alasan utama mereka untuk tidak terlibat dalam pekerjaan rumah tangga adalah karena tidak punya waktu, adat Gayo, dan agama Islam atau tugas istri (jawaban istri ini bermakna suami adalah kepala rumah tangga)⁵⁰.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, sebanyak 7,46% atau hanya 5 orang dari 67 suami yang selalu terlibat dalam pekerjaan rumah tangga. Jika diurut dari yang paling sering hingga jarang tentang kegiatan yang dilakukan suami maka suami lebih sering terlibat dalam mendidik anak, mencuci pakaian, belanja kebutuhan sehari-hari, mengasuh anak,

⁵⁰ Respons jawaban “agama Islam” dan “tugas istri” jumlahnya sama.

menyapu rumah/halaman, mencuci piring, dan memasak. Tidak ada satu pun dari mereka yang ikut menyetrika pakaian. Menurut istri, alasan keterlibatan suami mereka adalah karena sayang istri, merasa bertanggung jawab, perintah agama, memang suka, dan adat kebiasaan. Secara keseluruhan dari 80 responden, hanya 7 orang suami (8,75%) yang selalu terlibat dalam pekerjaan rumah tangga bersama istrinya. Selebihnya, sebanyak 61 orang (76,25%) kadang-kadang terlibat dan sebanyak 12 orang (15%) tidak pernah terlibat. Dalam bahasa lain, bahwa sebanyak 73 orang atau 91,25% responden hanya terkadang dan tidak pernah terlibat sama sekali di dalam pekerjaan rumah tangga.

Suku atau budaya tidak mempengaruhi pandangan tentang keterlibatan dalam rumah tangga. Penelitian ini menemukan bahwa 7 orang suami yang selalu terlibat di atas berasal dari pasangan Gayo (5 orang) dan 2 lainnya adalah Gayo (istri)-Jawa (suami). Ketujuh pasangan ini membentuk keluarga batih/inti, yang sebagian besarnya adalah ASN. Sebelas pasangan responden non-Gayo justru tidak ada yang memilih jawaban suami “selalu” terlibat dalam pekerjaan rumah tangga. Ini menegaskan bahwa tidak ada pengaruh kesukuan pada keterlibatan atau ketidakterlibatan suami dalam ranah rumah tangga tersebut.

Mencari Akar Masalah

Meskipun sebagian besar (81,25%) responden hidup di dalam bentuk keluarga inti/batih, penelitian ini belum dapat menunjukkan bahwa pasangan tersebut benar-benar mempraktikkan keluarga inti. Bila didalami lebih lanjut, beberapa responden penelitian menunjukkan bahwa keluarga batih yang mereka praktikan baru sebatas jumlah orang yang tinggal dalam sebuah rumah yaitu suami, istri, dan anak-anaknya. Sedangkan pada fungsinya, keluarga mereka belum seperti keluarga batih yang diharapkan. Hal ini ditunjukkan oleh keterlibatan keluarga dekat pasangan yang umumnya tinggal berdekatan dengan mereka. Keterlibatan keluarga dekat tersebut bersifat kekeluargaan sehingga dalam praktiknya, keluarga batih masih hidup dalam lingkungan sistem kekerabatan keluarga besar yang terikat secara emosional antar keluarga. Karena ikatan tersebut, keterlibatan keluarga dekat ke keluarga inti masih kuat dan dalam seperti keterlibatan mereka dalam mengantar anak sekolah atau memasak makanan karena anggota keluarga inti tidak sempat melakukannya.

Kondisi di atas menunjukkan bahwa meskipun keluarga inti meningkat di Gayo, namun pada praktiknya mereka masih hidup dalam sistem keluarga besar. Ikatan emosi kekeluargaan yang muncul dari hubungan mereka menjadi modal terbesar untuk melanjutkan dan menjalankan kehidupan dan menjadi dasar utama untuk saling bergantung satu dengan lainnya. Walaupun begitu, tampak bahwa masyarakat Gayo sudah berangsur meninggalkan sistem keluarga besar. Karena itu, keluarga-keluarga baru yang terlibat dalam penelitian ini dapat disebut sebagai *semi nuclear family* atau keluarga batih tak penuh

Beralih ke alasan mayoritas suami yang jarang atau tidak terlibat sama sekali dalam pekerjaan rumah tangga. Untuk mendapatkan jawaban ini, penulis menyediakan 8 (delapan) alternatif jawaban yaitu, adat Gayo, agama Islam, posisi sebagai suami/kepala keluarga, tidak biasa mengerjakan hal itu sejak muda, tidak punya waktu, tugas istri, ada anggota keluarga yang lain melakukannya, dan ada asisten/pembantu rumah tangga. Walaupun jawabannya tertutup, tetapi jumlahnya yang banyak dimaksudkan memberi keluasaan pilihan. Menurut kedua kategori responden (perempuan/istri dan lelaki/suami) bahwa alasan utama suami untuk jarang dan tidak terlibat di dalam rumah tangga adalah tidak punya waktu dan adat Gayo. Alasan lainnya berbeda antara jawab istri dan suami. Pertama, pilihan “tidak punya waktu” tampak kurang tepat karena sebagian besar pasangan suami-istri adalah ASN yang telah memiliki pekerjaan dengan jadwal yang lebih kurang sama dan memiliki penghasilan tetap. Selain bekerja sebagai ASN, sebanyak 58 pasangan atau 72,5% dari responden memiliki kebun kopi. Dari 58 pasangan tersebut, 37 pasangan di antaranya (63,79%) menyatakan bahwa mereka bekerja bersama-sama atau berbagi tugas dalam mengelola kebun. Hanya 17 pasangan (29,31%) yang menyatakan bahwa suami mereka lebih berperan. Selebihnya, sebanyak 4 pasangan (6,9%) menyatakan kontribusi istri lebih besar daripada suami dalam mengelola kebun mereka.

Tingginya angka “bersama-sama atau berbagi tugas” menunjukkan bahwa waktu yang digunakan oleh suami-istri dalam mengerjakan pekerjaan di luar profesi mereka sebagai ASN relatif sama. Ini wajar terjadi karena waktu bekerja sebagai ASN sudah terjadwal dengan pasti. Keadaan ini mengakibatkan waktu luang juga sudah dapat diketahui dengan pasti. Waktu yang sama di luar pekerjaan ASN, seperti mengelola kebun kopi ini,

menunjukkan bahwa sebenarnya mereka memiliki waktu untuk pekerjaan lainnya, termasuk pekerjaan di dalam rumah tangga.

Menggunakan “adat Gayo” sebagai alasan berikutnya sepertinya juga tidak memiliki dasar yang kuat. Walaupun masyarakat Gayo adalah masyarakat patriarkal, di mana lelaki memiliki kuasa yang lebih di rumah tangga dan budaya, tetapi pembagian kerja atau bekerja bersama-sama sangat diutamakan. Sebelum munculnya mata pencarian baru seperti ASN, perdagangan, dll, mata pencaharian utama sebagian besar masyarakat Gayo adalah bersawah, yang dikerjakan dengan pembagian kerja yang rapi antara suami/laki-laki dan istri/perempuan.

Kaum laki-laki mengerjakan sebagian besar proses awal persawahan yang membutuhkan tenaga fisik yang lebih besar seperti membajak (*mûnëngël*), melembutkan tanah dengan kerbau (*mûngörö*), mencangkul (*mûjëlbäng*), melanjutkan dengan menginjak tanah (*mûmëryäk*), dan merapikan pematang (*mûnërlis*, *mûmätäl*). Perempuan mengerjakan tugas lain seperti menabur benih di persemaian (*mûnyæk*), mencabutnya bila sudah layak tanam (*mûjërgæet*), menanam (*mûnömäng*), membersihkan rumput atau gulma pengganggu (*mûlämæet*), dan memanen (*mûncælëng*). Penjagaan sawah dari hama burung (*mûmüyö*) dilakukan secara bersama, dengan peralatan rotan dan orang-orangan (*tëtäkæet*) yang dibuat oleh laki-laki. Pemeliharaan pengairan (*mûräi wëh*, *mûlimës*) dilakukan oleh laki-laki. Pengangkutan hasil panen padi ke tempat pondok penyimpanan sebelum perontokan (*sëlädäng*) dilakukan oleh laki-laki. Proses perontokan padi tradisional dengan kaki (*mûjëk*) dilakukan secara bersama-sama laki-laki dan perempuan.

Meskipun demikian, menyiapkan makanan selama proses bersawah dilakukan oleh perempuan. Laki-laki punya peran tersendiri seperti mencari ikan (*bëgüлә*) dan mengumpulkan kayu bakar (*bëritëm*). Jadi posisi laki-laki dan perempuan cenderung sama dalam mengerjakan sawah. Demikian juga pada pengerjaan kebun kopi, dilakukan bersama-sama atau berbagi pekerjaan. Kebersamaan di kebun kopi ini masih tampak pada keluarga generasi sekarang. Dalam adat Gayo, kebersamaan ini tercermin dalam peribahasa adat (*përimëstikë*) yaitu *sëpäpäh sëpüpi*, *sëbëgi sëpërängë*, *äläng tæläng bëret bërbäntü*⁵¹ yang bermakna bahwa

⁵¹ Makna ungkapan ini secara harfiah adalah sebagai berikut:
sëpäpäh sëpüpi sejalan beriringan;

kebersamaan dan saling bantu harus menjadi bagian penting dalam kehidupan. Sejauh ini, penulis belum menemukan *périměstiké* Gayo yang merendahkan perempuan daripada lelaki atau memberikan beban pekerjaan lebih kepada perempuan dan cenderung meringan lelaki.

Responden yang memilih alasan “agama Islam” sebagai dasar untuk tidak terlibat dalam pekerjaan rumah tangga tampaknya merupakan alasan yang tidak didasarkan atas kajian yang mendalam dan matang terhadap sumber dasar ajaran Islam; al-Qur’an dan Hadis Nabi. Kajian yang komprehensif terhadap al-Qur’an dan hadis-hadis Nabi menunjukkan bahwa inti dari hubungan suami dengan istri adalah *partner* dan kebersamaan. Walaupun ada ayat atau hadis yang secara jelas melebihkan laki-laki atas perempuan, tetapi ada catatan penting bahwa kelebihan tersebut karena perbedaan fungsi (QS. 4: 34)⁵², bukan struktur (kedudukan sebagai laki-laki atau suami). Artinya, laki-laki menjadi pemimpin atau dilebihkan dari perempuan (dalam warisan) karena pada awal Islam, laki-laki yang bekerja mencari nafkah dan kegiatan publik lainnya. Sementara perempuan tinggal di rumah. Karena keadaan sosial demikian, laki-laki mendapat bagian yang lebih banyak bukan karena kekelakiannya atau posisinya sebagai suami tapi karena kewajibannya mencari nafkah⁵³. Karena itu, menjadikan agama Islam sebagai penghalang untuk terlibat dalam pekerjaan rumah tangga kemungkinan juga menunjukkan pemahaman yang kurang dalam dan kurang tepat terhadap ajaran Islam. Tidak dapat dipungkiri bahwa banyak literatur, dakwah dan pengajian tentang Islam, baik klasik maupun modern, yang menempatkan perempuan lebih rendah daripada laki-laki. Akibatnya, istri selalu diposisikan sebagai pelayan bagi suaminya. Kemungkinan ini kemudian memengaruhi persepsi responden lelaki dan perempuan dalam penelitian ini.

Pandangan agama yang timpang tentang peran istri dan suami tampaknya sudah merasuk sedemikian rupa pada responden. Ini tampak dari jawaban mereka yang cenderung merasa nyaman dengan keadaan yang timpang

sébègi sépèràngè
àlàng tàleng
bèrèt bèrbàntù

sesifat, seperangai;
(ketika) susah, saling tolong-menolong;
(pekerjaan) berat, saling berbantu.

⁵² “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka” (QS. 4:34)

⁵³ Untuk kajian lebih lanjut, baca kajian Prof. Al Yasa Abubakar, M.A., dan kajian Agustin Hanafi dalam buku ini.

tersebut. Kenyamanan itu bahkan ditunjukkan oleh 90% atau 72 orang dari 80 responden penelitian ini. Sisanya mengatakan “kurang nyaman” dan “tidak nyaman”. Angka 90% ini merupakan angka yang penting karena sebagian besar responden adalah perempuan sebagai istri yang berjumlah 67 orang (83,7%) dari 80 total responden. Merasa “nyaman” atas persepsi dan keadaan yang sebenarnya salah dan tidak sesuai dengan ajaran agama ini menjadi permasalahan dan tantangan tersendiri.

Namun demikian, tampaknya perasaan “nyaman” tersebut bukanlah jawaban yang sesungguhnya karena bertolak belakang dengan jawaban atas pertanyaan lain. Ketika responden ditanya “apakah mereka setuju jika suami dan istri seimbang atau bersama-sama dalam mengerjakan semua pekerjaan domestik rumah tangga?”, 33 orang (41,25%) menjawab sangat setuju. 39 orang (48,75%) menjawab setuju. Dan, sisanya sebanyak 8 orang (10%) tidak setuju. Ini menunjukkan bahwa sebenarnya kebanyakan responden (90% responden) memiliki keinginan yang kuat agar suami-istri memiliki peran yang berimbang dalam pekerjaan rumah tangga.

Pendalaman penelitian pada beberapa keluarga Gayo di luar responden menunjukkan bahwa internalisasi atau pendidikan pada masa kecil merupakan penyebab utama “penyerahan atau pembebanan” wilayah rumah tangga kepada perempuan di Gayo. Sebagian orang tua masyarakat bersuku Gayo mendidik anak laki-laki untuk mengerjakan pekerjaan di luar rumah. Sementara anak perempuan diberikan pekerjaan-pekerjaan di wilayah rumah tangga seperti memasak, mencuci pakaian dan piring, membersihkan rumah, dan menyetraka. Lebih dari itu, anak perempuan diminta melayani saudara laki-lakinya, misalnya mencuci pakaian dan menyiapkan makanannya. Pendidikan ini memberikan dampak besar di masa depan mereka. Lelaki lebih mudah mencari pekerjaan dan ingin dilayani di rumah tangga. Sementara perempuan lebih sulit mencari pekerjaan di luar rumah (selain ASN dan berkebud kopi) dan secara tak sadar akan selalu melayani suami mereka dan menerima beban ganda yang diberikan kepada mereka. Tentu saja, dampak lainnya adalah perempuan lebih lihai dan rapi daripada lelaki dalam mengerjakan pekerjaan rumah tangga ketika mereka dewasa.

Peran anak laki-laki di ranah rumah tangga ini banyak dilakukan karena kondisi “terpaksa”, misalnya karena kuliah di luar Aceh Tengah dan Bener Meriah; umumnya di Banda Aceh atau Medan. Kondisi kesendirian dan

keharusan pengaturan keuangan kiriman orang tua sampai masa pengiriman berikutnya menuntut mereka untuk mandiri mengurus semua kebutuhan domestik. Pengalaman ini seharusnya membuat laki-laki Gayo yang pernah perantau untuk pendidikan seperti ini memiliki kemampuan yang baik dalam pekerjaan rumah tangga yang dapat mereka rasakan sendiri manfaatnya. Namun demikian, ketika mereka kembali ke keluarganya—apalagi ketika mereka sudah menikah—pekerjaan tersebut kembali dibebankan dan dilakukan oleh perempuan/istri.

Penelitian juga menunjukkan bahwa pendidikan, urbanisme, kontribusi yang sama untuk ekonomi keluarga, dan suku/budaya tidak memengaruhi terciptanya keterlibatan yang sama di dalam pekerjaan rumah tangga. Perempuan tetap mendapatkan beban kerja yang lebih besar di rumah tangga daripada suaminya. Ini menguatkan dugaan bahwa pendidikan peran gender pada masa kecil sangat memengaruhi sikap tersebut. Keadaan ini memperkuat argumen Mallon bahwa perempuan juga berkontribusi dalam mereproduksi sistem budaya yang menindas mereka⁵⁴. Perempuan menghadapi tekanan kontradiktif dalam peran mereka sebagai pemelihara kehidupan keluarga dan penyampai utama norma budaya. Sebagaimana dikatakan oleh Whatmore, pekerjaan rumah tangga, menjadi ciri utama kehidupan perempuan, dianggap sebagai kebiasaan. Ketidakeimbangan peran menjadi sesuatu yang dianggap wajar meski bukan proses kerja yang aktif⁵⁵. Dengan anggapan kebiasaan itu, pekerjaan perempuan di luar rumah seperti ASN dan berkebun kopi dianggap sebagai perpanjangan dan tambahan peran sukarela dari pekerjaan rumah tangga yang menjadi tanggung jawab utama para perempuan dan istri.

Penelitian ini juga menunjukkan bahwa sumber daya, dalam konteks ini adalah ekonomi dan pendidikan, tidak membuat salah seorang dari pasangan bergantung pada pasangannya. Kajian ini menunjukkan bahwa pernyataan Blood & Wolfe, tidak relevan. Mereka berpendapat bahwa ketergantungan seseorang kepada pasangannya disebabkan sumber daya pasangannya; pemilik sumber daya yang lebih banyak memiliki keuntungan dan dapat dianggap sebagai mitra yang dominan. Sumber daya ekonomi secara khusus dipandang sebagai basis utama kekuasaan.

⁵⁴ Mallon, "Gender and Class."

⁵⁵ Whatmore, "Life Cycle or Patriarchy."

Sumber daya pendidikan juga disebut mempunyai pengaruh yang menentukan relasi kuasa suami-istri⁵⁶. Kajian ini menunjukkan bahwa pemahaman tertentu tentang relasi gender yang bersumber dari budaya dan penafsiran terhadap agama memiliki andil yang besar yang membuat ketidakseimbangan kuasa suami-istri di dalam rumah tangga.

Karena itu, tentu saja, untuk menghilangkan kontradiktif dalam diri dan memenuhi semangat kelompok perempuan Gayo yang sangat besar untuk sebuah perubahan, diperlukan usaha yang kuat mulai dari pendidikan usia dini tentang di keluarga masing-masing tentang peran gender yang seimbang antara lelaki dan perempuan di rumah tangga. Pendidikan di dalam keluarga ini merupakan satu alternatif terbaik untuk mencapai hal tersebut. Pendidikan orang tua yang tinggi, sumber daya ekonomi yang seimbang, dan profesi sebagai pendidik merupakan modal yang besar untuk melakukan perubahan sosial dalam masyarakat (yang dimulai dari keluarga).

Perubahan yang progresif dari bentuk perkawinan patrilokal ke neolokal adalah perubahan pada tanggung jawab nafkah, baik nafkah anak maupun nafkah orang tua. Posisi suami-istri yang cenderung bersama-sama bekerja mencari nafkah memunculkan kesamaan tanggung jawab pengasuhan dan penafkahan anak. Perubahan yang lebih dan progresif tampak pada penafkahan orang tua; awalnya orang tua sangat bergantung kepada anak laki-laki karena ia tidak akan keluar dari kampungnya. Sedangkan anak perempuannya, karena kebanyakan menikah dengan sistem patrilokal (*jüëläñ*), sudah tinggal di kampung suaminya. Perkawinan neolokal (*küsö kini*) memberikan keseimbangan; orang tua dapat menjadikan anaknya sebagai tempat bergantung di hari tua, baik laki-laki maupun perempuan.

Dalam banyak kasus, penyebaran penduduk antarwilayah dan antarsuku yang disebabkan oleh perkawinan eksogami menjadikan anak perempuan tumpuan orang tuanya. Perkawinan laki-laki Gayo dengan perempuan Aceh misalnya, akan menyebabkan suami (*lintö bárö*) tersebut harus tinggal di rumah istri (*därä bárö*), mengikuti tradisi perkawinan etnis Aceh. Perkawinan ini membuat anak perempuan Gayo menjadi “anak emas” yang dijadikan investasi masa depan orang tuanya. Penelitian ini tidaklah komprehensif mengkaji dampak perkawinan neolokal terhadap nafkah dan asuh orang tua. Karenanya sangat perlu untuk mengembangkan

⁵⁶ Lewin-Epstein, Stier, dan Braun, “Division of Household.”

penelitian lanjutan mengingat masalah nafkah dan pemeliharaan orang tua pada masa sekarang sudah bergeser tanpa arah yang jelas dan mulai menjadi permasalahan serius di provinsi Aceh. Misalnya, sudah mulai marak orang tua senja yang mengemis dan meminta-minta, yang sebelumnya tidak pernah terjadi.

Kesimpulan

Perubahan sosial yang terjadi demikian besar di dataran tinggi Gayo berakibat pada perubahan struktur dan fungsi keluarga. Perubahan sosial ini berdampak langsung pada perubahan praktik hukum adat tentang perkawinan, kewarisan, tanggung jawab nafkah anak dan orang tua. Perubahan keluarga terjadi terutama pada peralihan bentuk perkawinan dari *jüélën* atau *ängæ* (patrilokal) dan *ängkáp* (matrilokal) yang didasarkan atas sistem patriarkat ke bentuk *kûsö kini* (neolokal dan bilateral). Meskipun telah banyak perubahan sistem perkawinan adat dan mata pencaharian, posisi perempuan dalam rumah tangga belum banyak berubah. Ketika perempuan sudah bekerja di bidang yang sama dengan lelaki/suami seperti menjadi ASN dan pekebun kopi, serta memberikan kontribusi ekonomi yang sama dengan suami untuk rumah tangga, tugas-tugas rumah tangga seperti memasak, mencuci dan menyetrica pakaian, mencuci piring, menyapu, mengasuh anak, dll, umumnya masih dilakukan oleh istri dan anak perempuan. Hanya sebagian kecil suami yang mau terlibat dalam pekerjaan rumah tangga itu. Menurut penulis, selain persepsi yang salah terhadap adat Gayo dan ajaran Islam, kondisi seperti ini disebabkan oleh proses pendidikan di dalam rumah tangga sejak anak-anak masih dini. Karena proses pendidikan tersebut, para perempuan dan istri mereka “nyaman” dengan kondisi yang mereka lakoni dan alami sekarang, meskipun pada satu sisi mereka menginginkan keadaan yang seimbang. Keinginan ini adalah dampak dari kesadaran yang mereka dapatkan dari pendidikan dan juga pengalaman mereka yang setiap hari mendapatkan beban ganda di rumah tangga; sebagai istri dan sebagai pencari nafkah.

Daftar Pustaka

- Aberman, Noora-Lisa, Behrman, Julia & Regina Birner. "Gendered Perceptions of Power and Decision-making in Rural Kenya." *Development Policy Review* 36, no. 4 (2018): 389-407. doi: 10.1111/dpr.12257.
- Asmidin. "Komunikasi Masyarakat Gayo Lues dalam Upacara Pernikahan (Studi Kasus Tentang Proses Komunikasi Antarbudaya dalam Upacara Pernikahan Juelen Adat Suku Gayo pada Desa Kute Lintang Kecamatan Blangkejeren Kabupaten Gayo Lues)." Tesis, Universitas Sumatera Utara, 2015.
- Auni, Luthfi. *Adat Perkawinan Suatu Perubahan Prosesi Adat Perkawinan pada Suku Gayo*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020.
- Basu, Bharati & Pushkar Maitra. "Intra-household bargaining power and household expenditure allocation: Evidence from Iran." *Review of Development Economics* 24, no. 2 (2020): 606-627. doi: 10.1111/rode.12636
- Blair, Sampson Lee & Daniel T. Lichter. "Measuring the Division of Household Labor: Gender Segregation of Housework Among American Couples." *Journal of Family Issues* 12, no. 1 (Maret 1991): 91-113.
- Blood, Robert O. & Donald M. Wolfe. *Husbands and wives*. New York: Free Press, 1960.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Choithani, Chetan. "Gendered livelihoods: migrating men, left-behind women and household food security in India." *Gender, Place & Culture* (2019): 1-22. doi: 10.1080/0966369X.2019.1681366.
- Coubat, A. Sy. *Adat Perkawinan Gayo: Kerje Beraturen*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Davies, Lorraine & Patricia Jane Carrier. "The Importance of Power Relations for the Division of Household Labour." *The Canadian Journal of Sociology* 24, no. 1 (Winter 1999): 35-51.
- Fuwa, Makiko. "Macro-level Gender Inequality and the Division of Household Labor in 22 Countries." *American Sociological Review* 69 (Desember 2004): 751-767.
- Himes, Joseph S. & Wilbert E. Moore. *Study of Sociology*. Atlanta: Scott Foresman and Co., 1968. Dikutip dalam M. Munandar Soelaiman. *Dinamika Masyarakat Transisi: Mencari Alternatif Teori Sosiologi dan Arah Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Khurana, Sakshi. "Negotiating responsibilities and relationships: Power, conflict, and decision-making in households of informal women workers." *Asian Journal of Women's Studies* 21, no. 3 (2015): 273-294. doi: 10.1080/12259276.2015.1072942

- Kulik, Liat. "Developments in Spousal Power Relations: Are We Moving Toward Equality?" *Marriage & Family Review* 47, no. 7 (2011): 419-435. doi: 10.1080/01494929.2011.619297.
- Lauer, Robert. H. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Lewin-Epstein, Noah, Stier, Haya & Michael Braun. "The Division of Household Labor in Germany and Israel." *Journal of Marriage and Family* 68 (Desember 2006): 1147-1164.
- Mallon, Florencia E. "Gender and Class in the Transition to Capitalism Household and Mode of Production in Central Peru." *Latin American Perspectives* 13, no. 1 (1986): 147-174.
- Mustafa, Ali dan Amsal Amri. "Pesan Simbolik dalam Prosesi Pernikahan Adat Gayo di Kecamatan Blangkejeren, Gayo Lues." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FISIP Unsyiah* 2, no. 3 (Agustus 2017).
- Nengsih, Herlina. "Perkawinan Endogami dalam Masyarakat Gayo." Tesis UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2019.
- Ningsih, Ika, Zulihar Mukmin, dan Erna Hayati. "Perkawinan *Munik* (Kawin Lari) Pada Suku Gayo di Kecamatan Atu Lintang Kabupaten Aceh Tengah." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Pendidikan Kewarganegaraan Unsyiah* 1, no. 1 (Agustus 2016): 110-119.
- Ogburn, William Fielding. *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B.W. Huebsch, Inc., 1922.
- Paeni, Muhlis. *Riak di Laut Tawar: Kelanjutan Tradisi dalam Perubahan Sosial di Gayo*. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2004
- Pertiwi, Tri. "Kesantunan Berbahasa dalam Tindak Tutur Perkawinan Suku Gayo di Desa Ampa Kolak Kecamatan Rikit Gaib Kabupaten Gayo Lues", dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Tapanuli Selatan* 2, no. 1 (Juni- Desember 2017/2).
- Rahman, Anggun Hayati, Harun, Mohd., dan Muhammad Iqbal. "Analisis Gaya Bahasa dalam *Melengkan* pada Adat Perkawinan Masyarakat Gayo Aceh Tengah." *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Jurusan PBSI* 1, no. 4 (Oktober 2016):133-143.
- Sanchez, Laura. "Women's power and the gendered division of domestic labor in the Third World. Laura Sanchez." *Gender & Society* 7, no. 3 (September 1993): 434-459.
- Selian, Rida Safuan. "Analisis Semiotik Upacara Perkawinan 'Ngerje': Kajian Estetika Perkawinan Suku Gayo di Dataran Tinggi Gayo Kapubaten Aceh Tengah." Tesis Universitas Negeri Semarang, 2007.
- Setiadi, Elly M dan Usman Kolip. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Kencana, 2011.

- Smelser, Neil J. *Essays in Sociological Explanation*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1968. Dikutip dalam Robert. H. Lauer. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Soemardjan, Selo. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Depok: Komunitas Bambu, 2009.
- Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta, Rajagrafindo. 1990.
- Suhartini dan Syandi Rama Sabekti. "Perjanjian Perkawinan Perampam Dene dalam Adat Gayo Ditinjau dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata dan Hukum Islam." *Jurnal Masalah-Masalah Hukum* 48, no. 2 (April 2019).
- Syukri. *Sarakopat*. Bandung: Citapusaka Media, 2007.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth & Claus Wittich. Oakland, CA: University of California Press, 1978.
- Whatmore, Sarah. "Life Cycle or Patriarchy? Gender Divisions in Family Farming." *Journal of Rural Studies* 7, no. 112 (1991): 71-76.

Relasi kuasa (*power relations*) selalu menjadi tema yang menarik didiskusikan. Tema ini bukanlah hal yang baru. Konsep kuasa (*power*) sendiri sudah dibahas sejak zaman filosof Yunani kuno. Perspektif tentang konsep kuasa (*power*) yang dikaitkan dengan konsep relasi (*relations*) menjadi penting setelah dikembangkan oleh Michel Foucault, seorang ilmuwan sosial asal Prancis abad ke-20. Menurutnya, kuasa merupakan sebuah dimensi dari relasi. Di mana relasi terwujud, di sana terdapat kuasa. Kuasa terdapat dalam hampir semua relasi antar manusia baik secara perorangan maupun kelompok dengan berbagai latar belakang mereka yang melekat. Dalam pandangan Foucault, relasi kuasa sangat banyak ditentukan oleh pengetahuan. Kuasa terbentuk dan termampakan oleh pengetahuan. Pengetahuan menjadi basis kuasa. Melalui pengetahuan, kuasa menemukan aktualisasi dan memamerkan dominasi dalam suatu relasi. Entah apakah itu relasi dalam keluarga, kelompok, masyarakat, Negara maupun antarbangsa.

Buku ini menampilkan relasi kuasa tidak sekedar dalam analisis konstruk keluarga Aceh, tetapi juga membongkar relasi kuasa tersebut dalam pigura makro dan dari berbagai disiplin keilmuan dan pendekatan (antropologi, sosiologi, tafsir, fikih, gender, statistik, hukum dan lain-lain). Mendiskusikan relasi kuasa di Aceh tentu tidak dapat mengabaikan pengaruh budaya yang sangat kental bernuasa Islam. Karena pengaruh budaya Islam yang begitu kuat dalam kehidupan masyarakat Aceh, mungkin saja muncul asumsi bahwa relasi kuasa dalam keluarga Aceh secara gender didominasi oleh pihak laki-laki sebagaimana tergambar dalam masyarakat Muslim Arab yang patriarkal. Mengasumsikan bahwa Aceh sepenuhnya mereplikasi relasi kuasa yang terdapat dalam struktur masyarakat Arab, jelas bersandarkan pada semata-mata pengetahuan yang tidak utuh.

Buku yang ditulis oleh 12 cendekiawan Aceh yang maha terpelajar ini menyajikan sebuah pengetahuan yang utuh dan otentik mengenai relasi kuasa dalam keluarga Aceh. Pengetahuan yang berasal dari praktik silam menunjukkan betapa relasi kuasa dalam keluarga Aceh senantiasa sepadan dan selaras. Hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan Aceh sejajar sama rendah atau sama tinggi, bahkan untuk sejumlah kasus perempuan Aceh memiliki otoritas dan otonomi yang lebih fleksibel dalam struktur keluarga dan masyarakat. Cukup banyak rekaman jejak perempuan Aceh yang menempati posisi dan peran penting di ruang publik sepanjang sejarah.

Buku ini menyodorkan gagasan pentingnya mengembalikan pengetahuan yang otentik untuk memahami bentuk relasi kuasa dalam keluarga Aceh yang mutual seimbang. Rekonstruksi sekaligus advokasi pengetahuan yang otentik itu dimaksudkan untuk mencegah jangsan sampai kuasa dibiarkan memproduksi kebenarannya sendiri, yang selanjutnya kebenaran semacam itu akan terjelma menjadi pengetahuan palsu yang dapat melanggengkan relasi kuasa yang timpang. Karena pengetahuan selalu hadir dalam setiap relasi kuasa, maka pengetahuan otentik mesti dipromosikan menjadi basis kuasa demi relasi yang adil dan seimbang dalam keluarga Aceh.

Arskal Salim, peneliti Aceh dan guru besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Co-editor "Women and Property Right in Indonesian Islamic Legal contexts" Brill 2019.

Kerjasama:



ICAIOS Publishing
Alamat:
PPISB Unsyiah
Jl. T. Nyak Arif
Banda Aceh



Prodi Sosiologi Agama
UIN Ar-Raniry



American Friends
Service Committee

ISBN 978-602-60679-4-4



9 786026 067944