



# ANTOLOGI PEMIKIRAN

## HUKUM SYARIAH DI ACEH

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

---

**ANTOLOGI  
PEMIKIRAN  
HUKUM SYARIAH DI ACEH**

**Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA**

NASKAH ACEH- PASCASARJANA  
UIN AR-RANIRY BANDA ACEH  
2018

## **Antologi Pemikiran Hukum Syariah di Aceh**

Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

ISBN : 978-602-0824-54-3

Edisi Pertama, Cetakan I Tahun 2018

Viii+254 hlm. 13,5 x 20.5 cm

Hak Cipta pada Penulis dan Dilindungi Undang-undang

*All Rights Reserved*

Cetakan Pertama, September 2018

Penulis : Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Diterbitkan atas Kerja sama:

Lembaga Naskah Aceh & Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Anggota IKAPI

Editor : Muliadi Kurdi

Layout : Eka Saputra

*All Right Reserved*

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Penerbit Naskah Aceh (NASA) & Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Jl. Lamreung No. 11 Simpang 7

Ulee Kareng-Banda Aceh.

Telp./WA: 0853.94297008

Dicetak Oleh:

Percetakan Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry

Darussalam, Banda Aceh

## KATA PENGANTAR

*Alhamdulillah*, segala puji bagi Allah SWT. atas limpahan rahmat-Nya hingga buku ini yang diberi judul: *Antologi Pemikiran Hukum Syariah di Aceh*, telah dapat diselesaikan dengan baik. Selawat dan salam kita sampaikan ke haribaan Nabi Besar Muhammad SAW., para keluarga dan para sahabat beliau sekalian.

Kehadiran buku ini dianggap penting, mengingat Aceh dengan diberikan kewenangan yang luas untuk menjalankan syariat Islam. Dalam kaitan itu, Aceh memerlukan informasi dan pengetahuan yang mendalam, terutama mengenai dinamika, pergumulan pemikiran dan penafsiran terhadap hukum syariah itu sendiri. Diskursus pemikiran hukum yang terjadi di Aceh menandakan tingkat kepedulian kaum intelektual dan masyarakat luas, tentang bagaimana mewujudkan syariat Islam di Aceh dalam kerangka negara bangsa. Hal ini amat penting, mengingat syariah Islam merupakan falsafah hidup bagi masyarakat Aceh dalam menggapai kedamaian dan keadilan serta mewujudkan kesejahteraan abadi di dunia dan di akhirat kelak.

Materi yang disuguhkan dalam buku ini merupakan

diskursus pemikiran dari dimensi-dimensi hukum syariat yang sering menjadi perhatian publik. Diharapkan kontribusi yang disumbkan melalui karya ini mampu membuka wawasan pemahaman dan pandangan secara komprehensif sehingga dapat merasakan dinamika Islam di Aceh. Semoga berguna bagi para akdemisi, praktisi dan masyarakat yang menaruh perhatian terhadap penerapan hukum Allah di bumi Aceh.. *Amin ....*

Banda Aceh, 19 Agustus 2018

Penulis

# DAFTAR ISI

## **KATA PENGANTAR ~ i**

### **BAB I :**

## **KERANGKA FILOSOFIS, Keadilan dan Moral DALAM HUKUM SYARIAH ~ 1**

1. Reformulasi Pemikiran Hukum Islam di Aceh ~ 1
2. Nilai Filosofis dan Sosiologis dalam Hukum Syariah;  
Mempertegas Materi Muatan Qanun Aceh yang  
Responsif ~ 6
  - a. Pemahaman Syari'at ~ 8
  - b. Kerangka Filosofis dan Sosiologis ~ 11
  - c. Materi Qanun Aceh yang Responsif ~ 18
3. Nilai Humanisme dalam Penerapan Hukum Jinayah;  
Analisis Filosofi Pidana dan Pidanaan ~ 23
  - a. Filosofi Pidanaan dalam Hukum Jinayah ~ 31
  - b. Filosofi Nilai Kemanusiaan ~ 35
4. Landasan Moral dan Yuridis Formal bagi Pembentukan  
Mekanisme Pengungkapan Kebenaran dan  
Pertanggungjawaban; Kasus Aceh ~ 41
5. Kerangka Keilmuan Pelaksanaan Syariat Islam

di Aceh ~ 50

a. Landasan Yuridis ~ 53

b. Paradigma dan Strategi ~ 57

## **BAB II:**

### **FORMALISASI MATERI SYARIAH DALAM REGULASI NEGARA ~ 60**

1. Kedudukan Qanun Aceh dalam Sistem Hukum Nasional ~ 60
2. Qanun Aceh dalam Perundang-undangan Nasional ~ 66
  - a. Pembagian Qanun ~ 68
  - b. Kedudukan Qanun ~ 69
  - c. Materi Qanun ~ 70
  - d. Proses Legislasi Qanun ~ 72
  - e. Pengundangan, Revisi dan Pembatalan Qanun ~ 75
  - f. Pelaksanaan dan Pengawasan Qanun ~ 77
3. Fungsi dan Kedudukan Qanun Syariat Islam dalam Reusam *Gampong* ~ 79
4. Upaya Membentuk Qanun Muamalah Syariah; Suatu Kebutuhan ~ 82
5. Upaya Membentuk Qanun Perlindungan Anak Yatim; *Kebutuhan Mendesak* ~ 89
  - a. Landasan Yuridis ~ 95
  - b. Landasan Sosiologis ~ 102

6. Peradilan Syariat Islam di Aceh; Problematika dan Strategi Antisipasi ~ 106
  - a. Beberapa Problematika ~ 109
  - b. Beberapa Langkah Strategis ~ 113
7. Strategi Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh ~ 115
8. Pendidikan Islam dalam Era Otonomi Khusus Aceh ~ 120
  - a. Pendidikan Islam ~ 124
  - b. Prospek Pendidikan Islam di Aceh ~ 125
  - c. Langkah Strategis ~ 127
9. Prospek Aceh dalam Bingkai Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA) ~ 129

### **BAB III:**

## **PERAN HUKUM ADAT DAN HUKUM SYARIAH DALAM PENYELESAIAN SENGKETA DI ACEH ~ 133**

1. Peran Hukum Adat dalam Penyelesaian Sengketa ~133
2. Revitalisasi Nilai Budaya Malu dalam Rangka Pelaksanaan Syariat Islam ~ 137
3. Mediasi dalam Hukum Adat Aceh ~ 141
  - a. *Di'iet* dan *Sayam* ~ 144
  - b. *Suloh* dan *Peumat Jaroe* ~ 152
4. Mediasi dalam Hukum Syariah ~ 156
  - a. Prinsip Mediasi dalam al-Qur'an ~ 161
  - c. Praktik Mediasi Rasulullah ~ 165

**BAB IV :**  
**SYARIAT ISLAM DAN ISU SOSIAL**  
**DAN BUDAYA ~ 169**

1. Prinsip Syariah dalam Tata Kelola Pemerintahan di Aceh ~ 169
  - a. Syari'at dan Pemahamannya ~ 171
  - b. Prinsip Syari'at dalam Tata Kelola Pemerintahan ~ 173
2. Prinsip Syariah dalam Pengembangan Pariwisata di Aceh ~ 177
  - a. Pariwisata dalam Pandangan Syari'at ~ 179
3. Pengaruh Nilai Budaya Asing terhadap pelaksanaan Syariat Islam di Aceh melalui Media Cetak dan Elektronika ~183
4. Peran Remaja Masjid dalam pencegahan, Pemberantasan, Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkoba ~ 186
5. *Meunasah* sebagai Sentral Pembelajaran al-Qur'an di *Gampong* ~ 193
  - a. Filosofi Bentuk *Meunasah* ~ 196
  - b. Fungsi *Meunasah* ~ 199
  - c. Strategi Penguatan Fungsi *Meunasah* sebagai Tempat Pembelajaran al-Qur'an ~ 202
6. Identitas Orang Aceh dalam Rancangan Qanun Adminduk ~ 203
  - a. Orang Aceh dan Penduduk Aceh ~ 206
  - b. Analisis ~ 209

## **BAB V:**

### **SYARIAT ISLAM DAN ISU-ISU PEREMPUAN ~ 212**

1. Gender dalam Pandangan Islam dan Budaya Masyarakat Aceh ~ 212
  - a. Konsep Gender ~ 214
  - b. Laki-Laki-Perempuan dalam al-Qur'an dan Budaya Aceh ~ 216
  - c. Kemitraan Suami Isteri ~ 222
2. Urgensi Hak-hak Perempuan di Aceh ~ 227
  - a. Analisis Substantif ~ 230
3. Ulama Perempuan; *antara Tradisi Akademik dan Realitas Sosial di Aceh* ~ 233
  - a. Tradisi Akademik Ulama Perempuan ~ 236
  - b. Ulama Perempuan dan Realitas Sosial ~ 241

### **DAFTAR PUSTAKA ~ 244**



# KERANGKA FILOSOFIS, KEADILAN DAN MORAL DALAM HUKUM SYARIAH



## 1. Reformulasi Pemikiran Hukum Islam di Aceh

Dalam studi *sociological jurisprudence*,<sup>1</sup> istilah *reformulasi* cenderung dimaknai dengan upaya membentuk kembali suatu tatanan nilai dalam masyarakat. Reformulasi nilai didasarkan pada tiga pertimbangan. *Pertama*, nilai yang dianut suatu komunitas cenderung tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan mendasar [*fundamental need*] dari masyarakat. *Kedua*, nilai yang menjadi standar perilaku masyarakat tidak lagi menggambarkan identitas budaya suatu masyarakat tertentu. *Ketiga*, nilai yang menjadi pegangan masyarakat sudah berserakan, sehingga kehilangan prinsip holistik dan integralistik.

Dalam studi ilmu hukum, reformulasi nilai di atas menjadi

---

1 *Sociological jurisprudence* adalah studi ilmu hukum yang menggunakan pendekatan sosiologi dalam implementasi aturan hukum, *Sociological jurisprudence* dibedakan dengan *sociology of law*, yang merupakan studi dalam ilmu sosiologi.

amat penting mengingat hukum tidak dapat dipisahkan dari masyarakat. Hukum yang dikreasi oleh manusia bekerja dalam arena sosial. Hukum bukan hanya sebagai suatu cita-cita, tetapi bermakna dan bekerja dalam realita. Oleh karenanya, hukum berfungsi sebagai sarana rekayasa sosial [*social engineering*], sekaligus sebagai sarana dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat [*social welfare*].

Perwujudan fungsi hukum di atas menghendaki adanya reformulasi pemikiran dalam hukum, sehingga hukum akan mampu memenuhi kebutuhan masyarakat yang fundamental. Soerjono Soekanto mengemukakan, nilai dasar yang merupakan kebutuhan fundamental masyarakat yang dibawa oleh hukum terdiri atas keadilan, keamanan dan kesejahteraan.<sup>2</sup>Ketiga dimensi ini dapat diwujudkan oleh manusia, bila nilai abstrak ini mampu dirumuskan dalam bentuk kongkret, baik pada tatanan perumusan kaidah, proses maupun intitusi yang ada dalam masyarakat.

Kemampuan kerja hukum dalam realitas sosial, sangat ditentukan oleh sejauhmana kemampuan penataan nilai kefilosafatan hukum. Nilai kefilosafatan yang dikandung hukum menjadi payung (*umbrella*), dalam merumuskan kerja hukum secara kongkret, baik pada perumusan kaidah, proses maupun kelembagaan hukum (institusi). Oleh karena itu, reformulasi pemikiran hukum pada dasarnya, adalah penataan nilai kefilosafatan pada kaidah,

---

2 Soerjono Soeknato, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1998), hlm. 25.

proses dan kelembagaan hukum (*institusi*).

Dalam penataan kefilosofan hukum, kecenderungan terdapat dua paradigma yang melihat esensi sumber hukum. *Pertama*, hukum berasal dari pemikiran manusia, dan karenanya hukum adalah pemikiran manusia. Hukum diciptakan oleh manusia, demi untuk kepentingan manusia. Hukum dalam dimensi ini, menempatkan manusia sebagai sentral segala-galanya dari hukum. Manusia memiliki otoritas penuh untuk menciptakan, merombak, mengganti dan memformulasikan ulang aturan hukum. *Human being*, menjadi titik sentral penataan kefilosofan hukum. Di sinilah sebenarnya asal-usul munculnya adagium, “*ada masyarakat ada hukum, tidak ada masyarakat tidak ada hukum.*”

Paradigma *kedua*, hukum bersumber dari Tuhan. Manusia tidak diberikan kewenangan untuk menciptakan hukum dan otoritas sepuh untuk mengadakan hukum terletak pada Tuhan. Manusia hidup di bawah bayang-bayang hukum yang dibentuk oleh Tuhan. Manusia adalah wayang dari Tuhan melalui hukumnya. Manusia tidak memiliki kebebasan untuk melakukan pemaknaan lain, apalagi melakukan reformulasi hukum Tuhan. Dalam dimensi ini Tuhan adalah segala-galanya, dan tidak ada sedikit pun ruang nilai *human being* di dalamnya.

Dua paradigma kefilosofan hukum di atas sangat berbeda dengan kefilosofan hukum dalam Islam. Hukum dalam Islam memiliki karakteristik yang *unik* dan *spesifik*. Islam

bukan hanya agama yang memiliki ajaran yang menyangkut keyakinan dan etika,<sup>3</sup> tetapi Islam memiliki ajaran yang cukup luas dalam dimensi hukum. Hukum dalam Islam tidak hanya bersifat mengatur praktek ritual berupa ibadah, tetapi hukum dalam Islam memiliki cakupan seluruh perbuatan subjek hukum [*af-'al al-mukallafin*] yang bersifat lahiriyah dalam seluruh kehidupan.

Hukum dalam Islam bersumber dari Allah SWT.. Allah memiliki otoritas menciptakan hukum-hukumnya, baik yang tertuang dalam al-Qur'an maupun yang melekat dan tampak dari alam semesta. Hukum-hukum yang tertuang dalam al-Qur'an dikenal dengan hukum-hukum *Qur'aniyah*, sedangkan hukum yang melekat pada alam semesta sebagai makhluk Allah dikenal dengan hukum-hukum *Kauniyah*. Hukum qur'aniyah dan hukum kauniyah adalah hukum Allah dan bersumber dari Allah SWT..

Keunikan hukum Islam yang bersumber dari Allah SWT., memiliki perpaduan nilai sekaligus, yaitu nilai ketuhanan [*sakralitas*] dan nilai kemanusiaan [*humanitas*]. Dalam al-Qur'an misalnya, ayat-ayat hukum [*ayat al-ahkam*], memiliki kualifikasi *qath'iy* dan *dhanniy*. Ayat *qath'iy* adalah ayat yang tunjukan maknanya pasti, cukup jelas dan tidak mungkin makna tersebut ditafsirkan atau dialihkan ke makna lain. Sementara *dhann'iy*, ayat yang tunjukan maknanya dan masih mungkin untuk diberi tafsiran

---

3 Agama-agama *ardhi* cenderung hanya memiliki ajaran yang menyangkut keyakinan (*akidah*), dan etika (*akhlaq*), dan sedikit sekali yang memiliki ajaran dalam dimensi hukum.

atau dialihkan ke makna lain. Kandungan makna dalam ayat *dhanniy* umumnya sangat luas, dan sangat mungkin memberi peluang bagi kita untuk menalarinya.

Dalam hukum Islam, manusia diberikan kebebasan untuk melakukan penalaran terhadap ketentuan hukum Allah terutama mengenai ayat-ayat yang masih umum di dalam al-Qur'an. Umat Islam harus aktif menemukan formulasi hukum Allah yang termaktub dalam al-Qur'an. Umat Islam pada satu sisi diberikan kesempatan melahirkan hukum, tetapi pada sisi lain juga terikat dengan prinsip-prinsip hukum ilahiyah yang bersumber dari Allah SWT.. itu sendiri. Dalam konteks ini, hukum Islam memiliki dua karakter yaitu karakter *rigid* dan karakter *fleksibel*.

Posisi manusia sebagai pembentuk hukum, bukan pencipta hukum. Pencipta hukum ada pada Allah [hak Allah]. Sementara hak manusia menalar hukum Allah melalui akalinya dengan cara *ijtihad* [*legal reasoning*] terhadap sejumlah prinsip hukum yang terkandung dalam al-Qur'an. Dengan demikian, asal-muasal hukum tetap pada Allah SWT., sementara manusia membentuk aturan hukum melalui ijtihadnya, sehingga pesan hukum itu dapat terlaksana dengan baik. Oleh karena itulah sebagian para ahli ushul fiqh klasik [*ushuliyyun*] memaknai al-Qur'an sebagai *dalil* bagi fiqh, bukan *sumber* untuk fiqh.<sup>4</sup> Sumber untuk fiqh tetap Allah SWT.. Pandangan ini tentu memiliki konsekuensi yang cukup besar, di mana peluang

---

4 Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar Fikr, 1978), hlm. 121.

manusia untuk menggali hukum Allah dan pesan-pesan-Nya di balik tekstual al-Qur'an sangat mungkin dilakukan secara serius dan bertanggung jawab. Hukum Allah yang tercantum dalam al-Qur'an memiliki nilai yang cukup responsif terhadap realitas sosial.

## **2. Nilai Filosofis dan Sosiologis dalam Hukum Syariah; Mempertegas Materi Muatan Qanun Aceh yang Responsif**

Al-Qur'an adalah sumber utama syari'at Islam.<sup>5</sup> Ia memuat seperangkat aturan yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia antarsesama dan hubungan manusia dengan alam lingkungannya. Konsep holistik syari'at ini menempatkan manusia sebagai titik sentral dalam rangka membumikan ajaran Tuhan melalui penerapan syari'at Islam. Posisi manusia sebagai *central point* dalam bingkai penerapan syari'at Islam, memiliki dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dimensi dimaksud adalah manusia sebagai subjek dan sekaligus manusia sebagai objek pengaturan syari'at Islam.<sup>6</sup>

Dimensi manusia sebagai subjek dimaknai dengan kemampuan manusia untuk berusaha menjadikan syari'at

---

5 Ali Hasan Abd Qadir, *Nazrat al-'Ammat fi Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Cairo: Dar al-Kitab al-Haditsah, 1965), hlm. 12.

6 Syahrizal Abbas, *Kontekstualisasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2003), hlm. Ix.

sebagai tuntunan hidup dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, baik yang bersifat lahiriyah maupun batiniyah. Dalam dimensi ini manusia memerlukan daya kreativitas (*ijtihad*) untuk memahami teks suci syari'at yang terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Tingkat kemampuan memahami dan melakukan interpretasi terhadap teks suci akan menentukan tingkat kemaslahatan yang dapat diwujudkan dalam tatanan aplikatif.

Sebaliknya, ketidakberanian dan parsialitas pemahaman terhadap al-Qur'an membawa kepada pola penalaran yang kering dari semangat filosofis dan sosiologis dari ajaran Tuhan. Ketidakmampuan menangkap semangat universalitas dan fleksibilitas syari'at Islam, akan menyulitkan penerapan syari'at Islam dalam kehidupan. Padahal hakikat keberadaan syari'at Islam adalah membawa kemaslahatan bagi manusia dalam arti menyeluruh, baik di dunia maupun di akhirat.

Pada dimensi kedua, manusia berkedudukan sebagai objek yang diatur, diayomi dan dilindungi oleh syari'at. Dalam dimensi ini manusia dijadikan sebagai arena kerja syari'at, karena tanpa manusia syari'at yang bersifat normatif sakralitas tidak memiliki arena operasional berupa tempat penerapan syari'at. Syari'at ditujukan untuk mengatur perilaku individu terhadap dirinya *an-sich*, tetapi juga perilaku individu terhadap kelompok atau perilaku kelompok terhadap kelompok lain dalam suatu komunitas masyarakat.<sup>7</sup>

---

7 *Ibi d.*, hlm. x.

Penerapan syari'at Islam dalam lintasan sejarah ternyata mengacu pada kerangka pikir di atas. Hal ini cukup terasa bila kita menyimak dinamika kreasi hukum Islam, terutama pada masa sahabat dan beberapa dekade pasca sahabat, di mana wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah SAW.. Ketika itu permasalahan hukum terus bermunculan seiring dengan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Ajaran Islam yang termuat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dipahami sahabat dalam semangat filosofis, sosiologis, fleksibilitas dan universalitas dengan tetap bermuara pada postulat bahwa syari'at Islam hakikatnya membawa misi *rahmatan lil'alamin*.

### **a. Pemahaman Syari'at**

Secara etimologi, kata “syari'at” artinya “*thariqat*” [jalan, tempat aliran air dari sumbernya].<sup>8</sup>Logika bahasa menyatakan bahwa syari'at merupakan jalan yang dapat mengantarkan manusia kepada kebaikan dan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Sedangkan secara *terminologi*, kata *syari'at* dimaknakan dengan seperangkat aturan Allah SWT. yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang mengatur tata hubungan manusia dengan Allah, hubungan antarsesama manusia dan hubungan manusia dengan alam sekitar. Jadi, syari'at Islam adalah seluruh ajaran Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan

---

8 Ibn Manzur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Sadr, t.t), hlm. 175.

al-Sunnah Rasulullah SAW..<sup>9</sup>

Sebagai kitab suci bagi umat Islam, Al-Qur'an tidak hanya memuat berbagai ketentuan hukum, seperti hukum keluarga [*ahwal-asSyakhsiyah*], hukum perdata [*mu'amalah*], hukum pidana [*jinayah*], politik-ketatanegaraan [*siyasah wadusturiyah*], tetapi juga memuat pesan-pesan moral dan deskripsi sejarah umat-umat masa lalu. Ketentuan hukum, pesan moral dan deskripsi sejarah ditujukan agar kaum Muslimin mendapatkan panduan atau *i'tibar* dalam meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.

Al-Qur'an yang berisi wahyu suci dan bersifat sakral akan menemukan kesulitan dalam implementasi bila tidak dibantu oleh al-Sunnah Rasulullah SAW..<sup>10</sup> Oleh karena itu, kedudukan al-Sunnah sebagai sumber ajaran Islam menerangkan ketentuan dasar agama. Selain itu, ketika realisasi hukum-hukum, al-Sunnah bekerja sebagai sarana *operasionalisasi* ajaran al-Qur'an dalam realitas masyarakat. Prilaku yang diperankan oleh al-Sunnah pun baik semasa di Mekkah maupun Madinah tetap menjadi referensi penting bagi kaum Muslimin setelahnya meskipun berbeda zaman.

Ijtihad adalah pengerahan daya nalar para ulama [para ahli fiqh/*fuqaha*] untuk menemukan ketentuan hukum terhadap berbagai persoalan, yang secara *eksplisit* tidak

---

9 Mahmoud Syaltout, *Islam: Aqidah wa Syari'ah*, (Cairo : Dar al-Qalam, 1966), hlm. 12.

10 *Ibid.*, hlm. 13

ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>11</sup> Melakukan ijtihad bukan berarti meninggalkan teks al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi menjadikan keduanya sebagai landasan pijak dalam rangka menghasilkan berbagai kesimpulan hukum. Problematika dalam bidang politik dan pemerintahan, ekonomi, hukum, sosial-budaya, pendidikan yang dihadapi kaum Muslimin pada era modern hanya bisa dijawab melalui *ijtihad*.

Dalam perjalanan ijtihad, para ulama tetap memegang teguh prinsip-prinsip umum [*general principles*] dari syari'at dan tujuan utama disyar'iatkan ajaran Islam kepada manusia [*maqashid as-syari'ah*].<sup>12</sup> Para fuqaha' memberikan penafsiran terhadap teks yang berisi ketentuan umum mengenai sesuatu dan berusaha menyusun formulasi aturan hukum yang sesuai dengan kepentingan manusia.

Inti dan hakikat ajaran Islam adalah kemaslahatan umat manusia [*masalih al-'ibad*]. Artinya, semua ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mengarah kepada perwujudan kemaslahatan manusia.<sup>13</sup> Tidak ada satu teks pun dari ajaran agama yang mengarah kepada kerusakan dan kemafsadatan manusia. Oleh karena itu, apapun upaya yang dilakukan manusia dalam rangka mewujudkan

---

11 Yusuf al-Qardhawy, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 1.

12 Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syari'ah*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 108-109.

13 Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Cairo: Mustafa Muhammad, t.t.), hlm. 89.

kemaslahatan, kedamaian, kesejahteraan dan mencegah kerusakan dan kemafsadatan merupakan bagian dari syari'at Islam. Bukankah Rasulullah SAW.. diutus ke muka bumi, menjadi rahmat bagi seluruh alam [*wa ma arsalnakan illa ramhatan lil 'alamin*].

## **b. Kerangka Filosofis dan Sosiologis**

Semangat filosofis, sosiologis, universalitas dan fleksibilitas sebenarnya telah ditunjukkan oleh al-Qur'an ketika pensyari'atan hukum-hukumnya. Semangat ini dapat dijumpai dalam al-Qur'an ketika Allah pelarangan khamar dan riba. Pelarangan itu terjadi secara bertahap [*tadarruj*]. Dibebani instruksi sesuai dengan tingkat dan kemampuan masyarakat. Dalam studi pemikiran hukum Islam proses *tadarruj* ini dikenal dengan teori gradualisme hukum.<sup>14</sup>

Allah melarang dan mengharamkan khamar dalam tiga tahapan, sementara untuk praktik riba dalam empat tahapan. Proses ini menggambarkan betapa nuansa sosiologis dan filosofis mengitari pelarangan dan pengharaman perbuatan tersebut. Pada sisi lain juga al-Qur'an mendeskripsikan situasi di mana perilaku dan tradisi masyarakat menjadi pertimbangan dominan dalam menentukan pensyari'atan hukum.

---

14 Muhammad Abd Ghaffar al-Syarif, *At-Tadarruj fi Tathbiq al-Asyari'ah al-Islamiyah*, (terjemahan), (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2003), hlm. 12.

Meminum khamar merupakan gambaran sejarah yang telah mentradisi dalam kehidupan masyarakat Arab. Tradisi tersebut terkadang butuh proses yang panjang untuk membuangnya. Hari itu, sejumlah Arab menanyakan kepada Rasulullah SAW. tentang ketentuan hukum meminum khamar. Lalu al-Qur'an merekamnya, "mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi, katakanlah kepada mereka bahwa pada keduanya terdapat dosa besar, dan beberapa manfaat bagi manusia. Tapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya." [QS. Al-Baqarah (2): 219]

Ayat di atas menerangkan tentang kebiasaan masyarakat Arab. Mereka sering meminum khamar. Di tengah situasi itu, al-Qur'an menjelaskan bahwa perilaku yang selama ini mereka kerjakan berguna dan dosa besar. Artinya, kebiasaan itu terus terjadi hingga sampai masyarakat benar-benar merasakan dengan jelas manfaat dan mudharat dari perilaku itu. Setelah merasakan kemudharatan khamar, membuat akal pikiran tidak stabil karenanya hingga berimplikasi terhadap ibadah shalat, saat itulah Allah menurunkan perintah, "Hai orang yang beriman, janganlah kamu mendekati shalat sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengetahui apa yang kamu katakan. Meminum khamar dan berjudi menghalangi kamu mengingat Allah dan shalat, maka berhentilah kamu dari mengerjakan perbuatan tersebut." [QS. An-Nisaa'(4): 43]

Demikian juga terhadap kasus riba di mana pelarangan dan

pengharamannya empat tahap.<sup>15</sup> *Tahap pertama*, ketika itu Allah hanya menjelaskan kepada masyarakat bahwa riba tidak ada nilai pertumbuhan [*growth*], dan tidak pula mendapat berkah darinya. Allah memperbandingkan antara riba dengan zakat sembari menjelaskan bahwa yang dilipatgandakan pahala oleh Allah di akhirat adalah zakat. Ini dijelaskan Allah dalam al-Qur'an, "Dan sesuatu riba [lipatan] yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba tidak akan bertambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka yang berbuat demikian itulah orang-orang yang melipatgandakan pahalanya." [QS. Ar-Rum (30): 9]

*Tahap kedua*, Allah menjelaskan bahwa riba adalah suatu kedhaliman. Penjelasan ini memiliki keterkaitan sejarah dengan orang-orang Yahudi, di mana Allah mengharamkan banyak hal yang baik, padahal sebelumnya dihalalkan karena semata-mata mereka [Yahudi] memakan riba yang telah dilarang. Gambaran ini ditamsilkan kepada orang Islam, sehingga Allah melarang praktek riba. Allah menjelaskan, "Maka disebabkan kedhaliman orang-orang Yahudi, kami haramkan atas mereka memakan makanan yang baik-baik yang dahulunya dihalalkan bagi mereka dan karena mereka banyak menghalangi manusia dari jalan Allah. Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta orang dengan jalan batil. Kami telah menyediakan bagi orang-orang kafir di antara

---

15 *Ibid.*, hlm. 69-71.

mereka itu siksa yang pedih.” [QS. An-Nisa’ (4): 160-161]

*Tahap ketiga*, Allah belum menjelaskan secara eksplisit pengharaman riba. Pada tahap ini, Allah menjelaskan bahwa bermua’alah dengan riba merupakan perbuatan yang amat jelek seperti dilakukan masyarakat Arab. Hal ini ditegaskan oleh Allah, “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat kemenangan.” [QS. Ali Imran (3): 130]

*Tahap keempat*, barulah Allah menyebutkan secara tegas pengharaman riba dengan berbagai jenisnya, dan bahkan mengancam dengan pernyataan perang bagi mereka yang melakukan praktek riba. Hal ini ditegaskan oleh Allah, “Orang-orang yang memakan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang-orang yang kemasukan syaithan lantaran tekanan penyakit gila. Keadaan mereka seperti itu disebabkan mereka berkata, sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.” [QS. Al-Baqarah (2): 275]

Gradualisme pengharaman khamar dan praktek riba di atas menjadi bagian dari fokus perhatian al-Qur’an. Al-Qur’an senantiasa mencurahkan memperhatikan terhadap tradisi yang berakar dalam masyarakat. Dapat diperhatikan Al-Qur’an memberi petunjuk kepada kita bahwa pelarangan itu dilaksanakan secara akomodatif, tidak mesti harus dirubah secara mutlak dan otoriter

apalagi tradisi itu sudah membumi dalam sebuah tatanan masyarakat. Secara bertahap al-Qur'an menerangkan sisi positif dan sisi negatif terhadap perilaku riba dan khamar, memberikan ruang fikir kepada masyarakat sampai dapat menimbang kemaslahatan dan kemudharatannya. Ketika kemudharatan itu mengancam eksistensi manusia maka saat itulah al-Qur'an menyatakan secara tegas dan eksplisit pengharaman terhadap praktik riba dan khamar. Dengan demikian, hakikat adanya kewajiban dan pengharaman sesuatu hukum akan ditetapkan oleh tingkat kemaslahatan yang turut dirasakan manusia. Karena keberadaan syari'at dengan hukum-hukumnya bagi manusia, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Inilah yang menurut Syathibi disebut dengan *Maqashid al-Syari'ah*.<sup>16</sup>

Syathibi memandang *maqashid syari'ah* adalah tujuan-tujuan disyari'atkan hukum oleh Allah SWT., yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Dalam pandangan Syathibi *maqashid al-syari'ah* dibagi ke dalam tiga tingkatan yaitu; (1) tujuan pensyari'atan hukum dalam rangka mewujudkan lima unsur pokok dalam kehidupan manusia yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, akal dan harta, (2) pensyari'atan hukum dalam rangka memberikan kemudahan kepada manusia dalam rangka mewujudkan lima unsur utama tersebut, dan (3) aspek-aspek hukum yang memungkinkan manusia melakukan yang terbaik dalam kehidupan guna

---

16 Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1982), hlm. 176.

memelihara lima unsur pokok di atas.<sup>17</sup>

Nilai-nilai kemaslahatan inilah yang mendasari setiap pensyari'atan hukum dalam Islam. Manusia hendaknya menggali dan menemukan nilai kemaslahatan melalui ijtihad. Tanpa ijtihad, manusia kesulitan untuk menyelami hakikat atau ruh syari'at. Inilah yang dikenal dengan nilai filosofis syari'at Islam. Demikian pula halnya dengan nilai sosiologis yang melekat pada hukum-hukum yang termuat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, sudah selayaknya menjadi pertimbangan dalam merumuskan aturan hukum.<sup>18</sup> Oleh karena itu, keberadaan teori *asbab an-nuzul* dan *asbab al-wurud* dalam mengungkap realitas filosofis dan kondisi sosial ketika aturan itu disyari'atkan, menjadi amat penting keberadaannya dalam studi hukum Islam.

Peran yang dimainkan teori *asbab an-nuzul* dan *asbab al-wurud* tidak hanya mengungkap realitas sosial yang terekam dalam suatu ayat atau hadits, tetapi dapat menjelaskan berbagai realitas secara integral dalam suatu tema tertentu. Oleh karena itu, analisis terhadap prinsip sosiologis erat kaitan dengan pendekatan tematis [*maudhu'i*]. Melalui dua pendekatan ini diharapkan mampu membumikan ajaran Tuhan yang bersifat normatif sakralitas dalam konteks kehidupan masa kini. Inilah yang dimaksud dengan analisis filosofis-sosiologis. Dalam bahasa lugas analisis filosofis bertujuan untuk menemukan hakikat dari aturan syari'at, sedangkan analisis sosiologis menjadikan realitas

---

17 *Ibid.*, hlm. 176-178.

18 Yusuf al-Qardhawy, *op.cit.*, hlm. 38

sosial sebagai pertimbangan utama dalam merumuskan aturan fiqh.<sup>19</sup>

Penerapan kerja analisis filosofis-sosiologis ternyata telah banyak dipraktikkan oleh sahabat Rasul terutama Umar ibn Khaththab. Umar memahami teks-teks syari'at dalam kerangka filosofis dan sosiologis dan bukan semata-mata mendasari pada justifikasi fiqh *an-sich*. Umar telah berhasil melatakan ruh syari'at dalam bingkai dan entitas sosiologis dalam setiap hasil putusannya.<sup>20</sup>

Salah satu hasil ijtihad yang berangkat dari ruh syari'at dalam entitas sosiologis adalah tindakan tidak memotong tangan pencuri dalam masa paceklik. Tindakan Umar ini tentu sangat berlawanan dengan teks literal al-Qur'an dalam surah al-Ma'idah ayat 38, "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan dari apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." [QS. Al-Maidah (5): 38]

Ayat ini dipahami oleh Umar ra. dalam semangat ruh syari'at di mana masa paceklik yang terjadi masa itu dijadikan illat (dasar) untuk menunda dan bahkan meniadakan hukum potong tangan terhadap pencuri. Menurut Umar masa paceklik telah membuat tidak terpenuhinya unsur-unsur pidana pencurian. Karena

---

19 *Ibid.*, hlm. 67.

20 Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khaththab*, (Jakarta: Rajawali, 1992), hlm. 121.

dalam kondisi ini orang mencuri karena terpaksa untuk mempertahankan hidup dan bukan semata-mata didasarkan pada niat untuk memperkaya diri dan merusak tatanan ekonomi masyarakat. Orang yang mencuri pada masa pakeklik karena kondisi yang memaksanya, bukan didasarkan pada niat atau profesi sebagai pencuri.<sup>21</sup>

Umar meyakini bahwa ketentuan pidana dalam al-Qur'an bukan semata-mata menghukum pelaku pidana, tetapi memberikan pelajaran, perlindungan dan pengayoman baik kepada calon pelaku pidana maupun calon korban. Menurut Umar salah satu unsur pidana yang harus dipenuhi agar dapat dijatuhkan hukuman potong tangan apabila kondisi ekonomi kuat dan stabil dalam suatu negara. Bila tidak, landasan hukum terhadap pelaksanaan potong tangan tidak kuat.

### **c. Materi Qanun Aceh yang Responsif**

Secara yuridis formal, pelaksanaan syari'at Islam di Aceh didasarkan pada UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Kedua undang-undang ini mengamatkan bahwa pelaksanaan syari'at Islam dilakukan secara menyeluruh (*kaffah*). Artinya, seluruh sisi kehidupan masyarakat Aceh diatur oleh hukum syari'at. Tidak ada satu aspek pun yang

---

21 *Ibid.*, hlm. 76.

tertinggal dari pengaturan hukum syari'at. Aspek politik, tata pemerintahan, ekonomi, hukum, pendidikan, sosial-budaya, dan berbagai dimensi lain seluruhnya berada dalam pengaturan bingkai syari'at Islam.

Sebelum lahir kedua undang-undang ini, masyarakat Aceh melaksanakan syari'at Islam secara terbatas, terutama dalam bidang hukum keluarga dan sebagian kecil bidang muamalah, seperti wakaf, hibah, sadakah dan wasiat. Sedangkan dalam bidang hukum publik dan bidang muamalah lainnya, hampir sama sekali tidak tersentuh. Oleh karena itu keberadaan UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006 merupakan momen penting dalam rangka menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif yang hidup dalam masyarakat Aceh secara menyeluruh.<sup>22</sup>

Secara sosiologis, pelaksanaan syari'at Islam melalui aturan formal yang ditentukan negara, ikut memperkuat norma dan ciri khas masyarakat Aceh yang kental dengan ajaran Islam. Masyarakat Aceh dikenal sebagai komunitas yang taat dan *fanatis* terhadap syari'at Islam. Masyarakat Aceh telah menjadikan norma agama sebagai *standar* untuk mengukur apakah suatu perbuatan sesuai atau tidak dengan syari'at Islam. Setiap Muslim meyakini bahwa syari'at Islam merupakan jalan hidup yang dapat mengantarkan kebahagiaan dan keselamatan di dunia dan di akhirat.<sup>23</sup>

---

22 Syahrizal Abbas, *op.cit.*, hlm. X.

23 Salim Segaf al-Jufri, *Penerapan Syari'at Islam di Indonesia*, (Jakarta: Globamedia, 2004), hlm. 11.

Deklarasi pemberlakuan syari'at Islam oleh Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, menggambarkan bahwa pelaksanaan syari'at Islam menjadi tanggung jawab negara melalui kekuasaannya. Dalam hal ini, pemerintah Aceh berkewajiban untuk mewujudkan penerapan syari'at Islam secara menyeluruh di Aceh. Kewajiban yang dipikul oleh pemerintah Aceh adalah amanat dari UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006.

Pelaksanaan syari'at Islam di Aceh yang dibawa oleh kedua undang-undang di atas membawa semangat formalisasi ajaran Islam melalui aturan formal negara yaitu Qanun Aceh. Melalui Qanun inilah berbagai aturan syari'at Islam dapat ditegakan dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa di Aceh. Persoalan yang muncul adalah bagaimana merumuskan materi Qanun yang kuat secara filosofis dan tidak kering dari semangat sosiologis dari ketentuan syari'at.

Dari beberapa Qanun yang dihasilkan oleh Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam bersama Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) kelihatannya belum seluruhnya mencerminkan nilai filosofis dan sosiologis dalam kerangka kontekstual. Klausul yang dirumuskan dalam Qanun Aceh cenderung masih sangat normatif sebagaimana yang terdapat dalam aturan fiqh klasik dan kering dengan nuansa sosiologis. Dugaan yang sumir ini barangkali berangkat dari kenyataan bahwa pemahaman fiqh tradisional masih sangat mendominasi pemikiran hukum Islam di Aceh.

Dalam Qanun No. 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam bidang Aqidah, Ibadah dan Syiar Islam, disebutkan bahwa orang Islam yang melakukan pindah agama diancam dengan hukuman bunuh. Ancaman pidana yang dirumuskan dalam Qanun ini ternyata tidak secara komprehensif melihat konteks sosial ketika ancaman pidana bunuh disyari'atkan. Akibatnya, Qanun No. 11 Tahun 2002 mengancam hukuman bunuh bagi orang Islam yang pindah agama di Aceh. Padahal bila diteliti konteks sosiologis ternyata hukuman bunuh bagi orang Islam yang pindah agama, memiliki keterkaitan dengan peristiwa orang Islam yang keluar dari pasukan dan bergabung dengan musuh (*desertir*). Jadi, ancaman bunuh bukan semata-mata ditujukan karena keluar dari Islam, akan tetapi karena ada unsur disertirnya. Al-Qur'an mengakui adanya kebebasan beragama, dan menghargai orang yang berbeda agama.

Dalam perjalanan perumusan materi Qanun Aceh kadangkang terasa masih ada keinginan mengadopsi aturan fiqh tanpa memperhatikan aspek-aspek sosial dan humatis. Padahal Qanun ini akan diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Pandangan yang menginginkan adopsi aturan fiqh tanpa filter, ternyata telah melahirkan Qanun Aceh yang tidak memiliki daya ikat sosial yang kuat.

Pembangunan materi Qanun yang merupakan hasil ijtihad terhadap teks syari'at, kiranya perlu memperhatikan langkah-langkah sebagai berikut:

- ☞ Setiap materi Qanun yang dirumuskan bukan hanya memiliki akses terhadap teks eksplisit al-Qur'an dan as-Sunnah, namun perlu diselami secara lebih mendalam hakikat keberadaan teks tersebut bagi manusia. Pemahaman terhadap hakikat keberadaan teks menemukan ruh syari'ah (nilai filosofis).
- ☞ Penemuan ruh syari'ah bukan hanya membutuhkan kajian filsafat hukum Islam, tetapi juga membutuhkan kajian sosiologis di mana pemahaman terhadap kondisi masyarakat ketika teks itu lahir akan sangat penting artinya, karena kasus-kasus yang muncul di sekitar kelahiran teks akan dapat dijadikan referensi dalam merumuskan materi Qanun Aceh pada masa kini.
- ☞ Pendekatan tematis [maudhui'] bukan hanya tertumpu pada ayat atau hadits yang berbicara tentang tema yang sama, tetapi perlu juga dilihat pemahaman tema tersebut menurut sahabat. Pemahaman sahabat menjadi penting mengingat pada era mereka wahyu sudah terputus dengan wafatnya Rasulullah SAW., sedangkan persoalan hukum terus bermunculan.
- ☞ Semangat sosiologis yang dibangun al-Qur'an dalam hukum-hukumnya perlu mendapat perenungan kita di Aceh. Karena banyak sekali praktek dan tradisi hukum di Aceh telah menjadi hukum yang hidup [living law] dan dapat memberikan rasa keadilan di tengah-tengah masyarakat.

- Kerangka kerja di atas tentunya mempunyai makna bila tingkat pendidikan masyarakat dan sosialisasi materi Qanun dapat ditingkatkan ke arah yang lebih baik, sehingga keberadaan Qanun Syari'at Islam, benar-benar dapat dirasakan nilai rahmatan lil 'alamin, oleh seluruh masyarakat baik Muslim maupun non Muslim.

Demikianlah beberapa kerangka dasar dan acuan pembangunan materi Qanun Aceh yang diharapkan responsif terhadap perkembangan masyarakat, sehingga penerapan syari'at Islam dapat berjalan dengan baik di Bumi Serambi Mekkah.

### **3. Nilai Humanisme dalam Penerapan Hukum Jinayah; Analisis Filosofi Pidana dan Pemidanaan**

Istilah jinayah tidak asing lagi bagi kalangan masyarakat Muslim di Indonesia. Kata jinayah merupakan bentuk masdar [*verbal noun*] dari kata *jana*, yang berarti berbuat dosa atau salah. Dengan demikian kata *jinayah* berarti perbuatan dosa atau perbuatan salah.<sup>24</sup> Penegasan terhadap makna jinayah ini diungkapkan oleh beberapa sarjana bahasa di antaranya Louis Ma'luf. Ma'luf menyebutkan kalimat *jana'ala qaumihi jinayatan*, yang bermakna ia telah melakukan kesalahan terhadap kaumnya. Kata *jana* juga berarti 'memetik', seperti dalam kalimat *jana as-samarat*, yang berarti "memetik buah dari pohonnya." Orang

---

24 Louis Ma'luf, *Al-Munjid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1954), hlm. 88.

yang berbuat jahat disebut ‘*jani*’ dan orang yang dikenai perbuatan disebut dengan *majna’ alaih*.<sup>25</sup> Kata jinayah dalam istilah hukum sering disebut dengan delik atau tindak pidana. Dengan demikian, secara kebahasaan hukum jinayah identik dengan hukum pidana.

Secara terminologi kata jinayah mempunyai beberapa pengertian. Abdul Qadir Awdah memberi definisi jinayah dengan “perbuatan yang dilarang oleh syara’ baik perbuatan itu mengenai jiwa, harta benda atau yang lainnya.” Jadi, jinayah merupakan suatu tindakan yang dilarang oleh agama, karena menimbulkan bahaya bagi jiwa, harta, keturunan, dan akal [*intelegensi*]. Dalam konteks ini, hukum jinayah adalah hukum yang mengatur perbuatan-perbuatan mana yang dilarang dan dikenakan ancaman pidana bagi orang yang melakukannya.

Sebagian fuqaha menggunakan kata jinayah untuk perbuatan yang berkaitan dengan jiwa anggota badan seperti membunuh, melukai, menggugurkan kandungan, menganiaya dan lain-lain. Pandangan ini mempertegas bahwa hukum jinayah identik dengan hukum pidana. Haliman, sebagaimana dikutip Makhrus Munajat menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan hukum pidana dalam syari’at Islam adalah ketentuan-ketentuan hukum syara’ yang melarang untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu, dan pelanggaran terhadap ketentuan tersebut dikenakan hukuman berupa penderitaan badan

---

25 *Ibid.*, hlm. 67.

atau harta.<sup>26</sup>

Lebih lanjut Makhrus Munajat menyebutkan bahwa dalam Undang-undang Hukum Pidana Republik Persatuan Arab terdapat tiga macam penggolongan tindak pidana yang didasarkan pada berat ringannya hukuman, yaitu ; *jinayah*, *janhah* dan *mukhalafah*. Jinayah di sini adalah jinayah yang disebut dalam konstitusi dan merupakan tindakan yang paling berbahaya. Konsekuensinya, pelaku tindak pidana diancam dengan hukuman berat, seperti hukuman mati, kerja keras atau penjara seumur hidup (Pasal 10 KUHP RPA). Sedangkan *janhah* adalah perbuatan yang diancam dengan hukuman lebih dari satu minggu, tetapi tidak sampai pada hukuman mati atau hukuman seumur hidup (Pasal 11 KUHP RPA). Adapun *mukhalafah* adalah jenis pelanggaran ringan yang ancamannya tidak lebih dari satu minggu.<sup>27</sup>

Pengertian jinayah dalam bahasa Indonesia sering disebut dengan istilah peristiwa pidana, delik atau tindak pidana. Dalam buku-buku fiqh, untuk perbuatan pidana sering juga digunakan istilah jinayah atau jarimah.<sup>28</sup> Istilah *jarimah* memiliki kandungan arti sama dengan istilah jinayah, baik dari segi bahasa maupun dari segi istilah. Dari segi

---

26 Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, (Yogyakarta: Logung, 2004), hlm. 2.

27 Ibid., hlm. 3; Lihat Ahmad Hanafi, *Asas-asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), hlm. 2.

28 Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1992), hlm. 237.

bahasa jarimah merupakan kata jadian [*masdar*] dengan kata *jarama* yang artinya berbuat salah, sehingga jarimah mempunyai arti perbuatan salah.

Imam al-Mawardi memberikan definisi jarimah dengan larangan-larangan *syara'* yang diancamkan oleh Allah dengan hukuman *had* atau *ta'zir*. Hukuman *had* adalah suatu sanksi yang ketentuannya sudah dipastikan oleh nash. Adapun hukuman *ta'zir* adalah hukuman yang pelaksanaannya diserahkan sepenuhnya kepada penguasa. Hukuman *ta'zir* dijatuhkan dengan mempertimbangkan berat ringannya tindak pidana, situasi dan kondisi masyarakat. Hukuman *ta'zir* tidak diterapkan secara definitif, melainkan melihat situasi dan kondisi, dan bagaimana perbuatan jarimah terjadi, kapan waktunya, siapa korbannya, dan sanksi apa yang pantas dikenakan demi menjamin ketentraman dan kemaslahatan umat.<sup>29</sup> Dalam hukum pidana Indonesia, hampir semua penetapan hukuman menerapkan jarimah *ta'zir*, karena sifatnya yang lebih umum dan elastis.

Apa yang menyebabkan suatu perbuatan dianggap sebagai suatu kejahatan tidak lain karena perbuatan itu sangat merugikan tatanan masyarakat, atau kepercayaan-kepercayaan atau harta benda, nama baik, kehormatan, jiwa dan sebagainya. Kesemuanya itu, menurut hukum *syara'* harus dipelihara, dihormati, dan dilindungi. Suatu sanksi diterapkan kepada pelanggar *syara'* dengan tujuan

---

29 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Mesir: Dar al-Qalam, 19998), hlm. 198.

agar seseorang tidak mudah berbuat *jarimah*. Dengan diterapkannya ancaman dan hukuman bagi pelaku *jarimah* akan terwujud kemaslahatan umat.

Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, tujuan umum disyari'atkan hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat.<sup>30</sup> Demikian pula hukum Islam ditegakkan untuk melindungi lima hal, yaitu untuk perlindungan terhadap agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta benda.

Perlindungan terhadap agama harus selalu ditegakkan, sehingga terhadap tindak kejahatan penghinaan dan penistaan terhadap agama atau kepercayaan dikenakan sanksi. Dalam *jarimah hudud*, ada *jarimah riddah*, yaitu pindahnya seseorang dari satu agama kepada agama lain. *Jarimah tasyabbahu 'ala din al-ghairih* yakni mencaci maki agama orang lain, juga dikenakan sanksi. Perlindungan terhadap agama sama artinya dengan larangan merusak atau meninggalkan agama.

Perlindungan jiwa berimplikasi terhadap penerapan hukuman bagi pelaku yang mengganggu jiwa seseorang. Oleh karena itu, hukum Islam melarang membunuh, dan melukai anggota badan. Proteksi terhadap jiwa dalam hukum pidana Islam dibahas dalam *jarimah qisas-diyat*. *Jarimah qisas diyat* adalah tindak pidana yang berkaitan dengan pelanggaran terhadap jiwa atau anggota tubuh seseorang. Hukuman terhadap tindak pidana ini adalah qisas [memberikan perlakuan yang sama kepada terpidana

---

30 *Ibid.*

sesuai dengan tindak pidana yang ia lakukan, misalnya membunuh dibalas dengan hukuman mati]. Diyat yaitu ganti rugi dengan harta melalui putusan hakim.<sup>31</sup>

Dalam hal perlindungan terhadap keturunan, hukum pidana Islam melarang berbuat zina karena salah satu akibat dari perbuatan zina adalah kaburnya keturunan. Hukum Islam datang untuk merombak perkawinan-perkawinan pada zaman jahiliah yang tidak mempertegas nasab. Proteksi terhadap nasab dimaksudkan agar mereka yang dilahirkan mempunyai hak-hak yang sama seperti status sosial, waris, perwalian dan lain sebagainya. Untuk mengantisipasi ketidaksijelasan keturunan, maka hukum pidana Islam melarang berbuat zina dan sebagai sanksinya adalah hukum jilid (*dera*) atau rajam.

Perlindungan terhadap akal dilakukan oleh hukum Islam, melalui larangan atau pengharaman segala sesuatu yang dapat merusak akal, sehingga tidak terbatas pada masalah *khamar* [minuman keras], tetapi termasuk barang sejenisnya, seperti morfin, heroin, ganja, arak, *bisurb al-khamar*, ekstasi, pil koplo dan lain-lain. Karena itu, perbuatan seseorang yang dapat merusak dan merugikan akal dikenai sanksi. Dalam hukum pidana Islam termasuk *jarimah hudud* bagi perbuatan perusak akal yang dikenal dengan sebutan *jarimah syurb al-khamar*, artinya minum minuman keras.

Perlindungan harta sangat ditekankan oleh agama

---

31 Al-Jurjani, *At-Ta'rifat*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm 354.

Islam. Setiap perbuatan yang dapat merugikan harta benda sangat dilarang dan pelakunya ditindak tegas. Oleh karena itu, pencurian, penipuan, penggelapan, mengicu timbangan, dan oleh karenanya, semua perbuatan itu, termasuk perbuatan yang dilarang. Hukum pidana Islam menggolongkannya ke dalam hukum pidana pencurian dan *hirabah* [penyamunan], serta *jarimah ta'zir*. Demikian pula halnya dalam masalah-masalah yang apabila dilakukan dapat merugikan kepentingan umum, semua itu diatur dan ditegaskan dalam *jarimah ta'zir*, yaitu semua jarimah yang jenis dan sanksinya, diserahkan kepada penguasa untuk menentukannya demi tegaknya kemaslahatan umat berdasarkan nilai keadilan.

Hukuman yang diancamkan kepada seseorang pembuat jarimah, bertujuan agar orang tersebut tidak mengulangi lagi kejahatan, juga memberikan pelajaran kepada orang lain agar tidak berbuat jarimah. Mengapa sanksi perlu diterapkan, karena aturan yang hanya berupa larangan dan perintah saja tidak cukup, seperti perintah shalat, zakat, dan haji bagi orang yang mampu. Pelanggaran terhadap perintah di atas termasuk hal yang biasa, dan orang tidak takut untuk melanggarnya. Hal ini karena tidak ada sanksi yang tegas dan nyata di dunia ini. Perbuatan mencuri, zina, menipu, menyerobot hak orang lain, tidak membayar zakat, tidak membayar kafarat dan lain sebagainya, hal itu boleh jadi membawa keuntungan bagi pelaku jarimah (perorangan tertentu).

Keuntungan semacam itu sama sekali tidak menjadi

pertimbangan syara', perbuatan tersebut tetap dilarang, karena menganggap *akhlaq al-karimah* sebagai sendi dalam masyarakat, sehingga semua perbuatan yang bertentangan dengan akhlak akan dikenai hukuman. Sedangkan dalam hukum positif Indonesia, keberadaannya tidak demikian, bahkan boleh dikatakan bahwa hukum positif tidak menganggap *akhlaq al-karimah* sebagai sendi dalam masyarakat, sehingga suatu perbuatan baru diancam pidana kalau perbuatan itu membawa kerugian pada masyarakat. Contohnya, dalam delik zina, hukum positif tidak menghukum perbuatan tersebut kecuali ada unsur perkosaan yang membawa kerugian pada salah satu pihak, akan tetapi hukum Islam menghukum pelaku perbuatan tersebut dalam keadaan apapun dan terbukti melakukan perbuatan zina.

Contoh lainnya adalah dalam hal delik minum-minuman keras. Hukum positif baru menjatuhkan hukuman bila pemabuk itu mengganggu ketertiban umum, akan tetapi hukum Islam menghukum peminum khamar, karena unsur perbuatannya, yaitu bahwa minum khamar adalah perbuatan keji, sehingga pelakunya harus dikenai sanksi atau hukuman.<sup>32</sup>

Hukum positif menjatuhkan hukuman bukan berdasarkan pertimbangan bahwa perbuatan seseorang itu keji atau tidak, tetapi berdasarkan sejauh mana kerugian yang diderita oleh masyarakat. Sedangkan hukum Islam, dasar

---

32 Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1963), hlm. 70.

pertimbangan penjatuhan hukuman dimana perbuatan tersebut dapat merusak akhlak. Alasannya, jika akhlak terpelihara maka terpelihara juga kesehatan badan, akal, hak mili, jiwa dan ketentraman masyarakat.

### **a. Filosofi Pidana dalam Hukum Jinayah**

Dimuka telah disebutkan definisi *jarimah*, yaitu larangan-larangan syara' yang diancam dengan hukuman *had* atau *ta'zir*. Larangan-larangan tersebut berkaitan dengan sikap berbuat atau tidak berbuat. Sikap berbuat dianggap sebagai suatu tindak pidana. Al-Qur'an melarang tindakan membunuh, dan bila seseorang melakukan pembunuhan, maka tindakan tersebut dinyatakan melakukan tindak pidana dengan sikap berbuat. Al-Qur'an melarang berzina, maka berzina dianggap pelanggaran hukum. Adapun contoh tidak berbuat yang dianggap sebagai tindak pidana adalah tidak memberikan maka kepada orang yang ditahan. Perbuatan semacam itu dianggap perbuatan tindak pidana dengan sikap tidak berbuat. Ketentuan tersebut datangnya dari nash [al-Qur'an dan al-Hadits], hasil ijtihad yang disepakati [ijma'] atau analogi [qiyas].<sup>33</sup>

Memahami uraian di atas bahwa hukum jinayah, memiliki keterkaitan dengan perbuatan pidana dan pertanggung jawaban manusia tentang perbuatan yang dihukum. Hukum jinayah seperti hukum lain pada umumnya

---

33 Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah ...*, hlm. 110-111.

memuat teori-teori tentang hukuman dan sanksi. Hukum pidana Islam sebagai realisasi dari hukum Islam itu sendiri. Di dalamnya memuat hukuman yang bertujuan untuk menciptakan ketentraman individual dan masyarakat. Selain itu, tujuan dari hukuman supaya dapat mencegah dari perbuatan-perbuatan yang bisa menimbulkan kerugian bagi anggota masyarakat, baik dalam kaitan dengan jiwa, harta maupun kehormatan.<sup>34</sup> Dari itu, tujuan memberikan hukuman dalam Islam harus sesuai dengan tujuan umum di syari'atkan hukum, yaitu untuk merealisasi kemaslahatan umat dan sekaligus menegakkan keadilan.

Hukuman yang ditegakkan dalam syari'at Islam mempunyai dua aspek yaitu aspek *preventif* [pencegahan] dan aspek *represif* [pendidikan]. Dengan diterapkan dua aspek ini dapat menghasilkan kemaslahatan (positif); terbentuk moral yang baik. Sejak itulah masyarakat menikmati keadilan dan kedamaian. Karena salah satu tujuan penting dari penguatan moral agama adalah mengayomi manusia untuk tunduk dan patuh terhadap segala titah agama.

Adapun tujuan penjatuhan hukuman kepada pelaku jinayah, dapat dibagi ke dalam empat kategori yaitu; pembalasan [*revenge*], penghapusan dosa [*ekspiation*], menjerakan [*deterren*] dan memperbaiki si pelaku tindak kejahatan [*rehabilitation of the riminal*]. Penjatuhan hukuman kepada seseorang pelaku sebagai bentuk

---

34 Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1992), hlm. 198.

pembalasan, karena pelaku pidana telah menyebabkan kerusakan dan malapetaka pada orang lain. Menurut konsep ini, pelaku pidana wajib menderita seperti yang ia timpakan kepada orang lain. Tujuan penghukuman untuk penghapusan dosa berasal dari konsep pemikiran yang bersifat religius yang bersumber dari Allah SWT.. Dengan dijalankan hukuman, maka pelaku pidana sudah terhaus dosanya. Penjatuhan hukuman untuk menjerakan, maksudnya pelaku pidana harus merasakan jera sehingga ia diharapkan tidak pernah mengulangnya lagi kejahatan. Demikian pula penjatuhan hukuman dalam rangka rehabilitasi si terpidana, guna mengubah sikap dan memperbaiki perilaku terpidana kepada arah yang lebih baik.

Abdul Qadir Audah, menyatakan bahwa prinsip hukuman dalam Islam memuat dua prinsip pokok, yaitu menuntaskan segala perbuatan pidana dengan mengabaikan pribadi terpidana dan memperbaiki sikap terpidana sekaligus memberantas segala bentuk tindak pidana. Memberantas segala bentuk tindak pidana bertujuan untuk memelihara stabilitas masyarakat, sedangkan untuk pribadi terpidana bertujuan untuk memperbaiki sikap dan perilakunya. Oleh sebab itu, menurutnya hukuman bagi segala bentuk tindak pidana yang terjadi harus sesuai dengan kemaslahatan dan ketentraman masyarakat yang menghendaknya.

Dalam hukum jinayah ada tekanan yang secara implisit mengenai tujuan pidanaan seperti diterangkan oleh Al-Qur'an, "Laki-laki dan perempuan yang mencuri

potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah maha perkasa lagi maha bijaksana.” [QS. Al-Maidah (5): 38]

Demikian pula halnya dalam surah an-Nur ayat 2, “Penzina perempuan dan penzina laki-laki hendaklah dicambuk seratus kali dan janganlah merasa belas kasihan kepada keduanya sehingga mencegah kamu dalam menjalankan hukum Allah, hal ini jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan hendaklah dalam menjatuhkan sanksi [mencambuk] mereka disaksikan oleh sekumpulan orang yang beriman.

Ayat tersebut di atas menggambarkan adanya balasan terhadap sebuah kejahatan dan ketika membalas harus diumumkan atau dilakukan di muka umum. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tujuan pemidanaan dapat dibagi dalam tiga kategori: *Pertama*, pemidanaan dimaksudkan sebagai pembalasan, artinya setiap perbuatan yang melanggar hukum harus dikenakan sanksi sesuai dengan ketentuan nash. Jangka panjang dari aspek ini adalah pemberian perlindungan terhadap masyarakat luas [*social defense*]. Contohnya, dalam hal hukum qisas yang merupakan bentuk keadilan yang tertinggi, di mana dilakukan pembalasan setimpal. Di dalamnya termuat keseimbangan antara dosa dan hukuman.<sup>35</sup>

*Kedua*, pemidanaan dimaksudkan sebagai pencegahan

---

35 Makhrus Munajat, *Dekonstruksi ...*, hlm. 55

*kolektif (general prevention)*, yang berarti pemidanaan bisa memberikan pelajaran bagi orang lain untuk tidak melakukan kejahatan serupa. Contoh orang berzina harus didera di muka umum, sehingga orang yang melihat diharapkan tidak melakukan perzinana.

*Ketiga*, pemidanaan dimaksudkan sebagai *special prevention* (pencegahan khusus), artinya seseorang yang melakukan tindak pidana setelah diterapkan sanksi ia akan bertaubat dan tidak mengulangi kejahatannya lagi, dan dalam aspek ini terkandung nilai treatment. Sebab tercegahnya seseorang dari berbuat jahat bisa melalui penderitaan akibat dipidana atau timbul dari kesadaran selama menjalani pidana.

## **b. Filosofi Nilai Kemanusiaan**

Nilai filosofi hukum jinayah tercermin dari aturan-aturan umum [asas-asas hukum pidana itu sendiri]. Asas legalitas dipertimbangkan untuk menghindari kesalahan dalam proses pemidanaan. Asas retroaktif diberlakukan untuk menjamin keamanan dan ketertiban masyarakat. Asas praduga tak bersalah ditegakkan untuk menghindari kesalahan dalam menjatuhkan hukuman. Prinsip yang ditegakkan adalah menghindari hukum karena ada keraguan dan hakim lebih baik salah dalam mengampuni dari pada salah dalam menjatuhkan hukuman.<sup>36</sup> Asas

---

<sup>36</sup> Topo Santoso, *Menggagas Hukum Pidana Islam*, (Bandung: Asy-

kesamaan hukum ditegakkan dalam Islam sebagaimana yang dipraktekkan oleh Nabi, “Seandainya putriku Fatimah mencuri niscaya akan aku potong tangannya.” [HR. Bukhari no. 6788 dan Muslim no. 1688]

Adapun hukuman sanksi didasarkan pada para materi *al-akhlaqul karimah* yang djunjung tinggi dalam Islam. Delik zina diancam hukuman cambuk 100 kali, sebab zina sangat dicela oleh Islam dan tidak boleh diberi belas kasihan, di samping itu, pelaku zina berarti mengingkari nikmat Allah tentang kebolehan dan anjuran Allah untuk menikah. Islam menghukum orang yang menuduh orang lain berbuat zina tanpa bukti, dengan ancaman hukuman cambuk 80 kali. Pemberian hukuman ini, tidak hanya karena kebohongan saja, tetapi juga karena pencemaran nama baik orang yang dituduh di tengah-tengah masyarakat. Hal ini dimaksudkan supaya orang tidak mudah menuduh zina.

Pencurian dilarang oleh Islam untuk memelihara keteraturan masyarakat dalam hak kepemilikan harta. Hukuman keras bagi pencuri adalah potong tangan, karena pencuri merupakan perbuatan yang melanggar hak orang lain dan menimbulkan kerusakan di tengah-tengah masyarakat. Pencurian diharamkan dalam Islam karena beberapa alasan; mencuri adalah perbuatan yang sangat menyakitkan bagi orang yang telah megumpulkan harta, dan harta yang dicuri sangat merugikan orang banyak. Serta pencuri merusak ketentraman masyarakat yang seharusnya merasa aman di rumah dan di daerahnya

---

Syamil, 2000), hlm. 114.

masing-masing. Apalagi pencurian disertai kekerasan dan pembunuhan, hal ini membawa kerugian secara fisik atau psikis keluarga korban pencurian, kekerasan dan pembunuhan.

Perampokan merupakan kejahatan besar yang sangat membahayakan dan sangat mengganggu keamanan dan ketertiban masyarakat. Karena perampokan dan tindakan pencurian maupun pembunuhan sering didahului niat yang dikerjakan secara berencana. Perilaku semacam ini pada dasarnya juga dapat dikelompokkan ke dalam kufur nikmat yang dianugerahkan Allah.. Allah memberikan kenikmatan yang besar berupa kekuatan dan kesehatan, tetapi manusia tidak mau mensyukurinya bahkan nikmat itu digunakan untuk memudharatkan pihak lain. Karena perilaku perampokan tersebut memberi mudharat terhadap pihak lain maka pantaslah Allah memberi hukuman yang berat dan bertingkat-tingkat perilaku ini sesuai dengan bentuk perampokannya.

Para pemberontak dikategorikan dalam Islam sebagai kelompok jahat yang membuat kerusakan di muka bumi. Tetapi perilaku itu tidak langsung dihukum sebelum ada peringatan-peringatan terlebih dahulu. Karena itu, untuk perilaku semacam ini Islam memerintahkan pemerintah yang sah untuk mengajak berunding supaya mereka menyadari kesalahannya atau bertaubat kembali ke jalan yang benar. Akan tetapi, jika setelah ditegur atau dinasehati masih membangkang atau tidak berusaha untuk kembali kepada kebenaran maka harus disikapi dengan hukuman

atau memeranginya. Tindakan ini sama halnya seperti yang terjadi pada kasus khamar. Diharamkan khamar dan diberikan tindakan terhadap yang melanggar perintah meminum khamar bertujuan demi memelihara kesehatan. Selain itu, tindakan dilakukan terhadap pelanggar bertujuan menjaga pribadi seseorang dan hartanya yang dihabiskan untuk membeli hal-hal yang membahayakan secara pribadi dan orang lain.

Dalam kasus delik pembunuhan [*qisas-diyat*], hukuman tersebut pada dasarnya sebagai tindakan preventif supaya manusia tidak gampang saling, membunuh yang akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat. Hukuman bagi pembunuh dalam Islam adalah *qisas* [hukuman mati] atau *diyāt* dengan ganti rugi yang berupa harta benda. Hikmah adanya *qisas* dengan hukuman mati adalah untuk menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, sebagaimana firman Allah yang artinya “jiwa dibalas dengan jiwa.” Hukuman mati ini juga banyak diberlakukan oleh umat dan masyarakat lain. Dengan adanya *qisas* juga menghindari kemarahan dan dendam dalam keluarga orang yang terbunuh, karena apabila tidak dilakukan *qisas* niscaya dendam terjadi secara berkelanjutan yang tidak menutup kemungkinan terjadi bunuh membunuh antarkeluarga.

Sementara hikmah *diyāt* [denda] dengan harta adalah untuk kepentingan kedua belah pihak. Dari sisi pembunuh, dengan membayar denda secara damai kepada keluarga terbunuh, dia pasti merasakan ketentraman seterusnya

bertaubat, kembali merasakan betapa berharganya nikmat hidup. Sementara bagi keluarga terbunuh yang menerima denda dengan cara damai akan memanfaatkan harta tersebut untuk kelangsungan hidupnya dan meringankan sedikit beban kesedihannya.

Penerapan hukum jinayah, sebagaimana ketentuan yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadits sebenarnya untuk menegakkan lima hal yang menjadi fundamental dalam kehidupan manusia, yaitu untuk menjaga agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta benda. Jenis hukuman yang termasuk dalam kategori hudud ini terdiri atas hukuman pembalasan setimpal [*qisas*], diyat dan jilid [*cambuk*]. Sedangkan untuk tindak pidana selain hudud termasuk kedalam kategori tindak pidana yang diancam hukuman *ta'zir*. Jenis hukuman *ta'zir* juga cukup beragam, karena diberikan keleluasaan kepada pemerintah [*ulil amri*] untuk untuk menentukan jenis, bentuk, jumlah dan cara penjatuhan hukumannya. Filosofi hukuman *ta'zir* adalah untuk menjaga tatanan kehidupan manusia secara menyeluruh. Oleh karena, hukuman *ta'zir* dapat berupa penjara, kurungan, denda, kerja paksa dan lain-lain. Penentuan bentuk-bentuk hukuman ini dijatuhkan sesuai dengan jenis perbuatan pidana dengan mempertimbangkan akibat-akibat yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan pidana.

Dalam penerapan hukuman terhadap pelaku pidana baik berupa hudud, qisas-diyat dan *ta'zir*. Hukum Islam cukup hati-hati dan memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan.

Nilai kemanusiaan yang dilihat hukum Islam bukan hanya, bagi si terpidana, tetapi juga kepada korban tindak pidana dan masyarakat yang menerima akibat [dampak] dari suatu tindak pidana. Karenanya, Nilai kemanusiaan yang dibangun hukum Islam adalah nilai kemanusiaan yang *holistic* dan menyeluruh, sehingga penerapan suatu hukum jinayah tidak ada yang merasa ditinggalkan atau tidak terlindungi.

Dalam penerapan hukuman qisas misalnya, aturan hukum pidana Islam memperlakukan si pembunuh sebagaimana layaknya manusia biasa, tidak diancam, tidak ditekan, dan dalam kondisi tertentu ia tidak diborgol. Terpidana sebelum dieksekusi ia diberikan kebebasan untuk melaksanakan berbagai kegiatan ibadah dan diberikan kesempatan untuk meminta sesuatu yang menjadi hak permintaannya. Jadi, perhatian hukum pidana Islam, terhadap si terhukum juga menyeluruh. Bahkan kebutuhan seksual, berkumpul untuk sementara waktu dengan keluarga juga diberikan kesempatan, sebelum ia dieksekusi. Penjagaan nilai-nilai kemanusiaan bagi terpidana tetap juga diperhatikan bagi penerapan hukuman cambuk maupun hukuman potong tangan.

Dalam hukum pidana Islam penegakan nilai kemanusiaan tidak hanya ditujukan kepada terpidana, tetapi keluarga dari pelaku pidana juga dilindungi. Karena itu, jika si terpidana baik yang dijatuhkan hukuman *hudud*, *qisas* maupun *ta'zir*, perhatian tanggung jawab terhadap keluarga tetap menjadi pokok perhatian dan tanggung

jawab negara. Karenanya, nilai kemanusiaan yang menjadi perhatian hukum pidana Islam janganlah dilihat hanya sepihak, khusus kepada pelaku pidana, tetapi nilai kemanusiaan hukum pidana Islam bersifat menyeluruh kepada masyarakat.

#### **4. Landasan Moral dan Yuridis Formal bagi Pembentukan Mekanisme Pengungkapan Kebenaran dan Pertanggungjawaban; Kasus Aceh**

Ibn Khaldun dalam bukunya *Muqaddimah*, menyebutkan bahwa konflik telah ada sejak adanya manusia di dunia ini. Konflik merupakan realitas kehidupan manusia yang bersifat alamiah. Konflik lahir, karena manusia memiliki kecenderungan, keinginan dan kepentingan yang berbeda satu sama lain. Keragaman pandangan dan kepentingan, telah menyebabkan manusia berada dalam kondisi konflik. Dalam studi sosiologi, konflik dibedakan dengan kekerasan. Konflik yang bermula dari keragaman pandangan dan perbedaaan kepentingan, sebenarnya dapat dikelola sehingga mengarah pada nilai positif. Sebaliknya, konflik yang tidak dapat dikelola, melahirkan nilai negatif yang berujung pada kekerasan.

Konflik dapat saja bersifat vertikal maupun horizontal. Konflik Aceh misalnya, dapat saja disebut bersifat vertikal maupun horizontal. Konflik vertikal terjadi antara masyarakat Aceh dan pemerintah Jakarta. Konflik horizontal dapat saja terjadi antar kelompok

dalam masyarakat Aceh, yang muncul sebagai akibat dari konflik vertical. Konflik vertikal antara masyarakat Aceh dengan pemerintah Jakarta, dipicu oleh penguasaan alokasi sumberdaya ekonomi yang tidak adil, kebebasan politik yang terbelenggu, hukum yang diskriminatif, dan penghargaan kehidupan agama dan sosial budaya yang tidak mempertimbangkan karakteristik masyarakat Aceh yang agamis. Perbedaan pandangan antara Pemerintah Pusat dan Aceh sering terjadi diskriminatif dan ketidakadilan dalam pengambilan kebijakan sehingga melahirkan kekerasan.

Pada dasarnya konflik vertikal apabila dikelola dengan baik tidak pernah terjadi dalam kehidupan berbangsa dan negara. Dalam domain politik-kenegaraan misalnya, ada dimensi-dimensi baku yang disepakati bersama dalam frame konstitusi. Meskipun demikian, keragaman pandangan politik patut diberi ruang untuk lebih terbuka, sehingga dapat terhindar dari letupan-letupan politik yang berpotensi terjadi kekerasan.

Dalam konteks kekerasan yang terjadi di Aceh puluhan tahun lalu, ternyata berimbas hancurnya tatanan kehidupan masyarakat Aceh. Konflik Aceh menyebabkan hilang puluhan ribu jiwa, kehilangan harta benda, kehidupan ekonomi, luka sosial, terkelupasnya tatanan kehidupan agama, dan adat budaya yang menjadi bagian integral dari identitas masyarakat Aceh itu sendiri. Ini belum lagi harus menerima berupa ancaman, kekerasan dan pembunuhan, perusakan harta benda dan berbagai

tindakan lainnya yang terjadi selama konflik. Semua itu akan membebani mental spiritual masyarakat yang tidak mudah hilang sepanjang hayat. Karena itu, kebijakan dan perilaku tersebut perlu adanya pertanggungjawaban melalui pengungkapan fakta-fakta kebenaran.

Dalam analisis resolusi konflik [*conflict resolution*], pelaku kekerasan pada masa konflik atau di luar masa konflik, dapat saja berupa individu, kelompok, lembaga dan bahkan negara. Pelaku tindakan kejahatan sudah semestinya terungkap, demi menjamin adanya pertanggungjawaban terhadap tindakannya. Pengungkapan tindakan kekerasan, ancaman, pemerkosaan dan berbagai tindakan lain selama masa konflik, terutama yang dilakukan negara memerlukan landasan moral dan yuridis formal, guna mengungkapkan fakta kebenaran [termasuk pelaku], sebagai bentuk pertanggungjawaban negara kepada warga negara.

Secara moral, manusia sebagai suatu entitas kemakhluhan mempunyai hak asasi sebagai anugerah Tuhan Yang Maha Esa. Manusia memiliki hak asasi untuk hidup, memiliki harta, hak asasi untuk hidup aman, terlindungi dari berbagai ancaman dan kekerasan, dan berbagai hak asasi lain, yang mesti dihormati oleh setiap orang. Seorang manusia, tidak dibenarkan untuk mencabut hak asasi yang dimiliki seseorang sebagai anugerah Tuhan, tanpa alasan yang sah dan benar menurut hukum maupun moral. Karenanya, bila pelaku tindakan kekerasan terhadap yang lain, maka pelaku itu perlu mempertanggungjawabkan

tindakannya. Demikian pula, bila kekerasan yang terjadi selama konflik yang didasarkan atas kebijakan negara, maka negara juga perlu mempertanggungjawabkan tindakan itu. Bahkan membiarkan perilaku kekerasan masa lalu, tanpa mengetahui penyebab, pelaku kekerasan, sehingga korban/ahli waris korban tidak mengetahui pelakunya, maka itu bertentangan dengan moral. Korban atau ahli waris korban memiliki hak untuk mengetahui pelaku tindak kekerasan, alasan-alasan dan berbagai bentuk pertanggung jawaban pelaku terhadap segala tindakannya.

Demikian pula halnya dalam ajaran Islam. Syari'at Islam diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia [*rahmatan lil 'alamin*]. Syari'at Islam memberikan perlindungan terhadap manusia dalam lima hal esensial, yaitu; agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan. Maka ketentuan pidana yang dirumuskan dalam hukum syari'at, baik berupa kategori *hudud*, *qishas-diyat* dan *ta'zir*, dimaksudkan untuk memberikan perlindungan dan kemaslahatan bagi manusia.

Dalam pandangan hukum syari'at, kejahatan terhadap tubuh manusia, baik berupa menghilangkan nyawa atau melukai anggota tubuh, yang dilakukan oleh individu maupun kelompok, *wajib* dipertanggung jawabkan. Masyarakat dan negara memiliki peran, untuk mengungkapkan pelaku kejahatan tersebut, sehingga dapat dimintai pertanggung jawaban, melalui proses hukum. Bagaimana halnya, kalau negara yang melakukan

kejahatan terhadap warganya, dalam suatu *setting* politik. Dalam konteks *siyasah* [politik Islam], negara berkewajiban bertanggungjawab terhadap kebijakan yang merugikan warganya. Pertanggungjawaban negara melekat pada aparaturnegara yang mengemban amanah negara. Dalam *siyasah syar'iyah*, negara bertindak sebagai wali terhadap warga negaranya, sehingga pemimpin negara disebut *waliyul amri*, yaitu orang yang bertanggungjawab terhadap warganya. Negara sebagai wali, berperan memberikan perlindungan, jaminan keselamatan, jaminan kebutuhan hidup dan bertanggungjawab terhadap segala kepentingan warganya. Maka bila negara melakukan tindakan kekerasan terhadap warga negara, berarti mengingkari peran dan fungsinya sebagai wali.

Dalam hukum syari'at, untuk kasus *qishahs-diyat*, pelaku pembunuhan dan penganiayaan memiliki kesempatan untuk memperoleh pemaafan dari korban atau ahli waris korban. Pemaafan adalah hak manusia [*haq al-adami*], yang dapat menggugurkan hukuman *qisash*. Pemaafan baru bisa diberikan bila pelakunya telah terungkap melalui suatu proses hukum di pengadilan. Pemaafan merupakan jalan terbaik dan tindakan mulia dalam ajaran syari'at. Pemaafan menjadi jalan rekonsiliasi antara korban/ ahli waris korban dengan pelaku atau ahli waris pelaku. Rekonsiliasi atas dasar pemaafan, dapat diwujudkan dalam bentuk kompensasi harta, yang dalam istilah *fiqh* disebut *diyat*.

Hal yang sama juga berlaku untuk kejahatan yang

dilakukan oleh negara, terhadap warganya. Pengungkapan pelaku kejahatan 'atas nama negara' harus diungkap, sehingga ada kejelasan pelaku, *setting* politik dan kebijakan Negara, yang telah membawa korban bagi warganya. Pengungkapan fakta kebenaran perlu dilakukan, agar korban atau ahli waris korban dapat mengetahui pelaku atau penanggung jawab yang menjalankan kebijakan tersebut. Melalui pengungkapan ini diharapkan proses hukum dapat berjalan dan atau pemaafan dapat diberikan oleh korban/ahli waris korban. Dalam hukum syari'at, pengungkapan pelanggaran atau kejahatan yang dilakukan oleh negara wajib diungkap untuk memenuhi hak korban/ atau ahli waris korban.<sup>37</sup>

Demikian pula halnya dalam praktek hukum adat, pengungkapan terhadap pelaku kejahatan berkaitan dengan nyawa dan anggota tubuh, tetap dilakukan dalam rangka memperoleh kepastian pelaku kejahatan, sehingga dapat dilakukan prosesi dan penyelesaian secara adat. *Di'iet, sayam, suloh, peumat jaroe, dan peusijuek* [Aceh], merupakan bentuk-bentuk rekonsiliasi yang terbangun antara pihak korban atau pelaku. Dalam hukum adat Aceh, pengungkapan fakta pelaku kejahatan tidak dibatasi, oleh limit waktu tertentu.

---

37 *Diyat* adalah kompensasi dari pelaku atau ahli waris pelaku atau negara yang dibayarkan terhadap korban atau ahli waris korban. *Diyat* terdapat pada tindakan pidana yang mengharuskan qishash dan juga tindak pidana yang tidak terdapat qishash di dalamnya.

Dalam konteks Indonesia sebagai negara hukum [*rectstaat*], maka seluruh tindakan aparatur negara harus berdasarkan atas hukum. Artinya, setiap kebijakan negara yang telah menimbulkan dampak berupa korban kekerasan, harus dapat dipertanggungjawabkan secara hukum. Negara bertanggung jawab terhadap semua perilaku aparatur Negara. Maka pengungkapan kebenaran terhadap kejahatan yang dilakukan negara adalah suatu keharusan. Karena mengingat warga negara memiliki hak untuk mengetahui pelaku atau penanggungjawab kebijakan negara yang telah menimbulkan korban jiwa. Pemenuhan hak warga negara untuk mengetahui fakta kebenaran, adalah kewajiban negara. Sebagai konsekuensinya, negara berkewajiban menjamin dan memberikan kompensasi, kepada korban atau ahli waris korban. Ini merupakan pertanggungjawaban negara terhadap warganya.

Kebijakan yang dilakukan aparatur negara baik atas nama negara atau bukan, ternyata telah cukup banyak menimbulkan korban. Dalam konflik Aceh misalnya, ternyata menimbulkan korban jiwa yang cukup banyak, penghilangan secara paksa, cacat fisik, pemerkosaan, dan tindakan-tindakan yang berakibat trauma cukup banyak terjadi. Namun, pengungkapan fakta kebenaran belum dilakukan, karena lembaga atau komisi kebenaran dan rekonsiliasi belum terbentuk di Aceh.

Pengungkapan kebenaran dan pembentukan komisi kebenaran dan rekonsiliasi, merupakan kebutuhan mendesak dalam rangka mewujudkan kepastian

pengungkapan kejadian tragedi masa lalu selama konflik. Ini sebagai bentuk pertanggung jawaban negara secara hukum dan politik terhadap warganya.

Pertanggungjawaban negara terhadap kebijakannya yang merugikan warga dalam konteks penghargaan dan penghormatan terhadap HAM telah tertuang dalam Konstitusi UUD 1945 BAB XA Pasal 28A sampai 28J. Demikian pula dalam konteks Aceh, MoU Damai antara Pemerintah RI dan GAM cukup menjadi dasar secara politik, untuk melakukan pengungkapan terhadap kebenaran fakta dan tragedi 'kemanusiaan' yang terjadi di Aceh selama konflik. Dalam butir 2 MoU tentang HAM disebutkan bahwa Pemerintah RI mematuhi kovenan internasional PBB mengenai hak-hak sipil dan politik, dan mengenai hak-hak ekonomi, sosial dan budaya. Sebuah pengadilan HAM akan dibentuk untuk Aceh, dan KKR akan dibentuk di Aceh oleh KKR Indonesia dengan tugas merumuskan dan menentukan upaya rekonsiliasi.

Dalam UU Pemerintahan Aceh BAB XXXIV tentang HAM Pasal 228 disebutkan untuk mencari kebenaran dan rekonsiliasi, dengan UU ini dibentuk KKR di Aceh. KKR di Aceh merupakan bagian tidak terpisahkan dari KKR nasional. KKR di Aceh bekerja berdasarkan peraturan perundang-undangan, dan dalam menyelesaikan kasus pelanggaran HAM di Aceh, KKR di Aceh dapat mempertimbangkan prinsip-prinsip adat yang hidup dalam masyarakat.

Dalam catatan akhir bagian ini, muncul pertanyaan yang sering dilontarkan sebagian kalangan, apakah dengan pengungkapan kebenaran terhadap tragedi yang terjadi di Aceh akan menimbulkan dendam dari korban atau ahli waris korban. Mengungkapkan fakta terhadap kebijakan negara masa lalu dan pelakunya, bertujuan mengungkapkan kebenaran fakta yang terjadi, sehingga dapat diketahui pelaku, kebijakan, dan tindakan-tindakan yang diambil aparaturnegara ketika itu. Melalui pengungkapan ini diharapkan akan jelas pelaku dan kebijakan yang melandasinya, sehingga tidak menimbulkan pandangan atau dugaan yang tidak memiliki fakta dan bukti-bukti yang kongkrit.

Membiarkan kejadian masa lalu tanpa mengungkapkan fakta kebenaran, akan menimbulkan kegoncangan dan praduga yang tidak benar, sehingga akan menimbulkan kekacauan dalam masyarakat. Membiarkan kejadian masa lalu, tanpa negara bersedia mengungkapkannya adalah tindakan yang tidak menghargai hak-hak korban/ahli waris korban untuk mengetahui pelaku atau kebijakan negara yang berdampak kepada mereka. Melalui pengungkapan fakta, terungkap berbagai kejadian dan alasan kebijakan sehingga dapat dipahami secara benar dengan harapan akan terjadi rekonsiliasi. Rekonsiliasi tidak mungkin terwujud bila tidak dimulai dengan pengungkapan fakta-fakta sebelumnya. Dendam muncul bila pengungkapan fakta semata dan tidak dilanjutkan dengan rekonsiliasi. Dalam rekonsiliasi ada kesepakatan-kesepakatan tentang kompensasi, penghargaan, penghormatan dan berbagai

bentuk kegiatan yang dapat mengikis nilai dendam di dada. Inilah landasan moral dan yuridis formal yang ditawarkan dalam menyusun mekanisme pengungkapan kebenaran dan pertanggungjawaban terhadap konflik di Aceh.

## **5. Kerangka Keilmuan Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh**

Syari'at Islam adalah seperangkat ketentuan Allah SWT.. yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Ketentuan Allah tersebut mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan sesama dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Ketentuan Allah SWT.. yang terdapat dalam *nash* (teks) terbagi ke dalam dua kategori yaitu ketentuan yang bersifat *qath'iy* dan ketentuan yang bersifat *dhanniy*. Teks *qath'iy* adalah teks yang ketentuannya bersifat *rigid*, pasti, tidak dapat dilakukan penafsiran, atau tidak dapat dialihkan kepada makna lain selain makna yang tertera dalam teks tersebut. Sedangkan teks yang bersifat *dhanniy*, adalah teks yang bersifat umum, sehingga dapat dilakukan penafsiran, atau penakwilan. Pemahaman atau ijtihad ulama terhadap teks telah melahirkan fiqh sebagai bentuk operasionalisasi dari syari'at Islam.

Kata *fiqh* secara etimologi bermakna pemahaman yang mendalam terhadap sesuatu. Sementara *faqih* adalah orang yang memberikan perhatian dan mencurahkan pikiran secara sungguh-sungguh untuk mengetahui segala

sesuatu. Namun, dalam perjalanan sejarah *fiqh*, istilah *fiqh* hanyalah ditujukan kepada pemahaman terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits, dan tidak selain dari kedua sumber itu. Jika begitu, apabila disebut faqih artinya yang memahami dan mampu merumuskan hukum-hukum yang kandungan dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Pemahaman terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits bertujuan untuk mengetahui kandungan makna secara mendalam, sehingga dapat dirumuskan kegiatan operasional yang lebih kongkrit.

Kegiatan mencurahkan pikiran secara sungguh-sungguh untuk memahami kandungan al-Qur'an dan al-Hadits dikenal dengan *ijtihad*. *Ijtihad* merupakan kegiatan utama dalam membangun paradigma *fiqh*. Sementara *fiqh* adalah ilmu yang berkaitan dengan perbuatan lahiriyah subjek hukum [*makallafin*] yang diukur menggunakan perilaku melalui kriteria *taklify*, *wadh'iy* maupun *takhyiry*. Kesemua itu digali dari dali-dalil yang terperinci [*tafsily*] yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan demikian dipahami bahwa *fiqh* bersifat spesifik yang hanya ditujukan kepada perbuatan lahiriyah subjek hukum, dan diukur dengan 'ketentuan hukum'. Ini berbeda dengan syari'ah yang tidak hanya mencakup aspek lahiriyah perbuatan hukum manusia, tetapi juga melingkupi dimensi lain berupa keyakinan [*akidah*] dan etika [*akhlaq*]. Jadi, syari'ah bersifat universal dan *fiqh* bersifat partikular.

Perbedaan antara syari'ah dan *fiqh* juga dapat dilihat dari segi keberlakuannya. Syari'ah bersifat permanen dan tidak

dapat dilakukan perubahan, penambahan atau pengurangan ketentuan yang ada dalam al-Qur'an dan al-Hadits, sehingga ia memiliki daya keberlakuan sepanjang masa sampai hari kiamat. Kewajiban shalat dan puasa Ramadhan misalnya adalah ketentuan syari'ah. Dua perbuatan subjek hukum ini tidak mungkin diberikan pemahaman lain terhadap teks yang menunjukkan kewajibannya, karena teks yang berkaitan dengan dua ketentuan ini bersifat *qath'iy*. Hal ini tentu berbeda dengan *fiqh*, yang mana ia dapat berubah, sesuai dengan situasi dan tempat. Fleksibilitas yang dimiliki *fiqh*, dikarenakan *fiqh* merupakan hasil pengerahan kemampuan akal manusia terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits yang umumnya bersifat *dhanniy*. Karena itu, *fiqh* yang dirumuskan ulama beberapa abad yang lalu, tidak tertutup kemungkinan untuk diberikan penafsiran ulang, ditinjau kembali atau disesuaikan keberlakuannya dengan era kini. Imam Syafi'iy, pernah melakukan peninjauan kembali terhadap pandangannya selama ia berada di Baghdad, dan menggantikannya dengan pandangan baru selama ia berada di Mesir. Tinjauan ulang ini dikenal dengan *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadidnya Imam Syafi'iy*.

Keberadaan *fiqh* sebagai bentuk operasionalisasi syari'ah menjadi amat penting dalam kehidupan. Implementasi syari'ah terutama dalam dimensi hukum atau perbuatan lahiriyah *mukallaf*, kelihatannya mengharuskan adanya *fiqh*. *Fiqh* menjadi penggerak lajunya implementasi syari'ah dalam kenyataan individual dan sosial. Maka makna suatu kandungan teks syari'ah bisa jadi berbeda dalam implementasinya antara Hijaz dengan Sudan, atau

antara antara Aceh dengan Pakistan misalnya.

Dalam konteks pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, semestinya juga menggunakan kerangka keilmuan di atas. Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh dalam arti menyeluruh (*kaffah*), yang mencakup dimensi akidah, perbuatan lahiriyah subjek hukum [syari'at dalam arti sempit], maupun akhlak. Artinya, seluruh tatatan kehidupan masyarakat Aceh didasarkan dan diatur dengan ketentuan syari'ah yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits. Dari itulah menjadi alasan peran fiqh menjadi amat penting dalam pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Fiqh tidak hanya merumuskan ketentuan hukum normatif melalui logika hukum [*legal reasoning*], tetapi juga berperan membumikan ketentuan hukum normatif dalam arena sosial di Aceh.

### **a. Landasan Yuridis**

Pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi NAD didasarkan pada UU No. 11 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Dua undang-undang ini menjadi landasan yuridis bagi pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan pada hukum [*rechtstaat*]. Pelaksanaan syari'at Islam dalam negara hukum Indonesia bermakna menjadikan hukum syari'at atau rumusan fiqh dalam sistem perundang-undangan

Indonesia. Pada sisi lain, pelaksanaan syari'at Islam juga berada dalam bingkai sistem hukum nasional dengan melibatkan seluruh kelembagaan hukum. Pelaksanaan syari'at Islam di Aceh bukan berada di luar sistem hukum nasional, tetapi menjadi bagian integral dari sistem hukum Indonesia.

Deklarasi syari'at Islam beberapa waktu yang lalu memang telah menimbulkan polemik di sebagian kalangan. Pro dan kontra seputar pelaksanaan syari'at di Aceh paling tidak menggambarkan beberapa hal. *Pertama*, Perhatian yang besar dari sejumlah masyarakat lokal, nasional maupun internasional. Perhatian ini diberikan bukan hanya pada perumusan aturan hukum dalam sejumlah Qanun, tetapi juga pada proses penegakan hukum syari'at. *Kedua*, Adanya harapan dari sejumlah kalangan agar pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dapat menjadi model penerapan hukum syari'at di Indonesia, mengingat banyak negara ternyata telah gagal dalam melaksanakan hukum syari'at yang diatur dengan ketentuan negara. Nurcholis Madjid pernah menyebutkan bahwa banyak negara seperti Pakistan, Afghanistan, Sudan telah gagal mewujudkan pelaksanaan hukum syari'at, dan harapan satu-satunya berangkat dari Aceh. *Ketiga*, Pro kontra pelaksanaan syari'at Islam di Aceh dapat dilihat sebagai upaya menjaga dan menyadarkan pemegang otoritas agar sungguh-sungguh mewujudkan syari'at Islam secara menyeluruh [*kaffah*], dan penerapan hukum syari'at tanpa pilih kasih melalui pendekatan humanisme dan sosiologis.

Polemik pelaksanaan syari'at Islam di Aceh merupakan realitas yang mesti kita cermati secara seksama. Pandangan yang kontra mengenai pelaksanaan syari'at Islam dapat diidentifikasi dari sejumlah informasi yang dimuat di media massa atau terungkap di dalam berbagai pertemuan seperti seminar, workshop dan lain-lain. Pandangan seputar ketidaksetujuan penerapan hukuman cambuk, karena model hukuman tersebut tidak mendidik dan melanggar HAM. Pelaksanaan hukum syari'at selama ini sangat diskriminatif dan tidak memperhatikan golongan rentan seperti perempuan dan anak. Qanun-qanun syari'at yang ada selama ini tidak menjamin kepentingan perempuan dan anak. Wilayatul Hisbah menjalankan tugasnya secara tidak tepat dan pada taraf tertentu melampaui batas kewenangan seperti melakukan penangkapan, pemeriksaan, penggeledahan dan lain-lain, serta berbagai pandangan lain tentang ketidaksetujuan pelaksanaan syari'at Islam secara formal di Aceh.

Sebaliknya, pandangan yang pro terhadap pelaksanaan syari'at Islam menyatakan bahwa pelaksanaan syari'at Islam merupakan suatu rahmat yang patut kita syukuri, karena dasar yuridisnya cukup kuat yaitu UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006. Karena melalui kedua undang-undang ini diharapkan pelaksanaan syari'at Islam terwujud secara menyeluruh. Karena tanpa undang-undang maka pelaksanaan syari'at barangkali hanya dapat dilakukan dalam dimensi akidah dan *ibadah mahdhah* semata, sedangkan aspek publik tidak dapat dilaksanakan sama sekali. Demikian pula dengan hukuman cambuk,

menurut pandangan ini sudah sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan al-Hadits, karena dalam kedua sumber hukum tersebut hukum *jilid [cambuk]* merupakan salah satu bentuk hukuman yang dapat diterapkan kepada pelaku pidana hudud ataupun *ta'zir*.

Pandangan pro dan kontra seputar pelaksanaan syari'at di Aceh muncul sebagai salah satu akibat keterbatasan kerangka keilmuan yang dibangun. Masyarakat tidak dapat memahami dengan baik substansi hukum syari'at dan penegakan hukumnya, karena tidak dibarengi dengan landasan keilmuan hukum yang kuat. Polemik tentang syari'at Islam sebenarnya mengarah pada dua kutub besar yaitu perumusan hukum syari'at dalam Qanun dan penegakan hukumnya. Perumusan materi hukum syari'at yang dituangkan dalam sejumlah qanun adalah adopsi dan ijtihad para ulama Aceh terhadap sejumlah ketentuan hukum yang berasal dari al-Qur'an dan al-Hadits.

Interpretasi dan pemahaman ulang terhadap sejumlah ketentuan, praktek dan tradisi telah dilakukan pemegang otoritas hukum di Aceh dan berupaya untuk menyesuaikan dengan situasi dan kondisi sosiologis masyarakat Aceh. Meskipun demikian, dari segi materi muatan qanun memang masih dirasakan belum terjelma dengan baik nilai-nilai sosiologis dan nilai humanisme, dan bahkan pengaturan mengenai hukum acara yang berfungsi menegakan hukum materil memerlukan perumusan segera. Semestinya menjadi catatan penting, bahwa materi rumusan qanun adalah ijtihad ulama Aceh [pemegang

otoritas], dan tentunya tidak bersifat absolut. Maka materi-materi qanun syari'at yang ada selama ini sangat terbuka untuk dikritik dan direvisi.

Dari sisi penegakan hukum syari'at Islam di Aceh, pada kenyataannya memang belum seluruhnya sempurna, mengingat hukum acara belum tersusun dengan baik, aparat penegakan hukum belum seluruhnya mamahami hukum syari'at, sarana pra sarana pendukung yang belum tersedia, dan kesadaran hukum masyarakat yang masih cukup rendah. Maka penegakan hukum syari'ah tidak hanya dilihat dari sisi materi hukum saja, tetapi harus dilihat dari berbagai dimensi lain seperti aparat penegak hukum, sarana dan prasarana dan kesadaran hukum masyarakat.

## **b. Paradigma dan Strategi**

Syari'at Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, merupakan paradigma bagi pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Pemberlakuan syari'at Islam tidak diskriminatif, karena kehadirannya membawa kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Kemaslahatan yang dikandung syari'at Islam, bukan hanya ditujukan kepada kaum Muslimin semata, tetapi juga kepada kaum non Muslim bahkan kepada lingkungan alam sekitar.

Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber utama syari'at Islam, memberikan kewenangan kepada para mujtahid

untuk melakukan ijtihad guna merumuskan sejumlah ketentuan dalam rangka menghadirkan kemaslahatan bagi segenap umat manusia. Oleh karena itu, rumusan qanun syari'at yang ada di Aceh merupakan salah satu upaya dalam rangka memwujudkan kemaslahatan bagi segenap masyarakat Aceh. Keterbatasan, kekurangan rumusan materi qanun harus dipahami dalam konteks hasil ijtihad, dan sangat terbuka untuk dikritik, direvisi bahkan dapat dibatalkan, karena ia adalah hasil ijtihad. Namun, menggugat keberadaan materi qanun syari'at di Aceh yang sudah diberi legitimasi oleh undang-undang, tanpa ada alasan yang sah barangkali juga agak sulit untuk diterima. Meskipun demikian, memperbaiki dan merevisi qanun syari'at yang ada di Aceh harus melalui mekanisme tertentu yang telah diatur dalam berbagai peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Dalam konteks implementasi, pemahaman masyarakat yang baik dan komprehensif terhadap syari'at Islam sangat dibutuhkan, sehingga dapat memuluskan jalan bagi penegakan hukum syari'at di Aceh. Syari'at hendaklah dipahami dalam arti yang cukup luas, bukan hanya dalam aspek hukum pidana, tetapi juga dalam dimensi-dimensi lain seperti pendidikan, kesehatan, ekonomi, sosial budaya dan lain-lain. Karenanya, sosialisasi syari'at kepada masyarakat merupakan salah satu penentu keberhasilan penerapan syari'at Islam di Aceh. Di samping itu, harus diakui bahwa penerapan syari'at Islam tidak mungkin dilaksanakan secara serta merta tanpa melihat prosesnya. Oleh karenanya, tawaran terhadap teori

*tadarruj(gradualisme)* agaknya dapat dipertimbangkan bagi pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Pelaksanaan syari'at Islam dilakukan secara bertahap dengan memperhatikan kesiapan masyarakat untuk memahaminya. Perilaku ini pernah dicontohkan oleh Rasulullah SAW.. dalam periode Makkah dan Madinah. Dengan demikian keberhasilan pelaksanaan syari'at Islam, akan ditentukan oleh seluruh komponen pendukung seperti materi hukum yang baik, aparat penegak hukum, sarana prasarana, kesadaran hukum masyarakat, *political will* pemerintah dan sosialisasi menyeluruh dan terus menerus, sehingga akan tumbuh kesadaran bahwa syari'at Islam adalah kebutuhan bagi masyarakat.

# FORMALISASI MATERI SYARIAH DALAM REGULASI NEGARA



## 1. Kedudukan Qanun Aceh dalam Sistem Hukum Nasional

Indonesia adalah negara hukum [*rechtstaat*] dan bukan negara kekuasaan [*machtstaat*]. Negara hukum adalah negara yang berdasarkan atas hukum, yang mana seluruh kebijakan negara dan tindakan aparatur negara harus berdasarkan atas hukum. Kebijakan negara dan tindakan aparatur harus berdasarkan pada ketentuan hukum yang jelas dan sah. Artinya, kebijakan negara dan tindakan aparatur yang tidak memiliki dasar hukum, maka dapat disangsikan kekuatannya dan bahkan dapat dibatalkan atau batal demi hukum. Supremasi hukum merupakan salah satu ciri negara hukum, dan Indonesia dalam konstitusinya telah menyatakan diri sebagai negara hukum.

Indonesia sebagai negara hukum memiliki sistem hukum yang dikenal dengan sistem hukum nasional. Sistem

hukum nasional adalah sistem hukum yang mengabdikan pada kepentingan nasional. Sistem hukum nasional adalah sistem hukum yang berdasarkan pada konstitusi UUD 1945. Sistem hukum nasional terdiri atas sub sistem hukum antara lain ; sub sistem peraturan perundang-undangan, sub sistem legislasi, sub sistem pendidikan hukum, sub sistem penegakan hukum dan lain-lain. Sub sistem ini memiliki fungsi masing-masing dan membentuk satu kesatuan yang dikenal dengan sistem hukum.

Peraturan perundang-undangan merupakan salah satu sub sistem dari sistem hukum nasional. Peraturan perundang-undangan yang dibuat berdasarkan UUD 1945 adalah bagian dari sistem hukum nasional, baik peraturan perundang-undangan itu dibuat pada skala nasional maupun skala daerah. Peraturan perundang-undangan adalah peraturan tertulis yang dibentuk oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang dan mengikat secara umum. Peraturan perundang-undangan yang dibentuk pada tingkat nasional antara lain Undang-undang (UU), Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perpu), Peraturan Pemerintah (PP), dan Peraturan Presiden (Perpres). Sedangkan peraturan perundang-undangan yang dibentuk pada tingkat daerah adalah Peraturan Daerah [baik di tingkat provinsi maupun kab/kota] dan Peraturan Desa.

Pada masa Orde Baru [ORBA], hukum nasional dipahami dalam konteks *unifikasi hukum yang rigid* dan ketat. Keragaman hukum tidak diakui, sehingga hanya ada

satu hukum yang mengabdikan pada kepentingan nasional. Pemahaman yang sempit tentang hukum nasional ternyata tidak tepat lagi pada era sekarang. UUD 1945 dalam beberapa kali amandemennya telah mengakui adanya keragaman dan kesatuan-kesatuan hukum masyarakat di daerah. Artinya, keberadaan 'hukum lokal' mendapat pengakuan dari konstitusi dan merupakan bagian dari hukum nasional. UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh adalah perundang-undangan nasional dan menjadi bagian dari sistem hukum nasional. Secara yuridis undang-undang ini dibentuk berdasarkan konstitusi UUD 1945. Meskipun UU No. 11 Tahun 2006 mengatur otonomi yang luas bagi Aceh dalam menyelenggarakan pemerintahan secara khusus, namun ia tetap menjadi bagian dari hukum nasional. Oleh karena itu, pembentukan peraturan organik dalam rangka menyelenggarakan undang-undang pemerintahan Aceh adalah bagian dari peraturan perundang-undangan nasional dalam bingkai sistem hukum nasional.

Salah satu jenis peraturan perundang-undangan organik lain yang diperintahkan secara langsung oleh UU No. 11 Tahun 2006 adalah Qanun Aceh. Qanun adalah sejenis peraturan daerah yang dibentuk oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA)/Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten/Kota bersama dengan gubernur atau bupati/walikota dalam rangka penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Kedudukan Qanun di Aceh cukup kuat, karena diperintahkan langsung oleh undang-undang untuk menjelaskan dan menjalankan

materi UU No. 11 Tahun 2006. Pada satu sisi Qanun adalah peraturan daerah karena dibentuk oleh lembaga di daerah yaitu DPRA/DPRK bersama gubernur, bupati/walikota. Dari segi kelembagaan yang memprodukannya, kedudukan Qanun Aceh setingkat dengan Peraturan Daerah (Perda) pada umumnya. Qanun Aceh memiliki kekuatan yaitu dapat menjelaskan atau mengatur apa yang diperintahkan oleh Undang-undang No. 11 Tahun 2006, agar undang-undang tersebut dapat dilaksanakan.

Pasal 235 ayat (1) UU No. 11 Tahun 2006 disebutkan bahwa pengawasan terhadap Qanun dilaksanakan oleh pemerintah dan bahkan pemerintah dapat membatalkan Qanun yang bertentangan dengan kepentingan umum, antar Qanun dan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi (Pasal 235 ayat (2)). Meskipun demikian, Qanun Aceh memiliki perbedaan dari segi kekuatan hukumnya bila dibandingkan dengan peraturan daerah yang ada di seluruh Indonesia. Meskipun Qanun Aceh adalah produk perundang-undangan di daerah, namun ia memiliki karakteristik dan kekuatan tersendiri. Qanun Aceh yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemerintahan dapat dibatalkan oleh presiden melalui Peraturan Presiden (Perpres) bila bertentangan dengan kepentingan umum, bertentangan dengan hirarkhi perundang-undangan yang lebih tinggi atau bertentangan antar sesama qanun. Namun, Qanun yang mengatur tentang penyelenggaraan kehidupan masyarakat Aceh, seperti Qanun syari'at Islam tidak dapat serta merta dibatalkan oleh pemerintah. Qanun syari'at dapat dibatalkan melalui mekanisme

*judicial review* di Mahkamah Agung. Mahkamah Agung berwenang melakukan *uji materi [judial review]* terhadap peraturan perundang-undangan yang kedudukannya berada di bawah undang-undang seperti Peraturan Pemerintah (PP), Peraturan Presiden (Perpres) dan lain-lain.

Qanun Aceh juga diberi kekuatan yuridis untuk mengatur materi-materi muatan, yang tidak dapat diatur dalam peraturan daerah pada umumnya. Materi muatan ancaman pidana misalnya, hanya boleh diatur dengan peraturan daerah berupa ancaman pidana maksimal 6 bulan penjara atau denda maksimal 50 juta rupiah. Dalam Pasal 143 UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah disebutkan bahwa Perda dapat memuat ancaman pidana kurungan paling lama 6 (enam bulan) penjara atau denda paling banyak Rp. 50.000.000.- [lima puluh juta rupiah]. Namun untuk Qanun Aceh dikecualikan dari ketentuan tersebut. Ancaman pidana cambuk yang diatur dalam Qanun Aceh merupakan bentuk pengecualian yang dapat diatur dengan Qanun Aceh. Walaupun Qanun Aceh adalah produk peraturan perundang-undangan di daerah, namun ia diberikan kekuasaan untuk mengatur ancaman pidana melampaui apa yang biasanya diatur oleh peraturan daerah pada umumnya. Kekuasaan yang dimiliki Qanun Aceh untuk mengatur materi tertentu, bukanlah sesuatu yang menyimpang atau keluar dari hukum nasional. Ia tetap menjadi bagian hukum nasional karena kekuasaan itu diberikan kepada Qanun atas perintah undang-undang yang *notabenenya* adalah produk hukum nasional.

Berdasarkan logika yuridis di atas dipahami bahwa ketentuan hukuman cambuk misalnya, yang diatur dalam Qanun Aceh yang ada selama ini adalah bagian dari hukum nasional karena keberadaannya diperintahkan secara implisit oleh undang-undang nasional baik UU No. 18 Tahun 2001 [sebelum dicabut], maupun berdasarkan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Jadi, secara yuridis, keberadaan hukum cambuk di Aceh cukup kuat, karena memiliki landasan yuridis yaitu UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh. Namun yang menjadi persoalan utama adalah kontruksi teoritis hukuman cambuk sebagai bentuk hukuman dalam hukum syari'at Islam, dan penegakan hukuman cambuk di Aceh yang kelihatannya sebagian kalangan menganggap 'belum' memenuhi rasa keadilan masyarakat.

Keberadaan Qanun Aceh dalam sistem peraturan perundang-undangan di Indonesia, merupakan bentuk pengakuan pemerintah terhadap terhadap realitas hukum di daerah. Otonomi khusus merupakan payung bagi keberadaan Qanun di Aceh dalam percaturan perundang-undangan Indonesia. Bahkan konstitusi mengamanatkan bahwa sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia menurut UUD 1945 mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat istimewa dan khusus, terkait dengan karakter khas perjuangan masyarakat Aceh yang memiliki ketahanan dan daya juang tinggi.

## **2. Qanun Aceh dalam Perundang-undangan Nasional**

Dalam sejarah perundang-undangan di Indonesia, istilah Qanun pertama kali dimunculkan dalam UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Qanun merupakan salah satu produk perundang-undangan yang memiliki kekuatan yuridis kuat di samping peraturan perundang-undangan lainnya seperti undang-undang, peraturan pemerintah pengganti undang-undang (perpu), peraturan pemerintah, peraturan presiden, dan peraturan daerah.

Keberadaan Qanun sebagai produk perundang-undangan diperuntukkan dalam rangka menjalankan otonomi khusus di Aceh. Karena itu, Qanun hanya ada di Aceh dan tidak ada di daerah lain di Indonesia. Qanun merupakan produk perundang-undangan yang dilahirkan di daerah. Qanun Aceh dibentuk oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh [DPRA] bersama dengan Gubernur Aceh. Fungsi Qanun sebagai peraturan organik menjelaskan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi dalam rangka menjalankan otonomi khusus di Aceh.

Setelah UU No. 18 Tahun 2001 di cabut dan diganti dengan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, maka Qanun sebagai produk perundang-undangan di daerah memiliki peran yang amat penting dalam menjalankan kewenangan Aceh dalam mengurus dan mengatur urusan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Undang-

undang No. 11 Tahun 2006 mengamanatkan lebih 68 Qanun yang dibutuhkan dalam rangka menjalankan undang-undang tentang pemerintahan Aceh. Hal ini mengindikasikan bahwa daerah harus secepat mungkin mempersiapkan sejumlah Qanun dalam rangka menjalankan amanat UU No. 11 Tahun 2006.

Dalam Pasal 1 butir 21 UU No. 11 Tahun 2006 disebutkan bahwa Qanun Aceh adalah peraturan perundang-undangan sejenis peraturan daerah provinsi yang mengatur penyelenggaraan urusan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Dalam pasal ini jelas disebutkan bahwa Qanun berada pada posisi setingkat dengan peraturan daerah (perda), namun ia tidak sama persis dengan peraturan daerah pada umumnya. Dari segi kelembagaan yang memproduksi Qanun yaitu DPRA dan Gubernur, maka ia sama persis dengan peraturan daerah (perda) pada umumnya, namun bila dilihat dari kewenangan dan materi muatan yang dapat diatur dengan qanun, maka ia memiliki karakteristik, dan dalam hal tertentu tidak sama dengan peraturan daerah (perda) pada umumnya. Oleh karenanya, dalam ketentuan Pasal 1 UU No. 11 Tahun 2006 disebutkan Qanun adalah sejenis peraturan daerah. Artinya, Qanun memiliki keunikan dan karakteristik tersendiri. Pada satu sisi sama persis dengan perda, namun pada sisi lain berbeda sama sekali dengan peraturan daerah (perda) pada umumnya.

## **a. Pembagian Qanun**

Pasal 1 UU No. 11 Tahun 2006 menyebutkan bahwa qanun mengatur *penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat*. Dari ketentuan Pasal 1 ini dapat dipahami bahwa, Qanun dapat dibagi ke dalam dua kategori yaitu qanun yang mengatur urusan yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemerintahan dan Qanun yang mengatur urusan kehidupan masyarakat Aceh. Pemilahan qanun ke dalam dua kategori ini, didasarkan pada jenis materi muatan yang diatur.

Dalam materi penyelenggaraan pemerintahan, maka Qanun yang ada di Aceh sama kedudukannya dengan posisi peraturan daerah pada umumnya. Misalnya dalam kaitan dengan Anggaran Pendapatan dan Belanja Aceh (APBA) yang merupakan rencana keuangan tahunan pemerintah daerah yang ditetapkan dengan Qanun. Namun, dari segi pengaturan materi kehidupan masyarakat, terutama yang berkaitan dengan kistimewaan yang dimiliki Aceh seperti urusan syari'at Islam, pendidikan, kehidupan adat-budaya dan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah, memiliki perbedaan dan karakteristik yang berbeda dengan perda yang juga diatur dengan Qanun.

Qanun yang ada di Aceh dapat juga dibagi ke dalam dua kelompok jenjang yaitu Qanun provinsi yang disebut dengan Qanun Aceh, dan qanun kabupaten kota. Qanun Aceh dibentuk oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) bersama dengan Gubernur Aceh. Sedangkan Qanun

kabupaten/kota dibentuk oleh Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten/Kota bersama dengan Bupati/Walikota.

Dengan berlakunya UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, produk perundang-undangan yang dihasilkan bersama oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh bersama dengan Gubernur Aceh disebut Qanun Aceh. Demikian pula dengan produk perundang-undangan yang dihasilkan oleh Dewan Perwakilan Kabupaten/Kota bersama dengan Bupati/Walikota disebut dengan Qanun Kabupaten/Kota.

## **b. Kedudukan Qanun**

Qanun memiliki kedudukan yuridis kuat dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Qanun diakui keberadaannya sebagai peraturan perundang-undangan yang berwenang mengatur materi yang berkaitan dengan penyelenggaraan pemerintahan dan kehidupan masyarakat Aceh. Kehadiran Qanun sebagai amanat Undang-undang Pemerintahan Aceh, untuk menjelaskan dan mengimplementasikan kandungan makna UU No. 11 Tahun 2006. Qanun tidak sama kedudukannya dengan peraturan daerah pada umumnya, karena Qanun dapat secara langsung menjelaskan, dan mengatur materi yang diamanatkan oleh undang-undang. Dalam sistem perundang-undangan di Indonesia, suatu undang-undang biasanya hanya dapat dijelaskan dengan peraturan pemerintah atau peraturan presiden, dan tidak dengan

peraturan daerah pada umumnya. Namun, untuk Aceh UU No. 11 Tahun 2006 menghendaki Qanun sebagai aturan implementatif lebih lanjut dari undang-undang ini.

Qanun Aceh memiliki kedudukan kuat, karena ia dalam kondisi tertentu revisi dan pembatalannya tidak sama dengan ketentuan yang diberlakukan untuk membatalkan perda pada umumnya. Revisi dan pembatalan Qanun yang *mengatur urusan pemerintahan* mengikuti ketentuan proses revisi dan pembatalan perda yang ditetapkan dengan Peraturan Presiden. Namun, revisi dan pembatalan Qanun yang *mengatur urusan kehidupan masyarakat Aceh* terutama yang berkaitan dengan syari'at Islam, yaitu melalui mekanisme *judicial review* ke Mahkamah Agung RI.

### **c. Materi Qanun**

Materi muatan yang dapat diatur dengan Qanun adalah seluruh materi dalam rangka penyelenggaraan otonomi daerah/otonomi khusus dan tugas pembantuan yang menampung kondisi khusus serta penjabaran lebih lanjut peraturan perundang-perundang yang lebih tinggi. Materi-materi muatan tersebut harus mengacu pada asas ; pengayoman, kemanusiaan, kebangsaan, kekeluargaan, keanekaragaman, keadilan, nondiskriminasi, kebersamaan kedudukan dalam hukum dan pemerintahan dan keseimbangan, keserasian, kesetaraan dan keselarasan (Pasal 237 UUPA). Selain asas-asas yang disebutkan ini,

Qanun dapat juga memuat asas lain sesuai dengan materi muatan qanun yang bersangkutan.

Materi muatan yang dapat diatur dengan Qanun meliputi ; urusan pemeritahan yang bersifat wajib dan urusan yang bersifat pilihan. Dalam Dalam Pasal 15 UUPA disebutkan ada 3 urusan pemerintahan yaitu; (1) urusan pemerintahan yang diserahkan kepada pemerintah Aceh dan pemerintah kabupaten/kota yang dilakukan sesuai dengan urusan yang *didesentralisasikan*; (2) urusan pemerintahan yang dilimpahkan kepada Gubernur yang dilakukan sesuai dengan urusan yang *didekonsentrasikan*; (3) urusan pemerintahan yang ditugaskan kepada pemerintah Aceh, pemerintah kabupaten/kota dan *gampong* yang dilakukan sesuai dengan asas *tugaspembantuan*.

Dalam Pasal 241 UU No. 11 Tahun 2006 disebutkan bahwa Qanun dapat memuat ketentuan biaya paksaan penegakan hukum, seluruhnya atau sebagiannya, kepada pelanggar sesuai dengan peraturan perundang-undangan. Qanun dapat memuat ancaman pidana kurungan paling lama 6 (enam) bulan dan/atau denda paling banyak Rp. 50.000.000 (lima puluh juta rupiah) dan bahkan ancaman pidana atau denda di luar ketentuan ini. Bahkan dalam Pasal 241 ayat (4) Qanun mengenai jinayah (hukum pidana) dikecualikan dari ketentuan 6 bulan kurungan atau denda 50 juta rupiah. Oleh karena itu, keberadaan hukuman cambuk misalnya, walaupun tidak dikenal dalam KUHP, juga merupakan bentuk ancaman pidana yang diakui dan sah dalam peraturan perundang-undangan.

Dasar hukum pengaturan pidana cambuk adalah amanat undang-undang dan Qanun itu sendiri.

#### **d. Proses Legislasi Qanun**

Secara umum, istilah *legislasi* bermakna proses pembentukan peraturan perundang-undangan. Peraturan perundang-undangan adalah peraturan tertulis yang dibentuk oleh lembaga negara atau pejabat yang berwenang dan mengikat secara umum. Bila diikuti penjelasan ini, maka yang termasuk dalam peraturan perundang-undangan secara herarkhis terdiri atas :

1. UUD 1945
2. TAP MPR
3. Undang-undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang
4. Peraturan Pemerintah
5. Peraturan Presiden
6. Peraturan Daerah.

Secara umum, proses legislasi berupa proses pembentukan sejumlah peraturan perundang-undangan di atas. Namun, dalam ilmu perundang-undangan dipersempit maknanya, yang mana legislasi adalah proses pembentukan peraturan perundang-undangan yang melibatkan lembaga legislatif baik di pusat (DPR) maupun di daerah (DPRD). Oleh karena itu, yang termasuk dalam kegiatan legislasi adalah proses pembentukan undang-undang dan peraturan

daerah/Qanun. Karena kedua jenis peraturan perundang-undangan inilah yang melibatkan dua lembaga negara yaitu eksekutif dan legislatif. Sedangkan Peraturan Pemerintah dan peraturan presiden dibentuk oleh eksekutif dalam rangka menjalankan undang-undang.

Dalam tulisan ini proses legislasi hanya difokuskan pada pembentukan Qanun Aceh, yang melibatkan dua lembaga negara yaitu Dewan Perwakilan Rakyat Aceh dan Gubernur Aceh. Proses pembentukan Qanun Aceh memiliki proses yang sama dalam pembentukan Qanun Kabupaten/kota yang ada di Provinsi NAD.

Qanun Aceh dibentuk oleh Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) bersama Gubernur Aceh. Ketentuan ini jelas mempertegas peran dan fungsi legislatif (DPRA) sebagai lembaga yang menghasilkan Qanun. Proses pembentukan Qanun dimulai dengan penyiapan rancangan Qanun. Rancangan Qanun dapat dipersiapkan oleh Gubernur atau DPRA.

Rancangan Qanun yang dipersiapkan oleh DPRA dikenal dengan *usul inisiatif*. Rancangan Qanun dapat disampaikan oleh anggota komisi, gabungan komisi atau panitia legislasi sebagai alat kelengkapan dewan. Panitia legislasi adalah yang mempersiapkan draf rancangan Qanun yang akan diajukan oleh dewan. Namun, dalam kenyataannya draf yang menjadi usul inisiatif dewan, dapat saja panitia legislasi (*panleg*) meminta perguruan tinggi atau LSM atau lembaga tertentu yang memiliki keahlian dalam bidang/

materi tertentu untuk meneliti materi-materi yang akan diatur dengan Qanun. Lembaga-lembaga inilah yang akan melakukan riset, kajian, diskusi-diskusi, workshop yang melibatkan banyak orang, sehingga dapat memberikan berbagai masukan terhadap hasil kajian mereka. Hasil penelitian ini akan dijadikan sebagai naskah akademik terhadap rancangan Qanun. Panitia legislasi bertanggung jawab terhadap naskah rancangan yang menjadi usul inisiatif dewan. Naskah akademik dan draf rancangan qanun disampaikan oleh panitia legislasi ke pimpinan dewan.

Rancangan Qanun dapat juga berasal dari gubernur. Gubernur dapat meminta Satuan Kerja Perangkat Daerah (SKPD) berupa dinas dan badan untuk menyiapkan draf rancangan Qanun sesuai dengan Tugas Pokok dan Fungsinya (TUPOKSI). SKPD lah yang bertugas menyiapkan naskah akademik, draf rancangan qanun, melakukan seminar, diskusi, workshop dan berbagai pertemuan yang melibatkan masyarakat. Naskah akademik dan draf rancangan qanun yang sudah selesai, disampaikan oleh SKPD kepada gubernur. Gubernur mengajukan draf rancangan Qanun ke Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dan bila dalam suatu masa sidang, DPRA atau Gubernur menyampaikan rancangan qanun mengenai materi yang sama, maka yang dibahas adalah rancangan qanun yang diajukan oleh DPRA, sedangkan rancangan Qanun yang diajukan oleh gubernur digunakan sebagai bahan untuk dipersandingkan [Pasal 239 UUPA].

Pembahasan rancangan Qanun yang telah diajukan oleh gubernur maupun dari usul inisiatif dewan dibahas di DPRA oleh DPRA bersama dengan gubernur. Pembahasan bersama dilakukan melalui tingkat-tingkat pembicaraan seperti pada rapat komisi, panitia, rapat panleg dan rapat paripurna. Rancangan qanun hanya dapat ditarik kembali oleh DPRA atau Gubernur sebelum dibahas bersama, dan bila sedang dibahas baru dapat ditarik bila ada persetujuan bersama DPRA dan Gubernur.

Penyebarluasan rancangan Qanun yang berasal dari DPRA dilakukan oleh Sekretariat DPRA, dan penyeberluasan rancangan Qanun yang berasal dari Gubernur dilakukan oleh Sekretariat Daerah. Demikian juga masyarakat, mereka diberi kesempatan untuk memberikan masukan terhadap rancangan Qanun yang sedang dibahas bersama antara DPRA dan Gubernur. Partisipasi publik sangat diharapkan dan dapat disampaikan baik secara lisan maupun tulisan kepada DPRA.

#### **e. Pengundangan, Revisi dan Pembatalan Qanun**

Rancangan qanun yang sudah dibahas dan disetujui bersama oleh DPRA dan Gubernur akan diundangkan dalam Lembaran Daerah Aceh. Qanun akan berlaku sejak tanggal diundangkan dalam Lembaran Daerah Aceh. Namun, bila rancangan Qanun yang telah disetujui bersama tidak disahkan oleh Gubernur dalam waktu 30 hari sejak rancangan Qanun disetujui, rancangan Qanun

tersebut sah menjadi Qanun dan wajib diundangkan dengan menempatkannya dalam Lembaran Daerah Aceh [Pasal 234 UUPA].

Dalam hal sahnya rancangan Qanun sebagaimana dimaksud dalam ketentuan Pasal 234 UUPA, rumusan kalimat pengesahan berbunyi “Qanun ini dinyatakan sah”, beserta tanggal jatuhnya sah, yang dibubuhkan dalam halaman terakhir Qanun sebelum pengundangan naskah Qanun dalam Lembaran Daerah Aceh.

Qanun yang sudah disahkan dapat dilakukan revisi dan bahkan pembatalan. Mekanisme revisi atau pembatalan Qanun sebagai berikut :

- Qanun Aceh yang berkaitan dengan penyelenggaraan urusan pemerintahan dilakukan pembatalannya melalui Peraturan Presiden. Sedangkan Qanun yang berkaitan dengan Syari’at Islam dilakukan pembatalannya melalui mekanisme judicial review ke Mahkamah Agung RI.
- Qanun yang telah disahkan disampaikan kepada pemerintah paling lama 7 (tujuh) hari setelah ditetapkan. Qanun dapat dibatalkan oleh pemerintah bila bertentangan dengan ; kepentingan umum, antar qanun dan peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi.
- Keputusan pembatalan Qanun ditetapkan dengan Peraturan Presiden paling lama 60 hari sejak

diterimanya Qanun tersebut oleh pemerintah.

- Pemerintah Provinsi paling lama 7 hari sejak pembatalan Qanun harus menghentikan pelaksanaan Qanun dan selanjutnya DPRA bersama Gubernur mencabut Qanun dimaksud.
- Khusus mengenai rancangan Qanun APBA sebelum disetujui bersama antar Gubernur dan DPRA pemerintah melakukan evaluasi terlebih dahulu.

Qanun yang berkaitan dengan pelaksanaan syari'at Islam hanya dapat dibatalkan melalui uji materil oleh Mahkamah Agung. Karena itu ada perbedaan mekanisme pembatalan antara Qanun yang mengatur urusan penyelenggaraan pemerintahan dengan Qanun yang mengatur urusan pelaksanaan syari'at Islam di Aceh.

## **f. Pelaksanaan dan Pengawasan Qanun**

Qanun yang sudah disetujui bersama antara DPRA dan Gubernur, untuk selanjutnya dilaksanakan oleh Gubernur dengan menetapkan peraturan gubernur atau keputusan gubernur. Peraturan gubernur atau keputusan gubernur tidak boleh bertentangan dengan kepentingan umum, qanun atau paraturan perundang-undangan yang lebih tinggi.

Dalam menegakkan Qanun yang berkaitan dengan

penyelenggaraan ketertiban umum dan ketentraman masyarakat, Gubernur dapat membentuk Satuan Polisi Pamong Praja. Sedangkan dalam rangka penegakan Qanun Syari'at Islam, Gubernur dapat membentuk unit Polisi Wilayahul Hisbah sebagai bagian dari Satuan Polisi Pamong Praja. Polisi wilayahul hisbah dapat diangkat sebagai Penyidik Pegawai Negeri Sipil (PPNS), sehingga dapat melakukan penyidikan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dalam rangka pelaksanaan Qanun oleh Gubernur, dapat juga dilakukan pengawasan oleh pemerintah dan masyarakat. Masyarakat diberikan ruang yang luas oleh peraturan perundang-undangan dalam rangka melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan Qanun. Qanun yang diterapkan ditengah-tengah masyarakat haruslah sesuai dengan rasa keadilan dan perasaan hukum masyarakat. Penerapan Qanun tidak dibenarnya menginjak rasa keadilan masyarakat, apalagi melanggar Hak Asasi Manusia. Oleh karena itu, sosialisasi qanun menjadi amat penting dilakukan oleh pemerintah, agar masyarakat dapat memahami dan mengetahui substansi dan pelaksanaan di dalam masyarakat. Masyarakat dapat mengawasi, memonitoring dan melakukan evaluasi terhadap pelaksanaan Qanun. Qanun diharapkan menjadi aturan hukum yang mampu memberikan keadilan, kesejahteraan dan pengayoman secara menyeluruh kepada masyarakat.

### **3. Fungsi dan Kedudukan Qanun Syariat Islam dalam Reusam *Gampong***

Qanun syari'at adalah Qanun Aceh atau Qanun Kabupaten/kota yang mengatur perilaku masyarakat Aceh yang materinya bersumber dari aturan syari'at Islam. Syari'at Islam adalah seperangkat aturan Allah yang mengatur kehidupan manusia dalam hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia antar sesama dan hubungan manusia dengan alam lingkungannya. Aturan Allah tersebut termaktub dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.

Syari'at Allah yang tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah sebagian besar memuat prinsip dasar dan garis-garis besar aturan, sehingga memerlukan tuntunan aplikasi dalam kehidupan nyata. Untuk itu diperlukan fiqh, sebagai aturan pelaksana yang secara teknis memandu manusia melaksanakan ajaran Allah sesuai dengan pesan al-Qur'an dan as-Sunnah Rasulullah SAW...

Dalam konteks Indonesia, fiqh yang sudah dibangun oleh para ulama melalui *ijtihad* terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah, sebagian besar memerlukan kekuasaan negara untuk mengaplikasikannya di tengah-tengah masyarakat. Implementasi aturan fiqh dalam masyarakat Muslim di Indonesia harus mengikuti tatanan sistem hukum Indonesia, yaitu melalui pembentukan peraturan perundangan-undangan yang penegakan aturan tersebut melalui penegakan hukum nasional.

Pemerintah Aceh dan masyarakat Aceh diberikan

kewenangan untuk merumuskan aturan fiqh dan mengkodifikasikannya dalam bentuk Qanun Aceh dan Qanun kabupaten/kota sebagaimana yang diamanatkan oleh UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006. Untuk itu, diharapkan partisipasi aktif seluruh masyarakat Aceh dalam dimensi pembentukan Qanun dan penegakan aturan Qanun.

Qanun Syari'at di Aceh memiliki kedudukan kuat sebagai aturan pelaksana dari UU Pemerintahan Aceh. Masyarakat Aceh diberikan kewenangan untuk mengisi materi-materi Qanun syari'at dari sejumlah aturan fiqh, sehingga pelaksanaan syari'at Islam melalui sejumlah aturan Qanun Aceh memiliki akar kuat dari aturan fiqh sebagaimana yang telah disusun para ulama dalam sejumlah kitab fiqh mazhab.

Qanun Aceh/Qanun Kabupaten/kota memiliki fungsi sebagai pemandu perilaku masyarakat Aceh untuk hidup sejalan dengan aturan syari'at Islam. Qanun ini juga berfungsi sebagai pedoman bagi aparat penegak hukum dalam menjalankan tugasnya melakukan penegakan hukum, baik kepolisian, kejaksaan maupun pengadilan. Pada sisi lain, Qanun Syari'at juga berfungsi bagi panduan penegakan amar ma'ruf nahi munkar.

Masyarakat Aceh tidak hanya dikenal sebagai masyarakat *bersyari'at*, tetapi juga dikenal sebagai masyarakat yang beradat dan berbudaya. Keberadaan adat dan budaya bagi masyarakat Aceh sangat penting, karena adat dan budaya

adalah cermin identitas diri dan karakter masyarakat Aceh. Adat dan budaya yang mengitari masyarakat Aceh tidak dapat dilepaskan dengan syari'at Islam. Bahkan esensi dasar adat dan budaya Aceh adalah syari'at, sehingga tidak ada adat dan budaya Aceh yang bertentangan dengan syari'at Islam. A. Hasjmy menyatakan bahwa adat Aceh bersumber pada syari'at, dan jika terdapat kebiasaan atau adat yang bertentangan dengan syari'at, maka adat tersebut bukan adat Aceh. *Hukom ngon adat lagee zat ngon sifeuet.*

Masyarakat Aceh dalam mengatur prilakunya agar sesuai dengan syari'at juga mengenal *reusam gampong*. *Reusam gampong* merupakan aturan-aturan yang dirumuskan oleh masyarakat dalam rangka menjaga ketentraman, ketertiban dan kedamaian bagi masyarakat *gampong*. *Reusam gampong* diharapkan menjadi *pageu gampong* yang dipatuhi dan diikuti oleh seluruh warga *gampong*, karena aturan-aturan yang dirumuskan tersebut merupakan kesepakatan bersama. Meskipun *reusam* adalah kesepakatan bersama, namun tetap tidak bertentangan dengan syari'at Islam.

*Reusam gampong* akan dipelihara dan ditegakan oleh masyarakat *gampong*. Umumnya masyarakat *gampong* memahami isi dari aturan *reusam gampong*, sehingga jika ada orang atau sekelompok orang yang melanggar *reusam*, baik yang berasal dari dalam warga *gampong* atau dari luar warga *gampong*, maka masyarakat *gampong* secara bersama-sama akan menegakannya. Partisipasi seperti ini sangat

penting, mengingat masyarakat bertanggung jawab atas keselamatan warga *gampong* secara menyeluruh. Dalam studi hukum, hal ini dikenal dengan *kesadaran hukum masyarakat*.

Dalam konteks penegakan amar ma'ruf nahi munkar, keberadaan reusam *gampong* sangat diperlukan, sehingga masyarakat Aceh akan hidup dalam keadaan damai, tentram dan adil karena dipagari oleh reusam *gampong* yang secara substansi tidak terlepas dari syari'at Islam. Karena itu, *reusam gampong* menjadi sarana yang amat penting dalam melihat tingkat partisipasi masyarakat dalam penegakan hukum, sekaligus sebagai indikator penting kesadaran hukum masyarakat.

#### **4. Upaya Membentuk Qanun Muamalah Syariah; Suatu Kebutuhan**

Undang-Undang No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh dalam Pasal 128 ayat (3) menyebutkan bahwa Mahkamah Syar'iyah memiliki kewenangan memeriksa, mengadili, memutus, dan menyelesaikan perkara yang meliputi bidang *ahwal al-syakhsiyah* (hukum keluarga), *mu'amalah* (hukum perdata), dan *jinayah* (hukum pidana) yang didasarkan atas syari'at Islam. Kewenangan mahkamah ini telah cukup kuat secara yuridis, karena pengaturan kewenangan lembaga peradilan sudah dituangkan secara eksplisit dalam klausul undang-undang. Hal ini berbeda dengan kewenangan Mahkamah Syari'iyah yang disebutkan dalam UU No. 18 Tahun 2001 di mana

pengaturan kewenangan diatur lebih lanjut dengan Qanun Aceh.

Dalam sistem perundang-undangan Indonesia, pengaturan kewenangan lembaga peradilan dengan peraturan perundang-undangan di bawah undang-undang seperti Perda/Qanun telah menimbulkan permasalahan, karena Konstitusi UUD 1945 mengamanatkan dalam Pasal 24 bahwa pemegang kekuasaan kehakiman dilaksanakan oleh sebuah Mahkamah Agung dan badan peradilan di bawahnya dalam lingkungan peradilan umum, lingkungan peradilan agama, lingkungan peradilan militer, lingkungan peradilan tata usaha negara dan oleh sebuah Mahkamah Konstitusi. Lebih lanjut dalam Pasal 24 A ayat (5) disebutkan susunan, keanggotaan dan hukum acara Mahkamah Agung serta badan peradilan di bawahnya diatur dengan undang-undang.

Perluasan kewenangan Peradilan Agama berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 juga berlaku untuk Mahkamah Syar'iyah di Nanggroe Aceh Darussalam, karena Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga peradilan syari'at Islam di Aceh berada dalam lingkungan Peradilan Agama (Pasal 128 UUPA). Dalam Pasal 49 huruf (i) UU No. 3 Tahun 2006 disebutkan bahwa Peradilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara dalam bidang ekonomi syari'ah. Maksud ekonomi syari'ah dijelaskan lebih lanjut dalam Penjelasan huruf (i) pasal ini, yaitu "ekonomi syari'ah" adalah perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip

syari'ah:

- ☪ Bank Syari'ah;
- ☪ Lembaga Keuangan Makro Syari'ah;
- ☪ Asuransi Syari'ah;
- ☪ Re-asuransi Syari'ah;
- ☪ Reksadana Syari'ah;
- ☪ Obligasi Syari'ah dan surat berharga berjangka menengah syari'ah;
- ☪ Sekuritas Syari'ah;
- ☪ Pembiayaan Syari'ah;
- ☪ Pegadaian Syari'ah;
- ☪ Dana Pensiun Lembaga Keuangan Syari'ah;
- ☪ Bisnis Syari'ah.

Perluasan kewenangan Mahkamah Syar'iyah dalam bidang mu'malah baik berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 maupun UU No. 11 Tahun 2006 ternyata tidak diikuti dengan hukum materil dan hukum formil mu'malah. Akibatnya Mahkamah Syar'iyah dan Pengadilan Agama pada umumnya mengalami kesulitan dalam menjalankan tugas dan kewenangannya dalam bidang ekonomi syari'ah. Dalam praktek yang ada selama ini,antisipasi yang dilakukan oleh Pengadilan Agama dan Mahkamah Syar'iyah untuk menghindari kekosongan hukum formil dan hukum materil mengacu ;

Hukum acara yang diberlakukan untuk menyelesaikan perkara ekonomi syari'ah [mumalah pada umumnya] adalah hukum acara perdata yang berlaku di lingkungan

peradilan umum. Hukum materil yang dijadikan pegangan untuk menyelesaikan perkara ekonomi syari'ah [muamalah pada umumnya] mengacu pada: akad yang dibuat para pihak, peraturan perundang-undangan yang ada, fatwa Dewan Syari'ah Nasional, Yurisprudensi, adat kebiasaan dalam praktek ekonomi masyarakat dan ketentuan/materi muamalah dalam berbagai buku fiqh.

Realitas kewenangan Mahkamah Syar'iyah yang luas dalam bidang mu'malah tentu memerlukan penyusunan dan penataan hukum materiil/formil secara menyeluruh dan integral. Materi-materi hukum mu'malah yang ada selama ini tersebar di dalam berbagai tempat. Maka perlu dilakukan upaya penataan, inventarisasi, penentuan skala prioritas, pengkajian materi-materi mu'amalah, dan penyusunan dalam berbagai Qanun Aceh. Upaya mewujudkan hukum materiil mu'amalah merupakan amanah dari UUPA dalam Pasal 128 dan 129.

Upaya pembentukan qanun materil mu'amalah dapat dilakukan melalui beberapa tahapan kegiatan:

- ✎ Inventarisasi. Inventarisasi materi mu'amalah dilakukan untuk menentukan materi-materi mana yang termasuk ke dalam ruang lingkup materi hukum mu'malah. Inventarisasi ini juga ditujukan untuk memudahkan pengaturan materi mu'amalah yang bersifat kelembagaan maupun perangkat substansi hukum mu'malah dengan berbagai produknya. Dalam Penjelasan Qanun No. 10 Tahun 2002

disebutkan bidang mu'malah yang meliputi hukum kebendaan dan perikatan seperti; jual beli, hutang piutang, qiradh (permodalan), musaqah, muzara'ah, mukhabarah (bagi hasil pertanian), wakilah (kuasa), syirkah (perkongasian), 'ariyah (pinjam meminjam), hajru (penyitaan harta), syuf'ah (hak langgeh) rahnun (gadai), ihyaul mawat (pembukaan lahan), ma'din (tambang), luqathah (barang temuan), perbankan, ijarah, takaful, perburuhan, harta rampasan, wakaf, hibah, sadaqah dan hadiah.

- ✎ Penentuan skala prioritas. Penentuan skala prioritas dimaksudkan untuk menjajaki dan menemukan mana dari materi-materi hukum mu'amalah yang sangat mendesak untuk dirumuskan dalam Qanun Aceh. Pertimbangan yang amat penting diperhatikan adalah dimensi-dimensi mana dari aktivitas ekonomi masyarakat yang membutuhkan ketentuan hukum (payung hukum) segera, sehingga akan mempermudah aktivitas ekonomi masyarakat dan dapat menjamin perlindungan hukum kepada mereka. Penentuan skala prioritas pembentukan Qanun Aceh tetap mengacu pada Program Legislasi Aceh (PROLEGA). Dalam prolega materi mu'amalah merupakan salah satu materi hukum yang mendapat skala prioritas, karena materi ini merupakan salah satu dimensi penting dan menentukan dalam pelaksanaan syari'at Islam.
  
- ✎ Penelitian, perencanaan dan penyusunan materi.

Penelitian terhadap materi mu'amalah merupakan esensi dasar pembentukan Qanun Mu'amalah. Penelitian terhadap materi mu'amalah diarahkan pada materi mu'amalah yang prinsipnya telah diletakkan oleh al-Qur'an. Analisis tafsir mu'amalah secara maudhu'i, patut dipertimbangkan guna menghimpun sejumlah ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai mu'amalah terutama berkaitan dengan benda dan perikatan (aqad). Melalui pendekatan tematis diharapkan mampu merumuskan prinsip-prinsip mu'amalah yang ada dalam syari'at Islam. Penelitian juga ditujukan kepada hadits dan praktek mu'amalah Nabi dan sahabat dalam konteks masanya. Studi terhadap hadits-hadits mu'amalah menjadi amat penting, karena posisi Rasul merupakan sentral implementasi prinsip al-Qur'an tentang mu'amalah. Di samping itu, tatanan riset juga diarahkan pada penggalian praktek bisnis dalam kehidupan masyarakat lokal Aceh, karena banyak kearifan lokal Aceh dalam bidang mu'amalah yang dalam sejarah tempo dulu telah menjadi tonggak perekonomian masyarakat Aceh. Sejalan dengan itu, studi terhadap praktek bisnis yang dilakukan oleh lembaga-lembaga keuangan syari'ah di era modern, baik bank maupun non bank, patut juga diperhatikan mengingat aktivitas bisnis lembaga keuangan syari'ah semakin hari semakin meningkat. Dan yang terakhir perbandingan materi/aturan hukum mu'amalah yang diterapkan di beberapa Negara Islam juga harus dijadikan perbandingan,

sehingga rumusan rancangan qanun mu'malah Aceh akan lengkap dan aplikatif.

- Perencanaan dan penyusunan materi qanun mu'malah harus melibatkan berbagai pihak yang memiliki konsern dan perhatian terhadap bisnis Islam di Aceh. Oleh karena itu, seluruh komponen masyarakat terutama yang berkepentingan dengan kegiatan ekonomi, patut dilibatkan. Pemerintah daerah, perguruan tinggi, LSM, dunia usaha, perbankan, asuransi, lembaga-lembaga keuangan lainnya serta berbagai golongan pelaku ekonomi harus memberikan perhatian dalam menyusun rancangan qanun materil mu'malah.

Prinsip kegiatan mu'malah yang dapat diacu dalam menyusun materi qanun mu'amalah adalah; prinsip keadilan, kesamaan antara para pihak [*an taradhi minkum*], tidak dhalim [tanpa pemaksaan], tidak *gharar*, tidak menerapkan riba, dan yang paling penting adalah; prinsip "*setiap aktivitas mu'amalah pada dasarnya adalah mubah, kecuali ada dalil yang mengharamkannya.*" Format prinsip ini tetap mengacu pada kemaslahatan manusia secara umum.

Prakarsa untuk menyusun draf qanun materil mu'amalah, dapat dilakukan oleh siapa saja, namun dalam proses selanjutnya tetap mengikuti dua jalur yaitu jalur pemerintah Daerah maupun jalur legislatif lewat usul inisiatifnya. Oleh karenanya, koordinasi dan perhatian

pemerintah Daerah [dalam hal ini Dinas Syari'at Islam] dan MPU serta Mahkamah Syar'yah menjadi amat menentukan sukses tidaknya pembentukan Qanun Materil Mu'amalah. Demikian beberapa pikiran seputar upaya pembentukan Qanun Materil Mu'amalah bagi Mahkamah Syar'iyah di Aceh.

## **5. Upaya Membentuk Qanun Perlindungan Anak Yatim; Kebutuhan Mendesak**

Al-Qur'an menggunakan istilah *al-yatama* untuk anak yatim. Penggunaan istilah ini terdapat pada lima tempat dalam al-Qur'an yaitu surah al-Baqarah ayat 220 dan surah an-Nisa' ayat 2, 3, 6 dan ayat 10. Perhatian al-Qur'an yang serius terhadap persoalan anak yatim, dikarenakan anak yatim akan menghadapi berbagai persoalan kehidupan, karena orang tua sebagai pelindung dan penanggung jawab kehidupannya *tidak ada lagi*. Orang tua tidak ada lagi bisa bermakna, bahwa orang tua telah meninggal dunia, ataupun orang tua tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai orang tua.

Meskipun perhatian penuh diberikan al-Qur'an terhadap anak yatim, namun al-Qur'an tidak memberikan pengertian kongkrit tentang siapakah anak yatim itu. Dalam berbagai buku fiqh, ditemukan beberapa indikasi bahwa anak yatim adalah mereka yang telah meninggal bapaknya dan belum balig. Pengertian yang diberikan dalam buku fiqh, cenderung menekankan pada dua unsur penting yaitu meninggal dunia ayah dan anak tersebut

belum baligh.

*Unsur pertama*, penekanan buku fiqh pada meninggalnya ayah sebagai unsur adanya anak yatim, karena ayah adalah pemilik nasab terhadap anak-anaknya. Konsekuensinya ayah, memiliki tanggung jawab penuh terhadap anak. Ayah berkewajiban memberikan perlindungan, jaminan kehidupan, dan berbagai kepentingan dan kebutuhan si anak, baik sandang, pangan, papan, pendidikan, kesehatan, maupun kebutuhan-kebutuhan lainnya.

*Unsur kedua*, penekanan buku fiqh pada anak yang belum baligh, karena anak tersebut belum cakap berbuat, belum dewasa, dan pada akhirnya ia dinyatakan belum mampu mengurus kepentingan dirinya sendiri. Oleh karenanya, anak yang sudah dewasa, cakap berbuat, dan mampu mengurus kepentingan dirinya sendiri tidak disebut sebagai anak yatim, walupun ayahnya telah meninggal dunia.

Dalam analisis berbagai buku fiqh, juga ditemukan bahwa anak yang meninggal ibunya, namun anak tersebut belum baligh, belum cakap berbuat atau belum dewasa tidak digolongkan kepada anak yatim. Karena 'prinsip dasar kewajiban' melindungi, mengurus dan menjaga kepentingan si anak berada pada pundak ayahnya. Oleh karenanya, bila ayah meninggal dunia, maka prinsip dasar kewajiban melindungi, mengurus dan menjaga kepentingan si anak berpindah kepada wali.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa keberadaan anak

yatim erat kaitannya dengan perlindungan, tanggung jawab dan jaminan bagi kelangsungan hidup anak yatim. Anak yatim adalah anak yang belum baligh, belum cakap berbuat atau belum dewasa, yang memerlukan jaminan dan perlindungan dari orang atau lembaga yang berwenang untuk memberikan jaminan dan perlindungan bagi anak tersebut.

Kepentingan dan jaminan bagi anak yatim berkaitan dengan diri dan harta, sehingga perwalian terhadap anak yatim diklasifikasikan kepada perwalian diri dan perwalian harta. Perwalian diri berkaitan dengan perkawinan sedangkan perwalian harta berkaitan dengan mengurus harta anak yatim. Perwalian adalah kewenangan yang diberikan kepada seseorang atau lembaga untuk bertindak atas nama dan kepentingan anak yatim.

Perwalian diri bagi anak yatim, menyangkut keizinan wali menikahkan anak tersebut. Wali dianggap bertanggung jawab terhadap pernikahan anak yatim. Wali nikah memiliki tanggung jawab memberikan jaminan keselamatan, kesejahteraan dan kebaikan hidup anak yatim. Izin nikah yang diberikan wali kepada anak perempuan yatim, sebagai bentuk pertanggung jawaban menjalankan fungsi dan kewenangannya. Oleh karena itu, izin nikah yang diberikan kepada anak yatim, tidak dapat dilakukan serta merta, tanpa melihat adanya jaminan keselamatan dan kehidupan bagi anak yatim dalam berkeluarga.

Wali nikah berfungsi mempelajari, menyelidiki, dan

mendeteksi sedini mungkin kemungkinan bila seorang anak perempuan yatim, dinikahkan dengan seseorang yang akan menjadi suaminya. Kesengajaan menikahkan anak yatim oleh walinya, demi kepentingan wali dan bukan kepentingan anak yatim, termasuk perbuatan yang mendapat kecamanan dari Allah SWT.. Allah SWT. mengingatkan agar jangan mempermainkan anak yatim dalam hal pernikahan, karena perbuatan tersebut adalah perbuatan yang keji.

Demikian pula halnya dengan perwalian terhadap harta. Anak yang ditinggalkan oleh ayahnya (*anak yatim*), umumnya memiliki harta yang menjadi haknya sebagai harta warisan. Harta tersebut tentunya tidak dapat digunakan oleh anak tersebut, karena anak yatim adalah anak yang belum baligh, belum cakap berbuata atau belum dewasa. Oleh karena itu, harta anak yatim harus dikelola oleh walinya. Pengelolaan harta anak yatim, semata-mata dilakukan wali demi kepentingan anak yatim tersebut.

Kegiatan menjaga, memelihara, dan mengelola harta anak yatim, semestinya dilakukan secara hati-hati oleh wali. Allah mengecam orang yang memakan harta anak yatim secara batil dan menyebutkannya sebagai prilaku orang dhalim. Penegasan Allah ini, semata-mata ditujukan agar wali berhati-hati dalam mengelola dan memelihara harta anak yatim. Ketentuan yang tegas ini bukan berarti, seorang wali tidak boleh sama sekali mengambil harta anak yatim untuk kepentingan pemeliharaan atau pengelolaan harta anak yatim. Keizinan yang diberikan

wali untuk memanfaatkan sebagian kecil harta anak yatim dilakukna secara *ma'ruf*, semata-mata menjalankan tugas pemeliharaan dan pengelolaan harta anak yatim. Pemanfaatan harta anak yatim, jangan sampai menghabiskan seluruh harta, sehingga anak yatim tidak ada jaminan kehidupan untuk masa mendatang.

Al-Qur'an memberikan perhatian serius mengenai pemeliharaan harta anak yatim. Mengingat kecenderungan manusia yang pada taraf tertentu 'rakus' terhadap harta. Keseriusan al-Qur'an terlihat dari dua indikasi. *Pertama*, al-Qur'an melarang pengelola harta anak yatim, untuk mencampurkan harta anak yatim dengan hartanya, sehingga tidak terlihat lagi mana harta anak yatim dan mana harta wali pengelola. Akibatnya wali akan menyatakan bahwa harta tersebut adalah hartanya, dan bukan lagi harta anak yatim. *Kedua*, al-Qur'an meminta wali pengelola harta anak yatim untuk segera menyerahkan harta mereka, bila anak yatim sudah sampai umur (baligh), cakat berbuat, dewasa atau sudah dapat melangsungkan pernikahan. Dua penekanan al-Qur'an ini memberikan pemahaman bahwa mengurus harta anak yatim dilakukan semata-mata untuk kepentingan anak yatim, dan bukan untuk kepentingan si wali pengelola.

Perhatian al-Quran yang cukup besar terhadap anak yatim, termasuk pengelolaan hartanya, ditujukan agar anak yatim dapat meneruskan kehidupannya secara baik, terpenuhi kebutuhan baik lahiriyah maupun kebutuhan batiniyah. Ketentuan al-Qur'an seputar jaminan keselamatan

dan keberlangsungan hidup anak yatim, bukan hanya ditujukan kepada wali nasab yang memiliki hubungan darah dengan anak yatim, tetapi jaminan kehidupan bagi anak yatim juga harus diberikan oleh masyarakat atau lembag-lembaga tertentu yang memiliki kepentingan terhadap anak yatim. Al-Qur'an mengajak semua orang untuk memberikan perhatian penuh bagi anak yatim. Perhatian yang diberikan bukan sebatas perhatian dalam memnuhi kebutuhan pisik seperti sandang, pangan, papan, pakaian, pendidikan dan kesehatan, tetapi juga perhatian terhadap kebutuhan psikis anak yatim, seperti kasih sayang, perhatian, penghargaan dan lain-lain.

Al-Qur'an bahkan mengecam orang yang tidak peduli kepada anak yatim atau menghardik anak yatim dengan sebutan pendusta agama. Sebaliknya, Rasulullah SAW. mengatakana ia akan selalu dekat dengan orang yang mengurus anak yatim di surga. Ketentuan normatif ini memberikan pemahaman, bahwa ajaran yang memperhatikan kehidupan umatnya. Islam menginginkan umatnya, untuk saling peduli antar sesama, tolong menolong, bantu membantu, memberikan perhatian dan jaminan kehidupan bagi orang yang tidak memiliki jaminan kehidupan, seperti anak yatim. Oleh karena itu, perhatian dan tanggung jawab wali terhadap anak yatim, cukup kuat landasan filosofisnya. Anak yatim adalah anak yang memerlukan jaminan kehidupan, baik jaminan untuk kebutuhan fisik maupun mental spiritual. Oleh karenanya menyusun peraturan perundang-undangan seperti Qanun cukup beralasan, agar kepentingan, kebutuhan

dan jaminan kehidupan anak yatim akan lebih baik dalam menata kehidupannya di masa mendatang.

### **a. Landasan Yuridis**

Indonesia sebagai negara hukum [*rechtstaat*], telah menempatkan jaminan, perlindungan dan tanggung jawab terhadap warga negaranya dalam konstitusi UUD 1945. Jaminan dan perlindungan dalam konstitusi tidak hanya ditujukan kepada anak, tetapi kepada seluruh warga Negara Indonesia. Secara lebih spesifik pengaturan tentang tanggungjawab, perlindungan dan jaminan kehidupan bagi anak, telah dituangkan dalam berbagai aturan organik lainnya yaitu dalam UU No. 1 Tahun 1974, UU No. 23 Tahun 2002, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan berbagai peraturan perundang-undangan lainnya.

Dalam UU No. 1 Tahun 1974 (Pasal 50-54) dan KHI (Pasal 107-112) disebutkan bahwa perwalian adalah kewenangan untuk melaksanakan perbuatan hukum demi kepentingan, atau atas nama, anak yang orang tuanya meninggal, atau tidak mampu melakukan perbuatan hukum. Perwalian yang terdapat dalam peraturan perundang-undangan mengatur tentang pengasuhan anak yatim serta pengelolaan hak waris anak yatim tersebut. Di Aceh, pengadilan relevan yang memiliki yuridiksi atas persoalan perwalian adalah Mahkamah Syar'iyah, yang menerapkan UU No. 1 Tahun 1974, KHI dan Qanun yang relevan. Ada juga beberapa fatwa yang dikeluarkan MPU yang berhubungan dengan

perwalian. Walaupun tidak memiliki status hukum formal, tetapi fatwa sangat berpengaruh. Perwalian juga terdapat dalam kenyataan sosiologis masyarakat Aceh (adat Aceh), yang tidak jauh berbeda dengan ketentuan hukum formal seperti UU No. 1 Tahun 1974 dan KHI, karena keduanya didasarkan pada prinsip-prinsip ajaran Islam.

Dalam Pasal 51 UU No. 1 Tahun 1974 disebutkan bahwa wali dapat ditunjuk oleh satu orang tua yang menjalankan kekuasaan orang tua, sebelum ia meninggal, dengan surat wasiat atau lisan dihadapan dua orang saksi. Sedangkan dalam Pasal 53 UU No. 1 Tahun 1974 disebutkan bahwa pengadilan dapat mencabut kekuasaan wali dan menunjuk orang lain sebagai wali, bila wali tidak menjalankan tugas kewaliannya.

Pengadilan berwenang menunjuk wali, apabila orang tua anak yang bersangkutan telah meninggal dunia atau tidak cakap melakukan perbuatan hukum. Orang tua dapat dianggap tidak cakap melakukan perbuatan hukum jika dibawah umur (21 tahun), atau mengalami cacat fisik atau cacat mental yang berat. Peraturan perundang-undangan menyatakan secara tidak langsung bahwa perwalian hanya berlaku bagi anak yang kehilangan kedua orang tuanya. Namun, di dalam masyarakat Aceh, seorang wali sering ditunjuk, bukan saja kehilangan kedua orang tuanya meninggal, tetapi juga apabila seseorang ayah meninggal dunia.

Seorang wali bertanggung jawab atas kesejahteraan dan

harta benda anak yang berada di bawah perwaliannya, termasuk warisan. Namun cara yang digunakan untuk mengelola perwalian pada prakteknya lebih rumit. Di Aceh, wali yang ditunjuk(biasanya laki-laki yang berasal dari sanak keluarga dari pihak ayah) pada umumnya hanya bertanggung jawab untuk mengelola harta benda anak di bawah perwaliannya. Kesejahteraan, atau pengasuhan sehari-hari anak tersebut biasanya diberikan kepada ibu anak tersebut, atau jika ibunya meninggal, biasanya perempuan dari pihak keluarga ibunya yang mengurus anak tersebut.

Apabila kedua orang tua meninggal, maka dalam hal ini perempuan dari sanak keluarga pihak ibu akan memegang peranan penting sebagai pengasuh utama, sedangkan laki-laki dari sanak keluarga ayah, biasanya seorang paman, ditunjuk sebagai wali perkawinan/wali harta. Dalam kasus ini, wali harta seharusnya melakukan pembayaran berkala dari harta anak yatim kepada pengasuh utama untuk membiayai keperluan sehari-hari anak tersebut. Ini tidak berarti bahwa ketiga fungsi (pengasuhan, pengelolaan harta dan perkawinan) tidak dapat diberikan kepada orang yang sama, atau bahwa orang tersebut harus selalu laki-laki dari sanak keluarga pihak ayah.

Dalam Pasal 50 ayat (1), UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan menyatakan bahwa “Anak yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali.

Ketentuan ini barang kali agak berbeda dengan apa yang tertuang dalam KHI yang menyebutkan bahwa perwalian hanya berlaku untuk anak di bawah umur 21 tahun atau belum menikah. Mengingat UU memiliki status hukum yang lebih tinggi dari KHI, maka UU Perkawinan sudah seharusnya dianggap sebagai peraturan yang lebih otoritatif.

Dalam berbagai peraturan perundangan-undangan yang mengatur perwalian (berkaitan harta), ditemukan paling tidak tiga tanggung jawab utama wali, yaitu kesejahteraan umum, pengelolaan harta kekayaan dan pengalihan harta. Pasal 110 KHI disebutkan wali berkewajiban untuk mengasuh anak yang berada dibawah perwaliannya dengan memberikan bimbingan agama, pendidikan, dan ketrampilan lainnya. Wali juga wajib menghormati agama dan kepercayaan anak yang di bawah penguasaannya. Wali harus memebrikan pelayanan kesehatan, pendidkan, perumahan dan (bagi anak perempuan yang di bawha penguasaannya) melaksanakan peran sebagai wali perkawinan.

Hal senada juga diatur dalam UU No. 23/2002 tentang Perlindungan Anak, yang menyatakan bahwa untuk kepentingan anak, wali wajib mengelola harta milik anak yang bersangkutan. Demikian pula halnya dengan UU Perkawinan mengatur bahwa wali bertanggung jawab tentang harta benda anak yang berada di bawah perwalianny, serta kerugian yang ditimbulkan karena kesalahan atau kelalaiannya. Wali wajib membuat harta

benda anak yang berada di bawah kekuasaannya, pada waktu memulai jabatannya dan mencatat semua perubahan-perubahan harta benda anak tersebut. Tanggung jawab tersebut termasuk melakukan audit tahunan atas harta benda anak itu untuk menjamin bahwa harta benda selalu diperbaharui (Pasal 51 UU No.1/1974). Walaupun sudah ada ketentuan tersebut, dalam kenyataannya daftar harta benda jarang dibuat, dan pada saat permohonan penetapan wali diajukan kepada Mahkamah Syar'iyah, daftar harta benda anak yang bersangkutan biasanya tidak diminta disediakan.

Dalam Pasal 52 UU Perkawinan juga mengatur bahwa wali dilarang menjual atau mengalihkan barang-barang tetap yang dimiliki anaknya, kecuali untuk kepentingan anak itu menghendakinya. Wali juga dilarang mengkat, membebani dan mengasingkan harta anak yang berada di bawah perwaliannya, kecuali menguntungkan atau tidak dapat dihindarkan. Apabila wali terpaksa tanah milik anak yang di bawah penguasaannya, izin terlebih dahulu diperoleh dari Mahkamah Syar'iyah.

Penting juga dipahami apabila wali adalah seorang yang miskin, wali dapat mempergunakan harta anak yang berada di bawah perwaliannya untuk keperluan dan kepentingannya secara patut (ma'ruf). Hal ini dikaitkan dengan pesan al-Qur'an yang menyatakan bahwa wali yang miskin diperbolehkan untuk menggunakan harta anak yang berada di bawah penguasaannya untuk memenuhi kebutuhan makanannya. Aturan penggunaan harta benda

anak oleh walinya dalam keadaan tersebut kurang jelas, namun fakta bahwa harta benda anak tersebut digunakan oleh wali memang ada.

Dalm Pasal 111 KHI dinyatakan bahwa wali berkewajiban menyerahkan seluruh harta anak yang berada di bawah perwaliannya bila telah mencapai usia 21 ahun atau telah menikah, atau dipandang telah dewasa. Perkara yang menyangkut penyerahan harta anak yatim, termasuk harta tersebut disalahgunakan, berkurang atau hilang, menjadi kewenangan Mahkamah Syar'iyah untuk memeriksanya. Bila wali menyebabkan kerugian kepada harta anak yang di bawah kekuasaannya, yang bersangkutan diwajibkan untk menggantikan kerugian tersebut. Biasanya kemampuan seorang anak untuk membuktikan bahwa walinya melakukan kelalaian, pengelolaan yang salah atau penyalahgunaan harta benda, akan tergantung pada keberadaan daftar harta benda yang disiapkan pada waktu memluai jabatan wali, serta catatan yang menunjukkan perubahan-perubahan atas harta benda tersebut. Namun, sebagaimana dinyatakan di ats, dokumentasi tersebut jarang diserahkan kepada Mahkamah Syar'iyah atau di tingkat *gampong*.

Selanjutnya mengenai pengawasan wali, kelihatan agak kurang jelas dalam berbagai peraturan perundangan-undangan yang ada selama ini. UU No. 23/2002 misalnya, menyebutkan bahwa Balai Harta peninggalan (BHP) atau lembaga lain yang ditunjuk bertindak sebagai wali pengawas untuk mewakili kepentingan anak. Untuk

kasus Aceh pasca tsunami, fatwa MPU No. 3/2005, menyatakan bahwa Mahkamah Syar'iyah akan mengawasi perwalian anak yang menjadi anak yatim sebagai akibat tsunami. Namun, fatwa MPU mendapat kendala alam pelaksanaan di lapangan, mengingat apa mungkin lembaga yudikatif semisal Mahkamah Syar'iyah menjalankan tugas pengawasan. Oleh karenanya beberapa hakim menyarankan Baitul Mal sebagai lembaga yang tepat mengawasi wali.

Baitul sebagai wali mengawas akhirnya mendapat penegasan dalam Perpu No. 2 Tahun 2007 tentang Penanganan Permasalahan Hukum dalam Pelaksanaan Rehab Rekon Aceh-Nias, terutama Pasal 8 dan 9, di mana Baitul Mal dapat bertindak sebagai wali terhadap harta yang tidak ada ahli warisnya, atau dapat bertindak sebagai wali pengawas terhadap tugas wali kerabat (personal).

Pengawasan yang dilakukan oleh Baitul Mal sebagai wali pengawas terhadap wali yang;

- ☛ Melalaikan kewajibannya terhadap anak yang berada di bawah perwaliannya.
- ☛ Berkelakuan yang tidak tepat atau menyalahgunakan kekuasaannya.
- ☛ Pecandu alcohol, berjudi atau tidak memelihara uang dengan baik,
- ☛ Tidak cakap mental, telah meninggal atau tidak

cakap melakukan perbuatan hukum.

Bila wali terbukti melakukan hal-hal di atas, maka Baitl Mal sebagai wali pengawas dapat bertindak sebagai pihak yang dapat mengajukan permohonan pencabutan kekuasaan wali pada Mahkamah Syar'iyah.

## **b. Landasan Sosiologis**

Anak yatim adalah suatu realitas dalam suatu kehidupan masyarakat. Dalam setiap komunitas hampir dapat dipastikan adanya anak yatim, karena ketika seorang ayah meninggal dunia dan anak yang ditinggalkan adalah di bawah umur, maka anak tersebut adalah anak yatim. Dalam kehidupan sosial, anak yatim seperti anak-anak lainnya, memerlukan sejumlah kebutuhan sehingga ia dapat hidup dan berkembang layak seorang anak yang memiliki orang tua.

Dalam kehidupan sosial, ayah memegang peran amat penting bagi keberlangsungan hidup seorang anak. Dialah yang memelihara, menjaga, melindungi dan memenuhi kebutuhan anak baik kebutuhan fisik lahiriyah, maupun kebutuhan mental spiritual. Bila seorang ayan meninggal dunia, maka kebutuhan, perlindungan dan kepentingan sosial seorang anak harus tetap dipertahakan. Karenanya, tanggung jawab untuk memelihara, menjaga, melindungi dan memenuhi kebutuhan anak yatim dilakukan oleh wali.

Dalam kehidupan sosiologis masyarakat Aceh misalnya, yang memegang tanggung jawab perwalian tidak ditunjuk secara resmi, tetapi dipilih berdasarkan persetujuan bersama dalam keluarga. Walaupun para pemimpin desa biasanya diberitahukan tentang putusan tersebut, penunjukan biasanya dilakukan secara tidak resmi dan hanya sedikit sekali catatan tentang proses penunjukan tersebut.

Ketika ikatan sosial cukup kuat, maka perwalian dapat berjalan dengan baik, di mana wali yang berasal dari pihak keluarga atau pihak lain dalam masyarakat menjalankan tugas-tugas kewalian secara bertanggung jawab demi untuk menjaga kepentingan anak yatim. Hal ini dapat berjalan karena adanya pemberitahuan kepada masyarakat tentang penunjukan adanya wali yang mengurus kepentingan anak yatim. Namun, kenyataan sosial sekarang sudah agak berubah, karena ikatan sosial dalam suatu komunitas berkurang, nilai-nilai adat tidak menguat, kesadaran untuk menjaga kepentingan anak yatim mulai menipis, sehingga wali yang diberi tanggung jawab memelihara dan memenuhi kebutuhan anak yatim tidak menjalankan kewajibannya dengan baik.

Dalam kenyataan sosial juga sering ditemukan anak yatim yang memiliki harta peninggalan dari orangtuanya, harta tersebut berada di tangan wali, sedangkan anak tersebut berada di bawah pengasuhan ibunya atau keluarga ibunya. Akibatnya, seluruh kebutuhan anak yatim ditanggung oleh ibunya, sedangkan harta anak yatim atau manfaat

dari harta tersebut diambil oleh walinya. Bahkan pada taraf tertentu, harta anak yatim yang semestinya menjadi hak anak yatim, kadan-kadang dihabiskan oleh walinya.

Pengalaman sosiologis seperti ini telah menyadarkan kita bahwa, perlindungan terhadap pribadi dan harta anak yatim harus diberikan secara maksimal oleh wali atau kelembagaan yang diberi kewenangan untuk menjalankan tugas-tugas kewalian. Dalam kehidupan masyarakat *gampong*, tugas memelihara dan melindungi anak yatim adalah tugas mulia. Orang yang memelihara dan menjaga kepentingan anak yatim mendapat penghargaan, penghormatan, dan posisi tersendiri dalam kehidupan masyarakat, karena ia telah menjalankan amanah yang diwasiatkan oleh NAbi SAW., melalui sabdanya “pelihara dan jagalah anak yatim”.

Wali yang menyiakan-nyiakan kewajiban untuk memelihara, menjaga dan melindungi dan memenuhi kebutuhan anak yatim akan dikecam oleh masyarakat sebagai orang yang tidak amanah, dan akan dikucikan dalam kegiatan masyarakat *gampong*, sebagai suatu sanksi sosial. Perhatian masyarakat *gampong* terhadap kehidupan anak yatim sebagai bentuk tanggung jawab sosial, karena dalam kenyataan sosiologis, tanggung jawab terhadap anak yatim bukanlah semata-mata menjadi tanggung jawab wali dari kalangan kerabat anak yatim, tetapi juga menjadi tanggung jawab masyarakat *gampong*. Masyarakat juga memberikan pengawasan terhadap perilaku wali dalam memelihara, mengelola dan memenuhi kebutuhan anak

yatim. Pengawasan yang diberikan masyarakat *gampong* dilakukan melalui Keuchik, Teungku *Meunasah*, Imum Mukim, dan tokoh-tokoh adat. Perhatian terhadap anak yatim yang diberikan masyarakat *gampong* sebagai bentuk perhatian sosial dan tanggung jawab sosial.

Dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan anak yatim, serta menghindari penyelewengan kewenangan perwalian, maka cukup kuat alasan untuk menyusun seprangkat peraturan berupa Qanun, yang menjamin perlindungan terhadap anak yatim, baik perlindungan diri maupun harta. Anak yatim adalah amanah sosial, dan harus diberikan perlindungan dan jaminan sosial oleh masyarakat.

Kehadiran Qanun tentang perlindungan terhadap anak yatim dirasakan cukup mendesak, mengingat payung hukum yang secara spesifik memberikan perhatian terhadap anak yatim belum ada. Padahal, pasca tsunami persolan anak yatim di Aceh memerlukan penanganan secara cepat dan tepat berdasarkan prinsip syari'at Islam. Banyak anak yatim pasca tsunami yang tidak tertangani dengan baik, dan bahkan harta anak yatim yang seharusnya akan memberikan jaminan kehidupan bagi dirinya, ternyata sudah digunakan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab yang mengatasnamakan wali, atau pihak wali yang tidak menjalankan kewenangannya secara benar. Dalam hal ini, perlindungan hukum terhadap anak yatim tidak ada sama-sekali, padahal anak yatim masih memerlukan jaminan kehidupan baik dari sisi

pendidikan, kesehatan, pembinaan dan lain-lain. Di sinilah urgensinya, payung Qanun perlindungan anak yatim yang memberikan jaminan hukum dan jaminan sosial kepada anak yatim, sehingga terhindar dari tindakan sewenang-wenang dari wali, baik dari kerabat maupun lembaga yang ditunjuk untuk menjalankan tugas kewalian.

## **6. Peradilan Syariat Islam di Aceh; Problematika dan Strategi Antisipasi**

Pelaksanaan syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam didasarkan pada UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Kedua undang-undang ini memberikan landasan yuridis kuat bagi Aceh untuk menjalankan syari'at Islam secara menyeluruh (*kaffah*).

Pelaksanaan syari'at Islam secara menyeluruh (*kaffah*), bermakna seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh diatur dengan syari'at Islam. Dimensi kehidupan politik, hukum, pemerintahan, ekonomi, pendidikan, kesehatan, sosial budaya dan berbagai dimensi lainnya mengacu kepada nilai syari'at Islam.

Pemerintah Aceh berkewajiban melaksanakan syari'at Islam secara *kaffah* berdasarkan UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006. Kewajiban ini merupakan bentuk tanggung jawab dan amanah rakyat Aceh, yang ingin menjalankan ajaran agamanya secara menyeluruh.

Masyarakat Aceh dikenal sebagai masyarakat yang kental dan taat menjalankan syari'at Islam.

Keinginan masyarakat Aceh menjalankan syari'at Islam memiliki payung hukum kuat, sehingga pemerintah dapat berperan aktif dalam membentuk sejumlah peraturan perundang-undangan seperti Qanun Aceh dan melaksanakannya dalam kehidupan masyarakat Aceh. Hukum syari'at menjadi hukum positif yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Aceh.

Salah satu bentuk kongkrit dari pelaksanaan syari'at Islam di Aceh adalah terbentuknya lembaga peradilan syari'at Islam. Lembaga peradilan syari'at Islam adalah salah satu pemegang kekuasaan kehakiman yang ada di Aceh. Lembaga ini dibentuk berdasarkan UU No. 18 Tahun 2001 yang kemudian dicabut dan diganti dengan UU No. 11 Tahun 2006.

Dalam Pasal 128 UU N. 11 Tahun 2006 ditegaskan bahwa peradilan syari'at Islam di Aceh adalah bagian dari sistem peradilan nasional dalam lingkungan peradilan agama yang dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah yang bebas dari pengaruh pihak manapun. Mahkamah sar'iyah merupakan pengadilan bagi setiap orang yang ebragama Islam dan berada di Aceh. Mahkamah Syar'iyah berwenang memeriksa, mengadili, memutus dan menyelesaikan perkara yang meliputi bidang ahwalus-syakhsiyah (hukum keluarga), muamalah [hukum perdata] dan jinayah [hukum pidana] yag didasarkan atas syari'at Islam.

Ketentuan Pasal 128 di atas memperjelas posisi peradilan syari'at Islam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional. Lembaga peradilan ini tidak berdiri sendiri dan terpisah dari sistem peradilan nasional. Mahkamah syar'iyah sebagai lembaga peradilan syari'at Islam adalah pemegang kekuasaan kehakiman, yang tetap mendapat pembinaan dari Mahkamah Agung RI baik dari aspek administrasi keuangan maupun teknik yudicial.

Peradilan syari'at Islam sebagai bagian dari sistem peradilan nasional berada dalam lingkungan peradilan agama. Artinya, Mahkamah Syar'iyah hanya mengadili, memutuskan dan menyelesaikan perkara-perkara yang terjadi di antara orang yang beragama Islam. Hal ini sesuai dengan asas yang dianut dalam UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama Jo. UU No. 3 Tahun 2006. Bahkan penegasan Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga peradilan yang berada dalam lingkup peradilan agama disebutkan dalam Keputusan Presiden RI No. 11 Tahun 2003 tentang Pembentukan Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

Dari segi kewenangan, Mahkamah Syar'iyah sebagai lembaga peradilan syari'at Islam memiliki kewenangan cukup luas yang meliputi hukum keluarga Islam, hukum perdata Islam dan hukum pidana Islam. Hal ini berbeda dengan Pengadilan Agama sebelumnya yang hanya berwenang mengadili perkara perkawinan, kewarisan, wasiat, wakaf, hibah dan sadakah.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Mahkamah Syar'iyah Aceh, di samping menjalankan kewenangan yang diatur dalam UU No. 7 Tahun 1989 Jo. UU No. 3 Tahun 2006, maka ia juga menjalankan kewenangan yang diatur dalam Pasal 128 ayat (3) UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh.

Sebagai konsekuensi dari UU No. 11 Tahun 2006, maka Mahkamah Syar'iyah Aceh di samping menjalankan ketentuan UU No. 7 Tahun 1989 Jo. UU No. 3 Tahun 2006, maka ia juga menjalankan sejumlah Qanun yang meliputi bidang ahwal syakhsiyah, muamalah dan jinayah. Jadi, hukum materil dan hukum formil Mahkamah Syar'iyah adalah hukum materil dan hukum formil yang selama ini diberlakukan untuk Pengadilan Agama, ditambah dengan beberapa yang diatur dalam Qanun Aceh dan UU No. 11 Tahun 2006.

### **a. Beberapa Problematika**

Secara kelembagaan, peradilan syari'at Islam memiliki sejumlah problematika yang memerlukan penyelesaian secara cermat dan seksama, sehingga pelaksanaan syari'at Islam dapat berjalan dengan baik. Problematika yang dihadapi lembaga ini, sebenarnya bermuara pada problema dasar pelaksanaan syari'at Islam di Aceh.

Pelaksanaan syari'at Islam menghadapi problematika dan tantangan yan cukup besar, mulai dari posisi

pemerintah dalam pelaksanaan syari'at, meteri hukum syari'at, kelembagaan hukum, kapasitas aparatur hukum, penegakan hukum, kesadaran hukum masyarakat, sosialisasi, hubungan antar lembaga, sarana dan prasarana dan lain-lain. Banyaknya problematika ini sangat wajar, mengingat pelaksanaan syari'at Islam merupakan 'program raksasa' yang melibatkan semua lini pemerintahan dan seluruh komponen masyarakat Aceh. Karenanya, pembenahan yang dilakukan terhadap 'internal' pemerintahan dan *stakeholders* dilakukan secara fundamental dan menyeluruh.

Dari dimensi peran pemerintah Aceh dalam pelaksanaan syari'at Islam, meskipun kewenangan sudah diberikan secara tegas dan jelas, namun dalam kenyataannya masih juga menghadapi kendala-kendala, misalnya dalam penyiapan dan bantuan pemerintah Aceh terhadap kelembagaan vertical seperti lembaga peradilan. Padahal lembaga peradilan syari'at Islam merupakan benteng utama implementasi Qanun Aceh dalam rangka perwujudan keadilan bagi masyarakat Aceh. Pada sisi lain di kalangan pemerintahan masih terdapat suasana psikis bahwa yang bertanggung jawab melaksanakan syari'at Islam hanyalah lembaga-lembaga yang diberi kewenangan untuk itu seperti Dinas Syari'at Islam, Mahkamah Syar'iyah dan MPU. Sedangkan Dinas, Badan dan lembaga daerah lainnya sebagai bagian integral Pemerintahan Aceh seolah-olah terpisah tanggung jawab pelaksanaan syari'at Islam.

Dari dimensi materi hukum syari'at, harus diakui bahwa pembentukan Qanun Aceh belum mampu seluruhnya terwujud terutama bidang-bidang yang menjadi kewenangan lembaga peradilan syari'at Islam seperti bidang ahwal syakhsiyah, muamalah dan jinayah. Beberapa Qanun yang telah terbentuk dan dilaksanakan dalam bidang jinayah seperti khamar, maisir, dan khalwat dan beberapa yang lain juga masih mengandung kesulitan-kesulitan dalam implementasi bagi aparat penegak hukum.

Pembentukan Qanun syari'at memang mengandung problematika secara substantive, karena materi-materi ini digali, diadopsi dan diinterpretasikan dari materi-materi fiqh, yang kemudian disusun dalam bahasa perundang-undangan. Substansi fiqh yang menjadi materi dalam Qanun Aceh memerlukan kajian mendalam terutama dari aspek mazhab, sehingga ditemukan prinsip-prinsip dasar yang akan diwujudkan dalam materi Qanun. Secara akademik materi fiqh yang tertuang dalam berbagai mazhab, memang ada yang mesti dipertahankan dan ada materi yang memerlukan reinterpretasi, sehingga sejalan dengan kehidupan masyarakat Aceh hari ini.

Pembentukan Qanun Aceh yang bermateri syari'ah terutama jinayah, dirasakan belum cukup maksimal dilakukan kajian dan penelitian, baik dari segi materi, implementasi dalam sejarah Islam, maupun implementasi di beberapa negeri Muslim, yang menggunakan materi fiqh sebagai hukum positif. Secara akademik, perlu dicatat bahwa aturan-aturan fiqh yang termaktub dalam berbagai

mazhab dalam taraf tertentu tidak seluruhnya aplikatif dan operasional.

Dari sisi kelembagaan hukum dan aparaturnya penegak hukum, cukup banyak juga menyimpan problematika. Mahkamah Syar'iyah, Kejaksaan, Kepolisian merupakan ujung tombak penegakan hukum syari'at di Aceh. Meskipun kelembagaan ini memiliki kewenangan yang jelas dalam hal penegakan Qanun, namun dalam implementasi juga mengalami kesulitan-kesulitan terutama berkaitan dengan materi-materi Qanun yang menjadi pegangan dalam menjalankan tugas dan kewenangannya. Sarana dan prasarana yang terbatas juga mempengaruhi kinerja kelembagaan ini, dalam menjalankan tugasnya menegakkan syari'at Islam.

Kapasitas aparaturnya penegak hukum menjadi amat menentukan dalam penegakan hukum. Materi hukum yang baik, belum tentu dapat terimplementasi dengan baik bila aparaturnya penegak hukum tidak baik. Oleh karenanya, sumberdaya manusia (SDM) menjadi pilar utama dalam penegakan hukum syari'at di Aceh. Peningkatan pemahaman hukum syari'at bagi aparat penegak hukum terutama bagi kepolisian dan kejaksaan menjadi amat penting. Demikian pula bagi hakim Mahkamah Syar'iyah, yang selama ini terbiasa dengan kondisi psikis mengadili dan menyelesaikan perkara-perkara perdata terbatas, sekarang diberi kewenangan untuk mengadili dan memutuskan perkara-perkara jinayah. Situasi ini tentu akan menyulitkan bagi hakim di lingkungan peradilan

syari'at Islam.

Problematika lain yang memiliki pengaruh signifikan adalah kesadaran hukum masyarakat dalam bersyari'at. Masyarakat Aceh meskipun dikenal kental menjalankan syari'at, namun dalam kenyataannya dirasakan cukup rendah dalam kesadaran hukumnya. Hal ini dirasakan dengan banyaknya kasus-kasus pelanggaran syari'at. Rendahnya kesadaran hukum syari'at di sebagian kalangan masyarakat Aceh, disebabkan karena terbatasnya sosialisasi kepada masyarakat.

## **b. Beberapa Langkah Strategis**

Problematika di atas dapat diantisipasi dengan beberapa langkah strategis berikut:

1. Koordinasi antarlembaga penegak hukum di Aceh baik kepolisian, kejaksaan, dan mahkamah syar'iyah. Koordinasi ini harus dilakukan secara kontinyu tidak hanya ketika menghadapi kendala lapangan, tetapi juga dalam rangka menyiapkan langkah-langkah antisipatif guna penegakan hukum syari'at Islam. Pemerintah Aceh akan menjadi fasilitator untuk rapat koordinasi antar lembaga penegak hukum syari'at di Aceh.
2. Peningkatan sumberdaya manusia menjadi amat penting, terutama bagi aparaturnya penegak hukum.

Bagi kepolisian dan kejaksaan pembekalan hukum syari'at melalui pendidikan singkat menjadi mendesak dilakukan. Sementara bagi hakim mahkamah syar'iyah training, dan pelatihan dalam bidang hukum ekonomi dan huku pidana mesti dilakukan secara cepat. Peningkatan sumberdaya manusia, tidak hanya ditujukan kepada aparat penegak hukum, tetapi juga kepada aparatur pemerintah yang ada di Aceh, terutama yang memiliki TUPOKSI yang berkaitan dengan syari'at Islam.

3. Studi dan penelitian mendalam terhadap materi-materi Qanun, semestinya dilakukan dengan melibatkan perguruan tinggi dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang memiliki konsern terhadap pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Hal ini amat perlu dilakukan guna menghindari produk perundang-undangan yang tidak mencerminkan rasa keadilan masyarakat. Di samping itu, keterlibatan masyarakat (partisipasi public) dirasakan amat penting dalam melahirkan Qanun Aceh yang lebih adil dan transparan.
4. Peningkatan sosialisasi syari'at Islam dan penegakannya kepada seluruh komponen masyarakat perlu dilakukan secara terus menerus. Sosialisasi yang baik, akan menentukan kesadaran hukum masyarakat dalam bersyari'at.

5. Dukungan sarana prasarana akan menentukan keberhasilan pelaksanaan dan penegakan hukum syari'at di Aceh. Pemberian insentif, reward, dan berbagai perhatian lainnya kepada aparatur, akan sangat mempengaruhi kinerja mereka dalam menjalankan tugas pelaksanaan dan penegakan hukum syari'at di Nanggroe Aceh Darussalam.

## 7. Strategi Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh

Allah SWT.. menegaskan dalam surah al-Baqarah ayat 208 yang artinya : *“Wahai orang-orang yang beriman, masuklah kamu dalam Islam secara menyeluruh, dan janganlah kamu turuti langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu”*. Ayat ini menggambarkan bahwa setiap Muslim hendaknya memiliki keinginan dan berusaha mewujudkan syari'at Islam secara kaffah, dalam seluruh dimensi kehidupannya. Syari'at Islam mesti menjadi *nidham*, yang mengatur setiap perilaku Muslim, baik dalam aspek teologi, ibadah ritual, sosial, hukum, pendidikan, ekonomi bahkan politik. Artinya tidak ada satu dimensi pun dari kehidupan Muslim yang luput dari pengaturan syari'at Islam.

Syari'at Islam adalah seperangkat ketentuan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan sesama dan hubungan manusia dengan alam lingkungannya. Makna syari'at Islam yang sangat

normative ini, memerlukan penjelasan dan interpretasi dari para ulama. Kegiatan ini dirasakan sangat penting mengingat manusia dengan dinamika sosialnya, memiliki karakteristik yang selalu berubah, dinamis dan tidak statis. Syari'at Islam yang bersumber dari wahyu Allah yang suci, hendaknya dimaknai sebagai asas filosofi dalam membangun tata hukum, yang akan mengatur perilaku manusia. Pemahaman dan interpretasi terhadap al-Qur'an dan al-Hadits, telah dilakukan oleh para ulama mazhab, yang hasilnya termaktub di dalam berbagai kitab fiqh.

Upaya menjembatani pesan suci, baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun al-Hadits SAW., dilakukan oleh para ulama mazhab [fuqaha'], dalam rangka membumikan syari'at Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Syari'at Islam diturunkan oleh Allah SWT. bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan tidak sama sekali bertujuan untuk memberatkan dan menganiaya manusia. Bahkan menurut Islam binatang dan lingkungan pun tidak boleh didhalimi. Syari'at Islam bertujuan memelihara hak-hak manusia dan memberikan mereka perlindungan serta keselamatan dan perdamaian. Oleh karena itu, merasa takut terhadap syari'at Islam, apalagi memusuhinya merupakan tindakan dan sikap yang tidak beralasan.

Pemberlakuan syari'at Islam di bumi Aceh secara yuridis formal didasarkan pada UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaaan Aceh dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Kehadiran kedua undang-undang ini telah memposisikan tanggung

jawab pelaksanaan syari'at Islam, bukan hanya menjadi kewajiban setiap pribadi Muslim, akan tetapi telah menjadi kewajiban dan tanggung jawab negara dalam pelaksanaannya. Pelaksanaan tidak lagi berkisar seputar ibadah mahdhah yang bersifat ritual, perkawinan dan kewarisan, tetapi telah mencakupi kepada hukum mu'malah dalam arti luas dan bahkan sampai hukum pidana (janyah). Upaya mewujudkan tanggung jawab besar ini memerlukan cara dan strategi yang tepat, sehingga pelaksanaan syari'at Islam di Bumi Aceh betul-betul dapat membawa kemaslahatan, kedamaian dan kesejahteraan secara menyeluruh.

Pelaksanaan syari'at Islam secara menyeluruh di Bumi Aceh, merupakan tantangan yang amat berat, sekaligus peluang dalam rangka mengembalikan Aceh pada hakikat Serambi Mekkah sebagai negeri yang menjalankan syari'at Allah. Tantangan tersebut dapat saja berasal dari konsepsi syari'at Islam sendiri, masyarakat dan bahkan dari negara yang menganut sistem hukum tertentu yang berbeda dengan sistem hukum syari'at.

Dalam rangka pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, dapat diacu cara dan strategi yang dipergunakan Rasulullah SAW. ketika menyebarkan Islam pada periode Makkah dan periode Madinah. Meskipun kasus dan era berbeda antara masa Rasulullah dengan masa sekarang, namun prinsip dasar relatif sama seperti pelaksanaan syari'at Islam dilakukan secara bertahap [*gradual*], memperhatikan kemampuan masyarakat memahami syari'at, penanaman

akidah dan akhlak sebagai dasar pelaksanaan hukum syari'at, serta menjadikan keluarga sebagai sasaran utama membangun generasi bangsa. Syari'at Islam akan berhasil dalam pelaksanaannya, jika setiap anggota keluarga memiliki dasar akidah yang kuat dan membudayanya akhlak al-karimah. Keberhasilan pelaksanaan syari'at Islam bukan hanya diukur seberapa banyak perkara yang berhasil diputuskan oleh Mahkamah dan dilaksanakan putusan tersebut (eksekusi), tetapi yang menjadi indikator utama adalah semakin rendahnya tingkat pelanggaran syari'at, sehingga dapat dipastikan semakin tinggi kesadaran untuk menjadikan hukum Allah sebagai pelindung dan pembawa kemaslahatan bagi diri, keluarga dan masyarakat.

Upaya lain yang dapat dilakukan adalah membangun pemahaman bersama [*common understanding*] tentang syari'at Islam. Syari'at Islam dalam makna teks suci yang berasal dari al-Qur'an dan al-Hadits memiliki sifat yang permanen, tidak berubah dan tentunya harus dibedakan dengan fiqh yang memiliki sifat dinamis dan berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Pemahaman ini menjadi penting sehingga tidak bercampur antara makna syari'ah di satu pihak dengan makna fiqh di pihak lain.

Pelaksanaan syari'at Islam dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat perlu dikosentrasikan pada tiga hal yaitu penguatan akidah islamiyah, pemantapan akhlak al-karimah dan penyiapan aturan hukum syari'at. Aspek akidah dan akhlak lebih menonjol sisi pendalaman dan

penghayatan. Sementara aspek hukum syari'at lebih menjurus pada sisi tindakan-tindakan praktis lahiriyah sehari-hari. Meskipun demikian, baik aspek lahiriyah maupun batiniyah merupakan dua hal yang saling memperkuat satu sama lain dalam membentuk manusia yang paripurna (insan kamil). Di sini posisi syari'at Islam menjalin hubungan antara manusia dengan Allah dan hubungan manusia sesamanya secara teratur [reguler]. Ketentuan ini pula yang menyebabkan syari'at tidak dapat dipisahkan dengan etika atau akhlak.

Memperkuat institusi keagamaan, melalui peningkatan kegiatannya dalam kehidupan bermasyarakat, tentu akan berpengaruh pada penanaman akidah dan pembinaan akhlak. Upaya ini pula yang akan menjadi sarana tepat bagi program sosialisasi syari'at Islam. Pada sisi lain, seriusan dan i'tikad baik dari semua pihak akan menentukan berhasil tidaknya pemberlakuan syari'at Islam di bumi Aceh. Semua kita semestinya menyadari bahwa melaksanakan syari'at Islam merupakan perintah Allah dan Allah melarang mengikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. Dalam surah al-Jatsiyah ayat 18 Allah memperingatkan kita, "Kamudian Kami jadikan syari'at kepada engkau sebagai perintah kepada mu, maka ikutilah dan jalankan syari'at tersebut, dan janganlah mengikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahuinya."

## 8. Pendidikan Islam dalam Era Otonomi Khusus Aceh

Berbicara pendidikan Islam dalam era otonomi daerah, terutama di Aceh, merupakan isu yang mendapat perhatian banyak pihak. Kaum intelektual pada perguruan tinggi dan masyarakat awam yang *concern* dengan dunia pendidikan, telah menempatkan isu ini sebagai isu strategis, terutama bila dikaitkan dengan beberapa realitas empirik pendidikan Islam dewasa ini. Realitas empirik tersebut dapat diurai dalam beberapa problema pendidikan (baca; pendidikan Islam) yang muncul setelah lahirnya otonomi daerah berdasarkan UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dan UU No. 33 Tahun 2004 tentang Perimbangan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Pemerintahan Daerah. Khusus Aceh, lahirnya UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh juga ikut membawa perubahan fundamental dalam dunia pendidikan, dan bila tidak ditangani dengan *seksama* dapat memunculkan problema tersendiri dan bahkan 'bumerang' bagi dunia pendidikan Islam di Aceh.

Problema pendidikan Islam pada era otonomi daerah dapat diidentifikasi antara lain; *Pertama*, otonomi daerah memberikan keleluasaan/kewenangan kepada daerah provinsi dan kabupaten/kota untuk mengurus dan mengatur semua urusan pemerintahan selain yang menjadi kewenangan pemerintah pusat seperti urusan *politik luar negeri, pertahanan, keamanan, moneter, yustisi dan agama*. Daerah memiliki kewenangan membuat kebijakan daerah untuk memberikan pelayanan, peningkatan peran serta,

prakarsa, dan pemberdayaan masyarakat yang bertujuan pada peningkatan kesejahteraan rakyat. Desentralisasi kewenangan yang luas ini, mengharuskan daerah memiliki kemampuan dan kesiapan menjalankan kewenangan tersebut. Tanpa kemampuan dan kesiapan daerah, maka otonomi daerah dapat saja melemahkan potensi daerah, bahkan akan menyulitkan daerah menjalankan roda pemerintahan dan pembangunan. Dalam kaitan dengan pendidikan, otonomi daerah telah menempatkan pendidikan sebagai urusan wajib pemerintahan daerah (Pasal 13 dan 14 UU No. 32 Tahun 2004). Kewenangan ini menjadi beban berat, tantangan sekaligus peluang bagi pemerintahan daerah dalam penyelenggaraan pendidikan dan alokasi sumberdaya manusia potensial.

*Kedua*, otonomi daerah mengharuskan daerah provinsi dan kabupaten/kota untuk mengoptimalkan sejumlah sumberdaya<sup>38</sup> yang dimiliki, baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Sumberdaya adalah faktor dominan dan penentu bagi keberlangsungan pembangunan di daerah, termasuk pembangunan di dunia pendidikan. Ketidakmampuan daerah menyeimbangkan antara desentralisasi kewenangan dengan kemampuan sumberdaya yang dimiliki, akan menempatkan daerah pada posisi sulit terutama dalam membiayai pembangunan di daerah. Oleh karenanya, tidak heran setelah otonomi daerah, banyak ditemukan daerah-daerah yang mengalami defisit anggaran setiap tahun yang melampaui batas

---

38 Sumberdaya terdiri atas sumberdaya manusia, sumberdaya alam dan sumberdaya sosial.

yang tidak dapat ditolerir. Realitas empiris ini, sangat mengancam penyelenggaraan pendidikan yang telah menjadi urusan wajib pemerintahan daerah.

*Ketiga*, dalam kaitan otonomi khusus Aceh, penyelenggaraan pendidikan di Aceh mendapat pengaturan yang cukup spesifik dan fundamental dalam UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh terutama pada BAB XXX tentang Pendidikan yaitu Pasal 215-220. Dikatakan spesifik, karena pendidikan yang diselenggarakan di Aceh sebagai satu kesatuan dari sistem pendidikan nasional disesuaikan dengan karakteristik, potensi dan kebutuhan masyarakat setempat. Penduduk Aceh berhak mendapatkan pendidikan yang bermutu dan islami sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan demikian pendidikan yang diselenggarakan di Aceh berdasarkan atas prinsip demokrasi dan keadilan, menjunjung tinggi HAM, nilai Islam, budaya dan kemajemukan bangsa. Dikatakan fundamental karena UU Pemerintahan Aceh mengamanatkan pemerintah, pemerintahan provinsi dan pemerintahan kabupaten/kota untuk mengalokasikan dana untuk membiayai pendidikan dasar dan menengah, bahkan penduduk Aceh yang berusia 7 sampai 15 tahun wajib mengikuti pendidikan dasar tanpa dipungut biaya. Bila dikaitkan dengan pendidikan Islam, pemerintah Aceh dan pemerintah kabupaten/kota menetapkan kebijakan mengenai penyelenggaraan pendidikan formal, pendidikan dayah dan pendidikan non formal lain melalui penetapan kurikulum inti dan standar mutu bagi semua jenis dan jenjang pendidikan. Amanah

UUPA ini mengharuskan pemerintah Aceh menata kembali paradigma pendidikan yang ingin diwujudkan di Aceh terutama dalam era otonomi khusus.

*Keempat*, pendidikan Islam ternyata menyimpan problema yang cukup besar dalam sejarah pendidikan di Indonesia tidak terkecuali di Aceh. Problema itu semakin terkuak ketika dihadapkan pada pertanyaan mau kemana pendidikan Islam, ataukah pendidikan Islam berada di persimpangan jalan. Pertanyaan ini barangkali muncul mengingat realitas masih kaburnya filosofi dan paradigma pendidikan Islam, rendahnya kualitas output dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana yang tidak memadai, anggaran biaya pendidikan Islam yang cukup terbatas, manajemen pendidikan Islam yang masing mencari bentuk dan sejumlah kelemahan lain yang dialamatkan pada lembaga pendidikan Islam. Realitas ini harus menyadarkan kita, bahwa pendidikan Islam menghadapi tantangan besar di era modern terutama bila dihadapkan pada otonomi daerah. Mungkin, sentralisasi pendidikan selama ini, termasuk pendidikan Islam telah “mengkerdalkan batang tubuh pendidikan Islam”, sehingga realitas dan kelemahan di atas dianggap relevan bila disandarkan kepada lembaga pendidikan Islam. Pertanyaan selanjutnya adalah, apakah dalam era otonomi khusus, Aceh mampu menghadirkan paradigma dan format penyelenggaraan pendidikan islami sebagaimana amanah UU Pemerintahan Aceh.

## a. Pendidikan Islam

Pendidikan Islam adalah pendidikan yang bertujuan membentuk pribadi Muslim seutuhnya dengan mengembangkan seluruh potensi manusia baik berbentuk jasmaniah maupun rohaniah. Pendidikan Islam membangun hubungan harmonis setiap pribadi Muslim dengan Allah Sang Kalīq, dengan sesama manusia dan dengan alam semesta. Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa pendidikan Islam adalah pendidikan yang holistik yang menempatkan manusia sebagai titik sentral pendidikan, baik dalam kapasitas sebagai khalifah Allah maupun sebagai hamba yang mengabdikan kepada-Nya.

Manusia sebagai khalifah Allah diberi amanah untuk memelihara, mengelola dan memanfaatkan alam semesta untuk kesejahteraan umat manusia. Amanah ini hanya bisa dipikul oleh manusia, bila ia ditopang oleh potensi diri berupa potensi jasmaniah dan rohaniah. Hasan Langgulung menyebutkan bahwa potensi jasmaniah berupa seluruh organ tubuh yang berwujud nyata, sedangkan potensi rohaniah terdiri atas fitrah, ruh, kemauan bebas dan akal. As-Syaibani menyatakan bahwa manusia memiliki potensi yang meliputi badan, akal dan ruh. Hal senada juga diungkap Zakiah Daradjat bahwa manusia memiliki potensi spiritual berupa dimensi aqidah, akal, akhlak, perasaan hati, keindahan dan dimensi sosial. Dimensi jasmaniah dan rohaniah akan mengantarkan manusia mampu merealisasikan fungsinya sebagai *khalīfatullah fil ardh* dan hamba yang senantiasa mengabdikan kepada-Nya.

Kedua fungsi ini semestinya terintegrasi dalam diri pribadi Muslim. Pendidikan yang holistik akan dapat mengantarkan peserta didik pada pencapaian tujuan akhir pendidikan Islam berupa menghadirkan pribadi Muslim yang beriman, bertaqwa, berakhlak karimah, memiliki kemampuan intelektual dan ketrampilan yang kompetitif, sehingga mampu mewujudkan kemaslahatan individual dan kemaslahatan sosial.

## **b. Prospek Pendidikan Islam di Aceh**

Berikut akan dikemukakan beberapa prospek pendidikan Islam dalam kerangka otonomi khusus Aceh.

- ☪ Aceh adalah daerah provinsi yang diberikan kewenangan khusus untuk menjalankan pemerintahan dan pembangunan yang berbeda dengan daerah lain di Indonesia, yang juga mendapat otonomi berdasarkan UU No. 32 Tahun 2004. Aceh mendapatkan otonomi khusus berdasarkan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Otonomi khusus Aceh terletak dalam bidang politik, ekonomi dan penguasaan sumberdaya alam (migas), syari'at Islam dan urusan-urusan lain yang telah menjadi kewenangan pemerintahan daerah. Oleh karenanya, pendidikan Islam di Aceh dapat "direkayasa secara leluasa" karena mendapat legitimasi dan pembiayaan yang memadai dari

payung otonomi khusus Aceh.

- ☪ Otonomi khusus memberikan kesempatan kepada Aceh untuk menyusun dan memformat ulang paradigma baru pendidikan Islam yang mampu mengantarkan peserta didik menjadi pribadi Muslim seutuhnya. Oleh karenanya, penataan regulasi, penataan kurikulum, metode pembelajaran, peningkatan kualitas tenaga kependidikan, sarana prasarana, manajemen kelembagaan dapat dilakukan dengan mudah, karena memiliki payung UUPA.
- ☪ Pelaksanaan syari'at Islam secara kaffah di Aceh, adalah gerbang masuk penyelenggaraan pendidikan Islam secara komprehensif di Aceh. Pendidikan Islam yang dibangun dapat berupa pendidikan formal, pendidikan dayah dan pendidikan non formal lain yang mengacu pada ajaran pendidikan dalam Islam. Dukungan lembaga pendidikan Islam yang ada selama ini baik di sekolah, madrasah, dayah, pesantren modern, dan lembaga-lembaga non formal lainnya merupakan potensi cukup penting yang akan mendukung reformasi pendidikan Islam dalam era otonomi khusus di Aceh.
- ☪ Masyarakat Aceh dikenal kental dengan syari'at Islam, adalah modal utama membangun pendidikan Islam. Pendidikan memegang

peranan penting dalam perwujudan syari'at Islam. Masyarakat Aceh akan memberikan dukungan dan apresiasi terhadap pembangunan pendidikan Islam, karena pendidikan adalah dasar utama pelaksanaan syari'at Islam secara kaffah di Aceh.

### **c. Langkah Strategis**

Langkah strategis adalah sejumlah langkah yang dapat diambil oleh pemegang kebijakan dan pemangku kepentingan dalam penataan pendidikan Islam pada era otonomi khusus Aceh. Langkah ini dapat disusun untuk jangka pendek, jangka menengah maupun jangka panjang. Berikut akan dikemukakan beberapa langkah yang dianggap penting dalam rangka mereformasi dan menjaga keberlanjutan pendidikan Islam di Aceh.

- Penataan kembali kebijakan pendidikan pada tingkat provinsi dan kabupaten/kota sebagai penjabaran kebijakan pendidikan nasional yang dilaksanakan di tingkat provinsi dan kabupaten/kota. Penataan kebijakan juga dimaksudkan membentuk dan merevisi sejumlah regulasi baik berupa qanun, peraturan kepala daerah dan kebijakan teknis lainnya, sehingga pendidikan Islam dapat bergerak dan menjalankan fungsinya sebagaimana yang diharapkan masyarakat.

- ❦ Penataan kelembagaan dinas/badan yang bertugas menyelenggarakan pendidikan termasuk pendidikan Islam. Dalam langkah ini dilakukan penataan fungsi organisasi, peningkatan kualitas aparatur, perencanaan dan penyusunan program, serta alokasi dana yang menunjang pendidikan Islam.
- ❦ Penataan dan penyusunan kembali kurikulum dan metode pembelajaran dalam pendidikan Islam, sehingga mampu memastikan output pendidikan Islam cukup berkualitas.
- ❦ Peningkatan kualitas tenaga kependidikan, sarana prasarana, dan berbagai faktor pendukung lain, sehingga pendidikan Islam mampu mengantarkan peserta didik sebagai pribadi Muslim yang mampu membangun hubungan harmonis antara manusia dengan Allah, hubungan manusia sesama dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya.
- ❦ Kebijakan strategis lain yang perlu mendapat perhatian adalah pemerataan kesempatan memperoleh pendidikan yang meliputi; persamaan kesempatan, aksesibilitas, keadilan dan kewajaran. Di samping itu, perlu diambil langkah strategis dalam menciptakan relevansi pendidikan, kualitas pendidikan baik kualitas proses maupun kualitas produk serta efisiensi pendidikan.

## **9. Prospek Aceh dalam Bingkai Undang-Undang Pemerintahan Aceh (UUPA)**

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh lahir dari akumulasi perjuangan panjang masyarakat Aceh. Konflik Aceh puluhan tahun, telah menghancurkan tatanan kehidupan masyarakat Aceh dalam bidang politik, ekonomi, hukum, pendidikan, kesehatan, agama, dan sosial-budaya. Konflik Aceh yang telah menelan korban cukup banyak, akhirnya berujung pada kesepakatan damai antara Pemerintah RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM). Kesepakatan damai ini, dikenal dengan MoU Helsinki yang ditanda tangani pada tanggal 15 Agustus 2005 di Helsinki-Finlandia.

Kehadiran Undang-Undang No. 11 Tahun 2006 (UUPA) merupakan babak baru bagi Aceh dalam rangka menata diri, membangun, membenahi tatanan pemerintahan dan masyarakat, ke arah yang lebih baik, adil, aman, sejahtera dan bermartabat.

UUPA memberikan kewenangan yang luas bagi pemerintahan Aceh. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 7 UUPA, yaitu “Pemerintahan Aceh dan pemerintahan kabupaten/kota berwenang mengatur dan mengurus urusan pemerintahan dalam semua sektor publik, kecuali urusan pemerintahan yang menjadi kewenangan pemerintah pusat yang bersifat nasional seperti politik luar negeri, pertahanan, keamanan, yustisi, moneter dan fiskal nasional, dan urusan tertentu dalam bidang agama.

Ketentuan dalam Pasal 7 UUPA menjadi dasar bagi pemerintahan Aceh mengatur dan menata pemerintahan, sehingga mampu menjalankan tugasnya dalam rangka mewujudkan keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat Aceh. Pemerintahan Aceh berdasarkan UUPA diharapkan menjadi pemerintahan yang menerapkan asas keislaman, yang tercermin dalam *good governance* dan *clean government*.

Dalam bidang politik dan pemerintahan UUPA memberikan landasan kuat bagi penguatan pendidikan politik rakyat, seperti adanya calon independen dalam pemilihan gubernur/wagub, bupati/wabup dan walikota/wakil walikota. Adanya partai politik lokal, menjadi salah satu bukti kongkrit bahwa UUPA memberikan payung hukum bagi masyarakat Aceh guna menjalankan partisipasi politiknya. Demikian pula pada sisi pemerintahan, menghidupkan kembali insitusi mukim, dan penguatan *gampong* menjadi hal penting bagi masyarakat Aceh.

Dalam bidang ekonomi, pemerintahan Aceh diberikan kewenangan luas dalam penguasaan sumberdaya alam dan berbagai sumberdaya ekonomi lainnya, demi untuk kepentingan masyarakat Aceh. Pengelolaan sumberdaya alam minyak dan gas bumi, perikanan-kelautan, perdagangan dan investasi, kawasan perdagangan bebas Sabang, pemanfaatan lahan serta infra struktur ekonomi, merupakan kunci bagi peningkatan kehidupan ekonomi masyarakat Aceh.

Melalui UUPA, Aceh memiliki sumber pendapatan daerah yang cukup besar baik yang bersumber dari Pendapatan Asli Daerah (PAD), Dana Perimbangan, Dana Otonomi Khusus dan lain-lain pendapatan yang sah. Sebagai contoh ; Aceh diberi hak untuk menerima Pajak Bumi dan Bangunan 80%, Bea Perolehan Hak atas Tanah dan Bangunan 80 %, bagi hasil sumber hidrokarbon dan sumber daya alam lain (kehutanan 80%, pertambangan 80%, minyak 15 % dan gas bumi 30% dan lain-lain). Demikian juga untuk dana otonomi khusus untuk Aceh berlaku untuk jangka 20 tahun (1-15 tahun 2%, tahun ke-16 sampai tahun ke 20 sebanyak 1 %).

Dalam dimensi hukum dan syari'at Islam, Aceh diberi kewenangan untuk menjalankan syari'at Islam secara menyeluruh (kaffah), artinya seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh diatur dengan syari'at Islam. Adanya kewenangan Mahkamah Syar'iyah yang cukup luas meliputi bidang ahwal syakhshiyah, muamalah dan jinayah. Pada sisi lain peraturan perundang-undang seperti Qanun Aceh memiliki keistimewaan baik dari segi substansi maupun jenisnya bila dibandingkan dengan peraturan daerah pada umumnya, terutama Qanun yang berkaitan dengan syari'at Islam.

Dalam konteks keistimewaan Aceh adanya lembaga MPU, MAA, MPD telah memberikan nuansa tersendiri bagi pembangunan Aceh ke depan yang lebih baik. Penguatan nilai-nilai syari'at, adat dan budaya merupakan ke khasan Aceh, dalam mengisi pembangunan. Peran ulama yang

strategis dalam setiap kebijakan daerah, menggambarkan bahwa pembangunan Aceh berbasis syari'at dan berdimensi adat-budaya.

Dalam bidang pendidikan, pemerintah Aceh memiliki kewenangan luas untuk meningkatkan kualitas pendidikan, baik tenaga kependidikan, sarana dan prasarana, kurikulum dan perhatian terhadap nilai-nilai lokal. Bahkan pendidikan dayah menjadi salah satu lembaga pendidikan penting dalam mengisi pembangunan Aceh ke depan. Demikian pula halnya dalam dimensi kesehatan, kependudukan, pertanahan, sosial, tenaga kerja, kebudayaan dan lain-lain.

Persoalan yang muncul di depan adalah bagaimana mewujudkan Aceh yang lebih aman, damai sejahtera, adil dan bermartabat. Dari sisi landasan yuridis cukup memberikan dasar bagi memajukan Aceh ke arah yang lebih baik. Oleh karena itu perhatian, dukungan dan partisipasi seluruh masyarakat Aceh, akan menjadi modal dasar dalam membangun Aceh baru.

# PERAN HUKUM ADAT DAN HUKUM SYARIAH DALAM PENYELESAIAN SENGKETA DI ACEH



## 1. Peran Hukum Adat dalam Penyelesaian Sengketa

Hukum adat adalah hukum yang berasal dari adat kebiasaan yang kemudian menjelma dan melekat nilai hukum. Nilai hukum yang paling dasar berupa hak dan kewajiban, mengatur, memaksa dan sanksi. Nilai dasar ini ditegakkan oleh masyarakat adat melalui *petua adat* dalam rangka menciptakan ketertiban, kemaslahatan dan keadilan dalam masyarakat.

Hukum adat lahir dari konstruksi nilai dalam suatu komunitas. Nilai tersebut dipertahankan secara terus menerus, karena diyakini kebaikan, kebenaran dan dapat mewujudkan keadilan. Karenanya, hukum adat diidentikan dengan dengan hukum yang dekat dengan rakyat dan hukum yang hidup [*living law*] dalam masyarakat. Ia tumbuh dari bawah masyarakat yang dipertahankannya.

Hukum adat bersifat dinamis dan tidak statis. Hal ini sesuai dengan sifat dan karakter masyarakat yang selalu berubah. Hukum adat terdapat dalam pikiran masyarakat [terutama petua adat] dan ditemukan dalam perilaku masyarakat. Oleh karenanya, menulis, membukukan hukum adat, sebenarnya membelenggu kedinamisan hukum adat. Koesno, menyebutkan penelitian hukum adat sebagaimana dilakukan van Vollenhoven dan C. Hurgronje yang telah ditulis dan dibukukan, tidak lagi dapat disebut hukum adat, tetap hanyalah penelitian hukum adat dan bukan lagi hukum adat.

Dalam kehidupan masyarakat Aceh, hukum adat bersumber dari syari'at Islam. Nilai, pikiran dan perilaku yang dipertahankan oleh masyarakat Aceh, didasarkan pada syari'at atau diakui legalitasnya oleh syari'at. Hasjmy menyebutkan bahwa adat Aceh adalah syari'at dan bila adat tersebut bertentangan dengan syari'at, maka bukan adat Aceh. Adagium, "*Adat ngon hukom lagee zat ngon sifeut*", menggambarkan bahwa adat dan syari'at memiliki hubungan yang sangat erat, dan sulit dipisahkan satu sama lain.

Masyarakat Aceh dikenal sebagai komunitas yang kental dengan syari'at dan adat. Perilaku kehidupan masyarakat Aceh berada dalam bingkai adat dan syari'at. Hal ini, ditemukan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Aceh, baik dalam bidang perkawinan, kewarisan, wasiat, pidana, kehidupan politik, ekonomi, sosial budaya dan lain-lain. Karena itu, keberadaan kelembagaan adat yang bernuansa

syari'at seperti *teungku Meunasah*, imum mukim, *tuha peut*, *tuha lapan*, *panglima laot*, *peutua seuneubok*, *kejruen blang*, *pawang glee*, *huria peukan* dan lain-lain, sebagai penjelma dan penegak hukum adat dan syari'at di Aceh.

Hukum adat dan syari'at yang menjadi *living law* bagi masyarakat Aceh, mendapat pengakuan yuridis dalam berbagai perundang-undangan di Indonesia. Keputusan Perdana Menteri Mr. Hardi yang memberikan keistimewaan kepada Aceh dalam tiga bidang yaitu ; agama, pendidikan dan adat istiadat, merupakan landasan yuridis paling awal yang memberikan pengakuan bagi masyarakat Aceh untuk menjalankan syari'at dan adat dalam kehidupan masyarakat Aceh. Keputusan Mr. Hardi ini ada kaitannya dengan penyelesaian konflik Aceh DI/TII Daud Bereueh, sehingga dalam implementasinya hampir dipastikan tidak banyak membawa dampak apa-apa.

Keputusan Mr. Hardi dalam konstruksi peraturan perundang-undangan Indonesia ternyata tidak cukup kuat, dan baru mendapat legalitas kuat tentang hukum adat dan syari'at di Aceh dalam UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh. Implementasi lebih lanjut dari undang-undang ini dituangkan dalam Peraturan Daerah/Qanun No. 7 Tahun 2000 tentang Penyelenggaraan kehidupan Adat.

UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh juga memberikan landasan yuridis tentang kehidupan adat dan syari'at yang cukup kuat bagi masyarakat Aceh. Bahkan nilai

adat dan syari'at yang diberlakukan di Aceh menyentuh seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh, baik dimensi politik, hukum, ekonomi, pendidikan, kesehatan, sosial budaya dan lain-lain. Pengukuhan kelembagaan adat dan syari'at dapat dilihat dalam BAB XIII tentang Lembaga Adat, BAB XVII tentang Syari'at Islam, BAB XVIII tentang Mahkamah Syar'iyah dan BAB XIX tentang MPU.

Landasan-landasan yuridis di atas telah memberikan kesempatan bagi masyarakat Aceh untuk menyelesaikan sengketa berdasarkan kerangka adat dan syari'at dalam kehidupan masyarakat *gampong*. Dalam Pasal 10 Perda/Qanun No. 7 Tahun 2000 disebutkan aparat penegak hukum memberikan kesempatan terlebih dahulu kepada *geuchik* dan *imam mukim* untuk menyelesaikan sengketa/perselisihan di *gampong*. *Geuchik* berwenang menyelesaikan sengketa yang terjadi di *gampong* baik masalah dalam keluarga, antar keluarga dan masalah-masalah sosial dalam suatu rapat adat *gampong*. Bila selama dua bulan tidak dapat diselesaikan, maka sengketa tersebut diselesaikan oleh *imam mukim* dalam rapat adat mukim (Pasal 11). Penyelesaian sengketa ini dilakukan melalui musyawarah adat (Pasal 13).

Pola-pola penyelesaian sengketa dalam masyarakat Aceh dengan bingkai adat dan syari'at dalam sejarahnya telah menggunakan berbagai institusi seperti *di'iet*, *sayam*, *suloh* dan *pumat jaroe*. Jadi, cukup luas lapangan sengketa yang dapat diselesaikan dengan kerangka adat dan syari'at. Penyelesaian sengketa tidak hanya ditujukan untuk kasus

keluarga (ahwal asy-syakhsiyah) dan perdata (mu'amalah) tetapi juga pidana (jinayah).

Penyelesaian sengketa dengan kerangka adat akan membawa kemaslahatan dan perdamaian, menghindari dendam dan penuh dengan persaudaraan. Hal ini berbeda dengan penyelesaian sengketa di lembaga peradilan formal, yang tentu akan melahirkan pihak yang menang atau kalah. Oleh karena itu, penyelesaian sengketa melalui jalur adat akan dirasakan nilai kebersamaan, kekeluargaan, memperkuat tali silaturahmi dan ukhuwah. Inilah sebenarnya tujuan dari penyelesaian sengketa melalui syari'at Islam.

## **2. Revitalisasi Nilai Budaya Malu dalam Rangka Pelaksanaan Syariat Islam**

Kata syari'at secara etimologi berarti jalan [*tariqat*]. Dalam berbagai kamus Arab kata *syari'at* diartikan dengan jalan menuju mata air. Sarjana bahasa memahami makna *syari'at* sebagai jalan menuju mata air, karena air adalah sumber kehidupan bagi manusia. *Syari'at* adalah jalan yang dapat mengantarkan manusia pada kehidupan yang *hasanah*, baik di dunia maupun di akhirat.

Secara terminologi, kata *syari'at* bermakna seperangkat hukum Allah yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Hukum tersebut mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia sesamanya dan

hubungan manusia dengan alam lingkungannya.

Syari'at dalam makna terminologi, sangat luas cakupannya yang meliputi dimensi keyakinan, dimensi hukum dan dimensi akhlak. Oleh karena itu, ketika disebutkan syari'at Islam, maka yang dimaksudkan adalah totalitas ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits secara menyeluruh. Inilah makna syari'at dalam arti luas, sedangkan makna syari'at dalam arti sempit hanyalah terbatas kepada hukum-hukum Allah yang mengatur perbuatan perilaku lahiriyah subjek hukum [*af'al mukallafin*].

Hukum-hukum Allah yang terdapat dalam teks al-Qur'an dan al-Hadits dibagi dalam dua kategori. *Pertama*, hukum-hukum Allah yang cukup jelas dipahami secara eksplisit dan makna itulah yang dimaksudkan oleh nash. Hukum-hukum Allah ini bersifat *qath'i* [*rigid* dan tidak dapat ditafsirkan atau ditakwilkan maknanya]. *Kedua*, hukum-hukum Allah yang tidak cukup jelas maknanya, dan memerlukan penalaran manusia untuk mengetahui maknanya. Hukum-hukum Allah ini bersifat *dhanni* [*interpretable*]. Hasil penalaran inilah yang dikenal dengan *fiqh*.

Syari'at Islam yang dilaksanakan di Aceh dalam arti yang total, menyeluruh (*kaffah*), baik dalam dimensi keyakinan, hukum dan akhlak. Artinya, tidak ada satu dimensi pun yang tertinggal dari syari'at yang akan dilaksanakan di Aceh. Namun, kadang-kadang terkesan pelaksanaan

syari'at Islam di Aceh hanya dalam bidang tertentu dari hukum pidana [*fiqh jinayah*] seperti khamar, judi dan khalwat. UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006 jelas menegaskan bahwa syari'at Islam yang dijalankan di Aceh dalam arti yang kaffah. Sekarang hanya beberapa Qanun yang dihasilkan bukan berarti berhenti di situ, tetapi sedang dalam proses menuju terwujudnya Qanun lain yang mempercepat terwujudnya pelaksanaan syari'at Islam di Aceh.

Pembahasan tentang malu [*haya'*] dalam konteks syari'at berada dalam dimensi akhlak/taSAW.uf, karena malu berkaitan dengan sifat manusia atau sikap batin manusia. Dalam buku-buku akhlak, *haya'* dimaknakan dengan sikap batin yang dimiliki manusia untuk tidak melakukan perbuatan yang melanggar fitrah kemanusiaan. Manusia memiliki nilai esensial yang berwujud kecenderungan melakukan perbuatan baik. Karena itu, manusia yang melakukan perbuatan jahat pada hakikatnya bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.

Sifat malu muncul dari kesadaran yang paling dalam pada jiwa manusia. Kesadaran ini merupakan bentuk internalisasi nilai *syari'ah* yang dipahami manusia terhadap pesan Allah dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Pemahaman terhadap pesan Allah ini bukan dalam konteks *lahiriyah*, tetapi dalam konteks batiniyah. Di sinilah arena pembahasan yang cukup luas dalam studi tasawuf.

Perwujudan sifat malu dalam arti meninggalkan hal-

hal yang dilarang Allah dan melaksanakan hal-hal yang diperintah oleh Allah. Orang yang memiliki sifat malu tidak akan mengerjakan perbuatan yang dilarang oleh Allah, baik dalam kondisi disaksikan orang lain atau tidak disaksikan orang lain. Orang yang seperti ini malu kepada Allah SWT..

Asas yang mendasari sifat malu dalam taSAW.uf adalah ungkapan *'lakukanlah sesuatu seolah-olah engkau melihat Allah dan bila engkau tidak melihat Allah, yakinlah bahwa Allah pasti melihat engkau'*. Paradigma ini yang melahirkan esensi malu hanyalah kepada Allah SWT..

Dalam praktik sehari-hari, sifat malu sebagai sikap batin yang melahirkan tindakan baik sudah mulai mengendor dalam kehidupan. Orang sudah berani terang-terangan melakukan perbuatan jahat, perbuatan mendhalimi orang lain, merampas hak orang lain dan lain-lain. Orang yang seperti ini, tidak lagi menghiraukan malu kepada manusia, apalagi kepada Allah. Oleh karena itu, melalui ibadah puasa diharapkan akan menebal sifat malu dalam jiwa manusia, karena sudah melalui latihan untuk melakukan berbagai perbuatan baik dan menjauhkan perbuatan jahat. Individu, keluarga, masyarakat dan bangsa akan kuat (kokoh), jika dalam jiwa mereka masih kuat rasa malu dalam arti yang seluas-luasnya. Sebaliknya, suatu bangsa akan hancur jika rasa malu dari sanubari jiwa anak bangsa hilang.

### 3. Mediasi dalam Hukum Adat Aceh

C. Snouck Hurgronje mengatakan bahwa masyarakat Aceh dikenal fanatik terhadap agama Islam dan kental dengan adat-budaya (Hurgronje, 1956 : 24). Penilaian Hurgronje didasarkan pada penelitian dan pengalamannya bersama masyarakat Aceh selama masa Kolonial Belanda. Masyarakat Aceh menjadikan syari'at Islam sebagai pedoman hidup [*way of life*], karena syari'at Islam mampu mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan di akhirat. Pemahaman dan pengamalan masyarakat Aceh terhadap syari'at Islam, telah menumbuhkan kekuatan ideologi dan kultural, sejak dulu sampai sekarang.

Pada sisi lain, masyarakat Aceh juga terikat dengan nilai adat dan budaya yang merupakan warisan leluhur. Nilai adat dipertahankan secara turun temurun melalui sejumlah upacara adat dan perilaku masyarakat yang mengandung nilai adat. Warisan leluhur dapat diterima sebagai adat Aceh bila tidak bertentangan dengan syari'at Islam [Hasjmy, 1978: 24]. Syari'at Islam dan adat bagi masyarakat Aceh seperti dua sisi mata uang yang sulit dipisahkan. Keterkaitan dua hal ini tergambar dalam adagium "*Adat bak Poteumeureuhom, Hukum bak Syiah Kuala, Qanun bak Putroe Phang, Reusam bak Laksamana: Hukum ngon Adat lagee Zat ngon Sifeut*".

Syari'at Islam dan adat telah menjadi referensi utama bagi perilaku masyarakat Aceh. Syari'at dan adat menempati seluruh relung kehidupan masyarakat Aceh, tidak hanya dalam kehidupan keagamaan, tetapi juga dalam dimensi

hukum, pemerintahan, ekonomi, sosial, budaya dan lain-lain. Jelasnya, syari'at dan adat memiliki hubungan timbal-balik [*mutual relationship*] dalam menata dan mengatur perilaku masyarakat Aceh. Adat dan syari'at bekerja secara bersama dalam ranah kehidupan sosial, sehingga hampir dapat dipastikan perilaku masyarakat Aceh berada dalam kerangka kerja adat dan syari'at.

Salah satu bentuk perilaku masyarakat Aceh yang bekerja di bawah kerangka adat dan syari'at adalah resolusi konflik dan penyelesaian sengketa. Masyarakat Aceh memiliki sejumlah model penyelesaian sengketa yang telah dipergunakannya sejak dahulu sampai sekarang. Model ini berasal dari nilai syari'at yang mendapat kreasi adat, sehingga dapat diterima dan berjalan dengan baik dalam masyarakat. Model penyelesaian sengketa tersebut antara lain, *di'iet*, *sayam*, *suloh* dan *peumat jaroe*.

Penyelesaian sengketa dalam masyarakat Aceh umum dilakukan di luar pengadilan. Penyelesaian sengketa menggunakan *di'iet*, *sayam*, *suloh* dan *peumat jaroe*, dianggap sebagai bentuk *alternatifve dispute resolution*. Pembagian kategori penyelesaian sengketa ini didasarkan pada jenis perkara berupa pidana dan perdata. *Di'iet* dan *sayam* digunakan dalam kasus pidana, sedangkan *suloh* dan *peumat jaroe* digunakan dalam kasus keluarga dan perdata pada umumnya. Dalam hukum adat cenderung menggunakan istilah "sengketa" untuk kasus perdata dan pidana sekaligus. Hal ini berbeda dengan hukum positif, di mana istilah "sengketa" hanya ditujukan kepada kasus

perdata dan keluarga. Penyelesaian sengketa di luar pengadilan dengan aturan adat tidak terbatas pada kasus perdata, tetapi juga kasus pidana. Kasus pidana yang diselesaikan melalui hukum adat, adalah kasus pidana yang menurut ketentuan syari'at memiliki ruang kreasi adat, seperti kasus pembunuhan dan penganiayaan yang memiliki ruang "pemaafan" [qisas-diyat].

Penerapan *di'iet*, *sayam*, *suloh* dan *peumat jaroe* secara teknis menggunakan cara kerja fasilitasi, negosiasi, mediasi dan arbitrase. Beberapa penelitian menemukan bahwa fasilitasi, negosiasi dan mediasi banyak digunakan dalam penyelesaian kasus *di'iet* dan *sayam* [kasus pidana], sedangkan penyelesaian sengketa melalui *suloh* dan *peumat jaroe* di samping menggunakan fasilitasi, negosiasi, dan mediasi juga menggunakan arbitrase (Syahrizal, 2006: 73). Dalam praktek masyarakat Aceh, penggunaan fasilitasi, negosiasi, dan mediasi cenderung bersamaan untuk menyelesaikan satu kasus, terutama pidana. Tokoh adat yang menyelesaikan kasus *di'iet* dan *sayam* telah bertindak sebagai fasilitator, negosiator dan bahkan mediator sekaligus.

Dalam masyarakat Aceh pihak ketiga yang membantu penyelesaian sengketa adalah ulama dan tokoh adat. Mereka ini terdiri atas teungku *Meunasah*, keuchik atau imum mukim. Mereka ini yang telah bertindak sebagai fasilitator, negosiator, mediator dan bahkan arbiter. Namun, dalam kasus tertentu tidak tertutup kemungkinan orang yang memiliki status sosial tertentu ikut dilibatkan

dalam menyelesaikan sengketa baik untuk di'iet, sayam, suloh, maupun peumat jaroe. Jelasnya, mereka inilah yang berperan menyelesaikan sengketa yang terjadi dalam masyarakat dengan menggunakan pola adat.

Berikut akan dideskripsikan prinsip mediasi yang diterapkan ulama dan tokoh adat dalam menyelesaikan sengketa melalui di'iet, sayam, suloh dan peumat jaroe. Teungku *Meunasah*, keuchik atau imum mukim memiliki sejumlah *skill* dalam menjalankan mediasi, sehingga para pihak merasakan penyelesaian sengketa yang dibantu mereka benar-benar memuaskan dan memuhi rasa keadilan.

### **a. Di'iet dan Sayam**

Mediasi sebagai salah satu bentuk penyelesaian sengketa di luar pengadilan memiliki sejumlah prinsip antara lain; (1) keinginan menyelesaikan sengketa berasal dari kehendak para pihak yang melibatkan pihak ketiga sebagai mediator; (2) pembuatan keputusan sepenuhnya berada di tangan para pihak, dan mediator hanyalah membantu dan mendorong agar para pihak kreatif menawarkan solusi; (3) mediasi bersifat rahasia, dalam arti proses mediasi antar para pihak yang bersengketa tidak diketahui publik; (4) mediator bersifat netral dan tidak memihak [*impartial*], dan (5) keputusan yang diambil melalui proses mediasi bersifat *win-win solution*, dalam arti tidak ada pihak yang menang dan pihak yang kalah dalam penyelesaian sengketa.

Prinsip ini terlihat dalam penyelesaian sengketa melalui pola *di'iet* dan sayam. *Teungku Meunasah* atau *keuchik* sebagai mediator menjalankan perannya memediasi para pihak, sehingga keputusan yang dihasilkan melalui proses mediasi memuaskan kedua belah pihak.

Kata *di'iet* berasal dari istilah Arab yaitu *diyat*, yang bermakna pengganti jiwa atau pengganti anggota tubuh yang hilang atau rusak. Pengganti ini berupa harta, baik bergerak maupun tidak bergerak. *Diyat* sebagai konsep hukum dipahami ulama sebagai bentuk kompensasi atau ganti rugi yang diserahkan oleh pelaku pidana atau keluarganya, kepada korban atau keluarga korban [*ahli warisnya*] dalam tindak pidana pembunuhan atau kejahatan terhadap anggota tubuh [Audah, 1986 : 62].

Dalam hukum pidana Islam [*jinayah*], hukum dasar yang dikenakan bagi pelaku kejahatan terhadap jiwa atau kejahatan terhadap anggota tubuh adalah qisas. Qisas atau pembalasan setimpal merupakan hukuman pokok yang harus dijalankan, namun korban atau ahli waris korban diberikan kesempatan untuk memberikan maaf kepada pelaku tindak kejahatan. Bila pemaafan ini diberikan maka baru dijalankan proses hukuman *diyat*. Dalam hukum pidana Islam, *diyat* tetap dikenakan kepada pelaku kejahatan pembunuhan maupun penganiaya setelah adanya proses hukum yang berakhir dengan pemaafan. Dalam praktek hukum adat di Aceh dibedakan pola penyelesaian kedua kasus ini. Kasus pembunuhan diselesaikan dengan pola *di'iet* dan kejahatan terhadap

anggota tubuh diselesaikan dengan pola *sayam*.

Pembunuhan dalam hukum Islam dilihat dari segi niat dan alat yang digunakan, dibagi kepada tiga macam yaitu; pembunuhan sengaja, semi sengaja dan pembunuhan yang tersalah. Untuk pembunuhan sengaja hukumannya adalah qisas, dan bila qisas tidak dapat diterapkan dengan alasan yang sah, maka hukuman bagi pelaku tindak pidana ini diganti dengan *diyat*. Jadi, *diyat* dalam pembunuhan sengaja adalah pengganti dari qisas. Sedangkan untuk pembunuhan semi sengaja dan tersalah, maka *diyat* merupakan hukuman pokok sebagaimana dimaksud surah an-Nisa' ayat 92, "*Barangsiapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah, maka hendaklah ia memerdekakan seorang budak yang beriman serta membayarkan diyat kepada keluarganya.*" Demikian pula dengan hadits Nabi SAW. yang menyebutkan "*Siapa yang terbukti membunuh seorang mukmin tanpa alasan syara', maka dikenakan hukuman qisas, kecuali ahli warisnya rela menerima ganti rugi; untuk satu jiwa yang hilang diyatnya 100 ekor unta* [HR. Malik, Nasa'i, Baihaqi dan Ibn Hibban].

Pada dasarnya kewajiban membayar *diyat* ditanggung oleh pelaku pidana, karena dialah yang bertanggung jawab terhadap perbuatan tersebut. Menurut Imam Syafi'i *diyat* sebagai hukuman pengganti qisas untuk pembunuhan sengaja ditanggung sendiri oleh pelaku pidana, sedangkan *diyat* sebagai hukuman pokok dari pembunuhan semi sengaja dan tersalah ditanggung bersama dengan *asabah*. Bila pembunuhan dilakukan oleh anak kecil dan orang

yang tidak waras maka diyat ditanggung oleh asabah dan aqilah (orang yang dapat menuntut hukum qisas), yang pembayarannya dapat ditunda selama tiga tahun [Syafi'i, 1975: 345].

Hakikat diyat dalam fiqh mengandung makna sama dengan hakikat di'iet dalam adat Aceh. Dalam tatanan aplikasi terjadi pergeseran terutama dari jenis dan jumlah kompensasi yang akan dibayarkan oleh pelaku pidana kepada korban atau ahli waris korban. Pembayaran *di'iet* dalam bentuk kerbau atau sapi yang jumlahnya berada jauh di bawah 100 ekor unta, telah diterima masyarakat Aceh sebagai diyat. Jumlah kompensasi yang relatif kecil bila dibandingkan dengan aturan fiqh 100 ekor unta, telah meresap dan diterima dalam kehidupan masyarakat Aceh. Esensi diyat terletak pada penghormatan dan penghargaan terhadap jiwa atau anggota tubuh manusia, dan bukan pada nilai kompensasi dari setiap nyawa atau anggota tubuh korban yang diganti dengan harta.

Pertanyaan yang muncul adalah di mana letak prinsip mediasi yang dijalankan mediator dalam kasus di'iet. Pembayaran di'iet dalam kehidupan masyarakat Aceh dimulai dengan proses peradilan terhadap pelaku pidana, sehingga dapat diketahui dengan jelas pelakunya dan tingkat pemaafan yang diberikan oleh keluarga korban. Jika pemaafan telah diberikan, maka proses mediasi dapat dijalan oleh mediator yaitu *keuchik* atau *teungku Meunasah* [Aceh]. Dalam kasus *di'iet* penggunaan mediasi lebih didasarkan pada pertimbangan bahwa pembunuhan telah

menyebabkan keluarga korban sakit hati dan menaruh dendam, karena anggota keluarganya dibunuh. Dalam kaitan ini telah terjadi persengketaan antara keluarga korban dengan pembunuh atau keluarga pembunuh. Mediasi dilakukan dalam rangka mengakhiri persengketaan itu dan menawarkan solusi yang tepat terhadap jumlah kompensasi (diyot) yang harus dibayarkan pelaku kepada ahli waris korban.

Mediator berusaha meyakinkan para pihak untuk bersedia membuka diri menerima kejadian pembunuhan dengan segala konsekuensi hukumnya. Mediator meyakinkan keluarga korban untuk bersedia menerima kompensasi berdasarkan kepatutan/adat dan kemampuan pelaku pidana, tanpa menuntut 100 ekor unta. Mediator sebagai pihak ketiga, melakukan negosiasi terutama mengenai jumlah kompensasi dan masa pembayaran kompensasi tersebut. Dalam hal ini, mediator perlu melakukan kaukus [pertemuan terpisah], sehingga lebih leluasa para pihak menyampaikan keinginan dan tuntutan mereka. Bahkan kalau perlu, mediator dapat melibatkan orang yang dihormati atau disegani oleh para pihak, guna membantu menyelesaikan sengketa.

Mediator dalam menjembatani para pihak mendengar secara seksama seluruh tuntutan dan keinginan para pihak, baik keluarga korban maupun pelaku pidana. Ia tidak melakukan intervensi apapun terhadap tuntutan masing-masing pihak. Mediator memberikan kebebasan kepada para pihak untuk mengungkapkan apa yang

dinginkan mereka tanpa merasa dipengaruhi atau ditekan pihak lain. Mediator menempatkan para pihak pada kedudukan yang sama dalam menyampaikan keinginannya. Mediator tidak memperlakukan keluarga korban pada posisi yang istimewa dibandingkan dengan pelaku pidana. Mereka memiliki kedudukan yang sama sebagai pihak yang bertikai. Setelah mendengar semua keinginan dan tuntutan masing-masing pihak, maka mediator melakukan negosiasi untuk menemukan kesepakatan-kesepakatan dengan mempertimbangkan nilai-nilai adat, berupa pembayaran sejumlah kerbau atau sapi sebagai *di'iet*.

Pergeseran jumlah *diyât* dari seratus ekor unta kepada sejumlah kerbau atau sapi dalam konstruksi adat Aceh, bukanlah merupakan penyelewengan terhadap doktrin *fiqh*, karena proses peradilan sudah dijalankan dan pemaafan telah diberikan oleh ahli waris korban. Namun, pada jumlah *di'iet* yang akan dibayarkan, sangat tergantung pada kerelaan dari pihak korban dan kemampuan pelaku pidana atau ahli warisnya untuk membayar *di'iet*. Secara hukum, pergeseran jumlah pembayaran *diyât* dapat saja dilakukan, karena pada sisi ini hak manusia (*haq al-ibad*), lebih dominan ketimbang hak Allah (*haq Allah*). [Syarifuddin, 2002: 93-98]

Peran mediator menghasilkan kesepakatan dalam pembayaran kompensasi (*diyât*) dari unta menjadi sapi/kerbau atau dari jumlah 100 ekor menjadi beberapa ekor menjadi penting, karena tidak tertutup kemungkinan

keluarga korban tetap bertahan tuntutan pada 100 ekor unta. Mediasi memiliki peran penting dalam menghapus dendam, meredam ketegangan, membangun damai dan memperkuat hubungan silaturahmi. Apalagi dibalut dengan upacara adat berupa peusijuek dan peumat jaroe, sebagai adat ceremony dalam penyelesaian sengketa

Proses mediasi dalam di'iet juga berlaku pada sayam. *Sayam* adalah proses pembayaran kompensasi berupa harta yang diberikan oleh pelaku pidana penganiayaan. Kompensasi tersebut dibayarkan pelaku kejahatan kepada korban atau ahli waris korban. Penganiayaan yang dikenakan sayam berupa kejahatan yang merusak atau tidak berfungsinya anggota tubuh. Sebagian daerah di Aceh memperlakukan sayam sebagai kompensasi dari penganiayaan yang menyebabkan keluarnya darah seseorang.

Filosofi sayam bagi masyarakat Aceh bersumber dari adagium: "*luka ta sipat darah ta sukat*" [luka seseorang harus diukur dan darah yang keluar dari seseorang pun harus dihitung]. Adagium ini mempunyai makna bahwa setiap penganiayaan atau kekerasan yang menyebabkan luka dan keluar darah harus dinilai dan diperhitungkan kompensasinya. Pandangan ini mengindikasikan bahwa masyarakat Aceh betul-betul memberikan penghargaan dan perlindungan yang tinggi terhadap tubuh manusia sebagai ciptaan Allah. Manusia tidak diberikan hak untuk merusak atau melukai anggota tubuh, tanpa alasan syara' yang sah. Karenanya, *sayam* merupakan bentuk kompensasi yang bertujuan untuk melindungi

dan memberikan penghormatan terhadap ciptaan Allah berupa tubuh manusia.

Proses mediasi dalam sayam sama dengan *di'iet*, dan yang menjadi mediator adalah teungku *Meunasah*, keuchik atau imum mukim. Objek yang dimediasikan adalah jenis kompensasi dan jumlah kompensasi berdasarkan kepatutan dan adat. Jumlah kompensasi tidak sama dengan *di'iet*, karena kejahatannya juga berbeda. Biasanya jika penganiayaan yang melukai anggota tubuh atau mengeluarkan darah, maka kompensasi berupa seekor kambing atau domba ditambah sejumlah uang sesuai dengan kesepakatan dan kemampuan pihak pelaku pidana. Bila para pihak telah mencapai kesepakatan mengenai jenis dan jumlah kompensasi, maka prosesi sayam akan dilakukan pada malam hari yang berisi *peusijuek* dan *peumat jaroe*.<sup>39</sup> Sayam dilakukan malam hari dengan tujuan agar terciptanya suasana nyaman, tenang, damai dan tidak ada lagi dendam di antara para pihak.

Penyelesaian sengketa melalui sayam dalam praktek masyarakat Aceh, bukan sekadar menghapus dendam tetapi memperkuat silaturahmi dan memperkuat persaudaraan. Sebagai contoh, dalam kasus tabrakan antara pengendara sepeda motor dengan seorang anak kecil, yang menyebabkan luka dan mengeluarkan darah biasanya diselesaikan dengan sayam. Mediasi dan negosiasi dilakukan oleh keuchik atau teungku *Meunasah*, sehingga

---

39 Muliadi Kurdi, *Falsafah Peusijuek Masyarakat Aceh*, cet. 1 (Banda Aceh: LKAS, 2012), hlm. 35.

penabrak mencapai kesepakatan dengan keluarga korban untuk membayar kompensasi melalui sayam. Ketika prosesi sayam dilangsungkan, korban anak kecil biasanya dinyatakan sebagai anak angkat oleh pelaku [penabrak]. Anak angkat dalam tradisi masyarakat Aceh disebut anak *tseubot*. Dikatakan anak *tseubot* karena anak tersebut ditetapkan [*istbat*] menjadi anggota keluarga si pelaku. Kata *tseubot* berasal dari bahasa Arab, *istbat* artinya penetapan.

Anak ini memiliki keterkaitan hubungan yang akrab dengan keluarga pelaku, sehingga pada hari-hari tertentu seperti hari raya, hari meugang, dan hari-hari di mana ada kenduri selamatan ia selalu hadir. Ia dapat saja menginap di rumah orang tua angkatnya, dan bahkan dalam jangka panjang biaya pendidikan ditanggung oleh orang tua angkatnya. Bahkan sering pula terjadi perkawinan antara anak *tseubot* dengan salah seorang dari anggota keluarga pelaku. Deskripsi ini menggambarkan bahwa betapa penyelesaian sengketa melalui sayam membawa kedamaian abadi, membangun silaturrahi, memperkokoh persaudaraan dan memperteguh rasa ukhuwah islamiyah dalam masyarakat *gampong* di Aceh.

## **b. Suloh dan Peumat Jaroe**

Kata *suloh* dalam bahasa Aceh berasal dari istilah Arab, yaitu *al-shulhu* atau *ishlah*, yang berarti upaya damai antara pihak bersengketa dengan melibatkan pihak

ketiga. *Suloh* sebagai alternatif penyelesaian sengketa digunakan untuk mengakhiri sengketa keluarga dan perdata pada umumnya. Dalam masyarakat Aceh sengketa yang diselesaikan dengan suloh antara lain sengketa yang berkaitan dengan perebutan sentra ekonomi seperti batas tanah, distribusi air di SAW.ah, tempat berjualan, daerah aliran sungai tempat menangkap ikan [*seuneubok*], hutang piutang dan sejumlah sengketa keluarga berupa perceraian, perlindungan anak, perwalian, harta sihareukat, waris dan lain-lain. Karenanya, dalam prosesi suloh tidak terdapat kompensasi penyembelihan sapi/kerbau atau kambing, karena bukan kasus pembunuhan atau penganiayaan.

Mediator dalam *suloh* sama dengan di'iet dan sayam, yaitu teungku *Meunasah*, keuchik atau imum mukim. Namun, dalam kasus batas tanah atau batas kebun di pinggir hutan, distribusi air SAW.ah, tempat berjualan, daerah aliran sungai tempat menangkap ikan (*seuneubok*), mediator biasanya didampingi oleh co-mediator. Co-mediator ini bertugas membantu mediator untuk menjelaskan aturan adat, setelah mendengar sejumlah informasi dan keinginan para pihak yang bersengketa. Co-Mediator biasanya orang yang ahli dan secara adat diangkat untuk mengurus suatu pekerjaan tertentu. Mereka terdiri atas *panglima uteung* [*pawang glee*], *keujreun blang*, *huria peukan*, *peutua seneubok*, dan *panglima laot*.

*Panglima uteun* mengurus dan menegakan aturan adat hutan seperti jenis tanaman yang boleh ditebang, dan jenis hewan yang tidak boleh diburu dan lain-lain. *Keujreun*

blang mengurus musim tanam, pembagian air SAWah dan lain-lain. *Huria peukan* mengatur pembagian tempat berjualan dan pengutipan pajak pasar. *Peutua seunebok* mengatur penangkapan ikan di kawasan aliran sungai tertentu, dan *panglima laot* mengurus tentang perikanan dan pengawasan daerah pantai. Mereka menjadi mediator atau co-mediator, karena merekalah yang memahami dan mengetahui sengketa dan hukum adat yang berlaku dalam wilayah kerjanya.

Penyelesaian sengketa melalui *suloh*, biasanya diawali dengan adanya laporan dari salah satu pihak yang bersengketa. Pihak yang merasa dirugikan melapor kepada petua adat agar sengketa mereka diselesaikan. *Petua adat* dapat berupa *panglima uteun*, *keujruen blang*, *huria peukan*, *peutua seuneubok* dan *panglima laot*. Mereka akan membantu penyelesaian sengketa para pihak sesuai dengan ruang lingkup kerjanya. *Petua adat* ini bertindak sebagai mediator untuk kasus-kasus ringan, dan bila termasuk dalam sengketa berat yang sudah mengarah kepada tindak kekerasan, maka mediatornya adalah *teungku Meunasah* atau *keuchik*. *Peutua adat* ini akan bertindak sebagai co-mediator.

Langkah pertama *keuchik* atau *teungku Meunasah* sebagai mediator adalah memastikan keinginan kedua belah pihak untuk menyelesaikan sengketa, dengan mengajak bersama membicarakan asal usul sengketa dan solusi yang mereka inginkan. Tempat perundingan biasanya dilakukan di *Meunasah*, masjid atau di rumah *keuchik* sebagai mediator.

Negosiasi kedua belah pihak yang dibantu oleh mediator umumnya dilakukan pada malam hari, karena para pihak merasa tidak baik kalau sengketa mereka diketahui publik.

Dalam proses mediasi, mediator meminta kedua belah pihak menyepakati beberapa hal sebagai aturan mediasi yang harus dipegang bersama, seperti tidak melakukan intervensi, atau tidak menyela ketika salah satu pihak menyampaikan keinginannya. Bila hal ini disepakati para pihak, maka keuchik atau teungku *Meunasah* memberi kesempatan pada kedua belah pihak untuk mengungkapkan asal usul sengketa dalam perspektif mereka masing-masing. Mediator juga memberikan kesempatan yang sama pada para pihak untuk mengemukakan tuntutan dan bentuk solusi yang mereka inginkan. Atas dasar keinginan itu lah mediator [*keuchik* dan *teungku Meunasah*] mengupayakan jalan penyelesaian sengketa secara bersama-sama, hingga mencapai kesepakatan [*agreement*]. Biasanya *keuchik* atau *teungku Meunasah* menggunakan 'bahasa agama' untuk mengajak para pihak membuat kesepakatan. Mediator tidak dapat memaksakan kehendaknya, agar para pihak menerima solusi yang ditawarkannya, karena dalam proses mediasi keputusan dibuat bersama oleh para pihak. Kesepakatan yang dicapai dalam proses *suloh* dapat berupa ganti rugi maupun permohonan maaf.

Bila mereka mencapai kesepakatan, maka keuchik atau teungku *Meunasah* menuliskan kesepakatan tersebut dalam suatu surat yang ditandatangani oleh kedua belah pihak. Surat tersebut dikenal dengan surat kesepakatan bersama

mengakhiri sengketa. Setelah penandatanganan surat tersebut, kedua belah pihak melakukan salam-salaman [*peumat jaroe*], yang dipandu oleh keuchik atau teungku *Meunasah* sebagai mediator. Jika kasusnya mengarah pada kekerasan, biasanya *peumat jaroe* dilakukan pada acara tertentu yaitu *peusijuek* yang dihadiri oleh keluarga dekat para pihak dan beberapa orang tua *gampong*.

*Peusijuek* dan *peumat jaroe* dalam adat Aceh bukan hanya dilakukan pada penyelesaian sengketa melalui *suloh*, tetapi juga *di'iet* dan *sayam*. *Peusijuek* dan *peumat jaroe* merupakan jembatan memperbaiki hubungan yang retak, sekaligus simbol berakhirnya sengketa antar para pihak. Mediasi dalam adat Aceh yang diwujudkan dalam *peusijuek* dan *peumat jaroe*, memegang peran penting dalam memperkuat tali silaturahmi, terutama para pihak yang bersengketa. Hal ini dibuktikan dengan saling kunjung mengunjungi pasca sengketa terutama pada hari-hari tertentu seperti hari lebaran, maulid Nabi Muhammad, hari meugang dan lain-lain. Penyelesaian sengketa melalui adat Aceh telah menumbuhkan rasa tentram, adil dan damai dalam masyarakat *gampong* di Aceh.

#### **4. Mediasi dalam Hukum Syariah**

Mediasi merupakan salah satu bentuk penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Mediasi adalah bagian dari *Alternative Dispute Resolution* [ADR]. Para pihak yang bersengketa dapat memilih penyelesaian sengketa melalui jalur alternatif atau ADR seperti fasilitasi, negosiasi,

mediasi dan arbitrase. Melalui jalur ini, tanpa melibatkan pengadilan sebagai lembaga hukum yang memutuskan dan menyelesaikan sengketa. Para pihak berinisiatif sendiri untuk menyelesaikan sengketanya dengan melibatkan pihak ketiga. Pihak ketiga berperan membantu para pihak menyelesaikan sengketa mereka baik melalui fasilitasi, negosiasi, mediasi maupun arbitrase.

Dilihat dari istilah mediasi berasal dari bahasa Latin, yakni *mediare*, artinya berada di tengah. Makna ini menunjuk pada peran pihak ketiga sebagai mediator dalam menjalankan tugasnya menengahi dan menyelesaikan sengketa antara para pihak. Mediasi adalah kegiatan menjembatani antara dua pihak yang bersengketa guna menghasilkan kesepakatan [*agreement*]. Sebagai pihak ketiga yang 'berada di tengah', mediator harus berposisi netral dan tidak memihak dalam menyelesaikan sengketa. Ia harus mampu mengakomodir dan menjaga kepentingan para pihak yang bersengketa secara adil dan sama, sehingga menumbuhkan kepercayaan [*trust*] dari para pihak.

Dalam proses mediasi, keinginan menyelesaikan sengketa tumbuh dari para pihak, dan mediator hanyalah mendorong dan membantu mencari berbagai kemungkinan penyelesaian sengketa. Keputusan akhir bukan lahir dari mediator, tetapi lahir dari hasil kesepakatan bersama para pihak. Para pihaklah yang menentukan kesepakatan-kesepakatan apa yang mereka inginkan. Mediator menjaga agar proses mediasi dapat berjalan, sehingga masing-masing pihak berada pada

posisi yang sama [*equal*] dan lebih leluasa menyampaikan keinginan dan tuntutan yang satu sama lain. Bolle [1996: 1] menyatakan bahwa kewenangan pengambilan keputusan dalam mediasi sepenuhnya berada di tangan para pihak, dan mediator hanyalah membantu para pihak dalam proses pengambilan keputusan tersebut. Kehadiran mediator amat penting karena ia dapat membantu dan mengupayakan proses pengambilan keputusan menjadi lebih baik, sehingga menghasilkan *outcome* yang dapat diterima oleh mereka yang bertikai.

Proses penyelesaian sengketa melalui mediasi umumnya dapat memuaskan para pihak yang bersengketa, karena keputusan dibuat atas dasar kesepakatan bersama. Secara psikologis, harus diakui bahwa tidak seluruh tuntutan dan kepentingan para pihak dapat diakomodir dalam keputusan mediasi, namun para pihak merasakan bahwa sebagian besar kepentingan mereka telah terpenuhi, sehingga mereka dapat mencapai kesepakatan [*agreement*]. Mediasi telah mengantarkan para pihak pada kesepakatan damai, tanpa merasakan ada pihak yang menang atau pihak yang kalah [*win-win solution*]. Mediasi mempercepat mengakhiri sengketa antar para pihak, dan memperbaiki hubungan yang retak akibat persengketaan tersebut. Penyelesaian sengketa melalui mediasi juga dapat menghilangkan rasa dendam, memperkuat silaturahmi dan memperkuat persaudaraan antara para pihak yang bertikai.

Filosofi yang dikandung mediasi telah membuat banyak pihak memilih mediasi sebagai jalan alternatif

penyelesaian sengketa. Mediasi telah berkembang cukup pesat dalam penyelesaian sengketa bisnis, kontrak dagang, perjanjian kerja, pertanahan, keluarga, perceraian, waris, perlindungan anak, dan berbagai sengketa perdata lainnya. Mediasi juga telah digunakan dalam penyelesaian sengketa antar negara baik bersifat bilateral maupun multilateral, bahkan penyelesaian kasus politik pun kadang-kadang juga menggunakan mediasi. *Memorandum of Understanding* (MoU) antara Pemerintah RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) merupakan kesepakatan [*agreement*] yang dicapai melalui proses mediasi. Marti Ahtisaari dari *Crisis Management Initiative* (CMI) telah bertindak sebagai mediator. Dialah yang memfasilitasi dan menjembatani Pemerintah RI dan GAM, agar mereka bersedia berunding, menyampaikan tuntutan masing-masing, menawarkan solusi dan akhirnya merumuskan kesepakatan bersama.

Mediasi sebagai alternatif penyelesaian sengketa di luar pengadilan pertama kali muncul di Amerika pada tahun 1970-an. Robert D. Benjamin [*Director of Mediation and Conflict Management Service in St. Louis Missouri*] menyatakan bahwa mediasi baru dikenal pada tahun 1970-an dan secara formal digunakan dalam proses *Alternative Dispute Resolution* [ADR di California]. Istilah ADR digunakan secara resmi oleh *American Bar Association* (ABA) pada tahun 1976 dengan cara membentuk sebuah komisi khusus untuk menyelesaikan sengketa. Kehadiran lembaga mediasi di Amerika dilatarbelakangi oleh keadaan dunia peradilan yang tidak mampu memberikan akses keadilan [*access to justice*] yang cepat kepada

masyarakat. Para *lawyer* dan akademisi di Amerika ketika itu mempertanyakan efektivitas proses penyelesaian sengketa perdata di pengadilan yang memerlukan waktu lama. Prosedur formal yang diterapkan pengadilan dalam memeriksa, mengadili dan memutuskan perkara perdata telah menyita waktu dan biaya yang cukup banyak, dan hasilnya pun tidak menjamin bahwa para pihak yang bersengketa akan puas dengan putusan hakim, padahal sengketanya adalah sengketa perdata. Prosedur acara peradilan perdata yang tidak cukup responsif terhadap perkembangan dunia bisnis yang begitu cepat, telah ikut mendorong dibukanya alternatif penyelesaian sengketa di luar pengadilan atau penerapan mediasi pada lembaga pengadilan.

Alasan yang hampir sama juga ditemukan di Indonesia, sehingga Mahkamah Agung RI mengeluarkan Peraturan Mahkamah Agung No. 1 Tahun 2008 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan. Perma ini dimaksudkan agar seluruh pengadilan di Indonesia menerapkan mediasi sebagai bagian integral dalam proses beracara di pengadilan. Mediasi merupakan proses yang cepat dan murah dalam memberikan akses keadilan kepada masyarakat pencari keadilan. Mediasi membuka peluang pihak yang bersengketa menemukan penyelesaian yang memuaskan dan memenuhi rasa keadilan. Melalui mediasi pula, penumpukan perkara di pengadilan dapat dihindari.

## **a. Prinsip Mediasi dalam al-Qur'an**

Al-Qur'an berisi pesan moral dan aturan yang menata kehidupan manusia. Kandungan Qur'an bukan hanya menjadi referensi bagi kehidupan manusia di dunia, tetapi juga menjadi panduan manusia dalam menempuh kehidupan akhirat. Al-Qur'an mengungkap sejumlah peristiwa masa lalu dan menggambarkan prediksi kehidupan masa depan. Peristiwa yang diungkap Qur'an berupa peristiwa yang baik dan tidak baik yang dialami manusia. Kedamaian, kemasalahatan, ketentraman dan keadilan yang harus diwujudkan manusia ditampikan secara jelas dalam Qur'an. Sebaliknya, Qur'an juga mengungkapkan konflik, persengketaan dan kekerasan yang dialami umat manusia. Gambaran Qur'an ini menjadi pelajaran [*i'tibar*] bagi manusia dalam mengatur dan menata kehidupannya.

Al-Qur'an mengakui bahwa konflik dan persengketaan menjadi bagian dari kehidupan manusia. Manusia memiliki keragaman kepentingan, karena manusia diciptakan dalam keragaman bangsa, suku, warna kulit, budaya, ras, dan keyakinan [QS. Al-Hujurat (49): 13]. Keragaman ini pada satu sisi menjadi potensi munculnya konflik dan persengketaan, tetapi pada sisi lain keragaman juga menumbuhkan sikap saling menghormati dan menghargai orang lain. Konflik dan persengketaan sangat luas digambarkan Qur'an. Konflik dan persengketaan dapat saja terjadi dalam aspek teologi, hukum, ekonomi, politik, sosial dan budaya. Al-Qur'an mengharuskan manusia

mengelola konflik dan menyelesaikan sengketa. Manusia dalam pandangan al-Qur'an tidak boleh membiarkan konflik dan sengketa, tanpa berusaha mencegah atau menyelesaikannya [QS. An-Nahl (16): 90]. Karenanya, Qur'an meletakkan sejumlah prinsip yang dapat dipakai dalam menyelesaikan sengketa, baik di lingkungan pengadilan maupun di luar pengadilan.

Al-Qur'an membawa konsep penting dalam penyelesaian sengketa yaitu konsep *islah* atau *musalaha*. Konsep ini mengandung makna para pihak dapat menyelesaikan sengketa mereka melalui jalur damai. *Musalaha* adalah kehendak para pihak yang bersengketa untuk membuat kesepakatan damai. Sengketa yang dapat diselesaikan melalui jalur *islah* atau *musalaha*, adalah sengketa yang menyangkut hak manusia [*haqqul adamiyyin*] dan bukan sengketa atau perkara yang menyangkut hak Allah [*haqqullah*]. Dalam dimensi hukum, perkara yang termasuk *haqqul adamiyyin* adalah perkara yang berada dalam lingkup perdata, sedangkan perkara yang termasuk *haqqulllah* adalah perkara yang termasuk dalam lingkup pidana. Karenanya, kasus zina, pencurian, perampokan, penganiayaan, menuduh orang lain berbuat zina tidak dapat diselesaikan melalui jalur *islah* (damai).

Penyelesaian sengketa melalui *islah* dapat ditempuh oleh para pihak sendiri, atau dibantu oleh pihak ketiga. Keterlibatan pihak ketiga dalam menyelesaikan sengketa mendapat tempat dalam Qur'an. Pihak ketiga dapat berupa hakim [*qadhi*], arbiter, mediator, negosiator

maupun fasilitator. Pihak ketiga yang menyelesaikan sengketa harus bersifat adil, netral dan tidak memihak [*impartial*]. Karena Allah mengingatkan kita untuk selalu berlaku adil dan tidak memihak dalam menyelesaikan sengketa (QS. an-Nisa' (4): 58 dan 135]. Prinsip adil, netral dan impartial tidak hanya dimiliki hakim untuk menyelesaikan sengketa di pengadilan, tetapi juga bagi pihak ketiga yang membantu menyelesaikan sengketa di luar pengadilan.

Keterlibatan pihak ketiga dalam penyelesaian sengketa di luar pengadilan diberi contoh oleh Qur'an. Dalam penyelesaian sengketa keluarga al-Qur'an memperkenalkan konsep *hakam*. Hakam adalah pihak ketiga yang membantu pihak suami-isteri untuk menyelesaikan persengketaan (*syiqaq*) mereka. *Hakam* diangkat dari pihak suami dan pihak isteri yang bertugas memfasilitasi dan memediasi suami-isteri, agar mereka bersedia duduk bersama, mengungkapkan persoalan yang menjadi akar sengketa. Hakam dapat mendorong suami-isteri untuk menyampaikan keinginan masing-masing pihak dan menawarkan solusi yang mereka inginkan bersama. Dalam konteks ini, hakam juga dapat mencari solusi alternatif yang dapat ditawarkan kepada suami-isteri. Qur'an menyebutkan :*"Dan jika kamu khawatir ada persengketaan antara keduanya, maka kirimkanlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufiq kepada suami isteri. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal* (QS. An-Nisa' (4): 34].

Dorongan Qur'an untuk menerapkan mediasi melalui pola *musalaha* juga diketahui dari ungkapan Qur'an dalam an-Nisa': 114 dan 128.

*“Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh memberikan sedekah, atau berbuat ma'ruf, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. Dan barangsiapa yang berbuat demikian karena mencari keredhaan Allah, maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar” [QS. An-Nisa' (4): 114]. “Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-senarnya, dan perdamaian itu lebih baik bagi mereka walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu dari nusyuz dan sikap acuh, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dengan apa yang kamu kerjakan” [QS. an-Nisa' (4): 128].*

Hal senada juga dijelaskan Nabi Muhammad :*Sulh adalah sesuatu yang harus ada di antara kaum Muslimin, kecuali suatu perdamaian yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, dan kaum Muslimin terikat dengan janji mereka, kecuali janji yang mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram* [HR. at-Tirmizi]. Hadits ini memberikan penegasan kepada kaum Muslimin agar melakukan *islah* atau *musalah* dalam menyelesaikan sengketa mereka, kecuali *islah* yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.

Prinsip *musalaha* yang diletakan Qur'an dan hadits sangat luas cakupannya, terutama penyelesaian sengketa di luar pengadilan. Penerapan prinsip *musalaha* dapat digunakan sebagai alternatif penyelesaian sengketa keluarga, ekonomi, perdagangan, politik dan lain-lain. *Musalaha* menjadi payung bagi masyarakat untuk mewujudkan keadilan dan kedamaian, karena *musalaha* melibatkan pihak ketiga untuk membantu mencari alternatif penyelesaian sengketa. Prinsip *musalaha* sangat fleksibel dan memberikan keleluasaan pada para pihak atau pihak ketiga untuk menggunakan jalur fasilitasi, negosiasi, mediasi atau arbitrase dalam penyelesaian sengketa. *Musalaha* hanya dilakukan bila mendatangkan kedamaian dan kemaslahatan, dan tidak boleh digunakan bila mendatangkan kerusakan dan kemudarat bagi manusia. *Musalaha* tidak boleh dilakukan untuk menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, karena hal itu bertentangan dengan ajaran agama [*syari'at*].

### **c. Praktik Mediasi Rasulullah**

Menurut al-Qur'an, Ka'bah dibangun oleh Nabi Ibrahim as., sebagai rumah Tuhan pertama dalam tradisi monoteisme. Di dalam Ka'bah ada sebuah batu hitam [*hajar aswad*] yang dinyatakan sebagai *meteor*. Al-Ghazali menulis bahwa batu hitam itu adalah salah satu permata dari surga. Dalam tradisi Islam, batu ini berasal dari langit, yang melambangkan akad asal [*al-mitsaq*] antara Tuhan dan manusia, serta melambangkan bahwa manusia harus

hidup selaras dengan kebenaran dan memelihara dunia.

Pada tahun 605, ketika Nabi Muhamamad SAW. berusia 35 tahun, masyarakat Mekkah membangun kembali Mekkah, yang sebelumnya rusak akibat banjir. Ketika itu, Ka'bah tegak tanpa atap dan hanya lebih tinggi sedikit dari tubuh manusia. Berbagai suku di Arab mengumpulkan batu untuk meninggikan bangunan Ka'bah. Mereka bekerja secara terpisah, sehingga temboknya cukup tinggi untuk meletakkan batu hitam itu di sudutnya. Kemudian, meletuslah pertikaian pendapat karena setiap klan/suku ingin mendapatkan kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkan kembali di tempatnya semula. Kebuntuan berlangsung empat atau lima hari dan masing-masing klan siap bertarung untuk menyelesaikan sengketa tersebut.

Melihat perebutan peran dalam meletakkan Hajar Aswad (batu hitam) begitu tajam di antar suku Arab, maka salah seorang dari mereka yang tertua mengusulkan bahwa yang akan menyelesaikan sengketa ini adalah orang yang pertama sekali memasuki Ka'bah besok pagi melalui pintu *Bab al-Safa*. Saran ini ternyata diterima oleh semua kelompok yang bertikai. Besok hari ternyata orang yang masuk melalui pintu gerbang ini adalah Muhammad. Setiap orang gembira karena Muhammad mereka kenal sebagai *al-amin*, yang terpercaya lagi tulus.

Setelah mendengarkan kasusnya, Muhammad meminta mereka membawa untuknya sepotong jubah, yang

kemudian ia bentangkan di atas tanah. Kemudian ia mengambil batu hitam dan meletakkannya di tengah-tengah kain itu. Lalu ia berkata : Marilah setiap klan/suku memegang pinggiran jubah, kemudian kalian angkatlah bersama-sama batu hitam tersebut. Ketika mereka mengangkatnya mencapai ketinggian yang tepat, Muhammad mengambil batu itu dan meletakkannya di sudut dan pembangunan kembali Ka'bah dilanjutkan hingga selesai.

Peletakan kembali *Hajar Aswad* adalah proses mediasi yang dilakukan Rasulullah. Rasulullah telah diangkat sebagai mediator oleh suku yang bertikai di Mekkah. Rasulullah telah menjembatani keinginan para pihak yang bertikai untuk menyelesaikan sengketa peletakan kembali *Hajar Aswad*. Sebagai mediator, Rasulullah ikut mencari jalan keluar menyelesaikan sengketa antar suku tersebut. Atas kesepakatan para pihak, Rasulullah mengajak suku bertikai untuk memegang pinggiran jubah yang dibentangkan dan terdapat batu hitam di atasnya. Tindakan Rasulullah ini, menandakan bahwa Rasulullah memberikan penghargaan dan kehormatan terhadap martabat dari masing-masing kelompok yang bertikai. Mereka seluruhnya setara, tidak ada yang lebih tinggi dan tidak ada yang lebih rendah kedudukannya. Tindakan ini amat perlu dilakukan Rasulullah, untuk menunjukkan bahwa tidak ada yang menang dan tidak ada yang kalah dalam penyelesaian sengketa tersebut. Mereka memiliki peran dan kedudukan yang sama dalam peletakan batu hitam [*hajar al-aswad*]. Kelompok yang satu tidak lebih

tinggi derajat dan perannya, ketimbang kelompok-kelompok lain. Penyelesaian sengketa dalam peletakan kembali hajar aswad melahirkan *win-win solution* antar suku dan tidak ada suku yang merasa menang atau kalah dalam sengketa tersebut. Inilah nilai filosofi yang paling dalam dari suatu proses mediasi.

Prinsip *musalaha* dalam Qur'an dan praktek mediasi yang ditunjukkan Rasulullah menjadi referensi bagi kita dalam membangun damai. Penyelesaian sengketa melalui mediasi akan melahirkan kedamaian, ketentraman dan keadilan. Setiap Muslim harus berusaha membantu pihak lain terutama bila diminta untuk membantu menyelesaikan sengketa. Karena perilaku tersebut salah satu yang bernilai ibadah dalam mewujudkan kemaslahatan dan menebar kedamaian.

# SYARIAT ISLAM DAN ISU SOSIAL DAN BUDAYA



## 1. Prinsip Syariah dalam Tata Kelola Pemerintahan di Aceh

Secara yuridis formal, pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam didasarkan pada UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Kedua undang-undang ini mengamanatkan bahwa pelaksanaan syari'at Islam dilakukan secara menyeluruh [*kaffah*]. Artinya, seluruh sisi kehidupan masyarakat Aceh diatur oleh hukum syari'at. Tidak ada satu aspek pun yang tertinggal dari pengaturan hukum syari'at. Aspek politik, tata pemerintahan, ekonomi, hukum, pendidikan, sosial-budaya, seluruhnya berada dalam pengaturan bingkai syari'at Islam.

Secara sosiologis, pelaksanaan syari'at Islam melalui aturan formal yang ditentukan negara, ikut memperkuat norma dan ciri khas masyarakat Aceh yang kental dengan

ajaran Islam. Masyarakat Aceh dikenal sebagai komunitas yang taat dan *fanatis* terhadap syari'at Islam. Masyarakat Aceh telah menjadikan norma agama sebagai *standar* untuk mengukur apakah suatu perbuatan sesuai atau tidak dengan syari'at Islam. Setiap Muslim meyakini bahwa syari'at Islam merupakan jalan hidup yang dapat mengantarkan kebahagiaan dan keselamatan di dunia dan di akhirat.

Deklarasi pemberlakuan syari'at Islam oleh Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, menggambarkan bahwa pelaksanaan syari'at Islam menjadi tanggung jawab negara melalui kekuasaannya. Dalam hal ini, pemerintah Aceh berkewajiban untuk mewujudkan penerapan syari'at Islam secara menyeluruh di Aceh. Kewajiban yang dipikul oleh pemerintah Aceh adalah amanat dari UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 11 Tahun 2006.

Pelaksanaan syari'at Islam di Aceh telah menjadi harapan dan tumpuan masyarakat. Oleh karena itu, langkah awal pelaksanaan syari'at Islam dimulai dengan penerapan prinsip syari'at dalam tata kelola pemerintahan. Hal ini menjadi amat penting mengingat tata kelola pemerintahan yang baik [*good governance*], sebagai gambaran utama pelaksanaan syari'at. Orang akan menilai pelaksanaan syari'at Islam berhasil, bila tata kelola pemerintahan di Aceh menganut asas *good governance* yang intinya tidak lain adalah prinsip syari'at Islam.

## a. Syari'at dan Pemahamannya

Secara *etimologi*, kata *syari'at* berarti jalan (*thariqah*), dan tempat aliran air dari sumbernya. Logika bahasa menyatakan bahwa *syari'at* merupakan jalan yang dapat mengantarkan manusia kepada kebaikan dan kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Sedangkan secara *terminologi*, kata *syari'at* dimaknakan dengan seperangkat aturan Allah SWT. yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadits yang mengatur tata hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan sesamanya dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Jadi, seluruh ajaran Islam bersumber pada al-Qur'an dan al-Hadits Rasulullah SAW..

Al-Qur'an sebagai kitab suci tidak hanya memuat berbagai ketentuan hukum, seperti hukum keluarga [*ahwal-as Syakhshiyah*], hukum perdata [*mu'amalah*], hukum pidana (*jinayah*), politik-ketatanegaraan [*siyasah wadusturiyah*], tetapi juga memuat pesan-pesan moral dan deskripsi sejarah umat terhadulu. Ketentuan hukum, pesan moral dan deskripsi sejarah ditujukan agar kaum Muslimin mendapatkan panduan/(*i'tibar*) dalam rangka menuju kehidupan yang bahagia di dunia dan di akhirat kelak.

Al-Qur'an yang berisi wahyu suci dan bersifat sakral, dalam implementasinya akan mengalami kesulitan bila tidak dibantu oleh al-Hadits Rasulullah SAW.. Maka posisi al-Hadits sebagai sumber ajaran Islam, di samping memuat ketentuan dasar agama, juga merupakan bentuk

*operasionalisasi* ajaran al-Qur'an dalam realitas masyarakat. Prilaku dan peran yang ditampilkan oleh Rasulullah SAW. dalam menata umat, baik dalam periode Mekkah maupun periode Madinah, akan tetap menjadi *rujukan* kaum Muslimin pada masa-masa sesudahnya. Secara, khusus apa yang dilakukan Rasulullah dalam mengelola pemerintahan di Madinah, akan menjadi referensi bagi pemerintah Aceh.

Meskipun kehidupan modern yang penuh dengan perubahan, di mana interaksi manusia sudah begitu kompleks dengan arus informasi dan teknologinya, maka al-Qur'an dan al-Hadits sebagai sumber ajaran Islam tetap menjadi pegangan kaum Muslimin. Persoalan yang muncul adalah bagaimana kaum Muslimin dapat memahami ajaran al-Qur'an dan al-Hadits Rasulullah yang lahir 14 abad yang lalu dalam semangat modern.

Menghadapi kenyataan di atas, maka tawaran yang paling tepat adalah melalui *ijtihad*. Ijtihad adalah pengerahan daya nalar para ulama (ahli fiqh-*fuqaha*) untuk menemukan ketentuan hukum terhadap berbagai persoalan, yang secara *eksplisit* tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Melakukan ijtihad bukan berarti meninggalkan teks al-Qur'an dan al-Hadits, tetapi menjadikan keduanya sebagai landasan pijak dalam rangka menghasilkan berbagai kesimpulan hukum. Problematika dalam bidang politik dan pemerintahan, ekonomi, hukum, sosial-budaya, pendidikan yang dihadapi kaum Muslimin pada era modern hanya bisa dijawab melalui *ijtihad*.

Dalam perjalanan ijtihad, para ulama tetap memegang teguh prinsip-prinsip umum (*general principles*) dari syari'at dan tujuan utama disyar'iatkan ajaran Islam kepada manusia (*maqashid as-syari'ah*). Para fuqaha' memberikan penafsiran terhadap teks yang berisi ketentuan umum mengenai sesuatu dan berusaha menyusun formulasi aturan hukum yang sesuai dengan kepentingan manusia.

Inti dan hakikat ajaran Islam adalah kemaslahatan umat manusia (*masalih al-'ibad*). Artinya, semua ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadits mengarah kepada perwujudan kemaslahatan manusia. Tidak ada satu teks pun dari ajaran agama yang mengarah kepada kerusakan dan kemafsadatan manusia. Maka apa pun upaya yang dilakukan manusia dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, kedamaian, kesejahteraan dan mencegah kerusakan dan kemafsadatan merupakan bagian dari syari'at Islam. Bukankah Rasulullah SAW. diutus ke muka bumi, menjadi rahmat bagi seluruh alam [*rahmatan lil 'alamin*].

## **b. Prinsip Syari'at dalam Tata Kelola Pemerintahan**

Prinsip syari'at yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah nilai-nilai dasar yang dibawa ajaran Islam. Syari'at yang diturunkan Allah SWT.. dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia di muka bumi, bahkan kehadiran syari'at Islam menjadi rahmat bagi sekalian alam [*wama arsalnaka illa*

*rahmatan lil 'alamin*].

Prinsip dasar yang melandasi syari'at Islam adalah kemaslahatan bagi semua makhluk, terutama manusia [*maslahah 'ammah*]. Maslahah 'ammah adalah kemaslahatan yang menyeluruh, bukan hanya dalam arti kemaslahatan lahiriyah tetapi juga kemaslahatan batiniah. Kemaslahatan yang menjadi prinsip dasar syari'at adalah kebaikan, keadilan, tidak diskriminasi, menjunjung tinggi nilai dan hakat-martabat kemanusiaan, dan berbagai nilai dasar lainnya.

Dalam menjalankan pemerintahan di Aceh, pemerintah Aceh berkomitmen untuk menerapkan prinsi-prinsip syari'at Islam dalam seluruh dimensi tata kelola pemerintahan. Oleh karena itu, paradigma penerapan prinsip syari'at Islam dalam tata kelola pemerintahan di Aceh mengacu kepada beberapa hal :

- ❦ Prinsip syari'at Islam yang dijalankan Rasulullah SAW. dan Khulafaurrasyidin di Madinah dalam mengelola negara madinah menjadi paradigma dasar dalam mengelola pemerintahan di Aceh. Rasulullah SAW. dan Khulafaurrasyidin telah menempatkan kepentingan rakyat Madinah di atas kepentingan pribadi dan golongan. Rasulullah tidak memperlakukan masyarakat non Muslim berbeda/diskriminasi dengan masyarakat Muslim dalam mendapatkan pelayanan dari negara Madinah. Kepentingan

masyarakat banyak lebih diutamakan dari kepentingan perseorangan, apalagi kepentingan pribadi dan keluarganya. Oleh karena itu, dalam mengelola tata pemerintahan di Aceh, aparatur pemerintahan adalah pelayan rakyat, dan lebih mengutamakan kepentingan rakyat.

- ❦ Memegang kekuasaan dan jabatan dalam lingkup pemerintahan merupakan amanah yang cukup besar dan nanti akan dimintakan pertanggung jawaban oleh Allah dalam mengemban amanah tersebut. Aparatur pemerintahan harus menyadari bahwa mereka adalah kepercayaan dari rakyat untuk mengurus berbagai kepentingan rakyat. Oleh karenanya kejujuran dan etika dalam mengelola amanah rakyat menjadi dasar bagi aparatur dalam menjalankan kegiatannya sehari-hari di Aceh.
  
- ❦ Transparansi adalah dasar dari ajaran Islam dalam mengelola tata pemerintahan. Rasulullah dan sahabat sangat terbuka di dalam mengurus seluruh kepentingan kaum Muslimin, sehingga kaum Muslimin ketika itu dapat mengetahui dan dapat meminta penjelasan Rasulullah dan sahabat tentang urusan yang berhubungan dengan kepentingan mereka. Abubakar ketika baru diangkat menjadi khalifah berujar “ingatkanlah aku dalam memimpin kalian semua.” Pemerintah Aceh berkomitme

untuk membangun transparansi dari semua lini, karena melalui transparansi masyarakat dapat mengetahui kepentingan-kepentingan mereka.

- ❦ Rasa tanggung jawab merupakan salah satu prinsip dasar ajaran Islam. Prinsip ini akan menjadi dasar bagi aparatur dalam mengelola tata pemerintahan di Aceh. Aparatur pemerintahan akan bertanggung secara penuh terhadap kebijakan yang diambilnya demi untuk kepentingan rakyat. Aparatur dalam tugasnya melayani rakyat, akan menjaga dan bertanggung jawab sesuai dengan kewenangannya.
  
- ❦ Efektif dan efisien juga merupakan prinsip dasar syari'at Islam dalam mengelola tata pemerintahan. Islam menganjurkan setiap kaum Muslimin dalam menjalankan kehidupannya untuk mempertimbangkan nilai efektivitas dan efisiensi dalam pekerjaannya. Aparatur pemerintah yang memegang prinsip ini tidak akan melakukan pemborosan, in-efisiensi, dan tindakan sia-sia, karena itu bertentangan dengan pesan al-Qur'an. Al-Qur'an mengingatkan kita untuk "janganlah boros, dan berlebihan karena dua hal ini adalah kawan dari syaithan". Dalam mengelola tata pemerintahan di Aceh, pemerintah Aceh tetap menerapkan prinsip efektivitas dan efisiensi, sehingga terhindar dari pemborosan terutama berkaitan dengan dana

rakyat.

- ✎ Saya juga berharap kepada seluruh masyarakat Aceh, mari kita bangun sikap saling menghargai dan nasehat menasehati, karena hal ini merupakan ajaran agama kita. Kepada aparat pemerintahan di Aceh, saya juga mengharapakan untuk terus menerus meningkatkan pelayanan dan kualitas pelayanan kepada masyarakat, sehingga nilai-nilai Islam benar-benar teraplikasi dalam kehidupan pemerintahan di Aceh.

## **2. Prinsip Syariah dalam Pengembangan Pariwisata di Aceh**

Secara yuridis formal, pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam didasarkan pada UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No. 18 Tahun 2001. Kedua undang-undang ini mengamanatkan bahwa pelaksanaan syari'at Islam dilakukan secara menyeluruh [*kaffah*]. Artinya, seluruh sisi kehidupan masyarakat Aceh diatur oleh hukum syari'at. Tidak ada satu aspek pun yang tertinggal dari pengaturan hukum syari'at. Aspek politik, ekonomi, hukum, pendidikan, sosial-budaya dan termasuk di dalamnya pariwisata, seluruhnya berada dalam pengaturan bingkai syari'at Islam.

Secara sosiologis, pelaksanaan syari'at Islam melalui aturan formal yang ditentukan negara, ikut memperkuat

norma dan ciri khas masyarakat Aceh yang kental dengan ajaran Islam. Masyarakat Aceh dikenal sebagai komunitas yang taat dan *fanatis* terhadap syari'at Islam. Masyarakat Aceh telah menjadikan norma agama sebagai *standar* untuk mengukur apakah suatu perbuatan sesuai atau tidak dengan syari'at Islam. Setiap Muslim meyakini bahwa syari'at Islam merupakan jalan hidup yang dapat mengantarkan kebahagiaan dan keselamatan di dunia dan di akhirat.

Deklarasi pemberlakuan syari'at Islam secara formal di Nanggroe Aceh Darussalam telah melahirkan beragam pandangan yang berbeda satu sama lain. Tulisan ini tidak melukiskan berbagai argumentasi tentang kontroversi pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, namun yang menjadi sasaran kajian adalah pandangan syari'at Islam terhadap pariwisata dan dimensi-dimensi pelaksanaan syari'at Islam yang mendukung industri pariwisata tersebut. Pembahasan mengenai ini sangat menarik, karena masih terdapat anggapan dalam masyarakat bahwa pariwisata identik dengan turis asing, perilaku free sex, hidup bebas, minuman keras, perhotelan, tinggal di pinggir pantai, di tengah hutan dan berbagai citra negatif lainnya. Pandangan ini bila dibiarkan akan mengkristal di kalangan awam sehingga menjadi *postulat* bahwa syari'at Islam tidak membenarkan adanya pariwisata. Oleh karena itu, makalah ini akan mendeskripsikan seputar dasar syari'at dan pemahamannya, norma dan tradisi kesejarahan pariwisata dalam Islam.

## **a. Pariwisata dalam Pandangan Syari'at**

Dalam berbagai teks al-Qur'an dan al-Hadits tidak ditemukan satu pernyataan pun yang secara *eksplisit* menjelaskan mengenai pariwisata. Meskipun demikian bukan berarti al-Qur'an dan al-Hadits tidak memiliki pandangan tentang kepariwisataan. Dari sejumlah ayat-ayat al-Qur'an ditemukan kata-kata yang mengarah atau identik dengan pemahaman terhadap makna pelancongan atau pariwisata. Misalnya, kata '*rihlah*' yang terdapat dalam surah Quraisy ayat 2. Dalam surah ini Allah SWT. menggambarkan bahwa kebiasaan orang Quraisy adalah melakukan perjalanan [*tour wisata*] baik pada musim dingin maupun musim panas.

Tour wisata yang dilakukan oleh orang Quraisy dimaksudkan untuk menambah wawasan dan pengetahuan dari daerah yang dikunjungi, sehingga akan menyadarkan mereka bahwa keaneka ragaman ras, makhluk, budaya, dan bahkan peradaban adalah ciptaan dan anugerah Allah yang luar biasa kepada manusia. Dengan demikian akan tumbuh kesadaran untuk menyembah Allah semata sebagai Pencipta Yang Agung. Negeri yang sering dikunjungi oleh orang Quraisy adalah negeri Syam pada musim panas dan negeri Yaman pada musim dingin.

Allah dalam berbagai ayat al-Qur'an memerintahkan manusia untuk melihat, memperhatikan dan merenung berbagai ciptaan-Nya. Ciptaan Allah bukan hanya yang ada di darat dan di laut, tetapi juga di seluruh jagad raya

termasuk angkasa. Banyak ciptaan Allah seperti laut dan isinya, gunung, danau, pantai, sungai, hutan dan bahkan banyak kreasi-kreasi manusia yang juga menakjubkan seperti piramid, bangunan kuno, makam, tempat-tempat bersejarah dan lain-lain. Jadi, konsep kepariwisataan dalam Islam sebenarnya sangat komprehensif yang objeknya seluruh ciptaan Allah SWT., termasuk manusia di dalamnya. Kesemuanya ini, perlu diketahui dan dihayati oleh seorang Muslim yang beriman, sehingga akan menambah keimanan dan kepatuhan kepada Allah SWT.. Salah satu upaya untuk meningkatkan keimanan adalah melalui penghayatan objek-objek wisata terutama wisata alam, sehingga akan membangkitkan kesadaran bahwa kekuasaan Allah jauh lebih besar, bila dibandingkan dengan apa yang dimiliki oleh manusia.

Dalam surah al-Jumu'ah ayat 10, Allah memerintahkan manusia untuk menyebar keseluruh bumi guna mencari karunia Allah [*fantasyiru fi al-ardhi wabtaghu min fadhllillah*]. Perintah menyebar ke seluruh penjuru bumi dimaksudkan agar tidak berdiam dan menutup diri pada suatu tempat, tetapi keluarlah dan lihatlah ke tempat-tempat lain di mana banyak karunia Allah yang tersebar. Kata *min fadhllillah* atau karunia Allah tidak hanya dipahami dalam arti *fisik materiel* berupa kebutuhan lahiriyah seperti sandang, pangan papan dan pakaian, tetapi juga mencakup pengalaman dan pengetahuan. Pengetahuan merupakan karunia Allah terbesar yang hanya diperoleh manusia melalui pengalaman dan belajar dari berbagai ciptaan Allah SWT..

Tujuan kepariwisataan dalam Islam adalah untuk meningkatkan kesadaran dan keimanan kaum Muslimin melalui perjalanan ke seluruh penjuru bumi. Peningkatan pengetahuan dan pencarian kebutuhan hidup bukan hanya di negeri-negeri Muslim, tetapi dapat juga dilakukan di negeri-negeri non Muslim. Rasulullah SAW. juga memerintahkan setiap Muslim agar mencari ilmu pengetahuan sampai ke negeri Cina, yang ketika itu Cina bukanlah sebuah negeri Muslim. Oleh karena itu, syari'at Islam tidak membolehkan seseorang melakukan *rihlah* jika dimaksudkan untuk membuat kerusakan atau melakukan kemaksiatan, baik di dalam negeri Islam atau bukan negeri Islam.

Dalam hal kepariwisataan interaksi antar seorang Muslim dengan non Muslim bukanlah menjadi penghalang dan sesuatu yang dilarang, karena ajaran Islam mengajarkan umatnya agar bersikap sopan dan santun dalam memperlakukan tamunya, termasuk bagi kaum non Muslim. Apalagi dimensi kepariwisataan berada dalam konteks mu'amalah dan bukan dalam bidang akidah. Dalam bidang mu'amalah manusia diberi toleransi dan kebebasan berinteraksi dengan non Muslim, tetapi dalam bidang akidah tidak ada toleransi sama sekali. Rasulullah SAW. ketika menjadi kepala negara di Madinah memperlakukan tamu-tamunya yang non Muslim dengan baik dan menunjukkan tempat-tempat peribadatan kaum Yahudi dan Nasrani yang ada di sekitar Madinah ketika itu. Kaum Yahudi dan Nasrani melakukan peribadatan dan tidak diganggu oleh kaum Muslimin. Mereka selalu berada

di dalam pengawasan Rasulullah agar tidak terjadi upaya-upaya yang mengancam eksistensi dan keutuhan negara Madinah. Praktek Rasulullah ini menandakan bahwa beliau memperlakukan turis-turis yang berasal dari luar Madinah secara baik.

Dalam sejarah dunia Islam, ditemukan seorang musafir Muslim asal Maroko, Ibnu Batutah, yang malakukan perjalanan hampir keseluruh dunia. Dalam perjalanannya ia menemukan dan menyaksikan berbagai kebudayaan dan peradaban manusia ketika itu. Hasil pengalaman dan pengetahuan yang ia peroleh dicatat dalam memorinya yang sangat terkenal dengan '*Catatan Rihlah Ibn Batutah*'. Ibn Batutah adalah seorang turis yang terkenal dan hasil pengalamannya telah menjadi rujukan dalam bidang ilmu pengetahuan terutama sosiologi, komunikasi dan psikologi. Ibn Batutahlah yang pertama mendeskripsikan bahwa di Kerajaan Pasai-Aceh terdapat seorang raja yang beragama Islam, sering melakukan shalat Jum'at dan mazhab yang dianutnya adalah mazhab Syafi'i.

Dalam konteks upaya strategis kepariwisataan di Aceh sudah semestinya mempromosikan Aceh ke dunia internasional. Aceh kaya dengan objek-objek wisata alam yang mengagumkan, objek wisata spiritual dan yang terakhir tsunami dengan bekasnya-bekasnya akan menjadi objek wisata yang cukup menarik bukan hanya untuk turis mancanegara tetapi juga turis lokal. Aceh sebagai daerah yang memberlakukan syari'at Islam, sudah semestinya mengembangkan kepariwisataan yang bernuansa syari'at

Islam. Sebenarnya gempa dan tsunami di NAD telah cukup banyak diketahui oleh dunia internasional, dan sekarang bagaimana kita memanfaatkan moment tersebut untuk kepentingan kepariwisataan.

Banyak dampak positif yang akan diperoleh bukan hanya oleh pemerintah tetapi juga masyarakat, yang daerah mereka dijadikan objek wisata. Dalam bidang ekonomi misalnya, ramainya turis lokal dan turis asing tentu akan meningkatkan pertumbuhan ekonomi dan terbukanya lapangan kerja bagi warga sekitar. Meskipun demikian, kita juga tidak menafikan bahwa ada dampak lain dari kegiatan industri pariwisata dalam bidang sosial budaya misalnya. Namun, hal itu dapat diatasi, jika keluarga dan masyarakat bersama-sama melakukan proteksi akidah, pendidikan etika-moral, dan melakukan upaya-upaya peningkatan kualitas pendidikan.

### **3. Pengaruh Nilai Budaya Asing terhadap pelaksanaan Syariat Islam di Aceh melalui Media Cetak dan Elektronika.**

Syari'at Islam adalah seperangkat ketentuan Allah SWT.. yang tertuang dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Ketentuan Allah tersebut mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan sesama dan hubungan manusia dengan alam sekitarnya. Ketentuan Allah SWT.. yang terdapat dalam *nash* (teks) terbagi ke dalam dua kategori yaitu ketentuan yang bersifat *qath'iy*

dan ketentuan yang bersifat *dhanniy*. Teks *qath'iy* adalah teks yang ketentuannya bersifat *rigid*, pasti, tidak dapat dilakukan penafsiran, atau tidak dapat dialihkan kepada makna lain selain makna yang tertera dalam teks tersebut. Sedangkan teks yang bersifat *dhanniy*, adalah teks yang bersifat umum, sehingga dapat dilakukan penafsiran, atau penakwilan. Pemahaman atau ijtihad ulama terhadap teks telah melahirkan fiqh sebagai bentuk operasionalisasi dari syari'at Islam.

Pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi NAD didasarkan pada UU No. 11 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dan UU NO. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Pelaksanaan syari'at Islam di Provinsi NAD bersifat menyeluruh (*kaffah*). Artinya, seluruh dimensi kehidupan masyarakat Aceh tidak terpecah dari pengaturan syari'at. Bidang akidah, ibadah dan akhlak merupakan payung utama pelaksanaan syari'at Islam. Di samping itu, dimensi politik, hukum, ekonomi, pendidikan, kesehatan, sosial budaya dan dimensi-dimensi lain seluruhnya dibangun atas prinsip syari'at Islam.

Pelaksanaan syari'at Islam di NAD berada dalam konteks pergulatan budaya bangsa-bangsa. Artinya, pelaksanaan syari'at tidak terlepas dari bidikan format budaya asing yang sebagian besar belum tentu sejalan dengan syari'at Islam. Budaya asing yang dimaksudkan di sini dalam arti luas, yang meliputi cipta, karya dan karsa manusia yang sebagian besar tidak memiliki akar dari al-Qur'an dan

tradisi Rasulullah SAW.. Nilai budaya asing bukan hanya dipahami dengan nilai yang bertentangan dengan akidah semata, atau perilaku pemuda-pemudi yang tidak sejalan dengan syari'at, tetapi mencakup seluruh perilaku dari dimensi manusia baik dimensi politik, hukum, ekonomi, pendidikan, kesehatan, sosial budaya dan lain-lain yang tidak berakar pada prinsip syari'at Islam.

Pengaruh nilai-nilai budaya asing terhadap pelaksanaan syari'at Islam dapat terjadi melalui oleh media cetak dan elektronika. Pengaruh budaya asing ini dapat saja bernuansa positif maupun negative. Oleh karenanya, peran media cetak dan elektronika akan sangat menentukan sukses tidaknya pelaksanaan syari'at Islam di NAD, mengingat pola pikir dan paradigma masyarakat terhadap syari'at juga tidak terlepas dari suguhan informasi media cetak dan elektronika setiap saat.

Keberadaan media cetak dan elektronika dalam konteks syari'at bersifat netral dan pada taraf tertentu bahkan menjadi suatu keharusan. Netralitas media dikarenakan media adalah sarana yang memuat sejumlah informasi, baik informasi tersebut dapat membawa manfaat atau membawa mudharat bagi masyarakat. Media bersifat bebas nilai, dan masyarakat dapat memberikan nilai terhadap informasi suatu media. Penentuan nilai positif dan negative terhadap informasi media sangat tergantung kepada pengelola atau penyusuna program yang bertanggung jawab terhadap isi atau informasi yang disebarkan dalam medianya.

Keharusan adanya peran media dalam konteks pelaksanaan syari'at Islam di Aceh menjadi amat penting. Karena media menjadi sarana utama penguatan ajaran syari'at Islam bagi masyarakat baik dalam akidah, ibadah, akhlak, maupun dimensi-dimensi lain. Di samping itu, media juga dapat berperan menjadi pelindung masyarakat dari pengaruh-pengaruh budaya yang tidak sejalan nilai syari'at Islam. Karenanya, prinsip media dalam Islam adalah; bertanggung jawab, transparan, beretika, tidak menyebarkan fitnah [*check and cross-check*] dan menjaga kemaslahatan dan menghindari kemudharatan.

#### **4. Peran Remaja Masjid dalam pencegahan, Pemberantasan, Penyalahgunaan dan Peredaran Gelap Narkoba.**

Masjid adalah tempat ibadah dalam ajaran Islam. Masjid memiliki banyak fungsi dalam kehidupan masyarakat Muslim. Nabi Muhammad SAW.. telah menjadikan masjid sebagai sarana sentral pembinaan dan pembangunan umat Islam secara menyeluruh. Pembinaan umat dilakukan Nabi Muhammad SAW.. bukan hanya ditujukan bagi pembinaan jasmaniyah, tetapi juga ruhaniyah.

Dalam perjalanan sejarah Islam, masjid memiliki fungsi yang cukup luas sebagai tempat pendidikan, tempat musyawarah, tempat penyelesaian konflik, tempat menyusun konsep pembangunan ekonomi dan bahkan masjid juga pernah dijadikan sebagai markas militer. Nabi Muhammad menyusun kekuatan militer untuk melakukan

penyerangan dan strategi mempertahankan diri dari musuh di dalam masjid. Bahkan pada sisi masjid, Nabi SAW.. juga melatih para prajurit berkuda dan panahan, dalam rangka mempersiapkan diri menghadapi berbagai kemungkinan yang mengancam masyarakat Muslim Madinah.

Salah satu fungsi penting masjid adalah sebagai tempat pendidikan. Pendidikan pertama yang dijalankan di masjid adalah pendidikan agama yang meliputi pendidikan *tauhid* [aqidah], pendidikan ibadah dan pendidikan akhlak [moral]. Pendidikan dalam tiga dimensi ini bukan hanya ditujukan kepada anak-anak saja, tetapi juga kepada remaja dan dewasa. Pendidikan ini menjadi wahana mempersiapkan manusia menjadi insan yang kuat dan taat dalam menjalankan semua ajaran Allah SWT.. dan Rasulullah SAW.. Fondasi aqidah, ibadah dan akhlak merupakan modal manusia dalam mengharungi lautan dunia yang penuh tantangan, penuh bayang-bayang dan ketidakpastian. Manusia dapat terjerumus kelembah kehinaan dan kenistaan bila tidak memiliki aqidah yang kuat, ibadah dan moral. Karena itu, keberadaan masjid sebagai tempat pendidikan dan pembinaan umat menjadi amat strategis di tengah-tengah kehidupan masyarakat Muslim yang modern.

Remaja masjid adalah salah satu unsur yang memiliki peran penting dalam memakmurkan masjid. Pemakmuran masjid dengan melibatkan remaja lebih ditujukan kepada upaya membangun dan memperkuat fondasi pendidikan

agama bagi remaja. Keberadaan remaja masjid bukan semata-mata ditujukan untuk membantu petugas masjid seperti menyusun kalender khatib, azan atau pengumpul celengan, tetapi yang jauh lebih penting adalah bagaimana remaja menempatkan dirinya menjadi bahagian yang tidak terpisahkan dari nilai dan cahaya masjid sebagai tempat ibadah dan bermunajah kepada Allah.

Remaja masjid adalah sekumpulan remaja yang memiliki berbagai kegiatan sosial keagamaan yang berpusat di masjid. Masjid bagi remaja ini adalah tempat pendidikan dan sarana membangun jiwa dan mental yang kuat sesuai dengan ajaran syari'at Islam. Pengajian, praktek ibadah dan bimbingan moral sangat tepat bila dilakukan di masjid sebagai tempat mulia bagi masyarakat Muslim. Hal ini perlu dipupuk terus menerus, mengingat masa remaja merupakan usia transisi menuju pencarian jati diri. Usia remaja merupakan masa yang penuh tantangan karena terjadinya peralihan dari masa anak-anak menuju masa dewasa.

Masa remaja adalah masa di mana manusia tidak mau lagi diperlakukan oleh lingkungan keluarga dan masyarakat sebagai anak-anak, tetapi dilihat dari pertumbuhan pisik, dan perkembangan psikis belum menunjukkan tanda-tanda dewasa. Pada masa remaja terjadi perubahan yang fundamental, baik perubahan pisik maupun psikis. Perubahan kejiwaan tersebut menimbulkan banyak kebingungan dan keanehan sebagai sesuatu yang baru dalam kehidupan remaja. Masa remaja merupakan

masa yang penuh gejala emosi dan mudah terkena pengaruh lingkungan. Dalam kenyataan sering ditemukan situasi kejiwaan remaja antara lain; 1) kekecewaan dan penderitaan, 2) meningkatnya konflik, pertentangan dan krisis penyesuaian diri, 3) impian dan hayalan, 4) pacaran dan percintaan, 5) ketereasingan dari kehidupan dan norma kebudayaan, 6) perasaan jenuh, sensitive dan cengeng dan, 7) mudah bimbang dan suka membantah.

Pandangan di atas memberikan pemahaman bahwa masa remaja merupakan masa perkembangan menuju kematangana jasmani, seksualitas, pikiran dan emosional. Setiap manusia pasti mengalami masa tersebut dan tidak dapat menghindari dari masa remaja. Manusia dalam memasuki masa remaja harus mengisi masa tersebut dengan pikiran positif dan tindakan produktif agar dapat memberikan manfaat bagi dirinya dan orang lain. Masa remaja dapat ditandai oleh ciri-ciri pertumbuhan pisik, perkembangan seksual, cara berpikri kausalitas, emosi yang meluap-luap, menarik perhatian lingkungan, dan terikat dengan kelompok.

Masa remaja merupakan masa transisi, masa yang labil dan mudah dipengaruhi oleh lingkungan. Oleh karenanya, penggunaan narkoba juga sangat rentang terjadi pada usia remaja. Narkoba merupakan singkatan dari istilah narkotika dan obat-obat terlarang (berbahaya). Hal ini menunjukkan bahwa narkoba bukan hanya menunjukkan pada narkotika semata, tetapi juga berbagai obatan yang termasuk kategori berbahaya dan di larang oleh undang-

undang. Di samping itu, masyarakat juga mengenal NAPZA yang merupakan singkatan dari narkotika, alcohol, psikotropika dan zat adiktif lainnya.

Dalam UU No. 22 Tahun 1997 tentang Narkotika menyebutkan narkotika adalah zat atau obat yang berasal dari tanaman atau bukan tanaman, baik sintesis maupun semi sintesis yang dapat menyebabkan penurunan atau perubahan kesadaran, hilangnya rasa, mengurangi sampai menghilangkan rasa nyeri dan dapat menimbulkan ketergantungan. Alkohol adalah jenis minuman yang mengandung etil-alkohol (etanol) yang dapat menyebabkan muka merah, banyak bicara, cadel, jalan sempoyongan, sulit memusatkan perhatian dan lain sebagainya. Psikotropika adalah zat atau obat baik alami maupun sintesis bukan narkotika, yang berkhasiat psikoaktif melalui pengaruh selektif pada susunan saraf pusat yang menyebabkan perubahan khas pada aktivitas mental dan perilaku. Zat adiktif lainnya adalah zat atau bahan aktif bukan narkotika atau psikotropika yang bekerja pada sistem saraf pusat yang dapat menimbulkan ketergantungan.

Terjadinya penyalahgunaan narkoba atau napza, khususnya pada remaja merupakan masalah sosial dan kesehatan yang sangat kompleks, serta sangat terkait dengan berbagai faktor. Setidaknya, problem penyalahgunaan narkoba, tidak saja diakibatkan oleh individu si penyalahguna, melainkan juga dapat dipengaruhi oleh faktor lingkungan dan ketersediaan obat-obatan yang tergolong kategori narkoba atau napza tersebut.

Remaja masjid sebagai sebuah organisasi remaja yang “berinduk” pada masjid memiliki peran yang amat besar dalam mencegah, dan memberantas penyalahgunaan narkoba. Remaja masjid semestinya memahami dan mengenali narkoba dan akibat-akibat yang ditimbulkannya bila seseorang mengkonsumsi atau mengedarkannya. Dalam ajaran Islam penggunaan narkoba pada dasarnya diharamkan, karena ia memberikan mudarat yang banyak bagi manusia. Karenanya, Allah meminta manusia untuk menjauhi narkoba tersebut. Hal ini ditegaskan Allah dalam surat al-Maidah ayat 90-91, “Hai orang yang beriman, sesungguhnya meminum khamar, berjudi, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan syetan. Maka jauhilah perbuatan itu, supaya kamu beruntung. Sesungguhnya setan hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, lantaran khamar dan judi tersebut.”

Remaja masjid dapat menyebarkan dan mensosialisasikan narkoba, efek yang ditimbulkan oleh narkoba dan hukum-hukum syari’at Islam mengenai narkoba (*khamar*) kepada sejumlah remaja baik di sekolah maupun di luar sekolah. Hal ini akan efektif karena remaja sendiri yang menyebarkan informasi tersebut, sehingga para remaja yang tidak tergabung dalam kelompok remaja masjid pun diharapkan tidak ada penolakan, bahkan mereka sama-sama menyadari bahaya narkoba tersebut.

Dalam menanggulangi bahaya narkoba yang semakin rawan dan rentan, Islam mengajarkan kita (termasuk

remaja), untuk melakukan langkah-langkah preventif atau pencegahan. Langkah ini dapat dilakukan dengan selalu berdakwah sesuai dengan kemampuan masing-masing. Kita diharuskan peduli kepada sesama yang diwujudkan dengan mengajak rekan-rekan remaja kepada yang positif serta mencegah agar mereka tidak terjerumus kepada hal-hal negative. Kewajiban ini ditegaskan oleh Allah dalam surat Ali Imran ayat 104 dan surat an-Nahl ayat 125.

Dalam rangka mencegah, memberantas, dan penyalahgunaan narkoba, terdapat beberapa langkah yang dapat ditempuh oleh remaja masjid yaitu;

- ☞ Memperteguh keyakinan diri dengan senantiasa berdoa untuk mendapatkan pertolongan Allah SWT..
- ☞ Melakukan perenungan dan refleksi diri secara mendalam (muqarabah).
- ☞ Melakukan evaluasi diri atau koreksi diri (muhasabah).
- ☞ Membina hubungan silaturahmi.
- ☞ Membangun etos/semangat kerja secara sungguh-sungguh (mujahadat)
- ☞ Membangun kepribadian yang simpatik melalui akhlak mulia.
- ☞ Membangun rasa percaya diri.
- ☞ Membangun pola pikir positif, kreatif dan inovatif.
- ☞ Menghindari penyalahgunaan narkoba.
- ☞ Bersikap secara tegas terhadap ajakan

- menggunakan narkoba,
- Mengembangkan kecerdasan intelegensi dan emosional.

## **5. *Meunasah* sebagai Sentral Pembelajaran al-Qur'an di *Gampong***

*Meunasah* adalah kata yang cukup dekat dengan kehidupan masyarakat Aceh. Hampir semua orang Aceh mengetahui dan memahami makna kata *Meunasah*. Kedekatan masyarakat Aceh dengan *Meunasah* dikarenakan *Meunasah* adalah sentral kegiatan masyarakat *gampong* di Aceh. *Meunasah* telah dijadikan sebagai tempat melaksanakan ibadah, musyawarah, perayaan keagamaan dan tempat penyelesaian konflik *gampong*. Bahkan dalam kehidupan masyarakat Aceh *tempoe doeloe*, *geuchik* mengendalikan pemerintahan juga di *Meunasah*.

Para sejarawan belum sepakat tentang dari mana asal usul kata *Meunasah*. Apakah kata *Meunasah* berasal dari bahasa asing atau bahasa Aceh. Ataupun, istilah *Meunasah* berasal dari bahasa asing dan kemudian terjadi perubahan secara evolutif dengan kalam orang Aceh. Taufik Abdullah, salah seorang peneliti tentang lembaga pendidikan keagamaan di Indonesia menyatakan bahwa asal usul kata *Meunasah* berasal dari bahasa asing. Menurutnya, kata *Meunasah* bisa jadi berasal dari bahasa Arab, India atau Urdu. Taufiq Abdullah belum bisa memastikan dari mana sebenarnya kata-kata tersebut berasal. Namun, ia berkeyakinan bahwa penggunaan kata itu di kalangan masyarakat Aceh

mengarah kepada tempat pendidikan.

Pandangan Taufiq Abdullah tentang asal usul kata *Meunasah* yang berasal dari bahasa Asing dapat dipahami, mengingat Aceh sekitar abad ke-16 banyak dikunjungi oleh pendatang yang berasal dari berbagai belahan dunia, seperti Arab, India, Yaman, Hadramaut, Cina bahkan dari Eropa. Kontak masyarakat asli Nusantara (Aceh) dengan para pendatang dapat dipastikan terjadinya transformasi dalam bahasa masyarakat setempat. Hal ini dapat dibuktikan dengan pemakaian kata-kata asing dalam bahasa Aceh. Penggunaan kata kursi, pondok, makalah, kitab adalah contoh kata yang berasal dari bahasa Arab yang telah menjadi bahasa Aceh.

Kata *Meunasah* berasal dari kata *madrasah*, yang berarti tempat pendidikan (sekolah). Perubahan kata *madrasah* menjadi kata *Meunasah* sangat mungkin terjadi dalam lisan orang Aceh. Bahkan dalam kehidupan sehari-hari, lidah orang Aceh sering mengungkapkan nama-nama orang yang sebetulnya berasal dari kata Arab menjadi kata yang singkat dan melahirkan bunyi berbeda dari kata sebenarnya, seperti kata Ismail menjadi singkat dan berubah bunyi menjadi *ma'ee*. Dari contoh ini, hampir dapat dipastikan bahwa kata *Meunasah* merupakan bentuk perubahan dari kata *madrasah* yang berasal dari bahasa Arab, menjadi kata *Meunasah*.

Penentua kata *Meunasah* berasal dari kata *madrasah* dapat dipertimbangkan karena beberapa alasan. *Pertama*,

Islam masuk ke Aceh dibawa oleh para pedagang Arab dan India sekitar abad ke-13. Para pedagang di samping melakukan transaksi dagang dengan masyarakat setempat, mereka juga menyebarkan ajaran Islam melalui pendekatan akulturasi. Akulturasi yang dilakukan oleh para pedagang melalui jalur perkawinan dan pendidikan. Mereka menjadikan *suatu tempat* sebagai madrasah untuk mempelajari al-Qur'an dan dasar-dasar ajaran Islam. Tempat inilah kemudiannya dikenal dengan *Meunasah*.

*Kedua*, asal usul kata *Meunasah* dari kata madrasah dapat dibuktikan dari fungsi utama *Meunasah*. Dalam kehidupan masyarakat Aceh fungsi utama *Meunasah* adalah tempat pendidikan bagi masyarakat *gampong*. Kata madrasah berarti tempat pembelajaran bagi setiap orang. Al-Qur'an dipelajari di *Meunasah*, bukan hanya bagi anak-anak tetapi juga bagi orang dewasa. Fungsi utama *Meunasah* ini memiliki kaitan erat dengan kandungan makna kata madrasah.

Alasan-alasan di atas mengindikasikan bahwa kata *Meunasah* berasal dari kata Arab yaitu *madrasah*. *Meunasah* memiliki fungsi utama sebagai tempat pembelajaran bagi masyarakat *gampong*. Pembelajaran utama yang diselenggarakan di *Meunasah* adalah baca al-Qur'an dan praktek-praktek keagamaan lainnya. Pada saat-saat tertentu juga dilakukan pengajian kitab-kitab tinggi yang dilakukan oleh ulama besar, yang dihadiri oleh orang-orang dewasa.

## **a. Filosofi Bentuk *Meunasah***

*Meunasah* adalah balai, surau yang terletak di setiap *gampong* di Aceh. Biasanya bangunan ini terletak di pusat *gampong* atau tempat strategis lain yang mudah dikunjungi oleh masyarakat *gampong*. Penentuan lokasi bangunan *Meunasah* umumnya dimusyawarahkan sesama masyarakat *gampong*. *Meunasah* biasanya dibangun di atas harta wakaf dan keperluan bangunan umumnya berasal dari sumbangan masyarakat *gampong*.

Bahan bangunan *Meunasah* umumnya berasal dari kayu, dan dikerjakan oleh masyarakat *gampong* dalam proses pembangunannya. Pada umumnya bentuk *Meunasah* terdiri atas dua bagian yaitu bagian dalam dan bagian serambi luar. Bagian dalam (depan) umumnya memiliki dinding yang sempurna, sedangkan bagian depan umumnya terbuka atau memiliki setengah atau sebagian dinding saja.

Pembagian dua bagian dari *Meunasah* ini menurut Bachtiar Aly, memiliki filosofi dan fungsi yang berbeda. Bagian dalam yang tertutup biasanya digunakan untuk tempat melaksanakan shalat berjama'ah, sebagai tempat pengajaran al-Qur'an pada malam hari, tempat penyimpanan barang-barang desa, dan tempat anak laki-laki tidur setelah belajar al-Qur'an dan ilmu-ilmu keagamaan praktis lainnya. Pada bagian ini pula biasanya digunakan sebagai tempat tidur bagi laki-laki yang baru saja bercerai dengan isterinya atau juga digunakan sebagai tempat istirahat bagi pendatang

ke *gampong* tersebut untuk beberapa saat.

Bagian yang terbuka umumnya digunakan sebagai tempat bermusyawarah, tempat perayaan hari-hari besar keagamaan dan tempat penyelesaian konflik yang terjadi di *gampong*. Tempat terbuka ini biasanya digunakan siang hari oleh masyarakat *gampong* terutama pada perayaan-perayaan keagamaan dan upacara-upacara *gampong*.

Bagian dari *Meunasah* yang terdiri atas bagian dalam dan bagian serambi luar memiliki beberapa filosofi. *Pertama*, masyarakat Aceh adalah masyarakat yang terbuka dan demokratis, karena setiap persoalan *gampong* didiskusikan dan dimusyawarahkan di *Meunasah*, sehingga dapat dicarikan jalan keluarnya. Sikap transparansi ditunjukkan oleh masyarakat *gampong* melalui serambi yang terbuka untuk setiap orang. *Kedua*, bagian dalam yang tertutup dengan dinding mengandung filosofi bahwa bahwa pelaksanaan ibadah dan kegiatan keagamaan harus dilakukan secara bersajaha dan teratur. Konflik dalam keluarga yang diselesaikan di *Meunasah* harus dapat dijaga kerahasiaannya oleh teungku *Meunasah* dan geuckhik.

*Meunasah* dipimpin oleh *teungku Meunasah*. Teungku *Meunasah* adalah orang yang dipercayai masyarakat *gampong* untuk mengelola *Meunasah*. Ia diangkat oleh masyarakat *gampong* untuk mengurus dan menjalankan aktivitas keagamaan di *Meunasah*. Oleh karenanya, teungku *Meunasah* memiliki kualifikasi sebagai berikut:

- ☪ Teungku Meunasah mampu membaca dan memahami al-Qur'an dengan baik. Kemampuan membaca dan memahami al-Quran berupa kemampuan dalam makhraj al-hurf, tajwid dan mengetahui kandungan al-Qur'an secara praktis.
- ☪ Teungku Meunasah mampu memimpin upacara keagamaan secara praktis seperti menjadi imam shalat berjama'ah, khutbah, pembacaan do'a, tajhiz mayat, dan memimpin berbagai kegiatan ritual keagamaan lainnya.
- ☪ Teungku Meunasah mampu memahami hukum-hukum fiqh praktis, terutama berkaitan dengan iadah mahdhah.
- ☪ Teungku Meunasah adalah orang yang bersahaja, ikhlas, berperilaku mulia dan tidak tercela, sehingga dihormati dan disegani oleh masyarakat.

Kualifikasi teungku *Meunasah* sebenarnya sangat sederhana, karena teungku *Meunasah* memang berfungsi sebagai tempat rujukan masyarakat dalam urusan-urusan keagamaan yang praktis. Oleh karena itu, keberadaannya tidak dituntut kualifikasinya seperti seorang ulama besar yang menguasai berbagai ilmu keislaman secara mendalam seperti ilmu fiqh, ushul fiqh, tafsir, hadits, taSAW.uf, dan ilmu-ilmu kebahasaan yang luas. Bagi teungku *Meunasah* cukup menguasai ilmu-ilmu praktis keagamaan baik dalam bidang tauhid, fiqh, aklaq dan beberapa hal ringan lainnya.

Kemampuan keilmuan yang sederhana bagi teungku *Meunasah* dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat *gampong* secara praktis terutama dalam ritual keagamaan dan pengajaran al-Qur'an bagi anak-anak *gampong*. Pengajian yang lebih luas dan dalam tentang ilmu-ilmu keislaman dilakukan di Rangkang atau dayah yang dipimpin oleh seorang ulama besar yang dikenal dengan *Tengku Chik*. *Tengku chik* ini mengetahui dan memahami berbagai disiplin ilmu keislaman yang lebih dalam seperti tauhid, fiqh, hadits, tafsir, ilmu kebahasaan, taSAW.uf dan lain-lain.

## **b. Fungsi Meunasah**

Dalam kehidupan masyarakat Aceh, *Meunasah* adalah sentral kegiatan di *gampong*. *Meunasah* memiliki banyak fungsi bagi masyarakat *gampong*. Fungsi utama *Meunasah* adalah tempat pendidikan, tempat shalat berjama'ah dan tempat pelaksanaan kegiatan-kegiatan keagamaan. *Meunasah* lah tempat pembelajaran seluruh masyarakat *gampong*, baik anak-anak, perempuan maupun orang dewasa laki-laki. Kelompok-kelompok ini mengambil bentuk bentuk pembelajaran yang berbeda antara yang satu dengan yang lain.

Pendidikan penting yang diselenggarakan di *Meunasah* adalah pendidikan al-Qur'an. Teungku *Meunasah* mengajarkan huruf dan baca tulis al-Qur'an kepada anak-anak yang ada di *gampong*. Orang tua yang memiliki anak-

anak mengantarkan anaknya kepada teungku *Meunasah* untuk belajar al-Qur'an. Kegiatan belajar al-Qur'an biasanya dilenggarakan pada malam hari, dan anak yang belajar di *Meunasah* adalah anak laki-laki. Sedangkan anak perempuan belajar al-Qur'an di rumah teungku *Meunasah*. Mereka ini diajarkan oleh isteri teungku *Meunasah*, yang di Aceh dikenal dengan *tengku inong*, atau *tengku di rumah*.

Proses belajar al-Qur'an di *Meunasah* dimulai dengan memperkenalkan huruf hijaiyah dan cara mengucapkannya. Pengajaran ini menggunakan Juz 'Amma, buku yang pada bagian awalnya memuat huruf hijaiyah dan setengah bagian akhirnya memuat surah-surah pendek dari al-Qur'an [*juz amma ya tasaalun*]. Bagi anak-anak yang baru belajar huruf hijaiyah diajarkan pengantarnya oleh teungku *Meunasah* dan selanjutnya diteruskan pengajaran oleh seniornya yang sudah mengaji pada al-Qur'an besar 30 Juz. Teungku *Meunasah* mengajarkan al-Qur'an pada anak-anak yang sudah bisa membaca al-Qur'an besar, dan yang diajarkannya adalah kemampuan makraj al-huruf, tajwid, irama/lagu dan sedikit kandungan maknanya.

Di samping itu, teungku *Meunasah* juga mengajarkan ibadah-badah praktis seperti tata cara shalat, do'a-do'a, tajhiz mayat, sopan santun, akhlak dan sejarah nabi-nabi terdahulu. Pendalaman hukum-hukum fiqh kadang juga dilakukan di *Meunasah* dengan menggunakan kitab-kitab *Jawoe* [Melayu] seperti *Kitab Perukunan*, *Kitab Masailal* dan kitab-kitab lainnya. Para alumni *Meunasah* ini kadang-kadang cukup menguasai ilmu-ilmu fiqh, sehingga dikenal

dengan *malem jawoe*. Di samping malem jawoe dikenal pula *malem nahwu*. Disebut malem nahwu, karena mereka ini adalah orang yang menguasai tata bahasa Arab dengan baik melalui ilmu *nahwu dan sharf*. Umumnya ilmu alat ini diajarkan di dayah atau *rangkang*.

*Meunasah* berfungsi sebagai tempat pembacaan *dalail khairat* terutama pada malam Jum'at dan hikayat-hikayat tertentu yang mengandung nilai-nilai pendidikan keagamaan. Jadi, pengajaran yang dilakukan di *Meunasah* adalah pendidikan yang menyeluruh, tidak hanya dalam bidang keagamaan, tetapi juga dalam bidang-bidang lainnya. Jelasnya, *Meunasah* telah dijadikan sebagai tempat perayaan hari-hari besar Islam seperti maulid NABI SAW., Isra' Mi'raj dan lain sebagainya.

*Meunasah* juga berfungsi sebagai tempat musyawarah dan penyelesaian konflik yang terjadi di *gampong*. Masalah pemerintahan, ekonomi *gampong*, dan sengketa keluarga yang tidak dapat diselesaikan di rumah kadang-kadang juga diselesaikan di *Meunasah* oleh tokoh-tokoh masyarakat yang melibatkan *geuchik, tengku Meunasah, tuha peut, tuha lapan* dan lain sebagainya. Masalah tali air di SAW.ah, perkebunan, masalah perdagangan *gampong*, batas desa dan berbagai masalah social kemasyarakatan diselesaikan di *Meunasah*. Bahkan dalam sejarahnya, peradilan adat juga diselenggarakan di *Meunasah*.

### **c. Strategi Penguatan Fungsi Meunasah sebagai Tempat Pembelajaran al-Qur'an**

Fungsi *Meunasah* akhir-akhir ini telah mengalami *degradasi* di *gampong*. *Meunasah* tidak lagi menjadi sentral kegiatan masyarakat *gampong*. Dahulu *Meunasah* adalah tempat bertemunya masyarakat *gampong* dan tempat menyelesaikan persoalan *gampong*. Mengikisnya peran dan fungsi *Meunasah* dari kehidupan masyarakat *gampong* disebabkan oleh faktor eksternal dan internal. Faktor eksternal adalah faktor yang muncul dari luar lingkungan *Meunasah* seperti globalisasi, derasnya arus teknologi informasi, komunikasi dan transportasi. Faktor internal adalah faktor yang muncul dari kalangan *Meunasah* itu sendiri seperti kurangnya kesadaran dan perhatian terhadap *Meunasah*. Faktor internal yang dapat membuat *Meunasah* tidak berfungsi maksimal dalam kehidupan masyarakat *gampong* di Aceh adalah mengikisnya kewibawaan tengku *Meunasah*.

Teungku *Meunasah* menjadi sosok penting yang akan menentukan berjalannya tidaknya kegiatan di *Meunasah*. Teungku *Meunasah* adalah orang kepercayaan masyarakat *gampong*. Ia adalah sosok yang dihormati karena kebersahajaan, kealiman, kekuatan ibadahnya dan kejujuran dalam tindakannya di *gampong*.

Dalam tradisi masyarakat *gampong* kepercayaan diberikan kepada tengku *Meunasah* untuk mengajarkan baca al-Qur'an kepada anak-anak mereka, dan bahkan dalam

menutupi kebutuhan sehari-hari, teungku *Meunasah* diberikan kewenangan untuk mengurus harta wakaf atau harta *gampong* seperti SAWah, kebun dan usaha-usaha desa lainnya. Sehingga teungku *Meunasah* benar-benar dapat melakukan pekerjaannya sebagai *teungku Meunasah* di *gampong*.

## **6. Identitas Orang Aceh dalam Rancangan Qanun Adminduk**

Undang-undang Pemerintahan Aceh No. 11 Tahun 2006, merupakan landasan yuridis bagi Aceh dalam membangun tata kelola pemerintahan dan tata kehidupan masyarakat Aceh. Pembangunan tersebut didasarkan pada kerangka otonomi khusus dan keistimewaan Aceh. Undang-undang ini mengamanatkan, bahwa tata kelola pemerintahan dan penataan kehidupan masyarakat Aceh, mesti mengacu pada syari'at Islam, nilai adat, budaya dan karakter khas orang Aceh.

Salah satu aspek penting yang mendapat penekanan UUPA adalah aspek kependudukan, yang diatur dalam Pasal 211 dan 212. Pengaturan aspek ini bukan hanya untuk tertib administrasi pemerintahan semata, tetapi juga untuk kepentingan pembangunan masyarakat pada umumnya. Sebagian kalangan masyarakat, masih menganggap bahwa pengaturan administrasi kependudukan hanya kepentingan pemerintah semata. Padahal, bila dicermati secara seksama pengaturan tersebut justeru untuk kepentingan masyarakat. Dokumen kependudukan yang

meliputi ; biodata penduduk, KK, KTP, surat keterangan kependudukan dan akta pencatatan sipil merupakan dokumen resmi sebagai bukti otentik [Pasal 1 butir 8 dan Pasa 59 ayat (1) UU No. 23 Tahun 2006]. Masyarakat akan mendapatkan jaminan hak, dan perlindungan hukum dari negara melalui bukti otentik tersebut.

Keberadaan Qanun Administrasi Kependudukan [Adminduk] merupakan kebutuhan mendesak dalam rangka memberikan jaminan dan perlindungan terhadap penduduk melalui penataan administrasi kependudukan. Pada sisi lain, penataan administrasi kependudukan akan bermanfaat dalam menjalankan pembangunan. Pembangunan yang mendasar, menyeluruh, dan berkelanjutan harus didasarkan pada data kependudukan yang akurat, transparan dan realibel. Tanpa data kependudukan yang akurat dan benar, maka pembangunan yang dilakukan pemerintah tidak akan menyentuh substansi dasar pembangunan yaitu kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan kepada penduduk.

Pemerintah Aceh telah mengajukan Rancangan Qanun Administrasi Kependudukan (Adminduk) kepada Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) untuk dibahas bersama. Rancangan Qanun tersebut sekarang berada di tangan Pansus X DPRA untuk dibahas melalui mekanisme yang telah ditetapkan oleh dewan. Salah satu kegiatan yang telah ditempuh Pansus X adalah Rapat Dengar Pendapat Umum (RDPU) dengan sejumlah stakeholder seperti tokoh ulama, tokoh adat, praktisi hukum, aparatur KUA, dan

unsur pemerintahan kab/kota sebagai pelaksana lapangan kegiatan administrasi kependudukan. RDPU tersebut dimaksudkan untuk menjaring sejumlah informasi yang berkaitan dengan kependudukan dan problematika administrasi kependudukan, sehingga Rancangan Qanun Admindak akan benar-benar menjadi Qanun yang acceptable dan memenuhi harapan masyarakat.

Isu-isu yang mendapat perhatian para stakeholders dalam dua kali RDPU adalah mengenai kelembagaan, kewenangan, mekanisme mendapatkan dokumen data kependudukan, transparansi pengelolaan, sarana dan prasarana, pencatatan perkawinan, pembatalan perkawinan, kematian, kelahiran, anak angkat, masuk Islam, perwalian, pencatatan dan pengawasan orang asing serta beberapa isu penting lainnya. Secara khusus para stakeholder menekankan bahwa harus ada ketegasan kongkrit pengaturan administrasi kependudukan antara orang Islam dan non Islam yang bertempat tinggal di Aceh.

Isu lain yang menjadi perhatian penting stakeholder dan dapat menjadi esensi pengaturan 'kependudukan' dalam Rancangan Qanun Admindak adalah *identitas orang Aceh*. Hal ini amat penting, karena materi-materi yang diatur dalam Rancangan Qanun Admindak Aceh, bukan hanya dalam konteks penataan administrasi, tetapi juga menjelmakan identitas orang Aceh, yang berkarakteristik budaya kuat, nilai sosial dan moral yang berbasis syari'at Islam.

## **a. Orang Aceh dan Penduduk Aceh**

UUPA membedakan secara jelas antara orang Aceh dan penduduk Aceh. Hal ini ditegaskan dalam BAB XXVIII Pasal 211 ayat (1) dan 212 ayat (1). *Orang Aceh adalah setiap orang yang lahir di Aceh atau memiliki garis keturunan Aceh, baik yang ada di Aceh maupun di luar Aceh dan mengakui dirinya sebagai orang Aceh. Penduduk Aceh adalah setiap orang yang bertempat tinggal di Aceh, tanpa membedakan suku, ras, agama dan keturunan.*

Bunyi Pasal 212 UUPA membawa kepada pemahaman bahwa penduduk Aceh tidak mesti orang Aceh, dan siapa saja boleh bertempat tinggal di Aceh. Aceh sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia terbuka kepada seluruh warga negara Indonesia untuk menjadi penduduk Aceh. Bahkan orang asing yang telah menjadi warga Negara Indonesia berdasarkan peraturan perundang-undangan dapat menjadi penduduk Aceh. Untuk menjadi penduduk Aceh, identitas agama, ras, suku dan keturunan bukan menjadi penghambat bagi seseorang untuk menjadi penduduk Aceh. Seseorang dapat menjadi penduduk Aceh, bila memenuhi ketentuan perundang-undangan dan secara khusus ketentuan yang diatur dalam Qanun Admuduk Aceh.

Ketentuan mengenai penduduk Aceh tentu berbeda dengan ketentuan tentang orang Aceh. Pasal 211 dan 212 memberikan pembatasan yang jelas antara orang Aceh dan penduduk Aceh. Istilah 'orang Aceh' menggambarkan

identitas keacehan, yang ditandai dengan, “tempat kelahiran individu yaitu Aceh atau memiliki garis keturunan Aceh, baik yang ada di Aceh maupun di luar dan mengakui dirinya sebagai orang Aceh” (Pasal 211). Pengaturan orang Aceh dalam UUPA cenderung tidak seluruhnya mengacu pada kerangka teori ilmu sosial dan ilmu budaya [*social and cultural science*]. Karena ‘identitas’ dalam konsep ilmu sosial bukan hanya sebagai lambang formal yang menunjukkan asal usul seseorang, tetapi juga melekat dasar karakteristik perilaku, komunitas tempat tinggal, falsafah hidup, nilai sosial, keyakinan, bahasa, garis keturunan, gambaran tubuh [*face and body*] dan kecenderungan-kecenderungan emosional [Soerjono Soekanto & Lawensky, 1998].

Penggunaan istilah ‘orang Aceh’ dalam Pasal 211 UUPA hanyalah mengarah pada konteks yuridis yang menempatkan identitas sebagai lambang formal dalam rangka memenuhi kebutuhan yuridis dan perlindungan hukum. Seseorang yang telah memenuhi kriteria seperti disebutkan Pasal 211, maka orang tersebut sudah dapat dinyatakan sebagai orang Aceh, Walaupun kriteria yang disebutkan Pasal 211 masih dapat didiskusikan dalam konteks ilmu sosial dengan sejumlah pertanyaan seperti ; yang mana keturunan dan asal usul orang Aceh dan siapakah orang Aceh, apakah Aceh pesisir, atau termasuk Aceh pengunungan dan Aceh kepulauan atau komunitas yang mendiami teritorial Aceh. Komunitas-komunitas ini memiliki bahasa, nilai budaya, body and face atau kecenderungan-kecenderungan emosional yang berbeda

satau sama lain.

Secara faktual Aceh memiliki keragaman etnik dan mendapat pengakuan dari negara. Pemerintah, pemerintah Aceh dan pemerintah kabupaten/kota mengakui, menghormati dan melindungi keanekaragaman etnik serta mengakui dan melindungi hak setiap kelompok etnik yang ada di Aceh yang diberlakukan setara dalam bidang politik, ekonomi, sosial dan budaya. (Pasal 211 ayat (2) dan (3). Dalam kaitan ini permasalahan juga muncul apakah pengakuan yang diberikan negara terhadap etnik di Aceh sebagai pengakuan identitas masing-masing etnik dengan keanekaragamannya, atau termasuk juga pengakuan sebagai orang Aceh.

Bila dicermati ketentuan Pasal 211 ayat (2) dan (3), pengakuan yang diberikan UUPA terhadap etnik di Aceh cenderung pada pengakuan terhadap eksistensi dan identitas masing-masing etnik dan cenderung tidak dimaksudkan pengakuan *sebagai orang Aceh* dalam konteks kultural. Pengakuan ini tersurat dengan penggunaan kalimat "*mengakui ke aneka ragam etnik di Aceh*". Oleh karenanya, UUPA memberikan keleluasan etnik di Aceh untuk tetap mempertahankan dirinya sebagai kekayaan budaya bangsa dan tidak 'dileburkan' sebagai orang dengan identitas kultural Aceh. Meskipun demikian, secara sosiologis keberadaan dan keragaman etnik di Aceh dimasukkan ke dalam masyarakat Aceh, karena bertempat tinggal dalam teritorial Aceh.

Identifikasi orang Aceh dalam dalam Pasal 211 UUPA secara substansial mengacu pada kata “memiliki garis keturunan Aceh”. Namun pasal ini tidak memberikan penjelasan kongkrit apa sebenarnya yang dimaksud dengan garis keturunan Aceh, apakah termasuk seseorang yang ibunya Aceh dan bapaknya bukan orang Aceh, misalnya, Jawa, Sunda dan lain-lain, ataukah termasuk dalam kategori orang Aceh salah seorang dari orang tuanya adalah orang Aceh, ataukah hanya kedua ibu bapaknya saja yang orang Aceh, baru dapat dikatakan sebagai orang Aceh.

Bila merujuk kepada sejarah etnografi Aceh, kecenderungan disebut orang Aceh adalah orang yang mendiami daerah pesisir yang dikenal dengan Aceh Pasai dan Aceh Besar (*groot Acheh*) pada *tempo doleoe* [Snouck Hurgronje, 1980]. Namun, pandangan ini terus bergeser seiring dengan pertumbuhan dan mobilitas orang Aceh yang tinggi dan bertempat tinggal ke seluruh wilayah Aceh dan bahkan di luar Aceh. Oleh karena itu, kalimat “orang yang memiliki garis keturunan Aceh, bertempat tinggal di luar Aceh serta mengakui dirinya sebagai orang Aceh dapat dikatakan sebagai orang Aceh.

## **b. Analisis**

Kriteria ‘orang Aceh’ yang dibangun Pasal 211 UUPA membutuhkan analisis ilmu sosial dan ilmu budaya yang lebih dalam. Hal ini penting mengingat dimensi

keyakinan, bahasa, nilai sosial-budaya, face and body, dan kecenderungan emosional tidak kalah pentingnya dengan dimensi “garis keturunan”, dalam menentukan ciri dan karakteristik orang Aceh. Orang Aceh dikenal sebagai orang yang memegang teguh keyakinan Islam sebagai ideologi. Ajaran Islam menjadi sumber nilai yang dirujuk dalam kehidupan sosial-budaya orang Aceh. Nilai-nilai ini dipertahankan dan dilestarikan orang Aceh secara turun temurun, sehingga Islam dan orang Aceh seperti dua sisi mata uang yang sulit dipisahkan.

Kekentalan orang Aceh dengan ajaran Islam memunculkan pandangan bahwa orang Aceh adalah Islam dan Islam merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari orang Aceh. Dalam pemahaman kultural, Islam identik dengan orang Aceh dan orang Aceh juga identik dengan Islam, dan hal ini mengkristal dan menjadi “inner” orang Aceh. Konsekuensinya adalah jika orang Aceh keluar dari agama Islam, maka secara kultural orang tersebut tidak lagi menjadi “orang Aceh.” Bahkan keluarga besarnya juga memutuskan hubungan kekerabatan dengan anggota keluarga yang keluar agama Islam. Pemutusan hubungan kekerabatan dan pernyataan keluar dari identitas orang Aceh, dikarenakan orang tersebut melepaskan keyakinan Islam. Pemutusan kekerabatan merupakan pemutusan dalam kerangka hubungan sosio-kultural, dan sama sekali tidak menghilangkan keterikatan geneologis.

Pemutusan hubungan kekerabatan dan pelepasan cap “orang Aceh” bagi seseorang, hanya ditujukan kepada

orang Aceh yang keluar dari keyakinan agama Islam. Hal ini berbeda dengan seseorang yang tidak merubah keyakinan, namun tidak lagi memegang teguh nilai-nilai sosial dan budaya keacehan, barangkali orang tersebut hanya dianggap pudar identitas orang Aceh, dan tetap masih memiliki hubungan kekerabatan dengan keluarga besarnya.

Analisis terhadap identitas orang Aceh menjadi urgen dibicarakan terutama dalam kaitannya dengan perumusan isi Qanun Administrasi Kependudukan di Aceh. Qanun Adminduk diharapkan akan menjadi landasan untuk menemukan kembali, membangun dan memperteguh citra identitas orang Aceh. Karena itulah menjadi penting untuk dipertimbangkan identitas orang Aceh sebagai bagian materi Qanun Adminduk di Aceh.

# SYARIAT ISLAM DAN ISU-ISU PEREMPUAN



## 1. Gender dalam Pandangan Islam dan Budaya Masyarakat Aceh

Salah satu isu yang paling hangat dibicarakan akhir-akhir ini adalah masalah gender. Masalah ini merebak kepermukaan sebagai wacana aktual dalam kerangka pemikiran Islam. Perbedaan laki-laki dan perempuan masih menyimpan sisi-sisi problematis baik dari segi substansi kejadian maupun peran yang diemban dalam masyarakat. Perbedaan anatomi biologis antara keduanya cukup jelas. Akan tetapi efek yang timbul akibat perbedaan itu menimbulkan perdebatan, karena ternyata perbedaan jenis kelamin secara biologis (*seks*) telah melahirkan seperangkat konsep budaya. Interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin inilah yang disebut *gender*.

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan mempunyai nilai implementatif di dalam kehidupan budaya. Persepsi sebagian masyarakat menunjukkan bahwa jenis kelamin akan menentukan peran seseorang

yang akan diemban dalam masyarakat. Jenis kelamin telah dijadikan sebagai atribut gender yang senantiasa digunakan untuk menentukan relasi gender, seperti pembagian fungsi, peran dan status di dalam masyarakat. Penentuan seperti ini telah melahirkan bias gender yang merugikan perempuan.

Fakta ini akan sangat menarik bila dihubungkan dengan Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Al-Qur'an sangat bijak berbicara tentang masalah gender dengan mengedepankan prinsip keadilan, kesetaraan dan kemitraan. Al-Qur'an tidak pula menafikan adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan tersebut bukanlah perbedaan (*discrimination*) yang menguntungkan salah satu pihak dan merugikan pihak lainnya.

Prinsip yang dibawa Al-Qur'an mengenai gender ini telah diberikan pemahaman yang beragam oleh ulama tafsir dan ulama fiqh. Akibatnya relasi ideal antara laki-laki dan perempuan sebagai makhluk Allah SWT. pada taraf tertentu telah terjadi distorsif, yang mana pihak yang satu menjadi *superior* terhadap pihak lain. Penafsiran terhadap teks agama yang menyebutkan bahwa perempuan memiliki *keterbatasan dalam akal* telah menjadikan ia bagian *inferior* dari laki-laki. Akibatnya perempuan telah kehilangan kesempatan untuk berbuat sesuai dengan perannya dalam masyarakat. Gambaran abstrak ini dapat disimak dalam lintasan sejarah perempuan di dunia Islam.

## a. Konsep Gender

Kata “gender” berasal dari bahasa Inggris, *gender*, berarti jenis kelamin. Dalam *Webster’s New World*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Sedangkan dalam *Women’s Studies Encyclopaedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.

Hilary M. Lips dalam bukunya *Sex and Gender: an Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan. HT Wilson memahami konsep gender sebagai suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan.

Meskipun kata gender belum masuk dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, namun istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita dengan ejaan ‘jender’. Gender diartikannya sebagai ‘interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan’. Gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan.

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut non biologis. Hal ini berbeda dengan *sex* yang secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah *sex* lebih banyak berkonsentrasi pada aspek biologis seseorang yang meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi dan karakteristik biologis lainnya. Sementara itu, gender lebih banyak berkonsentrasi pada aspek sosial, budaya, psikologis dan aspek-aspek non biologis lainnya.

Studi gender lebih menekankan perkembangan maskulinitas [*masculinity/rujuliyah*] atau feminitas [*feminity/nisa'iyah*] seseorang. Sedangkan studi *sex* lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki [*maleness/zhukurah*] dan perempuan [*femaleness/unutsah*]. Untuk proses pertumbuhan anak kecil menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah gender daripada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual, selebihnya digunakan istilah gender.

## **b. Laki-Laki-Perempuan dalam al-Qur'an dan Budaya Aceh**

Dalam pandangan Islam segala sesuatu yang diciptakan Allah SWT. berdasarkan kodrat. *“Sesungguhnya segala sesuatu Kami ciptakan dengan qadar”* [Q.S. Al-Qamar (54): 49]. Para pakar mengartikan *qadar* di sini dengan ukuran-ukuran, sifat-sifat yang ditetapkan Allah SWT. bagi segala sesuatu, dan itu dinamakan kodrat. Dengan demikian, laki-laki dan perempuan sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kodratnya masing-masing. Syekh Mahmud Syaltut menyatakan bahwa tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan berbeda, namun dapat dipastikan bahwa Allah SWT. telah menganugerahkan potensi dan kemampuan kepada perempuan sebagaimana telah menganugerahkannya kepada laki-laki.

Ayat Al-Qur'an yang populer dijadikan rujukan dalam pembicaraan tentang asal kejadian perempuan adalah firman Allah dalam Surah An-Nisa' ayat 1 *“Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhanmu, yang telah menciptakan kamu dari diri (nafs) yang satu, dan darinya Allah menciptakan pasangannya dan keduanya Allah mengembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak.”*

Yang dimaksud dengan *'nafs'* di sini menurut banyak ulama adalah Adam dan pasangannya adalah isteri beliau yaitu Hawa. Pandangan ini kemudian telah melahirkan pandangan negatif kepada perempuan, dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian laki-laki. Tanpa laki-laki

perempuan tidak ada, dan bahkan tidak sedikit di antara mereka berpendapat bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Kitab-kitab tafsir terdahulu hampir bersepakat mengartikan demikian.

Kalaupun pandangan di atas diterima yang mana asal kejadian Hawa dari rusuk Adam, maka harus diakui bahwa ini hanya terbatas pada Hawa saja, karena anak cucu mereka baik laki-laki maupun perempuan berasal dari perpaduan sperma dan ovum. Allah menegaskan hal ini dalam Surah Ali Imran ayat 195, *“Sebagian kamu adalah bahagian dari sebahagian yang lain”*. Ayat ini mengandung makna bahwa sebahagian kamu (laki-laki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma laki-laki dan sebagian yang lain (yakni perempuan) demikian juga halnya. Allah menegaskan dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 159, *“Allah tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan.*

Adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak dapat disangkal karena memiliki kodrat masing-masing. Perbedaan tersebut paling tidak dari segi biologis. Al-Qur'an mengingatkan : *“Janganlah kamu iri hati terhadap keistimewaan yang dianugerahkan Allah terhadap sebagian kamu atas sebagian yang lain. Laki-laki mempunyai hak atas apa yang diusahakannya dan perempuan juga mempunyai hak atas apa yang diusahakannya”* [QS. An-Nisa' (3): 32]

Ayat di atas mengisyaratkan perbedaan, dan bahwa masing-masing memiliki keistimewaan. Walaupun demikian, ayat

ini tidak menjelaskan apa keistimewaan dan perbedaan itu. Namun dapat dipastikan bahwa perbedaan yang ada tentu mengakibatkan fungsi utama yang harus mereka emban masing-masing. Di sisi lain dapat pula dipastikan tiada perbedaan dalam tingkat kecerdasan dan kemampuan berfikir antara kedua jenis kelamin itu. Al-Qur'an memuji "*ulul albab*" yaitu yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian langit dan bumi. Zikir dan pikir dapat mengantar manusia mengetahui rahasia-rahasia alam raya. Ulul albab tidak terbatas pada kaum laki-laki saja, tetapi juga kaum perempuan, karena setelah Al-Qur'an menguraikan sifat-sifat *ulul albab* ditegaskannya bahwa "Maka Tuhan mereka mengabulkan permintaan mereka dengan berfirman; 'Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyikan amal orang yang beramal di antara kamu, baik lelaki maupun perempuan' [QS. Ali Imran (3): 195]. Ini berarti bahwa kaum perempuan sejajar dengan laki-laki dalam potensi intelektualnya, mereka juga dapat berfikir, mempelajari kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati dari zikir kepada Allah serta apa yang mereka pikirkan dari alam raya ini.

Jenis laki-laki dan perempuan sama dihadapan Allah. Memang ada ayat yang menegaskan bahwa "Para laki-laki (suami) adalah pemimpin para perempuan (isteri)"[QS. An-Nisa' 4): 34]. Namun, kepemimpinan ini tidak boleh mengantarnya kepada kesewenang-wenangan, karena dari satu sisi Al-Qur'an memerintahkan untuk tolong menolong antara laki-laki dan perempuan dan pada sisi lain Al-Qur'an memerintahkan pula agar suami dan

isteri hendaknya mendiskusikan dan memusyawarahkan persoalan mereka bersama.

Sepintas terlihat bahwa tugas kepemimpinan ini merupakan keistimewaan dan derajat tingkat yang lebih tinggi dari perempuan. Bahkan ada ayat yang mengisyaratkan tentang derajat tersebut yaitu firman-Nya, “Para isteri mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/tingkat atas mereka (para isteri)” [QS. Al-Baqarah (2): 228]. Kata derajat dalam ayat di atas menurut Imam Thabary adalah kelapangan dada suami terhadap isterinya untuk meringankan sebagian kewajiban isteri.

Al-Qur’an secara tegas menyatakan bahwa laki-laki bertanggungjawab untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya, karena itu, laki-laki yang tidak memiliki kemampuan matrial dianjurkan untuk menanggukkan perkawinan. Namun bila perkawinan telah terjalin dan penghasilan suami tidak mencukupi kebutuhan keluarga, maka atas dasar anjuran tolong menolong yang dikemukakan di atas, isteri hendaknya dapat membantu suaminya untuk menambah penghasilan.

Jika demikian halnya, maka pada hakikatnya hubungan suami dan isteri, laki-laki dan perempuan adalah hubungan kemitraan. Dari sini dapat dimengerti mengapa ayat-ayat Al-Qur’an menggambarkan hubungan laki-laki dan perempuan, suami dan isteri sebagai hubungan yang saling

menyempurnakan yang tidak dapat terpenuhi kecuali atas dasar kemitraan. Hal ini diungkapkan Al-Qur'an dengan istilah *'ba'dhukum mim ba'dhi'*—sebagian kamu (laki-laki) adalah sebahagian dari yang lain (perempuan). Istilah ini atau semacamnya dikemukakan kitab suci Al-Qur'an baik dalam konteks uraiannya tentang asal kejadian laki-laki dan perempuan [QS. Ali Imran (3): 195], maupun dalam konteks hubungan suami-isteri [Q.S. An-Nisa' (4): 21] serta kegiatan-kegiatan social [QS. At-Taubah (9): 71].

Kemitraan dalam hubungan suami isteri dinyatakan dalam hubungan timbal balik, "Isteri-isteri kamu adalah pakaian untuk kamu (para suami) dan kamu adalah pakaian untuk mereka [QS. Al-Baqarah (2): 187], sedang dalam kegiatan sosial digariskan : "Orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan sebagian mereka adalah penolong bagi sebagian yang lain, mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, dan mencegah yang munkar [QS. At-Taubah (9) : 71].

Pengertian *'menyuruh mengadakan yang ma'ruf'* mencakup segi perbaikan dalam kehidupan, termasuk memberi nasehat/saran kepada penguasa, sehingga dengan demikian, setiap laki-laki dan perempuan hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakat agar mampu menjalankan fungsi tersebut atas dasar pengetahuan yang mantap. Mengingkari pesan ayat ini, bukan saja mengabaikan setengah potensi masyarakat, tetapi juga mengabaikan petunjuk kitab suci.

Dalam konteks masyarakat Aceh, Relasi suami isteri juga didasarkan atas kelebihan dan keistimewaan masing-masing. Maka tanggungjawabnyapun didasarkan pada kapasitas dan kapabilitas keduanya. Misalnya, perempuan diberikan tanggungjawab untuk mendidik anak-anaknya, hal ini bukan berarti menjadi tugas ibu semata-mata, tetapi juga termasuk tugas bapak. Masyarakat Aceh menganggap suatu sikap tercela jika seorang ayah tidak ikut aktif memelihara dan melindungi keluarganya dari segala macam usaha yang dapat menjerumuskan mereka ke jurang kebinasaan. Memang ibu dianjurkan untuk menyusukan anak-anaknya, tetapi untuk maksud tersebut sang ayah berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan isteri dalam rangka penyusuan itu.

Di beberapa daerah di Aceh seperti Aceh Besar, sebagian Aceh Utara dan Pidie perempuan ikut menggantikan posisi suami dalam memenuhi kebutuhan hidup seperti bekerja di ladang/SAW.ah. Bahkan perempuan Aceh sudah mulai menjamah dunia ekonomi, perdagangan, politik, pendidikan dan sosial, sebagai lahan pekerjaan dan pengembangan profesi. Hal ini tidak berarti meninggalkan tugasnya sebagai seorang ibu/isteri.

Aktivitas perempuan dalam pentas politik sudah pernah dibuktikan dalam sejarah, di mana Aceh pernah diperintah oleh perempuan secara berturut-turut. Mereka adalah sultanah yang memimpin Kerajaan Aceh Darussalam yaitu,

Safiyatuddin Tajul 'Alam [1641-1675], Naqiyatuddin Nurul 'Alam [1675-1678], Inayat Syah [1678-1688] dan Kamalat Syah [1688-1689]. Pengangkat ke empat perempuan ini sebagai Sultan Aceh menunjukkan bahwa di Aceh tidak ada diskriminasi jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan dalam jabatan politik.

### **c. Kemitraan Suami Isteri**

Islam mewajibkan laki-laki sebagai suami untuk memenuhi kebutuhan isteri dan anak-anaknya. Akan tetapi ini bukan berarti perempuan sebagai isteri tidak berkewajiban – walaupun secara moral--membantu suaminya mencari nafkah. Pada masa Nabi Muhammad SAW. dan sahabatnya, sekian banyak perempuan/isteri bekerja dan mencari nafkah. Ummu Satim binti Malhah bekerja sebagai perias pengantin. Safiyah binti Huyay seorang pekerja dan bahkan Zainab binti Jahsy [isteri Nabi Muhammad SAW.] bekerja menyamak kulit binatang, yang hasil usahanya beliau sedekahkan kepada fakir miskin. Isteri sahabat Nabi, Abdullah ibn Mas'ud, sangat aktif bekerja, karena suami dan anaknya ketika itu tidak mampu mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari.

Atas dasar kelebihan dan keistimewaan masing-masing, maka tanggungjawabnyapun didasarkan pada kapabilitas keduanya. Misalnya, perempuan diberi tanggungjawab untuk mendidik anak-anaknya. Akan tetapi hal ini bukan berarti menjadi tugas ibu semata-mata, tetapi

juga termasuk tugas bapak. Al-Qur'an memerintahkan ayah untuk memelihara melindungi keluarganya dari segala macam usaha yang dapat menjerumuskan mereka ke jurang kebinasaan. Memang ibu dianjurkan untuk menyusukan anak-anaknya, tetapi untuk maksud tersebut sang ayah berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan isteri dalam rangka penyusuan itu.

Banyak ditemukan uraian Al-Qur'an tentang bagaimana peran bapak dalam mendidik anak-anaknya. Contoh yang paling konkrit adalah bagaimana Luqman menasehati dan mendidik anak-anaknya [QS. Luqman (31): 13,14, dan 15], dan peran Rasulullah dalam kehidupan rumah tangga. Banyak riwayat yang menguraikan secara rinci partisipasi aktif Nabi SAW. dalam berbagai urusan rumah tangga. Hammudah dalam bukunya *Al-Rasul fi al-Bayt*, menulis, "Beliau selalu membantu keluarganya bahkan beliau sendiri yang menjahit bajunya yang robek, atau alas kakinya yang putus, beliau sendiri pula yang memeras susu kambingnya dan melayani dirinya sendiri. Beliau bahkan membantu keluarganya dalam tugas-tugas mereka dan menyatakan bahwa partisipasi suami dalam pekerjaan isteri (di rumah) dinilai sebagai sedekah."

Rasulullah SAW.. mengingatkan para orang tua agar berlaku adil dan tidak membeda-bedakan anak atas dasar jenis kelaminnya. Di sisi lain baik anak laki-laki maupun perempuan berkewajiban menghormati orang tuanya dan membantu sebatas kemampuan mereka. Rasyid Ridha mengemukakan bahwa bukan termasuk

pengertian berbakti kepada orang tua, jika perlakuan yang mengakibatkan tercabutnya hak-hak pribadi anak.

Pandangan Islam mengenai laki-laki dan perempuan baik dari sudut biologis maupun peran dan fungsi yang diemban dalam masyarakat merupakan pedoman bagi masyarakat Aceh dalam menterjemahkan posisi laki-laki dan perempuan dalam bingkai budaya. Laki-laki dalam masyarakat Aceh sudah diposisikan sebagai calon suami sehingga dia bekerja dan bertanggung jawab terhadap hal-hal yang layakinya dikerjakan oleh seorang suami. Demikian pula halnya dengan seorang perempuan diposisikan sebagai seorang ibu, sehingga ia bekerja dan bertanggung jawab terhadap hal-hal yang layakinya dilakukan oleh seorang ibu. Penempatan seperti ini bukan dimaksudkan untuk melakukan diskriminasi, tetapi sebagai upaya menjelaskan pembagian tugas sesuai dengan fungsi biologisnya.

Dari segi peran yang diemban dalam masyarakat memang terdapat perbedaan penafsiran. Ada daerah yang memberikan penafsiran budaya yang agak luas, sehingga perempuan dapat menggantikan peran laki-laki dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa seperti menjadi pemimpin pada lembaga-lembaga formal maupun informal. Penempatan peran seperti ini didasarkan pada kemampuan intelektual dan keahlian yang dimilikinya. Hal ini juga didasarkan pada ajaran hadits Nabi SAW. yang melarang menempatkan seseorang pada posisi yang tidak sesuai dengan keahliannya.

Di samping itu, ada pula daerah-daerah di Aceh yang memberikan penafsiran budaya yang sempit terhadap peran laki-laki dan perempuan dalam masyarakat. Hanya perempuanlah yang diharuskan melakukan pekerjaan domestik seperti pekerjaan rumah tangga dan seolah-olah laki-laki tidak dibenarkan untuk melakukan pekerjaan itu. Dalam konteks ini kadang-kadang laki-laki dianggap menjadi *superior* terhadap perempuan.

Penafsiran budaya yang terakhir ini agaknya telah banyak berubah terutama akibat arus modernisasi yang malanda kehidupan masyarakat Aceh. Perubahan penafsiran dari '*tradisonal*' ke '*modern*' sangat dimungkinkan karena kehidupan masyarakat tidak pernah berhenti atau statis. Kehidupan masyarakat terus akan berubah sesuai dengan tingkat kecerdasan yang dimiliki oleh anggota masyarakat tersebut. Oleh karena itu, kehadiran wacana gender di kalangan masyarakat Aceh pada dasarnya bukanlah hal yang baru karena pembagian peran antara laki-laki dan perempuan telah memiliki konteks tersendiri bagi masyarakat Aceh.

Penjelasan di atas memberi pemahaman secara umum bahwa Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan [*distinction*] antara laki-laki dan perempuan, tetapi perbedaan tersebut bukanlah pembedaan [*discrimination*] yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lain. Perbedaan tersebut dimaksudkan untuk terciptanya hubungan harmonis yang didasari rasa kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*) dilingkungan keluarga [Q.S. Ar-

Rum (30) : 21], sebagai cikal bakal terwujudnya komunitas ideal dalam satu negeri yang damai penuh ampunan Tuhan [*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*] [QS. Saba' (34) :15].

Konsepsi tentang relasi gender dalam Islam mengacu kepada ayat-ayat esensial yang sekaligus menjadi tujuan umum syari'at (maqashid as-syari'ah), seperti mewujudkan keadilan dan kebajikan [QS. An-Nahl (16): 90], keamanan dan ketentraman, menyeru kepada kabaikan dan mencegah kepada keburukan [QS. Ali Imran (3): 104]. Nilai keadilan, tingkat keamanan, ketentraman dan nilai keburukan merupakan nilai-nilai yang bersifat universal.

Citra perempuan ideal dalam Al-Qur'an tidak sama dengan citra perempuan yang berkembang dalam sejarah dunia Islam. Citra perempuan yang diidealkan Al-Qur'an ialah perempuan yang memiliki kemandirian politik [*al-istiqlal as-siyasah*; QS. Al-Mumtahanah (60): 12], sebagaimana sosok Ratu Balqis, perempuan penguasa yang mempunyai kerajaan *laha 'arsyun 'adhim*; [QS. An-Naml (27) : 23]. Perempuan yang memiliki kemandirian ekonomi [*al-Istiqlal al-iqtisadi*; (QS. An-Nahl (16): 97], seperti pandangan yang disaksikan Nabi Musa di Madyan, perempuan pengelola peternakan [QS. Al-Qashas (28): 23] dan perempuan yang memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan-pilihan pribadi [*al-istiqlal as-syakhsi*; [QS. At-Tahrim (66): 11] yang diyakini kebenarannya. Perempuan juga dibenarkan untuk menyuarakan kebenaran dan melakukan gerakan oposisi terhadap berbagai kebobrokan dan kemungkaran [QS. At-

Taubah (9): 71] dan bahkan Al-Qur'an menyerukan perang terhadap suatu negeri yang menindas kaum perempuan [QS. An-Nisa' (4) : 5], karena laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi sebagai *khalifatullah fi al-ardh* dan hamba Allah SWT..

## 2. Urgensi Hak-hak Perempuan di Aceh

Problema perempuan merupakan isu yang tidak pernah selesai dibicarakan sepanjang sejarah umat manusia. Diskusi ilmiah, kajian dan bahkan perdebatan terhadap perempuan telah menguras sejumlah 'kapasitas' manusia untuk menyingkap problema yang dihadapi perempuan. Realitas ini menggambarkan bahwa isu perempuan merupakan isu penting yang memerlukan kecermatan dan kehati-hatian dalam menyibaknya. Parsialitas dan subjektivitas dapat mengakibatkan kefatalan dalam memandang dan menyelesaikan problema perempuan.

Problema utama perempuan berakar pada dua sisi, yaitu perempuan sebagai makhluk biologis, dan perempuan sebagai makhluk sosial [*zoon politicon*]. Kedua dimensi ini sebenarnya fitrah dan anugerah Allah SWT. bagi makhluk manusia. Namun, yang menjadi persoalan adalah ketika dimensi fitrah ini dimaknai dalam nilai parsialitas dan subjectivitas, sehingga menimbulkan ketegangan-ketengan dalam aktualisasi diri perempuan dalam kehidupan sosial, terutama dalam relasinya dengan laki-laki.

Perempuan sebagai makhluk biologis memiliki struktur biologis, yang terdiri atas hormone, organ reproduksi, bentuk tubuh, psikis dan berbagai dimensi biologis lainnya yang berbeda dengan laki-laki. Perbedaan-perbedaan ini telah diterjemahkan oleh sebagian masyarakat dalam *konteks distingsi* aktivitas sosial perempuan. Akibatnya perempuan memiliki keterbatasan dan kesulitan dalam menjalankan aktifitas sosialnya.

Perempuan sebagai makhluk sosial, menempati posisi strategis sebagai pelanjut dan pemelihara generasi bangsa, sekaligus participation aktif dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam aturan normatif agama, keberadaan perempuan pun tidak dapat dipisahkan dari laki-laki, sehingga ia sama-sama berkedudukan sebagai hamba Allah SWT. yang mengabdikan kepada-Nya. Nilai normatif ini, telah diterjemahkan secara berbeda antar komunitas masyarakat. Kelompok masyarakat yang menganut sistem kekerabatan *patrilineal* cenderung laki-laki yang lebih dominan perannya dalam sektor publik, dan sebaliknya kelompok masyarakat yang menganut sistem kekerabatan *matrilineal* cenderung perempuan lebih dominan perannya dalam sektor publik. Sementara masyarakat yang menganut sistem kekerabatan parental (*alternerend*), maka perempuan dan laki-laki memiliki peran yang seimbang dalam aktivitas sosial.

Struktur biologis yang dimiliki perempuan telah diinterpretasikan oleh sebagian masyarakat sebagai “sesuatu” yang dapat menghambat aktivitas perempuan

di sektor publik. Akibatnya, perempuan tidak dapat berpartisipasi aktif dan terbatas hak-haknya dalam bidang politik, ekonomi, hukum, pendidikan, kesehatan, agama, sosial-budaya dan berbagai sektor publik lainnya. Perempuan kerap kali mendapat perlakuan tidak adil, diskriminasi, marginalisasi, eksploitasi dan berbagai perlakuan lain yang kurang mencerminkan kedudukan perempuan sebagai makhluk bermartabat.

Fakta yang mencuat selama ini, bahwa perempuan berada pada situasi yang ‘mengkawatirkan’ di mana perlakuan secara kultur, fisik, psikis hampir setiap saat menghantui sebagian perempuan terutama yang memiliki pengetahuan rendah. Eksploitasi pekerja perempuan, TKW, budak seks, objek pornografi dan berbagai bentuk perlakuan tidak adil lainnya, menjadi informasi yang lumrah kita dapatkan di media massa.

Di Indonesia, penanggulangan terhadap problema yang dihadapi perempuan di atas cukup banyak dilakukan terutama melalui penyusunan regulasi yang sensitif gender, mulai pada tingkat pusat maupun pada tingkat daerah. Secara doctrinal, sebagian materi regulasi cukup baik, di mana materi muatan tidak lagi menggambarkan diskriminasi terhadap perempuan dalam memperoleh hak-haknya dari negara.

Dalam kenyataannya, aturan normative tersebut belum sepenuhnya dijalankan oleh aparatur, sehingga peran dan hak-hak perempuan masih cukup banyak terabaikan

dalam berbagai sektor kehidupan. Hal ini diakibatkan belum berubahnya *paradigma* terhadap perempuan yang cenderung *patrialkhi*. Oleh karenanya, perlu upaya lain yang secara moral dapat mengikat dan memberikan penegasan akan hak dan partisipasi perempuan dalam berbagai sektor kehidupan. Di sinilah salah satu urgensi Piagam Hak-Hak Perempuan di Aceh.

Piagam Hak-hak Perempuan merupakan pernyataan moral seluruh komponen masyarakat tentang hak-hak perempuan. Setiap orang dapat menjadikan piagam ini sebagai landasan dan rujukan dalam merumuskan setiap kebijakan yang sesuai dengan kewenangannya, terutama yang berkaitan langsung dengan perempuan. Piagam ini diharapkan mampu menjadi standar norma dalam penyusunan regulasi di Aceh, seperti Qanun.

### **a. Analisis Substantif**

Judul dari piagam adalah “Piagam Hak-Hak Perempuan di Aceh”. Judul ini menggambarkan bahwa setiap perempuan yang berada di Aceh akan dijamin dan dilindungi hak-haknya. Perempuan yang dijamin dan dilindungi haknya bukan hanya sebatas perempuan Aceh, tetapi siapa saja perempuan yang berada di Aceh tanpa membedakan agama, suku, ras, bangsa dan status sosial. Hal ini menjadi penting sebagai bentuk pengakuan universalitas. Judul dan substansi piagam ini kelihatannya belum menggambarkan konsekuensi terhadap pengabaian hak-

hak perempuan sebagaimana termaktub dalam Piagam Hak-hak Perempuan di Aceh.

Dalam Pasal 5 Hak atas Perlakuan yang Adil, Setara non Diskriminatif. Dalam ayat (1) disebutkan bahwa perempuan di Aceh berhak atas perlakuan yang adil, non diskriminasi dan setara dengan laki-laki untuk mendapatkan kesempatan, peluang, pengakuan dan penghargaan. Pemuatan kata “setara” untuk memperoleh kesempatan, peluang, penghargaan dalam berbagai kehidupan sangat tepat, tetapi pemuatan kata “setara” untuk mendapat pengakuan bagi perempuan, tanpa mempertimbangkan nilai kodrat perempuan sebagai fitrah dan anugerah Allah, barangkali perlu dipikirkan ulang.

Pasal 5 ayat (2) berbunyi ”Perempuan di Aceh dalam kondisi khusus, berhak diakui sebagai kepala keluarga, serta mendapatkan seluruh hak-hak yang mengikutinya sebagai konsekuensi dari pengakuan tersebut. Kalau ayat ini dimuat akan berimplikasi sulit diterima oleh sebagian masyarakat, walaupun dalam kenyataannya banyak perempuan yang menjadi kepala keluarga seperti pada masa konflik dan pasca tsunami, di mana suami tidak ada lagi. Disarankan bahwa ‘perempuan Aceh dalam kondisi khusus berhak bertindak sebagai kepala keluarga.’”

Pasal 7 ayat (2) perempuan di Aceh berhak mendapat perlindungan atas keputusan pribadi untuk memilih bekerja di luar rumah atau di dalam rumah tangga. Ayat ini terkesan ‘provokatif’, sehingga perempuan dapat

bertindak semaunya tanpa mempertimbangkan nilai syari'ah, norma, etika dan moral. Disarankan, perempuan berhak untuk bekerja di luar rumah atau di dalam rumah tangga dengan mempertimbangkan nilai-nilai tadi.

Pasal 10 ayat (9) disebutkan bahwa perempuan di Aceh berhak untuk mendapat jaminan tidak ditalak semena-mena. Ayat ini disarankan diganti redaksinya “Perempuan di Aceh berhak mendapat jaminan dan perlindungan dalam proses perceraian”. Perlindungan dan jaminan terhadap perempuan tidak hanya ditujukan dalam cerai talak, tetapi juga cerai gugat. Jadi, jaminan perlindungan juga diberikan kepada dua dimensi ini.

Pasal 11 ayat (4) “Perempuan di Aceh yang mengalami kehamilan akibat perkosaan untuk menentukan melanjutkan atau menggugurkan kandungan sebelum jangka waktu 40 hari”. Ketentuan ayat ini harus mempertimbangkan saran atau rekomendasi dokter, karena pengguguran kandungan atau mempertahankan kandungan berimplikasi pada kesehatan ibu dan/atau anak.

Pasal 13 ayat (2) “Perempuan di Aceh berhak atas pekerjaan dan memperoleh upah yang sama serta hak-hak lain yang mengikuti untuk menjamin nafkah hidup”. Penggunaan kalimat “memperoleh upah yang sama” pada satu sisi penting guna menghindari perlakuan yang tidak adil dalam memperoleh upah bagi perempuan. Sebaliknya, kalimat ‘upah yang sama’ juga membuka peluang untuk

bertindak semena-mena terhadap perempuan dalam hal upah, walaupun perempuan tersebut memiliki keahlian dan profesionalitas. Oleh karena itu disarankan upah yang diperoleh perempuan mengacu pada standar kelayakan menurut dasar kemanusiaan dengan mempertimbangkan keahlian dan profesionalitas.

Pasal 13 ayat (4) perempuan di Aceh berhak terlibat dalam seluruh proses produksi dan pemasaran barang dan jasa.... Disarankan tetap mengacu pada nilai kodrat yang dimiliki perempuan.

Pasal 15 ayat (1) disarankan budaya, seni, ilmu pengetahuan, informasi dan teknologi serta oleh raga yang dikembangkan di Aceh harus sesuai dengan syariat Islam dan tidak melanggar hak-hak dan martabat perempuan.

### **3. Ulama Perempuan; antara Tradisi Akademik dan Realitas Sosial di Aceh**

Terma 'ulama perempuan' menjadi isu menarik dibicarakan akhir-akhir ini. Konsep ulama perempuan telah menjadi topik pembahasan dalam berbagai seminar, diskusi, dan bahkan telah dijadikan objek kajian para mahasiswa dalam rangka menyelesaikan studinya baik pada strata satu (S1), strata dua (S2) maupun strata tiga (S3). Perhatian dan kajian serius terhadap ulama perempuan dari berbagai kalangan, terutama pegiat perempuan (aktivis) dan akademisi, menandakan bahwa keberadaan 'ulama

perempuan' mengandung problematika besar, baik dalam kerangka akademik maupun dalam realitas sosial.

Problema akademik dimaksudkan sebagai entitas yang masih mempertanyakan keberadaan terma 'ulama perempuan' dengan sejumlah substansi yang dikandungnya. Dalam kerangka ini masih mendiskusikan sejarah munculnya istilah ulama perempuan, analisis kebahasaan, penggunaan terma dimaksud dalam sejumlah buku tafsir dan fiqh, kandungan makna ulama perempuan, perempuan dan kesempatan memperoleh ilmu pengetahuan, dan analisis ulama kontemporer terhadap kapasitas dan kapabilitas perempuan dalam pengembangan ilmu serta berbagai pertanyaan lain yang menyangkut perempuan dan keulamaannya.

Problema sosial merupakan entitas yang melihat perempuan dan keulamaannya dalam realitas sosial. Dalam dimensi ini, 'ulama perempuan' dianalisis dalam kerangka ilmu-ilmu sosial yang mengarah pada aktivitas-strategis, peran dan fungsi mereka dalam kenyataan masyarakat. Termasuk dalam dimensi ini adalah penerimaan ulama perempuan dalam masyarakat dan pengharapan-pengharapan mereka terhadap ulama perempuan. Jelasnya, dalam konteks sosiologis keberadaan ulama perempuan dalam masyarakat sebagai entitas baru, realitas sosial dan sebagai bentuk baru yang akan mempengaruhi paradigma kultur patrialchat.

Keberadaan ulama perempuan, baik dalam kerangka

analisis keilmuan (akademik), maupun analisis sosial dalam masyarakat Aceh sebenarnya bukanlah sesuatu yang baru. Entitas ‘ulama perempuan’ hari ini dengan sejumlah gerakan dan aktivitasnya barangkali tidak akan mengganggu tradisi berfikir secara fundamental masyarakat Aceh terhadap perempuan. Perempuan dan aktivitas keulamaannya seperti yang difasilitasi oleh Mitra Sejati Perempuan Indonesia (MISPI) dan sejumlah lembaga donor lainnya baik nasional maupun internasional, dimaksudkan untuk menggali dan menemukan kembali mutiara hilang yang dahulu pernah bersemi di Bumi Serambi Mekkah.

Dalam sejarah perempuan Aceh, tradisi keilmuan sudah melekat pada sejumlah aktivitas perempuan. Aktivitas keilmuan yang dikenal dengan “*tradisi beut*” sudah dimulai sejak kecil dan telah menjadi bagian aktivitas kehidupan masyarakat Aceh termasuk perempuan. Tradisi ini dipertahankan secara terus menerus oleh masyarakat Aceh melalui lembaga pendidikan dayah. Dayah bukan hanya menyelenggarakan pendidikan kepada kaum lelaki, tetapi juga kepada kaum perempuan yang dipimpin oleh ulama perempuan [*teungku inong*].

Pada umumnya, yang bertindak sebagai *teungku inong* adalah isteri seorang ulama pemimpin dayah, sehingga transformasi pengetahuan untuk kaum perempuan diselenggarakan di dayah atau di rumah ulama dimaksud dengan isteri pemimpin dayah sebagai guru utamanya. Martin & Dhofir, menyatakan bahwa sedikit sekali

ditemukan catatan sejarah tentang berpindah-pindahnya perempuan dalam menuntut ilmu dari satu dayah ke dayah lain sebagaimana halnya kaum laki-laki. Namun kedua peneliti lembaga pendidikan tradisional/pesantren ini, mengakui adanya tradisi pindah dari satu dayah ke dayah lain bagi perempuan dalam rangka penambahan dan peningkatan ilmu pengetahuan.

Pendidikan keulamaan bagi perempuan Aceh dilakukan di dayah atau di rumah pemimpin dayah. Tradisi pendidikan keulamaan itu ternyata telah mampu melahirkan sejumlah ulama perempuan *tempo doeloe* seperti Teungku Fakinah, Pocut Meurah Inseun, Pocut Keumala, dan beberapa perempuan lain yang cukup kuat keilmuannya, namun tidak begitu populer di kalangan masyarakat Aceh seperti Teungku Nyak Binti di Meulaboh, yang menulis kitab ilmu waris dalam bahasa Arab. Namun, ia tidak begitu populer, karena ia tidak memiliki dayah besar seperti ulama perempuan lainnya.

### **a. Tradisi Akademik Ulama Perempuan**

Terma 'ulama perempuan' yang mencuat akhir-akhir ini telah menimbulkan sejumlah tanda tanya bagi sebagian kalangan masyarakat kita. Apakah ada ulama perempuan, atau bukankah kata ulama itu termasuk di dalamnya ulama laki-laki dan perempuan, dan kenapa dibuat klasifikasi semacam itu. Pertanyaan-pertanyaan ini tentu tidak akan dijawab secara mendalam dalam pengantar buku

ini, karena memang memerlukan suatu kajian mendalam terhadap sejumlah pertanyaan dimaksud.

Kata '*ulama*' adalah bentuk jama' (plural) dari kata '*alim*, yang berarti orang yang mengetahui atau orang yang berilmu. Jadi kata '*ulama*, bermakna para ahli ilmu pengetahuan atau para ilmuwan. Dari definisi ini tergambar dengan jelas bahwa kata '*ulama* adalah bentuk plural yang menunjukkan pada sejumlah orang yang menguasai ilmu pengetahuan. Namun, dalam kenyataann sehari-hari kata '*ulama*' juga sering digunakan untuk kebutuhan yang menunjukan perseorangan, walaupun secara tata bahasa Arab penggunaan kata tersebut tidak begitu tepat, seperti ungkapan 'besok akan datang seorang ulama Mesir ke Aceh'.

Kata *ulama* memang tidak hanya dimasukkan kepada laki-laki tetapi juga perempuan, namun penggunaan kata ulama perempuan dalam aktivitas keilmuan dan gerakan perempuan akhir-akhir ini, hanyalah dimaksudkan sebagai suatu identitas guna memberikan beberapa penekanan penting kepada perempuan dalam trafsormasi ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan agama Islam. Penekanan dan perhatian bagi pengembangan keilmuan perempuan menjadi penting mengingat dua hal.

*Pertama*, perempuan dalam konstruksi al-Qur'an memiliki kualitas intelektual yang sama dengan laki-laki dan memiliki kewajiban yang sama sebagai hamba Allah dalam mengabdikan kepada-Nya. Dalam perjalanan

sejarah, posisi dan kesempatan perempuan memperoleh ilmu pengetahuan termarginalkan baik secara struktural maupun kultural. *Kedua*, perempuan dengan struktur biologisnya sebagai ibu anak bangsa, sudah semestinya mendapat perhatian yang lebih serius dalam transformasi ilmu pengetahuan, termasuk yang paling penting adalah ilmu agama Islam. Karena pada perempuanlah eksistensi suatu bangsa akan tetap tegak, dan berjaya.

Penekanan penting terhadap transformasi ilmu bagi perempuan dalam rangka menumbuhkan tradisi keilmuan bagi ulama perempuan. Tradisi keilmuan dimaknai dengan serangkaian kegiatan yang terstruktur dan tersistem yang dilakukan ulama perempuan dalam memperoleh, mengembangkan dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan. Melalui tradisi keilmuan yang dibangun oleh perempuan akan terwujud perubahan-perubahan masyarakat ke arah yang lebih baik, berupa perubahan paradigma, pikiran maupun tindakan masyarakat. Penguatan tradisi keilmuan di kalangan ulama perempuan semestinya dilakukan secara terus menerus dan berkesinambungan, mengingat masyarakat tidak pernah berhenti berubah terutama perubahan dalam era informasi dan teknologi.

Tradisi memperoleh ilmu pengetahuan dilakukan secara menyeluruh terutama dalam studi-studi keislaman. Menyeluruh dimaksudkan di sini adalah melakukan upaya pembelajaran agar perempuan memiliki pemahaman yang komprehensif terutama terhadap kandungan naskah-naskah klasik baik dari cabang ilmu teologi, fiqh, tafsir,

hadits, taSAW.uf dan sebagainya. Menyeluruh juga bermakna pendekatan terhadap kandungan ilmu-ilmu keislaman didekati dengan multi pendekatan ilmu modern seperti sosiologi, psikologi, komunikasi dan lain-lain. Hal ini dimaksudkan agar ilmu-ilmu keislaman [*islamic studies*] yang dibangun oleh ulam klasik mampu ditempatkan dan diaplikasikan dalam era modern. Khazanah intelektual Islam yang tersimpan dalam sejumlah kitab merupakan warisan yang tidak ternilai harganya (*at-turas al-islamiyah*) dan cukup ‘mampu dan dapat’ dijadikan referensi dalam menata kehidupan masyarakat modern.

Tradisi menemukan dan mengembangkan ilmu pengetahuan merupakan lanjutan dari tradisi sebelumnya. Langkah kedua ini, juga cukup penting dilakukan oleh ulama perempuan, mengingat ilmu pengetahuan (termasuk ilmu agama Islam) akan berkembang bila didasarkan pada riset dan kajian mendalam. Pentingnya riset terhadap ilmu sebagai upaya menjaga kelestarian ilmu sekaligus menjadikan ilmu sebagai frame bagi kehidupan manusia. Kehidupan manusia selalu berkembang, dinamis dan tidak statis, sehingga ilmu pu harus mampu memberikan jawaban keilmuan terhadap kehidupan manusia yang tidak pernah berhenti bergerak.

Hasil riset dan kajian keilmuan perempuan harus mendapat publikasi cukup, mengingat kegiatan ini erat kaitannya dengan transformasi ilmu pengetahuan kepada masyarakat. Perubahan-perubahan sosial dapat dilakukan secara teratur dan sistematis, bila ilmu pengetahuan

dijadikan sebagai agen utama perubahan masyarakat.

Karya-karya ilmiah yang dituangkan oleh ulama perempuan dalam buku ini, cukup mengindikasikan bahwa sebagian perempuan Aceh telah mulai melangkah membangun kembali tradisi keilmuan, yang sudah pernah hilang dari tangan perempuan Aceh. Karya-karya mereka cukup memberikan nuansa akademik dan nuansa sosial tersendiri, mengingat ada kajian yang memiliki nilai dan karakter akademik yang dominan, tetapi ada juga karya yang merupakan eksplorasi dari realitas sosial perempuan, baik dalam konteks struktur maupun kultur.

Karya yang mendominasi nilai akademik tertera dalam karya Nurjannah, Eka, Hamdiyah, dan Mustabsyirah, sedangkan karya yang mendominasi eksplorasi sosial seperti karya Raziah, Adiwarni, Sri, dan beberapa karya lainnya. Tulisan mereka ini patut diberikan apresiasi terutama dalam konteks adanya keinginan untuk membangun kembali tradisi akademik di kalangan perempuan, sekaligus mencoba melakukan transformasi ilmu pengetahuan kepada masyarakat secara lebih luas. Sebagai upaya serius, membangun tradisi akademik perlu peningkatan metodologi pengembangan ilmu, mengingat metodologi ilmu menjadi urat nadi yang menentukan berkembang tidaknya suatu ilmu pengetahuan. Jadi, dalam konteks ini paling tidak dua hal yang perlu mendapat perhatian serius yaitu metodologi dan pendekatan multidisipliner dalam menjaga keberlanjutan tradisi keilmuan di kalangan ulama perempuan.

## **b. Ulama Perempuan dan Realitas Sosial**

Ulama merupakan entitas sosial bagi masyarakat Aceh. Masyarakat Aceh tidak dapat dilepaskan dengan ulama, karena ulama adalah sosok yang mengemban dan melanjutkan risalah Rasulullah SAW.. Masyarakat Aceh yang dikenal kental dengan kehidupan keagamaan [*religiousitas*], telah menempatkan ulama sebagai tokoh sentral dalam penataan kehidupan mereka. Ulama lah yang menjadi pembimbing, penerang, tempat rujukan dan sekaligus sebagai pemimpin aktivitas keagamaan. Pengharapan yang muncul dari spirit sosial masyarakat Aceh, bahwa melalui ulama lah orang akan dapat ‘mendekati’ Allah dan Rasul-Nya. Melalui ulama lah orang mampu menjalankan tuntunan agama, sebagaimana dikehendaki oleh Allah dan Rasul melalui al-Qur’an dan al- Hadits.

Ulama sebagai anutan, tempat rujukan dan pemberi bimbingan kepada masyarakat, dituntut tidak hanya menguasai kemampuan keilmuan secara kognitif, tetapi pada taraf tindakan dan perilaku ulama menjadi penting bagi masyarakat. Penghargaan masyarakat Aceh terhadap orang yang menyandang predikat ‘ulama’ tidak hanya karena menguasai bidang ilmu keislaman, tetapi juga diikuti dan dibarengi dengan aplikasi ilmu tersebut dalam kenyataan sosial. Orang yang lebih mementingkan satu dimensi dan mengabaikan dimensi lain, seperti lebih mementingkan dimensi kognitif ilmu dan mengabaikan dimensi aplikatif ilmu, maka masyarakat Aceh akan memberikan penilaian yang tidak patut kepada mereka.

Dalam kaitannya dengan ulama perempuan, sebagian masyarakat Aceh memahami bahwa keberadaan ulama perempuan bukanlah sesuatu ‘aneh atau sesuatu mengganggu pikiran’, karena dalam sejarah Aceh ditemukan sejumlah ulama perempuan yang telah membangun tradisi ilmiah dan berperan banyak dalam masyarakat. Bahkan Hoesin Djajadiningrat dan Hasjmy, mengemukakan bahwa pada masa Kesultanan Aceh Darussalam ulama perempuan cukup berperan baik dalam dimensi pendidikan maupun politik. Anggota parlemen Aceh pada masa Ratu Safiyatuddin Syah, hampir mencapai 2/3 perempuan. Anggota parlemen Aceh tersebut umumnya adalah perempuan yang memiliki kapasitas ulama.

Peran-peran strategis perempuan karena keulamaanya, memang mengalami degradasi terutama setelah Kolonial Belanda menduduki Aceh. Perempuan Aceh sudah terlibat banyak dalam perjuangan mengusir penjajahan Belanda. Namun, bukan berarti tradisi keilmuan pada tingkat dasar seperti pendidikan akidah dan beberapa praktek ibadah tidak diselenggarakan lagi dalam era perjuangan melawan Kolonial. Tradisi pendidikan dasar tersebut tetap dilanjutkan di rumah-rumah walaupun dalam era perjuangan, dan motornya adalah perempuan.

Realitas sosial Aceh hari ini, barangkali sedikit berubah mengingat perkembangan informasi dan teknologi yang telah merasuk dalam seluruh relung kehidupan masyarakat Aceh. Kehadiran ulama perempuan dikesankan sebagai

sesuatu yang aneh dan menjadi sesuatu yang membawa kekhawatiran terutama dalam perilaku kehidupan keagamaan. Karenanya, ada sebagian kecil yang tidak begitu respon terhadap gejala ulama perempuan akhir-akhir ini.

Perbedaan pandangan tentang ulama perempuan dalam realitas sosial semestinya dilihat sebagai sesuatu yang wajar dalam konteks sosial. Karena sesuatu yang baru muncul (walaupun telah pernah ada) dalam realitas sosial hampir dapat dipastikan akan melahirkan penerimaan dan penolakan secara sosial dan hal itu lumrah terjadi terutama dalam masyarakat transisi, dari masyarakat agraris ke masyarakat industrialis. Dalam menata keseimbangan itu, perempuan dituntut memperteguh kembali tradisi keilmuan, dan menempatkan dirinya sebagai sosok penting ibu bangsa, dengan tetap menjaga jati diri sebagai makhluk mulia ciptaan Allah SWT.. Oleh karena itu, peningkatan kualitas, kapasitas keilmuan, kesempatan yang memadai kepada perempuan untuk mengembangkan dirinya merupakan beberapa langkah strategis yang perlu mendapat perhatian dari pemegang kebijakan dan masyarakat pada umumnya. Bila hal ini dilakukan, maka masyarakat Aceh Darussalam sebagai masyarakat madani barangkali tidak lama lagi akan menjadi kenyataan.

## DAFTAR PUSTAKA

A. Halim Tosa, *Praktik Hukum Kewarisan dalam Masyarakat Gayo*, Banda Aceh: Puslit IAIN Ar-Raniry, 1996.

Abd al-Ghaffar Sulaiman, *Mausu'at ar-Rijal al-Kutub al-Tis'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Abd Halim Abu Syaqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asr al-Risalah* Mesir: Dar al-Qalam, 1990.

Abdurrahman al-Jaziry, *Al-Fiqh 'ala Mazhahib al-Arba'ah*, Bairut: Dar al-Fikr, 2004.

Abdurrauf As-Singkili, *Tafsir Turjuman al-Mustafid*, Singapore: Dar 'Alam, 1988.

Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabary, *Jami' al-Bayanan Ta'wil Ayat al-Qur'an*, Syariqah Iqamad al-Din, t.t.

Adiwarman Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, Jakarta: IIIT Indonesia, 2003.

-----, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo, 2006.

Agus Surata dan Tuhana Taufiq Andrianto, *Atasi Konflik Etnis*, Jakarta: Global Pustaka Utama, 2001.

Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Fak. Yogyakarta: Ekonomi UII, t.t.

Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali, 1983.

Ahmad Saefuddin, *Ekonomi dan Masyarakat dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Rajawali Pers 1987.

Ahmad, Kusrshid, *Studies in Islamic Economic*, UK: The Islamic Foundations, 1981.

Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islamy*, Cairo: Dar ibn 'Ashashah, 1995.

Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Women*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.

Anshori, Abdul Ghofur, *Perbankan Syari'ah di Indonesia*, Yogyakarta: UGM Press, 2007.

Ar-Ramly, *Nihayat al-Muhtaj*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Araby, t.t.,

Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989.

Bagir Manan, *Hubungan antara Pusat dan Daerah Menurut UUD 1945*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.

-----, *Dasar-dasar Perundang-undangan Indonesia*, Jakarta: Ind-Hill, Co, 1992.

-----, *Sistem dan Teknik Pembuatan Peraturan Perundang-undangan Tingkat Daerah*, Bandung: UNISBA, 1995.

Bodenheimer, Edgar, *Jurisprudence*, Cambridge: Cambridge University, 1960.

Burhanuddin Susanto, *Hukum Perbankan Syari'ah di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2008.

C.F. Strong, *Modern Political Constitutions ; An Introduction to Comparative Study of their History and Existing Form*, Sidwick & Jackson Limited, 1960.

David S. Power, *Islamic Family Law*, Kluwer Academic Publisher Group: Norwell-USA, 1990.

Eman Suparman, *Hukum Waris Indonesia dalam Perspektif Islam, Adat dan BW*, Bandung: Refika Aditama, 2005.

Galbraith, John K. *The Industrial State*, New York: New York University Press, 1999.

H.M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.

Hamid Khan, *Islamic Law of Inheritance*, Oxford: Oxford University Press, 2007

A. Hamid, SA., “Materi Muatan Peraturan Perundang-undangan” *Majalah Hukum dan Pembangunan* No. 3 Tahun ke IX, Mei 1979 dan dalam *Himpunan Bahan Penataran Latihan Tenaga Teknis Perancang Peraturan Perundang-undangan*, BPHN, Jakarta: Departemen Kehakiman, 1982.

Hasbi Hasan, *Pemikiran dan Perkembangan Hukum Ekonomi Syari’ah di Dunia Islam Kontemporer*, Jakarta: Gramata Publishing: 2011.

Hisyam Hoballah, *Understanding Islamic Law; From Classical and Contemporary*, UK: Altamira Press-Oxford, 2006.

Ho-Won Jeong, *Peace and Conflict Studies; An Introduction*, England: Ashgate Publishing Company, 2003.

Ihromi, *Pluralisme Sistem Hukum*, Jakarta: UI Press, 1987.

Imam Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Cairo: Maktabah al-Islamiyah, 1982.

Imam Qurtuby, *Tafsir al-Qurtuby*, Beirut: Dar al-Fikr al-‘Araby, 2006.

Ismail Suny, *Pembagian Kekuasaan Negara*, Jakarta: Aksara

Baru, 1978.

Jimly Asshiddiqie, *Model-model Pengujian Konstitusional di Berbagai Negara*, Jakarta: Konpress, 2005.

Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, New York: Rusel & Rusel, 1973.

-----, *Law and Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Lev. Daniel S., *Hukum dan Politik di Indonesia (Kesenambungan dan Perubahan)*, Jakarta: LP3ES, 1990.

Lili Rasyidi, *Hukum sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1988.

Lips, M. Hilary, *Sex and Gender: an Introduction*, California: Mayfield Publishing Company, 1993.

Manan, M.A. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.

Mansour Fakh, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Maria Farida Indrati, *Ilmu Perundang-undangan, Dasar-dasar dan Pembentukannya*, Jakarta: FH-UI, 1996.

- Mishan, E.J., *The Cost of Economic*, USA: McMillan, 2002.
- Mohammad Said, *Adat Aceh*, Banda Aceh: P &K, 1980.
- Mohammed Abu Nimer, *Nirkekerasan dan Bina Damai dalam Islam; Teori dan Praktik*, (terj), Jakarta: Alvabet, 2010.
- Mohammed Majmuri, *Family Law*, Canada: Concordia University Press, 2008.
- Muhammad Ali as-Shabuni, *Hukum Waris dalam Syari'at Islam*, (Terj), Bandung: Diponegoro, 1988,
- Muhammad Hamidullah, *Islamologi*, Montreal: McGill University Press, 1975,
- Muhammad Said, *Atjeh Sepanjang Abad*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- Muhammad Yusuf Musa, *Ahkam at-Tirkah fil Islam*, Cairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Muliadi Kurdi, *Falsafah Peusijuek Masyarakat Aceh*, cet. 1, Banda Aceh: LKAS, 2012.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Natabaya, *Sistem Peraturan Perundang-undangan Indonesia*,

Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kapniteraan Mahkamah Konstitusi, 2006.

Neufeldt, Victoria, (ed.), *Webster's New World Dictionary*, New York: Webster's New York Clevenland, 1984.

Oemar Abdul Aziz, *The History of Islamic Law*, Malaysia: UM, 2001.

Padmo Wahyono, *Indonesia Negara Berdasarkan atas Hukum*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.

Prances Burton, *Family Law*, UK: Cavendishpublishing, 2003.

Rahardjo, M. Dawam, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, Yogyakarta, 1999.

Rahman, Afzalur, *Economic Doctrine of Islam*, Lahore: Islamic Publications, 1990.

Sajuti Thalib, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Bina Aksara, t.t.

Samelson, *Ilmu Makro Ekonomi*, Jakarta: Media Global Edukasi, 2004.

Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 2006,

Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya

- Paramita, 1982,
- , *Sistem Hukum di Indonesia*, Bandung: Pradnya Paramita, 1972.
- Sri Soemantri, *Hak Menguji Materil di Indonesia*, Bandung: Alumni, 1986.
- Sunaryati Hartono, *Politik Hukum Menuju Satu Sistem Hukum Nasional*, Bandung: Almni, 1991.
- Syahrizal Abbas, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia*, Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003.
- , *Kurikulum Pendidikan Damai untuk Ulama*, Banda Aceh: PPD, 2006.
- , *Maqashid al-Syari'ah dalam Hukum Jinayat di Aceh*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2016.
- Syed Mahmuddunnasir, *Sejarah Peradaban Islam*, IIT: Malaysia, 1995,
- Taufiq Abdullah, *Nilai-Nilai Budaya Masyarakat Aceh*, Jakarta, LP3ES, 1990.
- Ter Haar Bzn, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, t.t.
- Varshney, Ashutosh, *Ethnic Conflict and Civil Life, Hindus*

*and Muslim in India*, USA: Yale University Press, 2002.

Wahbah az-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, Bairut: Dar al-Fir al-Araby, 2000.

William P. Staatskey, *Family Law*, USA: Thomson Delma Learning, 2000.

Wilson H.T., *Sex and Gender, Making Cultural Sense of Civilization*, Leiden, Koln: E.J. Brill, 1989.

Yusuf al-Qaradhawy, *Kumpulan Ijtihad Kontemporer*, Jakarta: Firdaus, 1990,

## **UNDANG-UNDANG**

Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Lembaran Negara RI Tahun 1999 Nomor 172, Tambahan Lembaran Negara RI Nomor 3893).

Undang-undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Lembaran Negara RI Tahun 2004 Nomor 53, Tambahan Lembaran Negara RI Nomor 4389).

Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 tentang

Pemerintahan Daerah, Lembaran Negara RI Tahun 2004 Nomor 125, Tambahan Lembaran Negara RI Nomor 4437).

Undang-undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, Lembaran Negara RI Tahun 2006 Nomor 62, Tambahan Lembaran Negara RI Nomor 4433).

