

Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh

Sebuah Tinjauan Ulang dengan
Pendekatan Interdisipliner

Penyunting: Arfiansyah & M. Riza Nurdin

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

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





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

Editor: Arfiansyah dan M. Riza Nurdin

Ilustrator Buku dan Sampul: Pratitou Arafat

Cetakan Pertama, Desember 2020

Halaman: xv+459

Ukuran: 15 x 23 cm

ISBN: 978-602-60679-4-4

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

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

Daftar Isi

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

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

Pengantar

Dari Pengetahuan ke Gerakan: Langkah-Langkah Kecil Awal

Arfiansyah

Ketika dua orang alim gelisah

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bergerak dari kegelisahan

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

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

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

Gerakan Kecil

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diskusi yang Menyatukan Ide dan Donor yang Menyapa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Banda Aceh, Desember 2020

Arfiansyah

Project Coordinator

Pendahuluan

Keluarga dan Relasi Kuasa: Pendekatan Interdisiplin dan Penafsiran Baru

Arfiansyah dan M. Riza Nurdin

Sekilas Pandang tentang Keluarga di dalam al-Qur'an

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ Abdel Haleem, 49.

⁶ Abdel Haleem, 50-53.

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

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

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

⁷ Abdel Haleem, 54.

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

Kepala Pasar yang merupakan jabatan sipil tertinggi waktu itu.⁹

Islam, Keluarga dan budaya

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

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

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

⁹ Ansary, 51.

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

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

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

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

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

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

penjajahan.¹³

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Hoesin, *Adat Atjeh*, 61.

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

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

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

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

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

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

Keluarga dan Perubahan Sosial

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

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

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

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

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

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

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

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

Keluarga dan Negara

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rekonstruksi Konsep Keluarga dan Relasi Kuasa di Aceh

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Daftar Pustaka

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

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

Statistik Keluarga Aceh: Memotret Ketahanan Keluarga di Aceh Pascakonflik dan Pascabencana

Saiful Mahdi¹ & Salsabila Mahdi²

Pendahuluan

Pengalaman pembangunan pascakonflik dan pascabencana, khususnya gempa dan tsunami 2004 di Aceh, memunculkan kembali pertanyaan dan diskusi tentang ketahanan atau ketangguhan (*resilience*).³ Bukan hanya tentang ketahanan bencana (*disaster resilience*) tapi tentang spektrum, sumber, dan bagaimana ketahanan itu dibangun. Ada kajian yang menunjukkan bentuk ketangguhan tertentu, pada berbagai tingkatan, sudah ada dalam masyarakat.⁴ Karena itu, setiap intervensi dari luar perlu memasukkan faktor ketahanan ini dalam rencana dan programnya. Kegagalan memahami ketahanan yang sudah ada bukan hanya akan menyebabkan kegagalan sebuah intervensi, tapi juga dapat justru merusak ketahanan yang sudah ada tersebut.

¹ Saiful Mahdi, Dosen Jurusan Statistika FMIPA Unsyiah dan Peneliti di ICAIOS

² Salsabila Mahdi, Peneliti di ISSED, Peneliti Tamu di ICAIOS

³ 'Ketahanan' dan 'ketangguhan' dipakai secara bergantian dalam tulisan ini sebagai padanan *resilience* atau *resiliency* dalam Bahasa Inggris.

⁴ Lihat misalnya dalam Saiful Mahdi, "Where Do IDPs Go? Evidence of Social Capital from Aceh Conflict and Tsunami IDPs," 2007, 33; Marty Mawarpury dan Naidi Naidi Faisal, "Family Resilience Factors in Conflict Region," *Jurnal Psikologi Islam* 4, no. 1 (September 1, 2017): 19–25; Y. Ratrin Hestyanti, "Children Survivors of the 2004 Tsunami in Aceh, Indonesia: A Study of Resiliency," *Annals of the New York Academy of Sciences* 1094, no. 1 (December 1, 2006): 303–7, <https://doi.org/10.1196/annals.1376.039>; Jacqueline Aquino Siapno, "Living through Terror: Everyday Resilience in East Timor and Aceh," *Social Identities* 15, no. 1 (January 2009): 43–64, <https://doi.org/10.1080/13504630802692903>.

Salah satu faktor yang perlu mendapat perhatian dalam memperkirakan ketahanan yang belum, sudah, atau tidak ada sama sekali tersebut adalah dengan menetapkan pada level mana sebuah intervensi dilakukan: apakah pada level individu, keluarga, desa/*gampong*, atau struktur sosial yang lebih besar. Pendekatan yang terlalu makro, seperti pada level kabupaten/kota apalagi provinsi di Indonesia, dianggap tidak cukup efektif. Sementara pendekatan individu yang pernah populer di negara-negara lebih maju juga mulai ditinggalkan.

Sejak 1960-an, program berbasis institusi telah bergeser ke berbasis masyarakat seiring terjadinya de-institusionalisasi dalam pelayanan kesehatan di Amerika Serikat.⁵ Sejak itu “program berbasis masyarakat/komunitas” terus berkembang dalam berbagai bidang. Salah satu alat desain program yang berkembang adalah model sosio-ekologis (*socio-ecological model*) yang pertama diperkenalkan oleh Urie Bronfenbrenner pada tahun 1970-an dan selanjutnya diformalkan sebagai sebuah teori pada tahun 1980-an.^{6,7} Urie memperkenalkan interaksi yang menentukan perkembangan setiap manusia antara sistem-mikro (keluarga, sekolah, dan tempat kerja), sistem-meso (kumpulan keluarga, kumpulan sekolah, jaringan tempat kerja, tempat ibadah), sistem-exo (lingkungan tempat tinggal, media massa, pegawai pemerintah di level lokal hingga nasional), dan sistem-makro (sistem sosial-politik, sistem pendidikan, sistem ekonomi, dll). Dengan demikian, “program berbasis masyarakat/komunitas” dapat dilakukan pada level mikro, meso, dan exo.

Pendekatan kemitraan “keluarga”, “masyarakat”, dan “pemerintah” menjadi acuan utama dalam banyak rencana dan program pembangunan, khususnya menyangkut pelayanan publik di bidang pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan ekonomi⁸. Tapi seiring dengan makin menguatnya peran pemerintah, peran masyarakat dan peran keluarga makin berkurang

⁵ Tausig, Mark, Janet Michello, and Sree Subedi. *A sociology of mental illness*. Prentice Hall, 2004.

⁶ Urie Bronfenbrenner, “Toward an Experimental Ecology of Human Development,” *American Psychologist* 32, no. 7 (1977): 513–31, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.32.7.513>.

⁷ Bronfenbrenner, U. “Ecological systems theory (Vol. 6).” *Greenwich, CT: JAI* (1989).

⁸ Joyce L. Epstein dkk., *School, Family, and Community Partnerships: Your Handbook for Action* (Corwin Press, 2018); Anne T. Henderson and Karen L. Mapp, “A New Wave of Evidence: The Impact of School, Family, and Community Connections on Student Achievement. Annual Synthesis, 2002.”, 2002; Future of Family Medicine Project Leadership Committee, “The Future of Family Medicine: A Collaborative Project of the Family Medicine Community,” *The Annals of Family Medicine* 2, no. suppl 1 (2004): S3–S32; Glenn D. Israel, Lionel J. Beaulieu, and Glen Hartless, “The Influence of Family and Community Social Capital on Educational Achievement,” *Rural Sociology* 66, no. 1 (2001): 43–68.

dan makin tidak signifikan. Di Indonesia, misalnya, pemberlakuan *full day school* dan sekolah unggul berasrama telah merampas anak-anak dari masyarakat dan keluarganya. Di sisi lain, keluarga dan masyarakat mulai terbiasa dengan menjadikan sekolah sebagai “tempat penitipan anak” demi memastikan mereka bisa tetap produktif dalam sistim ekonomi yang semakin menghendaki efisiensi. Karena itu, meskipun “penelitian terkait *full day school* yang telah dilakukan menunjukkan bahwa *full day school* memiliki pengaruh yang positif terhadap peningkatan karakter, moral, akhlaq, maupun prestasi akademik siswa,”⁹ kenyataannya masih banyak masalah sosial, budaya, lingkungan, dan ekonomi terjadi di Indonesia. Secara akademik prestasi pelajar Indonesia pun masih jauh tertinggal dari pelajar di negara lain dalam ujian-ujian berstandar yang membandingkan capaian akademik pelajar antar negara. Demikian juga, masih banyak masalah kesejahteraan ekonomi, keselamatan fisik dan psikis, masalah lingkungan, dan tantangan terhadap budaya di tengah perubahan karena perkembangan informasi dan teknologi yang dialami keluarga di Indonesia.¹⁰

Mengikuti bangsa-bangsa di dunia yang tergabung dalam PBB, Indonesia sebenarnya mulai menyadari bahwa kegagalan banyak program disebabkan oleh fokus yang berlebihan pada individu dan diabaikannya peran keluarga yang sangat menentukan keputusan-keputusan individu.¹¹ Indonesia yang telah mengenal Program Keluarga Berencana (KB) sejak tahun 1950-an di era Presiden Soekarno, menjadi salah satu pionir gerakan Keluarga Berencana. Secara resmi, intervensi negara dalam kehidupan keluarga di Indonesia dimulai dengan adanya UU Perkawinan No. 1 tahun 1974 yang menjadi kontroversi di sebagian kalangan, terutama sebagian umat Islam. Namun pemerintahan Orde Baru di bawah Soeharto terus melanjutkan Program Keluarga Berencana hingga Indonesia dikenal sebagai salah satu negara dengan model gerakan pemberdayaan keluarga

⁹ Lis Yulianti Syafrida Siregar, “Full Day School Sebagai Penguatan Pendidikan Karakter (Perspektif Psikologi Pendidikan Islam),” *Fikrotuna* 5, no. 1 (2017).

¹⁰ Euis Sunarti, “Ketahanan Keluarga Indonesia: Dari Kebijakan Dan Penelitian Menuju Tindakan,” June 6, 2015, <http://repository.ipb.ac.id/handle/123456789/81456>; Diah K. Pranadji, Euis Sunarti, and Rani Andriani Budi Kusumo, “Analisis Peran Gender Serta Hubungannya Dengan Kesejahteraan Keluarga Petani Padi Dan Hortikultura Di Daerah Pinggiran Perkotaan,” 2008, <http://repository.ipb.ac.id/handle/123456789/53227>; Herien Puspitawati dkk., “Relasi Gender, Ketahanan Keluarga Dan Kualitas Pernikahan Pada Keluarga Nelayan Dan Buruh Tani ‘Brondol’ Bawang Merah,” *Jurnal Ilmu Keluarga & Konsumen* 12, no. 1 (2019): 1–12.

¹¹ Sunarti, “Ketahanan Keluarga Indonesia.”

yang berhasil. Saat PBB mendeklarasikan tahun 1984 sebagai “tahun keluarga” dengan kampanye untuk “memperkuat keluarga” (*strengthening the family*), Indonesia adalah salah satu contoh yang dianggap berhasil.

Perhatian pengambil kebijakan yang cukup besar pada keluarga juga dibuktikan dengan lahirnya UU No. 10 tahun 1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera. Namun model pembangunan keluarga di Indonesia mengalami kemunduran di puncak otoritarinisme Orde Baru. Peran keluarga justru dipolitisir dan dipersempit hanya untuk kepentingan stabilitas politik dan pembangunan ekonomi. Gerakan PKK dengan 10 program pokoknya yang dianggap baik dan dicontoh banyak negara berkembang di Asia dan Afrika, misalnya, dipolitisir untuk kepentingan partai politik pendukung rezim Orde Baru.¹² Demikian juga dengan program Pos Layanan Terpadu (Posyandu) untuk kesehatan ibu hamil, menyusui, balita, anak, dan lansia.¹³ Program yang sebenarnya sangat baik tujuannya ini sempat ditinggalkan karena imbas politisasi hingga tumbangnya Orde Baru. Saat ini di Indonesia berlaku UU No. 52 tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga. Sejak awal tahun 2020, ada usaha untuk menggantikan UU ini dengan hadirnya RUU “Ketahanan Keluarga”. Namun RUU ini masih menuai kontroversi dan belum menjadi UU hingga kini walaupun sudah masuk dalam prioritas program legislasi nasional (prolegnas).¹⁴

¹² Jeremy Shiffman, “The Construction of Community Participation: Village Family Planning Groups and the Indonesian State,” *Social Science & Medicine* 54, no. 8 (2002): 1199–1214; Jeremy Shiffman, “Political Management in the Indonesian Family Planning Program,” *International Family Planning Perspectives* 30, no. 1 (2004): 27–33; Terence H. Hull, “Formative Years of Family Planning in Indonesia,” *The Global Family Planning Revolution*, 2007, 235; Leslie K. Dwyer, “Spectacular Sexuality: Nationalism, Development and the Politics of Family Planning in Indonesia,” in *Gender Ironies of Nationalism* (Routledge, 2012), 39–78; Jeremy Menchik, “The Co-Evolution of Sacred and Secular: Islamic Law and Family Planning in Indonesia,” *South East Asia Research* 22, no. 3 (2014): 359–378.

¹³ Shiffman, “The Construction of Community Participation”; Young Mi Kim, Eva Bazant, and J. Douglas Storey, “Smart Patient, Smart Community: Improving Client Participation in Family Planning Consultations through a Community Education and Mass-Media Program in Indonesia,” *International Quarterly of Community Health Education* 26, no. 3 (2006): 247–270; Abdul Malik, Ghanis Putra Widhanarto, and Adhe Mella Vitriani, “Participants in the Elderly Empowerment Program Posyandu Ngudi Utomo: Study in Indonesia,” *Journal of Nonformal Education* 6, no. 1 (2020): 19–28.

¹⁴ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 52 Tahun 2009 Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga. 29 Oktober 2009. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009 Nomor 161. Jakarta. Sejak Februari 2020, ada usulan DPR untuk sebuah RUU Ketahanan Keluarga. Menuai

Adanya undang-undang dan peraturan tentang keluarga di Indonesia, terlepas dari baik-buruk implementasi dan dampaknya, sebenarnya menunjukkan perhatian yang besar pada pentingnya peran keluarga. Pun demikian, “keluarga belum menjadi basis kebijakan”. Ini menjadi salah satu penyebab banyaknya masalah dan tantangan pembangunan keluarga di Indonesia.¹⁵

“ setelah sekian lama pembangunan keluarga dijalankan, fakta menunjukkan masih besarnya masalah dan tantangan pembangunan keluarga Indonesia yaitu satu dari dua keluarga terkategori sebagai keluarga Pra-Sejahtera dan Keluarga Sejahtera-1. Terlebih dengan semakin meningkatnya masalah keluarga berkaitan dengan perubahan sosial-ekonomi, perkembangan kependudukan dan teknologi informasi, juga globalisasi. Hal tersebut semakin meningkatkan kesadaran pentingnya ketahanan keluarga dan percepatan pembangunannya.” (hal. Ringkasan).

Untuk Aceh, yang merupakan wilayah pascakonflik dan pascabencana, pembangunan kesejahteraan rakyat, keadilan sosial, dan kelestarian lingkungan tentu menghadapi tantangan yang lebih besar dan tidak selalu sama dengan wilayah lainnya di Indonesia. Peran dan ketahanan keluarga pada saat, pascakonflik, dan pascabencana mendapat tantangan, pelemahan, dan atau penguatan yang berbeda pula. Keluarga juga punya peran menentukan pada ketahanan individu, khususnya anak, perempuan, dan lansia, sekaligus pada ketahanan komunitas.¹⁶ Sebaliknya, kualitas individu dan komunitas, perubahan sosial-budaya, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi ikut mempengaruhi ketahanan keluarga.¹⁷

kontroversi, RUU ini sepertinya tidak akan selesai dibahas tahun 2020 meskipun telah masuk dalam prioritas Program Legislasi Nasional (Prolegnas).

¹⁵ Sunarti, “Ketahanan Keluarga Indonesia.”

¹⁶ Siapno, “Living through Terror”; Ratrini Hestyanti, “Children Survivors of the 2004 Tsunami in Aceh, Indonesia”; Mawarpury and Faisal, “Family Resilience Factors in Conflict Region”; Mahdi, “Where Do IDPs Go? Evidence of Social Capital from Aceh Conflict and Tsunami IDPs”; Saiful Mahdi, “Finding Gampöng: Space, Place, and Resilience in Post-Tsunami Aceh,” 2008, <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/handle/10625/42513>.

¹⁷ Vizia Lukri Damayanti and Rifki Khoirudin, “Analisis Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Ketahanan Pangan Rumah Tangga Petani (Studi Kasus: Desa Timbulharjo, Sewon, Bantul),” *Jurnal Ekonomi & Studi Pembangunan* 17, no. 2 (2016): 89–96; Bayu Adi Laksono, Supriyono Supriyono, and Sri Wahyuni, “Tinjauan Literasi Finansial Dan Digital Pada Tingkat Ketahanan Keluarga Pekerja Migran Indonesia,” *Jurnal Penelitian Kesejahteraan Sosial* 18, no. 2 (2019): 123–134; Rahayu Puji Lestari,

Tulisan ini adalah usaha memotret ketahanan keluarga di Aceh pascakonflik dan pascabencana lewat sejumlah indikator “Statistik Keluarga Aceh”. Selanjutnya tulisan ini akan mengikuti struktur sebagai berikut. Setelah pendahuluan pada bagian pertama ini, pada bagian kedua akan disajikan tinjauan umum tentang keluarga, ketahanan keluarga, dan cara mengukur ketahanan keluarga. Selanjutnya, di bagian ketiga disajikan dan didiskusikan indikator-indikator ketahanan keluarga yang tersedia dari publikasi data, statistik, dan laporan berbagai lembaga seperti BPS, Riskesdas, P2TP2A, Mahkamah Syar’iyah, dan sumber informasi lainnya. Di bagian keempat akan didiskusikan isu-isu strategis ketahanan keluarga di Aceh dan diakhiri dengan sejumlah rekomendasi.

Keluarga dan ketahanan keluarga

Keluarga, masyarakat, dan pembangunan

Definisi ‘keluarga’ (*family*) dan ‘rumah tangga’ (*household*) sering dipakai bergantian untuk maksud yang sama. Tapi keduanya juga dapat mempunyai arti yang berbeda atau digunakan untuk maksud yang tidak sama.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) daring, ‘keluarga’ lebih menyangkut manusia yang terdiri dari orang tua dan anak-anaknya, baik keluarga batih yang mejadi tanggungan keluarga (keluarga inti, *core family*) atau keluarga dengan sanak-saudara yang membentuk kekerabatan (keluarga besar, *extended family*) dan kaum. Sementara ‘rumah tangga’ adalah hal yang berkenaan dengan kehidupan dalam rumah atau berkenaan dengan keluarga (**Gambar 1**).

Gambar 1. Makna dan definisi ‘keluarga’ vs. ‘rumah tangga’.

ke.lu.ar.ga /kêluarga/	ru.mah tang.ga
1. <i>n</i> ibu dan bapak beserta anak-anaknya; seisi rumah: <i>seluruh --nya pindah ke Bandung</i>	1. <i>n</i> yang berkenaan dengan urusan kehidupan dalam rumah (seperti hal belanja rumah)
2. <i>n</i> orang seisi rumah yang menjadi tanggungan;	2. <i>n</i> berkenaan dengan keluarga

<p>batih: <i>ia pindah ke Jakarta bersama --nya</i></p> <p>3. <i>n</i> (kaum --) sanak saudara; kaum kerabat: <i>ia sering berkunjung ke Jakarta karena banyak --nya tinggal di sana</i></p> <p>4. <i>n</i> satuan kekerabatan yang sangat mendasar dalam masyarakat</p>	
--	--

Sumber: KBBI daring.

Kamus Merriam-Webster daring mendefinisikan ‘keluarga’ sebagai “unit dasar dalam masyarakat yang secara tradisional terdiri dari dua orang tua yang membesarkan anak-anaknya” atau “unit-unit sosial yang berbeda tapi dianggap ekuivalen dengan keluarga tradisional”. Termasuk dalam definisi yang terakhir adalah keluarga dengan orang tua tunggal (*single-parent family*). Sementara ‘rumah tangga’ adalah sejumlah individu yang tinggal di bawah satu atap dan biasanya dipimpin oleh seorang “Kepala Rumah Tangga” (KRT). Keluarga juga dipakai untuk memaknai *clan* (kekerabatan, kaum), yaitu sejumlah orang yang berasal dari keturunan yang sama.

Dalam Bahasa Aceh, tidak ada kata asli yang bisa dianggap sebagai padanan kata ‘keluarga’ atau ‘rumah tangga’. Orang Aceh menyerap kedua kata ini dalam percakapan sehari-hari untuk memaknai hal yang sama seperti penutur Bahasa Indonesia lainnya. Namun orang Aceh pesisir penutur Bahasa Aceh pernah sangat akrab dengan kata *syedara*, *kawom*, *wareeh* untuk menjelaskan kedekatan hubungan dalam ‘keluarga’.¹⁸

Dalam sosiologi, keluarga dipandang sebagai sebuah institusi sosial terkecil yang merupakan kumpulan dari sekelompok orang yang mempunyai hubungan atas dasar pernikahan, keturunan, atau adopsi serta tinggal bersama di rumah tangga biasa.¹⁹ Namun para sosiolog, seperti halnya ilmuwan dan praktisi lainnya, terus berdebat tentang definisi keluarga. Definisi tentang “Apa itu keluarga” bahkan terus menjadi kontroversi.²⁰ Hal

¹⁸ Walaupun tidak menggambarkan makna yang sama persis, *syedara* diterjemahkan sebagai ‘saudara’, *wareeh* sebagai ‘kerabat’, dan *kawom* sebagai ‘kaum’. Lihat juga Idria dalam Bab V buku ini tentang kontestasi makna ‘keluarga’ dalam masyarakat Aceh.

¹⁹ Zastrow, C. H. "Social Work with Groups: A comprehensive workbook. Belmont." MA: Thomson/Brooks Cole (2006).

²⁰ E. W. Burgess dan H. J. Locke, *The Family: From Institution to Companionship*, The Family: From Institution to Companionship (Oxford, England: American Book Co., 1945); Halvor Moxnes,

ini terutama karena perdebatan tentang nilai-nilai yang dianggap ‘tradisional’ dan ‘moderen’ dalam melihat sebuah keluarga. Melanjutkan diskursus sebelumnya, terutama dari Stacey²¹ dan Cheal²², Holstein dan Gubrium²³, misalnya, mencatat definisi keluarga telah menjadi semakin penting untuk kebijakan sosial karena “penjelasan tentang hubungan sosial dan pengaturan hidup tradisional tidak dapat lagi diterapkan seperti sebelumnya” dalam menjelaskan apa itu ‘keluarga’.

Perubahan hubungan sosial dalam kontestasi apa itu “tradisional vs modern” sepertinya sering mengambil tempat dalam diskusi tentang keluarga di “perdesaan vs perkotaan”. Tangdilintin²⁴ melakukan survei yang cukup menyeluruh tentang berbagai pemikiran menyangkut ‘keluarga’ dalam kajian “sekilasnya” tentang perkembangan kajian keluarga perkotaan. Menurutnya kajian tentang ‘keluarga perkotaan’ mulai mendapat perhatian sejak pertengahan abad ke-19 karena adanya perubahan sosial yang besar seiring dengan perkembangan industri moderen di Eropah dan Amerika. Saat itu industrialisasi dan urbanisasi terjadi sangat tinggi dan cepat. Selanjutnya Tangdilintin mencatat terjadinya perubahan fokus kajian tentang keluarga, dari perkembangan pranata keluarga dalam abad ke-19 ke fokus pada “masalah-masalah sosial dikaitkan dengan perubahan-perubahan keluarga” sejak pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20. Teori-teori dasar tentang keluarga mulai dari Frederic Le Play (*The European Workers*, 1855) dan Frederich Engels (*The origin of the family, private property, and the state*, 1884), pemikiran Tonnies dan Emile Durkheim tentang ‘solidaritas’, hingga ‘pendekatan modernisasi’ William J. Goode dan Peter L. Berger, dan ‘pendekatan tipologi’ Marvin B. Sussman, Eugene Litiwak, Herbert Gang, John Mogegey dibahas dengan ensiklopedik. Kajian yang mengonfirmasi atau

Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor (Psychology Press, 1997); James A. Holstein dan Jay Gubrium, “What Is Family?: Further Thoughts on a Social Constructionist Approach,” *Marriage & Family Review* 28, no. 3-4 (July 29, 1999): 3-20, https://doi.org/10.1300/J002v28n03_02.

²¹ Judith Stacey, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America* (University of California Press, 1998).

²² David Cheal, “Unity and Difference in Postmodern Families,” *Journal of Family Issues* 14, no. 1 (March 1993): 5-19, <https://doi.org/10.1177/0192513X93014001002>.

²³ James A. Holstein dan Jay Gubrium, “What Is Family?: Further Thoughts on a Social Constructionist Approach,” *Marriage & Family Review* 28, no. 3-4 (July 29, 1999): 3-20, https://doi.org/10.1300/J002v28n03_02

²⁴ Paulus Tangdilintin, “Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan,” dalam *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, ed. T.O. Ihromi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, n.d.), 1-29.

berdasarkan teori-teori dasar tersebut dilakukan bukan hanya di Amerika dan Eropah, tapi juga di Afrika dan Asia, dari abad ke-19 hingga tahun 1960-an dan 1970-an. Secara umum dapat dilihat bagaimana teori-teori tentang perubahan sosial dan masalah-masalah keluarga mewarnai diskursus tentang keluarga. Tentu saja teori-teori perubahan sosial lewat pemikiran Marx tentang 'struktur dan kelas sosial' dan Weber tentang 'rasionalitas', juga ikut mempengaruhi teori-teori perubahan keluarga sebagai pranata sosial.²⁵ Namun paling tidak dua teori perlu diingat ketika membaca data dan statistik keluarga: teori Darwinisme sosial untuk membandingkan keluarga di perdesaan dan perkotaan, dan teori siklikal dari Zimmerman untuk menakar kontestasi peran keluarga, masyarakat, dan negara.

Menurut Nisbet²⁶ dalam Tangdilintin²⁷, Le Play dan Engels dianggap mempunyai pandangan konservatif tentang keluarga dan perkembangannya. "Keduanya melihat masa lalu dengan penuh nostalgia dan melihat perkotaan saat ini dengan kecurigaan".²⁸ Le Play misalnya sangat cemas melihat "makin hilangnya kekuasaan dan wibawa keluarga, gereja, dan kerukunan hidup". Pandangan ini merujuk pada ciri kedua "Darwinisme Sosial" yang selalu mempertentangkan antara dua kutub "primitif vs beradab", "desa vs kota", atau "tradisional vs moderen".²⁹

Selain teori-teori perubahan sosial dan masalah keluarga, di sini juga penting dilihat teori dan diskusi tentang peran negara dan masalah keluarga. Karena ketika bicara tentang "statistik", termasuk "statistik keluarga", tentu saja banyak rujukan, kalau tidak semua, adalah statistik dan informasi resmi negara. Teori siklikal (*cyclical theory*) Carla C. Zimmerman mungkin paling relevan di sini. Seperti ditulis Tangdilintin³⁰, Zimmerman dalam bukunya "*The family of tomorrow: The cultural crisis and the way out*", mencatat bahwa keluarga dalam perkembangannya selalu

²⁵ Pembahasan lebih dalam tentang "teori-teori" ini di luar cakupan tulisan ini. Selain dalam *Bunga rampai sosiologi keluarga* (Yayasan Obor Indonesia, 1999), diskusi seputar teori tentang ini dapat dilihat dalam Rubianty dan Sjafei pada Bab IV buku ini yang juga mendiskusikan teori-teori tentang keluarga dari etika Islam seperti karya Hammūda Abd al-Āṭī. *The Family Structure in Islam*. American Trust Publications, 1977.

²⁶ *The Sociological Tradition* (Transaction Publishers, 1993).

²⁷ Tangdilintin, "Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan."

²⁸ Tangdilintin.

²⁹ Ciri pertama adalah '*Unilinear*' yang percaya bahwa semua peradaban mengikuti perkembangan yang sama menuju arah masa yang sama. Keluarga dipercaya akan berkembang menjadi model yang sama yaitu monogami.

³⁰ Tangdilintin, "Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan."

melalui perubahan lewat tiga tipologi: (1) keluarga perwalian (*trustee family*), (2) keluarga rumah tangga (*domestic family*), dan (3) keluarga terpisah (*atomostic family*). Berturut-turut, peran negara dan gereja (lembaga agama secara umum) paling kecil pada keluarga perwalian, keluarga rumah tangga, dan keluarga terpisah. Pada keluarga rumah tangga, walaupun keluarga masih merupakan pranata yang kuat, tapi sebagian kekuasaannya atas anggotanya telah diambil oleh negara dan lembaga agama. Pada keluarga terpisah, peran negara dan lembaga agama makin dominan. Artinya, makin besar modal sosial anggota keluarga, seharusnya makin kurang peran negara dan lembaga agama. Sebaliknya, makin kecil modal sosial, seperti pada anggota keluarga yang terpecah, keluarga terpisah, keluarga miskin, keluarga yang terpinggirkan karena satu dan lain hal, maka peran negara dan lembaga agama makin dominan.³¹ Zimmerman berteori bahwa perubahan keluarga ke dalam tiga tipologi tersebut berulang terus sepanjang fase sejarah, sejak masa Yunani, masa modern, hingga masa depan (*the future*). Dalam konteks Indonesia dan Aceh, konstitusi negara dan Islam, agama yang dianut mayoritas penduduknya, memang mengamankan urusan anak yatim, keluarga miskin, dan terlantar pada negara dan lembaga agama seperti *baitul mal*. Artinya ini berlaku dalam siklus sejarah masyarakat Islam juga.

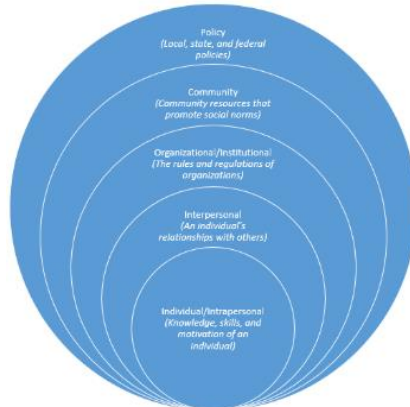
Sementara itu, Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 mendefinisikan keluarga sebagai “unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dan anaknya, atau ibu dan anaknya.” Ini artinya negara mengakui ‘keluarga’ sebagai ‘keluarga inti’ saja, termasuk keluarga dengan orang tua tunggal. Meskipun demikian, dalam banyak urusan pembangunan definisi ‘keluarga’ digunakan bergantian atau secara berbeda dari definisi ‘rumah tangga’. Rumah tangga seringkali dapat berupa satu keluarga tunggal atau lebih dari satu keluarga di bawah satu atap tempat tinggal. Survei BPS, perencanaan pembangunan oleh Bappenas, dan program kesehatan dari pemerintah, misalnya, seringkali menjadikan ‘rumah tangga’ sebagai basis intervensi karena bangunan tempat tinggal sering menjadi unit sampel, *dus* sekaligus unit intervensi pembangunan, yang lebih mudah diidentifikasi.

Karena itu, definisi dan kajian tentang berbagai bentuk keluarga biarlah

³¹ Israel, Beaulieu, dan Hartless, “The Influence of Family and Community Social Capital on Educational Achievement”; Mahdi, “Where Do IDPs Go? Evidence of Social Capital from Aceh Conflict and Tsunami IDPs.”

menjadi fokus para antropolog, sosiolog, dan para pekerja sosial. Tulisan kami lebih melihat keluarga dan peran keluarga yang saling mempengaruhi dengan komunitas/masyarakat dan negara. Dengan demikian, “program berbasis masyarakat/komunitas” dalam pandangan ini fokus pada keluarga, tapi tidak berada dalam ruang kosong. Jadi pendekatannya mengikuti model sosio-ekologis (*socio-ecological model*) yang pertama diperkenalkan oleh Urie Bronfenbrenner pada tahun 1970-an dan selanjutnya diformalkan sebagai sebuah teori pada tahun 1980-an.^{32,33} Secara sederhana, model ini memungkinkan pemahaman tentang faktor-faktor yang dapat mempengaruhi warga dan komunitas warga lewat lima tingkat pengaruh: (1) individual/intrapersonal, (2) interpersonal, (3) organisasional/institusional, (4) komunitas, dan (5) kebijakan.³⁴ Secara sederhana, model dasarnya adalah seperti digambarkan dalam Gambar 2.

Gambar 2. Model sosio-ekologis.



Sumber: By Philroc - Own work, CC BY-SA 4.0,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=58700365>.

Bisa jadi, untuk konteks Indonesia, model sosio-ekologis seperti ditunjukkan pada Gambar 2 perlu diubah-suai dengan memperjelas peran ‘keluarga’ di antara pengaruh individual dan institusi masyarakat seperti desa/gampong. Dan sepertinya pendekatan berbasis model sosio-ekologis ini telah diadopsi oleh pemerintah seperti yang tampak dari salah satu presentasi dari Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan

³² Bronfenbrenner, “Toward an Experimental Ecology of Human Development.”

³³ Bronfenbrenner, U. “Ecological systems theory (Vol. 6).” *Greenwich, CT: JAI* (1989).

³⁴ Max, J. L., V. Sedivy, dan M. Garrido. “Increasing our impact by using a social-ecological approach.” *Washington, DC, Administration on children, Youth, Family and Youth Services Bureau* (2015).

Anak pada tahun 2017 (Gambar 3). Pendekatan tersebut diberi nama “Pendekatan Terpadu Kerangka Kerja Sosio-ekologis”.

Gambar 3. Model pendekatan terpadu sosio-ekologis di Indonesia.



Sumber: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak pada tahun 2017

Model pendekatan sosio-ekologis ini juga cukup organik dalam masyarakat Aceh. Menurut Sulaiman³⁵, keluarga dan masyarakat di Aceh saling mempengaruhi dan membentuk asosiasi berdasarkan tiga domain: (1) genealogis, (2) teritorial, dan (3) genealogis-teritorial.

Tabel 1. Bentuk asosiasi dalam masyarakat Aceh berdasarkan domain genealogis dan teritorial.

Domain	Bentuk asosiasi	Keterangan
Genealogis	<i>Kawom-syedara</i> (kekerabatan)	Berdasarkan garis keturunan orang tua, baik dari pihak ibu maupun ayah.
Teritorial	<i>Syedara lingk</i> a (saudara sekitar/ jiran/tetangga)	Mulai dari lingkungan sekitar tempat tinggal hingga seluruh desa/ <i>gampöng</i>
Genealogis – Teritorial	<i>Syedara gampöng</i> (kekerabatan-ketetangaan)	Seringkali penduduk satu desa/ <i>gampöng</i> juga punya hubungan kekerabatan.

Sumber: Sulaiman, 2006

³⁵ Sulaiman Tripa, “Memahami Budaya Dalam Konteks Aceh (Understanding Culture in The Aceh Context),” *Opinion on Wwww. Acehinstitute. Org* 16 (2006).

Berdasarkan bentuk asosiasi pada Tabel 1 tak heran jika di Aceh pernah berlaku “*malee kawom*” (malu kaum/malu kerabat) atau “*malee syedara*” (malu saudara). Agar tidak malu, maka membesarkan anak dan membina keluarga ikut menjadi perhatian sanak-saudara dan masyarakat sekitarnya. Bisa jadi ini adalah ciri masyarakat tradisional-komunal seperti tradisi yang melahirkan pribahasa terkenal dari masyarakat Afrika: *It takes a village to raise a child*. (Diperlukan seluruh desa/gampong untuk membesarkan seorang anak). Dalam banyak masyarakat tradisional, membesarkan anak dipercaya bukan hanya tanggung jawab orang tuanya, tapi juga tanggung jawab sanak-saudara dan masyarakat seluruh desa/gampong. Karena itu, di suatu masa di Aceh, misalnya, anak dapat dididik dan dihukum oleh kerabat dan orang yang satu desa/gampong.

Tapi mengharapkan dukungan sanak-saudara dan kerabat sedesa dalam membangun keluarga bisa jadi telah menjadi nostalgia bahkan di Aceh. Sebuah romantisme terhadap cara hidup di perdesaan di masa lalu yang semakin tergerus oleh pragmatisme dan hedonism yang dibawa oleh tuntutan efisiensi dalam kapitalisme. Seperti Nisbet yang menganggap Engels dan Le Play terlalu nostalgik dengan pandangan konservatifnya tentang perdesaan, peran lembaga agama, dan masyarakatnya yang rukun damai. Perubahan sosial karena perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi telah membuat asosiasi yang berbasis genealogis pun tidak selalu seindah di masa lalu. Rasionalitas serta kodifikasi budaya dan hukum bahkan dapat membuat satu keluarga dan kerabat saling gugat di pengadilan.³⁶ Artinya, peran negara lewat regulasi dan institusi hukum justru dapat memperlemah pranata sosial yang bernama keluarga. Namun sebaliknya, paling tidak seperti yang diyakini oleh para pembuat regulasi dan kebijakan, aturan dan perundang-undangan selalu dapat berpihak, membebaskan, dan menyejahterakan masyarakat, termasuk, jika bukan terutama, lewat ketahanan keluarga.

Ketahanan keluarga

Ketangguhan atau ketahanan (*resiliensi, resiliency*) secara umum adalah kemampuan beradaptasi dan tetap tangguh dalam situasi sulit.³⁷ Resiliensi juga dimaknai sebagai kemampuan menoleransi ketidakpastian yang

³⁶ M. Saleh Sjafei, “Aktor Dan Struktur: Studi Kasus Dualisme Kepemilikan Tanah Di Aceh Utara,” 2006.

³⁷ K. Revich dan A. Chatte, *The Resilience Factor: 7 Essential Skill for Overcoming Life's Inevitable Abstacle* (New York: Random House inc, 2002).

panjang dan kemampuan beradaptasi, bertahan dan tetap tumbuh dalam kesulitan.³⁸ Pada awalnya kajian tentang resiliensi fokus pada individu dan banyak dilakukan di dunia psikologi dan pendidikan.³⁹ Sekarang kajian resiliensi juga menjadikan kelompok, keluarga, organisasi, komunitas atau masyarakat, bahkan wilayah dan negara sebagai subjek dalam berbagai konteks dan bidang. Seiring dengan makin seringnya kejadian bencana, misalnya, telah menjadikan kajian tentang resiliensi keluarga dan masyarakat dalam kebencanaan bertambah banyak dan mengemuka.⁴⁰

Mawarpury dan Mirza⁴¹, mencatat “Resiliensi keluarga merupakan kombinasi karakteristik individu, pola hubungan dan interaksi antar anggota dalam keluarga sehingga resiliensi terbentuk dari relasi yang kuat dan positif dalam keluarga”. Sementara itu, ketahanan keluarga tak dapat dipisahkan dari ketahanan masyarakat. “*The resilience of families and communities is inextricably linked.*”⁴² Terutama di masa sulit saat dan setelah bencana.⁴³ Oleh karena itu, ketahanan keluarga dan ketahanan masyarakat harus sama-sama mendapatkan penguatan.⁴⁴

³⁸ Jerry Patterson, “Resilience in the Face of Adversity.,” *School Administrator* 58, no. 6 (2001): 18–24; Pauline Boss, “Resilience as Tolerance for Ambiguity,” in *Handbook of Family Resilience* (Springer, 2013), 285–297.

³⁹ Glenn E. Richardson dkk., “The Resiliency Model,” *Health Education* 21, no. 6 (1990): 33–39; Bonnie Benard, “Fostering Resiliency in Kids,” *Educational Leadership* 51, no. 3 (1993): 44–48; Marc A. Zimmerman dan Revathy Arunkumar, “Resiliency Research: Implications for Schools and Policy,” *Social Policy Report* 8, no. 4 (1994): 1–20; Jack Block dan Adam M. Kremen, “IQ and Ego-Resiliency: Conceptual and Empirical Connections and Separateness.,” *Journal of Personality and Social Psychology* 70, no. 2 (1996): 349; Nan Henderson dan Mike M. Milstein, *Resiliency in Schools: Making It Happen for Students and Educators* (Corwin Press, 2003).

⁴⁰ Philip R. Berke dan Thomas J. Campanella, “Planning for Postdisaster Resiliency,” *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 604, no. 1 (2006): 192–207; Ratrin Hestyanti, “Children Survivors of the 2004 Tsunami in Aceh, Indonesia”; Froma Walsh, “Traumatic Loss and Major Disasters: Strengthening Family and Community Resilience,” *Family Process* 46, no. 2 (2007): 207–227.

⁴¹ Marty Mawarpury dan Mirza Mirza, “Resiliensi Dalam Keluarga: Perspektif Psikologi,” *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 2, no. 1 (2017): 96–106.

⁴² Judith Landau, “Communities That Care for Families: The LINC Model for Enhancing Individual, Family, and Community Resilience.,” *American Journal of Orthopsychiatry* 80, no. 4 (2010): 516.

⁴³ Judith LJ Saul dan J. Landau, “Facilitating Family and Community Resilience in Response to Major Disaster,” *Living beyond Loss: Death in the Family. 2nd Ed. New York: WW Norton & Co, 2004, 285–309.*

⁴⁴ Margaret Sims, *Designing Family Support Programs: Building Children, Family and Community Resilience* (Common Ground Publishing, 2002); Brian J. Distelberg dkk., “Multidimensional Family Resilience Assessment: The Individual, Family, and Community Resilience (IFCR) Profile,” *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 25, no. 6 (2015): 552–570.

Pentingnya pembangunan ketahanan dan kesejahteraan keluarga⁴⁵ terlihat dalam dan dari sejumlah peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Dimulai dengan ratifikasi Indonesia terhadap Konvensi tentang Hak-Hak Anak, regulasi terus berkembang untuk mewujudkan pembangunan ketahanan dan kesejahteraan keluarga. Jika diurutkan berdasarkan waktu, aturan yang berkenaan dengan usaha peningkatan ketahanan keluarga dan pengukurannya adalah sebagai berikut:

1. Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 1990 tentang Konvensi Tentang Hak-Hak Anak.
2. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1992 tentang Pembangunan Keluarga,
3. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 1994 tentang Penyelenggaraan Pembangunan Keluarga Sejahtera.
4. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 27 Tahun 1994 Tentang Pengelolaan Perkembangan Kependudukan.
5. Undang-Undang Nomor 16 Tahun 1997 tentang Statistik.
6. Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga.
7. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2009 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 27 Tahun 1994 Tentang Pengelolaan Perkembangan Kependudukan.
8. Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia Nomor 07 Tahun 2011 Tentang Kebijakan Peningkatan Ketahanan Keluarga dan Perlindungan Anak Republik Indonesia.
9. Peraturan Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Republik Indonesia Nomor 06 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga.
10. Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang- Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak.

⁴⁵“Kesejahteraan keluarga”, “ketahanan keluarga”, “ketangguhan keluarga”, dan “kemandirian keluarga” sering digunakan bergantian. Sepertinya keempat kata ini dimaksudkan untuk hal yang berbeda oleh penulis berbeda. Kami menggunakan “keselamatan keluarga” untuk membedakannya dengan keempat kata itu dan menunjukkan adanya masalah yang lebih mendasar bagi keluarga di wilayah pascakonflik dan pascabencana seperti di Aceh. Setelah adanya “keselamatan” baru bisa dibayangkan adanya “kesejahteraan”.

11. Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 sebagai Perubahan atas Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

UU No 16 Tahun 2019 adalah UU terbaru yang berhubungan langsung dengan keluarga dan ketahanan keluarga. Masyarakat mengenal UU ini karena ia mengubah aturan batas umur calon suami-istri. Menurut UU No. 1 tahun 1974, usia minimum untuk menikah adalah 16 tahun untuk perempuan dan 19 tahun untuk laki-laki. UU No.16 Tahun 2019 menaikkan batas minimum usia menikah menjadi 19 tahun baik untuk perempuan maupun laki-laki. Bagi yang tidak memenuhi syarat usia minimum ini hanya dapat menikah jika mendapat dispensasi dari pengadilan agama setempat.⁴⁶

Menurut UU No. 52 Tahun 2009, peningkatan ketahanan dan kesejahteraan keluarga adalah bagian dari usaha menjadikan penduduk menjadi “sumber daya manusia” yang tangguh bagi pembangunan dan ketahanan nasional. Sementara itu,

“Ketahanan dan kesejahteraan keluarga adalah kondisi keluarga yang memiliki keuletan dan ketangguhan serta mengandung kemampuan fisik materil guna hidup mandiri dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dalam meningkatkan kesejahteraan kebahagiaan lahir dan batin.” (Pasal 1(11))

Menurut UU ini, setiap penduduk mempunyai hak untuk “mendapatkan perlindungan, untuk mempertahankan keutuhan, ketahanan, dan kesejahteraan keluarga” (Pasal 5(h)). Ini menunjukkan sebuah pendekatan hak dan konstitusionalitas warga negara. Sementara kewajiban pemerintah dan pemangku kepentingan lainnya dalam pembangunan keluarga ada dalam Bab VII tentang ‘Pembangunan Keluarga’.

BAB VII PEMBANGUNAN KELUARGA

⁴⁶ “Pasca Revisi UU Perkawinan, Permohonan Dispensasi Kawin Meningkatkan Di MS Sigli,” accessed November 11, 2020, <https://www.ms-aceh.go.id/berita-se-aceh/item/7668-pasca-revisi-uu-perkawinan,-permohonan-dispensasi-kawin-meningkat-di-ms-sigli.html> ; Tagar News, “Dispensasi Nikah Usia Dini Meningkatkan di Aceh Tamiang,” TAGAR, December 23, 2017, <https://www.tagar.id/dispensasi-nikah-usia-dini-meningkat-di-aceh-tamiang>.

Pasal 47

- (1) Pemerintah dan pemerintah daerah menetapkan kebijakan pembangunan keluarga melalui pembinaan ketahanan dan kesejahteraan keluarga.
- (2) Kebijakan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dimaksudkan untuk mendukung keluarga agar dapat melaksanakan fungsi keluarga secara optimal.

Pasal 48

(1) Kebijakan pembangunan keluarga melalui pembinaan ketahanan dan kesejahteraan keluarga sebagaimana dimaksud dalam Pasal 47 dilaksanakan dengan cara:

- a. peningkatan kualitas anak dengan pemberian akses informasi, pendidikan, penyuluhan, dan pelayanan tentang perawatan, pengasuhan dan perkembangan anak;
- b. peningkatan kualitas remaja dengan pemberian akses informasi, pendidikan, konseling, dan pelayanan tentang kehidupan berkeluarga;
- c. peningkatan kualitas hidup lansia agar tetap produktif dan berguna bagi keluarga dan masyarakat dengan pemberian kesempatan untuk berperan dalam kehidupan keluarga;
- d. pemberdayaan keluarga rentan dengan memberikan perlindungan dan bantuan untuk mengembangkan diri agar setara dengan keluarga lainnya;
- e. peningkatan kualitas lingkungan keluarga;
- f. peningkatan akses dan peluang terhadap penerimaan informasi dan sumber daya ekonomi melalui usaha mikro keluarga;
- g. pengembangan cara inovatif untuk memberikan bantuan yang lebih efektif bagi keluarga miskin; dan
- h. penyelenggaraan upaya penghapusan kemiskinan terutama bagi perempuan yang berperan sebagai kepala keluarga.

(2) Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan kebijakan sebagaimana pada ayat (1) diatur dengan peraturan menteri yang terkait sesuai dengan kewenangannya.

UU No. 52 tahun 2009 dianggap sebagai UU tentang Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana (BKKBN). Namun sesuai dengan multidimensinya masalah pembangunan keluarga dan ketahanan keluarga, kementerian lain tentu juga punya peran dan andil masing-masing. Adanya peran dan keterlibatan banyak pemangku kepentingan (*multi-stakeholders*) seharusnya memperkuat dan mempermudah usaha pembangunan kependudukan, pembangunan keluarga, dan ketahanan keluarga di Indonesia. Namun hingga saat ini baru ada satu publikasi khusus tentang 'Pembangunan Ketahanan Keluarga' yang terbit pada tahun 2016 yang

diterbitkan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA atau Kementerian PPPA) bersama Badan Pusat Statistik (BPS). Dalam buku tersebut dinyatakan,

“Konsep ketahanan keluarga memiliki makna yang berbeda dengan konsep kesejahteraan keluarga, namun keduanya saling berkaitan erat. Keluarga dengan tingkat kesejahteraan yang lebih tinggi berpotensi lebih besar untuk dapat memiliki ketahanan keluarga yang lebih tangguh. Kedua konsep tersebut dirumuskan menjadi satu kesatuan konsep dalam Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, yaitu pada Pasal 1 Ayat 11. Pada ayat tersebut dituliskan ketahanan dan kesejahteraan keluarga sebagai kondisi keluarga yang memiliki keuletan dan ketangguhan serta mengandung kemampuan fisik materil guna hidup mandiri dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dalam meningkatkan kesejahteraan dan kebahagiaan lahir dan batin.” (hal. 8)⁴⁷

Sebaliknya, keluarga yang “tidak punya ketahanan” atau “tidak mandiri” bisa dikatakan sebagai keluarga dengan sejumlah kerentanan. Beberapa penyebab kerentanan yang dapat menurunkan ketahanan keluarga diantaranya adalah pernikahan dini, masalah status dan administrasi pernikahan (misalnya karena nikah siri, keluarga poligami, atau poliandri), kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), masalah ekonomi, dan lain-lain.⁴⁸ Sementara itu, kesejahteraan keluarga dipengaruhi faktor-faktor sosio-ekonomi seperti faktor sosio-demografis keluarga, pendapatan, dan status sosial keluarga.⁴⁹

Menggunakan pendekatan kesiapsiagaan bencana, ketahanan keluarga juga dapat dipandang sebagai fungsi yang berbanding lurus dengan tingkat ancaman bahaya dan kerentanan sebuah keluarga, dan berbanding

⁴⁷ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016* (Jakarta: BPS, 2016).

⁴⁸ Seperti terungkap dalam Diskusi Kelompok Terpumpun (FGD) dalam rangka penyusunan naskah akademik Rancangan Undang-Undang Ketahanan Keluarga Fraksi PKS DPR RI di Jakarta, Januari 2020. FGD tersebut mengambil tema “Ketahanan Keluarga sebagai Pondasi Ketahanan Nasional”.

⁴⁹ Istiqlaliyah Muflikhati dkk., “Kondisi Sosial Ekonomi dan Tingkat Kesejahteraan Keluarga: Kasus di Wilayah Pesisir Jawa Barat,” *Jurnal Ilmu Keluarga dan Konsumen* 3, no. 1 (January 2010): 1–10, <https://doi.org/10.24156/jikk.2010.3.1.1>.

terbalik dengan kapasitas keluarga tersebut. Jika model yang dikenal di bidang pengurangan risiko bencana itu kita pinjam, maka model sederhananya adalah sebagai berikut.

$$\text{Risiko Bencana Keluarga} = \frac{\text{Ancaman Bahaya} \times \text{Kerentanan Keluarga}}{\text{Kapasitas Keluarga}}$$

Meminjam terminologi yang digunakan usaha-usaha Pengurangan Risiko Bencana (PRB) atau *Disaster Risk Reducton*⁵⁰, maka istilah-istilah dalam model di atas dapat dimaknai sesuai dengan konteks keluarga. **Bahaya** adalah suatu fenomena alami atau aktivitas manusia atau kondisi berbahaya yang dapat (berpotensi) menyebabkan hilangnya keutuhan dan terancamnya keselamatan dan kesejahteraan keluarga atau dampak-dampak lainnya terhadap keluarga dan anggota keluarga seperti masalah kesehatan, kerusakan harta benda, hilangnya penghidupan dan layanan, gangguan sosial dan ekonomi, atau kerusakan lingkungan.

Kerentanan adalah keadaan atau kondisi yang mengurangi kemampuan keluarga untuk menyiapkan diri, bertahan terhadap, atau merespon bahaya atau ancaman bencana keluarga. Kerentanan terdiri dari aspek fisik (terkait dengan lokasi serta kekuatan tempat tinggal dan infrastruktur), sosial (terkait dengan kepadatan penduduk; konflik di masyarakat), ekonomi (kemiskinan dan jenis pekerjaan masyarakat yang dapat timbulkan bencana), terbatasnya pengetahuan, ketrampilan, dan kewaspadaan serta sikap pasrah keluarga terhadap bencana.

Kapasitas adalah hal yang dapat membantu keluarga untuk mencegah, mengurangi, dan menangani dampak bencana. Beberapa hal yang dapat menjadi dan meningkatkan kapasitas keluarga adalah adanya peraturan, lembaga, pendanaan, program, dan fasilitas untuk penanganan bencana keluarga; adanya pemetaan rawan bencana keluarga, rencana kesiapsiagaan bencana keluarga, dan peringatan dini terhadap kemungkinan ancaman dan bencana keluarga; upaya peningkatan pengetahuan dan ketrampilan keluarga dalam menghadapi bencana keluarga.

Selain itu, menurut Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 21 Tahun 1994, keluarga mempunyai 8 fungsi untuk pemenuhan kebutuhan fisik dan

⁵⁰ Indonesia Humanitarian Forum IHF, trans., "Terminologi Pengurangan Risiko Bencana" (Asian Disaster Reduction and Response Network (ADRRN), 2010), [https:// www.unisdr.org/files/7817_isdrindonesia.pdf](https://www.unisdr.org/files/7817_isdrindonesia.pdf).

nonfisik, yaitu: (1) fungsi keagamaan; (2) fungsi sosial budaya; (3) fungsi cinta kasih; (4) fungsi perlindungan; (5) fungsi reproduksi; (6) fungsi sosialisasi dan pendidikan; (7) fungsi ekonomi; dan (8) fungsi pembinaan lingkungan. Menariknya, fungsi-fungsi ini sejalan dengan *maqasid syariah*, yaitu Syariat Islam yang bertujuan untuk melindungi agama, hidup, akal, keturunan, harta, kemerdekaan, dan lingkungan.

2.3. Indikator ketahanan keluarga

Karena konsep ketahanan keluarga itu multi-dimensi, ada sejumlah pendekatan yang bisa dilakukan untuk “mengukur ketahanan keluarga”. Merujuk pada dimensi kehidupan dan kesejahteraan ekonomi, ketahanan keluarga (*family strength* atau *family resilience*) merupakan kondisi kecukupan dan kesinambungan akses terhadap pendapatan dan sumber daya untuk memenuhi berbagai kebutuhan dasar antara lain: pangan, air bersih, pelayanan kesehatan, kesempatan pendidikan, perumahan, waktu untuk berpartisipasi di masyarakat, dan integrasi sosial.⁵¹ Tapi ukuran kesejahteraan fisik saja tentu belum menggambarkan ketahanan keluarga yang utuh. Seperti dibahas sebelumnya, bisa jadi ini hanya menggambarkan “kesejahteraan keluarga” yang memang mempengaruhi “ketahanan keluarga” tapi bukan satu-satunya dimensi yang penting.

Dimensi mana yang diukur sangat tergantung pada ketersediaan data dan sumber daya. Pemerintah Indonesia lewat Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS bahkan sudah pernah menginisiasi Rintisan Indeks Ketahanan Keluarga (R-IKK) pada tahun 2016.⁵² Tapi sayang hingga kini R-IKK masih belum menjadi IKK. Sejak akhir 2019, BKKBN mulai mengembangkan Indeks Pembangunan Keluarga (IPK). Indeks ini terdiri dari 8 dimensi: legalitas, agama, pendidikan, kesehatan, ekonomi, lingkungan, sosial/budaya, dan psikologis.⁵³ BKKBN telah mengujicobakan IPK pada 1.000 keluarga dan berharap indeks ini sudah final pada akhir 2019 untuk dapat digunakan pada tahun 2020 atau

⁵¹ Timothy R. Frankenberger dan M. Katherine McCaston, “The Household Livelihood Security Concept,” *Food Nutrition and Agriculture*, 1998, 30–35.

⁵² Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

⁵³ antaranews.com, “BKKBN Targetkan Indeks Pembangunan Keluarga 50,3 Di 2020,” Antara News, September 27, 2019, <https://www.antaranews.com/berita/1085444/bkkbn-targetkan-indeks-pembangunan-keluarga-503-di-2020>.

2021.⁵⁴ IPK diklaim sebagai indeks sejenis yang pertama di dunia.⁵⁵ Karena ketersediaan data, dalam tulisan ini ketahanan keluarga di bahas dengan mengikuti pola seperti dalam R-IKK yang dikembangkan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS. Fokus pembahasan adalah “keluarga di Aceh” dalam perbandingan relatif dengan keluarga di wilayah lain di Indonesia. Konteks Aceh yang khas karena merupakan wilayah pascakonflik dan pascabencana diberi perhatian khusus dengan menggali data dalam konteks tersebut secara khusus.

Menurut Peraturan Menteri PPPA Nomor 6 Tahun 2013 tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga, konsep ketahanan dan kesejahteraan keluarga mencakup 5 dimensi: (1) Landasan Legalitas dan Keutuhan Keluarga, (2) Ketahanan Fisik, (3) Ketahanan Ekonomi, (4) Ketahanan Sosial Psikologi, dan (5) Ketahanan Sosial Budaya. Secara skematis ditunjukkan dalam Gambar 4.

Gambar 4. Konsep ketahanan dan kesejahteraan keluarga 5 dimensi.



Sumber: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (2017).

Berdasarkan 5 dimensi tersebut KPPPA bersama BPS mengembangkan 15 variabel. Selanjutnya ke-15 variabel tersebut diukur dengan 24 indikator. Ke-24 indikator ini selanjutnya dapat dianggap sebagai ciri-ciri tingkat

⁵⁴ antaranews.com, “BKKBN Uji Coba Penerapan Indeks Pembangunan Keluarga Di 1.000 KK,” Antara News, October 14, 2019, <https://www.antaranews.com/berita/1111424/bkkbn-uji-coba-penerapan-indeks-pembangunan-keluarga-di-1000-kk>.

⁵⁵ Solusi Sistem Nusantara, “Pertama Di Dunia, BKKBN Siapkan Indeks Pembangunan Keluarga | Kesehatan,” accessed November 8, 2020, <https://www.gatra.com/detail/news/447936/kesehatan/pertama-di-dunia-bkkbn-siapkan-indeks-pembangunan-keluarga->.

ketahanan dan kesejahteraan keluarga di Indonesia (Gambar 5).

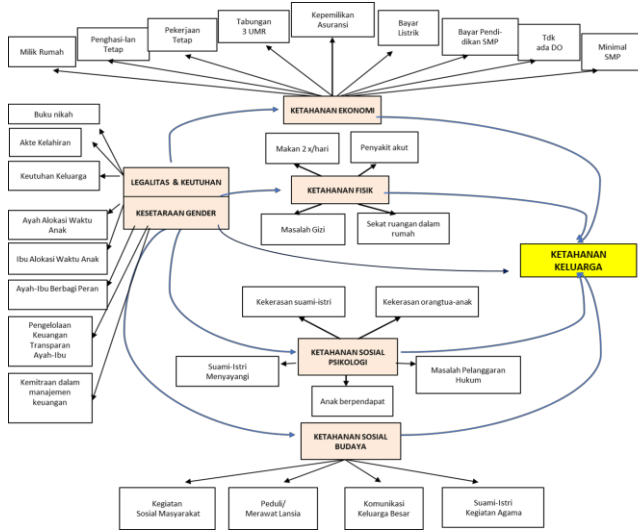
Gambar 5. Dimensi, varibel, dan indikator ketahanan dan kesejahteraan keluarga.



Sumber: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (2017).

Pemilihan indikator pada usaha pengukuran ketahanan keluarga ini sangat ditentukan oleh ketersediaan data. Makin banyak data dan makin bagus kualitas indikatornya tentu akan makin baik dalam memotret variabel yang dijadikan ukuran untuk setiap dimensi ketahanan yang hendak diukur. Di lain pihak, terlalu banyak indikator bisa jadi membuat pengukuran makin rumit. Jadi seringkali sebuah indeks harus secara hati-hati dibuat dengan mempertimbangkan keseimbangan antara kelengkapan dan kesederhanaan pengukuran. Terutama jika indeks yang dibangun adalah sebuah indeks komposit seperti Rintisan Indeks Ketahanan Keluarga (R-IKK) yang dirintis oleh KPPPA bersama BPS pada 2016 tersebut. **Gambar 6** menunjukkan ragam indikator yang dapat diukur dan dikumpulkan untuk setiap variabel dan dimensi ketahanan keluarga.

Gambar 6. Peta konsep tentang ketahanan keluarga, dimensi, variabel, dan indikatornya.



Sumber: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2017

Karena baru rintisan, BPS sendiri belum mempunyai semua data yang diperlukan untuk mengembangkan IKK sepenuhnya. BPS juga memilih menggunakan data ‘rumah tangga’ sebagai pendekatan untuk data ‘keluarga’. BPS mencatat,

“BPS tidak pernah mereferensikan pengumpulan data dengan pendekatan keluarga dengan pertimbangan, antara lain: (1) adanya kesimpangsiuran dalam definisi keluarga yang dimaksud, keluarga batih atau keluarga *extended*, (2) kesulitan dalam operasional lapangan karena masih umum berlaku keluarga muda yang tinggal bersama orang tua atau mertua dan bergantung secara ekonomi. Hal tersebut menimbulkan perbedaan perspektif responden dalam mendeskripsikan kondisi keluarga dan menjadi keterbatasan dalam penyusunan instrumen penelitian keluarga. Oleh sebab itu, survei dengan pendekatan keluarga sangat terbatas dan seringkali tidak dapat digunakan sebagai gambaran kondisi keluarga secara nasional.” (hal. 22)⁵⁶

⁵⁶ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

3. Statistik ketahanan keluarga di Aceh

Dengan berbagai keterbatasan seperti dijelaskan di bagian sebelumnya, tulisan ini diharapkan menjadi usaha awal membangun “Statistik keluarga di Aceh”. Informasi yang dihimpun dari berbagai sumber diharapkan dapat memberi sketsa tentang ketahanan keluarga di Aceh dengan tidak melupakan konteks pascakonflik dan pascabencana. Untuk alasan praktis, tulisan selanjutnya akan mengikuti model 5 dimensi ketahanan keluarga dari KPPPA dan BPS. Bahkan sebagian besar data dan statistik yang berkenaan dengan Aceh yang terdapat dalam buku ‘Pembangunan Ketahanan Keluarga, 2016’ akan disajikan ulang sebagai kutipan. Data dari sumber-sumber lain disajikan sesuai dengan ketersediaan dan relevansinya. Sesuai dengan ketersediaan data, maka statistik yang ditampilkan dapat berasal dari sumber dan atau tahun yang berbeda, namun semua data bersumber dari lembaga resmi pemerintah.

Berdasarkan model yang dikembangkan dan data yang digunakan, Pemerintah Aceh dan pemangku kepentingan pembangunan keluarga lainnya di Aceh dapat mengikuti, melengkapi, dan mengembangkan indeks ketahanan keluarga khas Aceh atau indeks sejenis lainnya. Secara parsial, model dan data yang ada mungkin juga dapat digunakan untuk pembangunan sektoral. Namun perlu dicatat bahwa konsep perencanaan pembangunan nasional di Indonesia yang mengikuti UU No 25 Tahun 2004 tentang Sistim Perencanaan Pembangunan Nasional menghendaki pendekatan THIS: tematik, holistik, integratif, dan spasial. Dengan pendekatan ini, Rencana Kerja Pemerintah (RKP) di seluruh level pemerintahan, dari pusat hingga ke kabupaten/kota harus memperhatikan aspek kewilayahan (spasial) ketimbang sektoral.

Adapun sumber data yang dipakai dalam tulisan ini adalah:

1. Mahkamah Syar’iyah Aceh, 2019;
2. Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak (P2TP2A)/Kementerian PPPA, 2019;
3. Sistim Nasional Pemantauan Kekerasan (SNPK) 2018;
4. Pemutakhiran Basis Data Terpadu (PBDT) 2015;
5. Survei Sosial Ekonomi Nasional Keterangan Pokok Rumah Tangga (Susenas Kor) 2015 dan 2018;
6. Survei Sosial Ekonomi Nasional Modul Sosial Budaya dan Pendidikan (Susenas MSBP) 2015;

7. Survei Angkatan Kerja Nasional (Sakernas) 2015 dan 2019;
8. Survei Sosial Ekonomi Nasional Modul Ketahanan Sosial (Susenas Modul HANSOS) 2014;
9. Survei Pengukuran Tingkat Kebahagiaan (SPTK) 2014;
10. Publikasi Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) 2013 dan 2018;
11. Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia Survei Demografi dan Kesehatan Indonesia (SDKI) 2012.

3.1. Ketahanan hukum: landasan legalitas, kemitraan, dan keutuhan keluarga

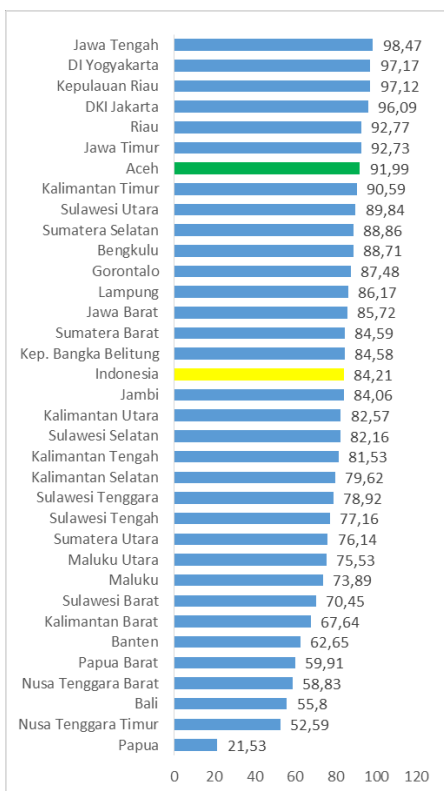
Landasan legalitas dasar untuk sebuah keluarga bisa dinilai dari legalitas perkawinan dan kelahiran. Legalitas perkawinan dibuktikan dengan akte/buku nikah, sementara legalitas kelahiran dibuktikan dengan akte kelahiran. Landasan legalitas perkawinan menjadi salah satu fondasi dasar ketahanan keluarga. Menurut Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 sebagai Perubahan atas Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, perkawinan adalah sah jika dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya; dan disamping itu perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Bagi pemeluk Islam, pencatatan perkawinan dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah dari Kantor Urusan Agama (KUA) atau oleh pegawai yang ditunjuk oleh Menteri Agama. Sedangkan bagi mereka yang melangsungkan perkawinan menurut agama dan kepercayaan selain agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan pada Kantor Catatan Sipil (Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975).

Bukti sah dan tercatatnya sebuah perkawinan adalah kutipan akta perkawinan yang menjadi alat bukti yaitu berupa buku nikah isteri dan buku nikah suami. Oleh karena itu, legalitas perkawinan dapat dilihat dari kepemilikan buku nikah dari pasangan suami dan istri. Menggunakan data Pemutakhiran Basis Data Terpadu (PBDT) 2015, di antara 40 persen rumah tangga dengan tingkat kesejahteraan terbawah secara nasional, sekitar 84,21 persen menyatakan mempunyai buku nikah. Artinya masih ada 15,79 persen yang tidak mempunyai buku nikah.⁵⁷

⁵⁷ KPPPA dan BPS menggunakan data PBDT 2015 karena hanya pada basis data itu terdapat informasi tentang kepemilikan buku nikah. Walaupun PBDT hanya mencakup rumah tangga dalam kelompok 40% dengan tingkat kesejahteraan terendah, namun data itu dianggap dapat cukup akurat memperkirakan keadaan sebenarnya dengan asumsi “apabila sebagian besar rumah tangga dengan tingkat kesejahteraan 40 persen terbawah telah memiliki buku nikah, maka rumah tangga dengan

Jumlah rumah tangga di Aceh yang pasangan suami istrinya memiliki buku nikah termasuk sudah cukup tinggi, yaitu sebesar 91,99 persen. Ini adalah persentase tertinggi ke-7 dari 34 provinsi dimana rata-rata Indonesia berada pada 84,21 persen pada tahun 2016 berdasarkan data tahun 2015. Tentu saja ini cukup menggembirakan. Tapi perbaikan masih bisa terus dilakukan. Peran kantor-kantor Kementerian Agama di setiap wilayah kabupaten dan kota dengan Kantor Urusan Agama (KUA) di setiap kecamatan sangat penting dalam hal ini. Enam provinsi yang lebih baik dari Aceh adalah provinsi dengan tingkat kesejahteraan yang memang sudah lebih tinggi (**Gambar 7**).

Gambar 7. Persentase rumah tangga dengan tingkat kesejahteraan 40 persen terbawah secara nasional yang memiliki buku nikah menurut provinsi, 2015.⁵⁸



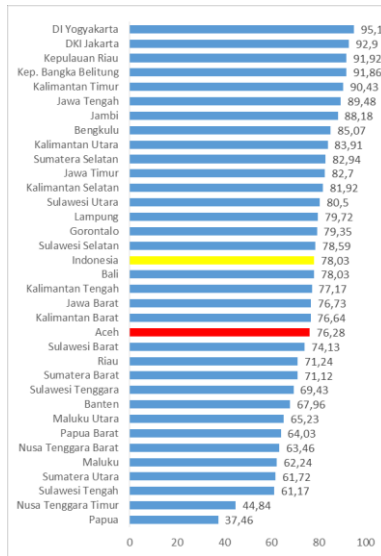
Sumber: PBDDT 2015 (diolah oleh penulis).

tingkat kesejahteraan di atas mereka kemungkinan akan lebih banyak lagi yang memiliki buku nikah." Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, hal. 40.

⁵⁸ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS.

Untuk persentase akte kelahiran bagi semua anggota keluarga 0-17 tahun, Aceh (76,28%) masih berada di bawah rata-rata nasional (78,03%), dan masih jauh dari Yogyakarta yang telah mencapai 95,1%. Ini artinya pencatatan kelahiran masih perlu terus ditingkatkan. Masyarakat, khususnya orang tua, perlu mendapat penjelasan tentang hak setiap anak yang baru dilahirkan untuk mendapat status resmi sebagai warga negara berupa akte kelahiran. Pemerintah kota dan kabupaten, melalui dinas registrasi penduduk dan pencatatan sipil juga perlu lebih proaktif melaksanakan kewajibannya untuk memenuhi hak warga negara yang baru lahir itu **Gambar 8**.

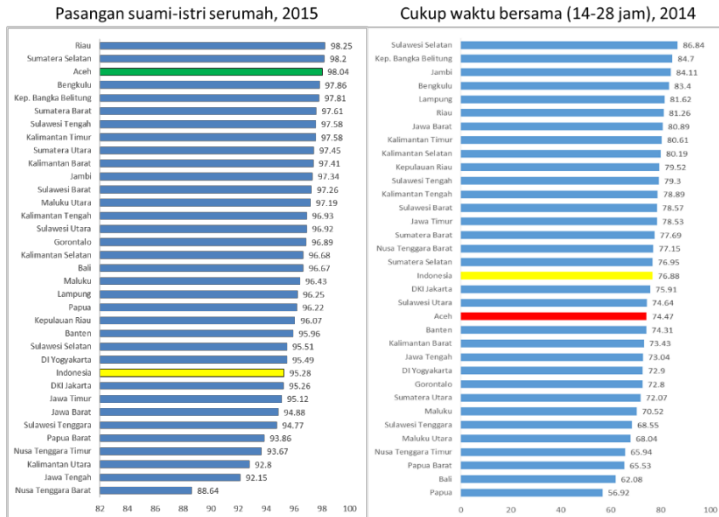
Gambar 8. Persentase rumah tangga yang semua anggota rumah tangga berumur 0-17 tahun memiliki akte kelahiran menurut provinsi, 2015.



Sumber: Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

Sementara itu, keutuhan keluarga sangat dipengaruhi keberfungsian keluarga. Menurut Peraturan Pemerintah Nomor 21 Tahun 1994, “Keluarga sebagai sebuah sistem sosial mempunyai sejumlah fungsi, seperti fungsi keagamaan, sosial budaya, cinta kasih, melindungi, reproduksi, sosialisasi dan pendidikan, ekonomi, pembinaan lingkungan.” Di antara indikator keberfungsian keluarga adalah: (1) kebersamaan, dan (2) kemitraan gender. Kebersamaan dapat diukur, misalnya, dari apakah pasangan suami-istri tinggal serumah atau tidak, dan apakah keluarga mempunyai cukup waktu bersama minimal 14 jam per minggu atau rata-rata 2 jam per hari.

Gambar 9 Pasangan suami istri yang tinggal serumah dan keluarga yang mempunyai cukup waktu bersama.⁵⁹



Sumber: Susenas 2015 dan SPTK 2014 (diolah oleh penulis).

Pasangan kepala rumah tangga (KRT) di Indonesia yang menetap dalam rumah yang sama cukup tinggi. Tak kurang dari 95 persen pasangan KRT menetap bersama menurut data Susenas 2015. Aceh termasuk tiga provinsi dengan angka tertinggi, di atas 98 persen, di bawah Riau dan Sumatra Selatan. Perlu dicatat bahwa pasangan KRT yang menetap serumah lebih tinggi di perkotaan dibandingkan di perdesaan. Walaupun angkanya tidak terpaut jauh, ini adalah indikator yang menunjukkan perubahan sosial yang terjadi di perdesaan. Banyak KRT, balik suami atau istri, yang harus merantau ke kota, ke wilayah lain bahkan ke negara lain karena alasan ekonomi. Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) adalah provinsi dengan jumlah pasangan KRT yang tinggal serumah paling rendah (88,64%) di Indonesia. Patut diduga ini terjadi karena banyaknya warga NTB yang merantau jauh dari rumah cukup lama sehingga suami-istri tidak lagi tinggal serumah. NTB adalah provinsi penyumbang Pekerja Migran Indonesia (PMI) terbesar di luar Jawa. Sementara Jawa Tengah adalah penyumbang PMI terbesar kedua di Indonesia setelah Jawa Timur yang menjadi lumbung terbesar PMI pada tahun 2019.⁶⁰

⁵⁹ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS.

⁶⁰ "Jawa Timur Lumbung Terbesar Pekerja Migran Indonesia – Indonesia's Global Worker," diakses 12 November 2020, <https://indonesiaglobalworker.com/2019/08/07/jawa-timur-lumbung-terbesar-pekerja-migran-indonesia/>; "Tiga Provinsi Jawa Dan NTB Jadi Pemasok TKI Terbesar – Indonesia's

Fenomena urbanisasi dan bentuk mobilitas dan migrasi lainnya jelas telah membuat perubahan sosial yang nyata di perdesaan di Indonesia. Ini adalah fenomena umum yang terjadi karena industrialisasi dan modernisasi pekerjaan. Pada gilirannya, perubahan sosial ini juga ikut berpengaruh pada keluarga dan ketahanan keluarga. Fenomena PMI asal Aceh yang juga terus meningkat sampai sebelum pandemi COVID-19 tentu juga telah membawa banyak perubahan pada ketahanan keluarga di Aceh.⁶¹

Dalam Islam sendiri, seorang suami hanya boleh meninggalkan atau tidak bersama istrinya paling lama 6 bulan.⁶² Aturan ini seharusnya diperhatikan oleh Muslim dan pemerintah yang di atasnya ada kewajiban penegakan Syari'at Islam seperti di Aceh. Hal ini seperti yang dicontohkan Umar bin Khatab yang *membatasi muslim yang melakukan perjalanan (safar), termasuk untuk berperang di jalan Allah, maksimal 6 bulan.*

Kebersamaan pasangan suami-istri penting karena ia juga menyangkut pembagian peran dalam menjalankan fungsi keluarga. Pembagian peran ini berkaitan dengan komponen perilaku, mulai dari perhatian, bantuan moril dan material, sampai dengan bantuan tenaga dan waktu.⁶³ Suami-istri yang tinggal seataap belum tentu hadir dengan cukup waktu dan berkualitas untuk satu sama lain dan untuk keluarganya. Diperlukan minimal 14 jam dalam seminggu atau rata-rata 2 jam per hari bagi orang tua dan anggota keluarga untuk saling membantu terutama dalam pengasuhan anak.⁶⁴ Waktu bersama keluarga dianggap 'kurang' jika 'kurang dari 14 jam seminggu', 'cukup' jika 14-28 jam seminggu, dan 'lebih' jika 'lebih dari 28 jam seminggu'.

Walaupun menurut data dalam Gambar 9 sebanyak 74,47 persen keluarga di Aceh mengaku telah menyediakan waktu yang cukup untuk keluarga,

Global Worker," diakses 12 November 2020, [https:// indonesiaglobalworker.com/2019/07/05/tiga-provinsi-jawa-dan-ntb-jadi-pemasok-tki-terbesar-2/](https://indonesiaglobalworker.com/2019/07/05/tiga-provinsi-jawa-dan-ntb-jadi-pemasok-tki-terbesar-2/).

⁶¹ "BNP2TKI Dukung Pendirian LTSA Di Aceh Tamiang," BP2MI, accessed November 12, 2020, <https://bp2mi.go.id/index.php/berita-detail/bnp2tki-dukung-pendirian-ltsa-di-aceh-tamiang>.

⁶² Ammi Nur Baits, "Batas Waktu Suami Boleh Meninggalkan Istrinya Untuk Kerja," *Konsultasi Agama Dan Tanya Jawab Pendidikan Islam* (blog), accessed November 12, 2020, [https:// konsultasisyariah.com/28836-batas-waktu-suami-boleh-meninggalkan-istrinya-untuk-kerja.html](https://konsultasisyariah.com/28836-batas-waktu-suami-boleh-meninggalkan-istrinya-untuk-kerja.html).

⁶³ Herbert A. Otto, "What Is a Strong Family?," *Marriage and Family Living* 24, no. 1 (1962): 77-80; John DeFrain, "Strong Families," *Family Matters* 53 (1999): 6-13; Kim Parker and Wendy Wang, "Modern Parenthood," *Pew Research Center's Social & Demographic Trends Project* 14 (2013).

⁶⁴ Parker dan Wang, "Modern Parenthood."

angka ini masih di bawah rata-rata nasional yang sekitar 77 persen menurut data pada tahun 2014. Menarik untuk dicatat, seperti halnya keutuhan keluarga dalam satu atapnya suami dan istri, waktu yang dihabiskan untuk bersama keluarga juga lebih tinggi di perkotaan (77,36%) ketimbang di perdesaan (76,41%) untuk seluruh Indonesia.⁶⁵ Ini adalah indikasi adanya perubahan di perdesaan yang sering dianggap kehidupan keluarganya lebih guyub. Suka tidak suka, *desa/gampong* kita memang sudah dan sedang banyak berubah.

Namun potret keluarga di perdesaan belum berubah dalam hal kemitraan suami-istri dalam mengurus urusan rumah tangga seperti mencuci, memasak, mengasuh anak, mengantar anak ke sekolah dan sejenisnya. Secara umum, pandangan bahwa urusan rumah tangga adalah urusan istri masih lebih kuat di perdesaan (70,45%) ketimbang di perkotaan (67,40%). Sebaliknya, di perkotaan lebih banyak KRT dan pasangannya yang bersama-sama mengurus urusan rumah tangga, yaitu 24,83 persen berbanding 22,17 persen.⁶⁶ Keadaan ini bisa mengurangi ketahanan keluarga karena secara langsung dapat mengancam keutuhan keluarga manakala makin banyak istri yang bekerja dan tak mendapat dukungan dari pasangannya. Berdasarkan Susenas 2015, ada 52,11 persen istri di Indonesia tercatat sebagai pekerja. Di Aceh tercatat 50,30 persen dari istri-istri adalah pekerja. Secara umum, Hasil Survei Angkatan Kerja Nasional menunjukkan tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan juga terus meningkat, dari 48,08 persen pada 2006 menjadi 52,71 persen pada 2016. Dengan demikian, waktu untuk mengurus rumah tangga bagi istri yang bekerja ini tentu menjadi lebih terbatas. Kemitraan pasangan KRT dalam mengurus rumah tangga makin penting seiring perubahan sosial yang disebabkan oleh jenis-jenis pekerjaan baru dari era industri baru.

Kemitraan suami-istri, karena itu, akan makin menjadi penentu keutuhan dan, pada gilirannya, ketahanan keluarga. Lewat kemitraan, suami-istri dapat merencanakan dan melaksanakan manajemen sumberdaya keluarga sedemikian rupa sehingga semua anggota keluarga dapat berperan dalam berbagai aktivitas, baik aktivitas domestik maupun publik, termasuk aktivitas kemasyarakatan dan keagamaan yang juga merupakan bagian dari fungsi keluarga. Hanya dengan kemitraan, kemungkinan mewujudkan

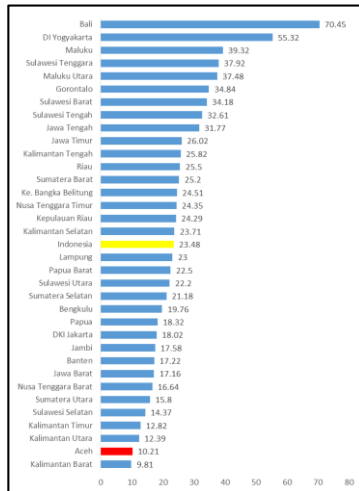
⁶⁵ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

⁶⁶ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS.

kesejahteraan keluarga baik secara sosial, ekonomi, psikologi, dan spiritual yang berkeadilan dan berkesetaraan dapat dicapai.⁶⁷

Rata-rata hanya 23,48 persen pasangan suami istri di Indonesia yang melakukan urusan rumah tangga bersama-sama (Gambar 10). Ini menunjukkan kemintraan apalagi kesetaraan antara suami-istri masih merupakan tantangan besar di Indonesia. Dalam hal ini, pasangan suami istri di Aceh lebih rendah lagi kemitraannya. Hanya 10,21 persen pasangan suami istri di Aceh yang melakukan urusan rumah tangga seperti mencuci, memasak, mengasuh anak, mengantar anak ke sekolah dan sejenisnya secara bersama-sama. Ini adalah angka terburuk kedua di antara 34 provinsi di Indonesia. Dan hanya ada dua provinsi yang kemitraan suami-istri dalam urusan rumah tangga berada di atas angka 50 persen yaitu Bali dengan persentase sebesar 70,45 persen, dan Daerah Istimewa Yogyakarta, dengan persentase sebesar 55,32 persen.⁶⁸

Gambar 10. Persentase pasangan suami-istri yang mengurus urusan rumah tangga bersama-sama dalam seminggu terakhir, 2015.



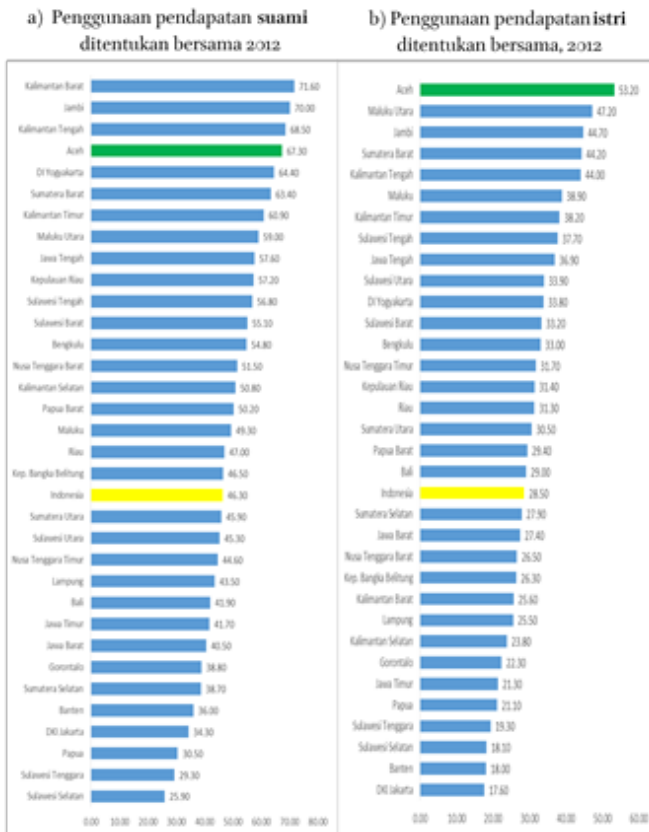
Sumber: Susenas 2015 (diolah oleh penulis).

⁶⁷ Pranadji, Sunarti dan Kusumo, "Analisis Peran Gender Serta Hubungannya Dengan Kesejahteraan Keluarga Petani Padi Dan Hortikultura Di Daerah Pinggiran Perkotaan"; Zahra Ayubi, "Gendered Morality: Masculinity, Marriage, and Social Relations in Premodern Islamic Ethics," 2015; Herien Puspitawati, *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita Indonesia* (PT Penerbit IPB Press, 2012); Puspitawati dkk., "Relasi Gender, Ketahanan Keluarga Dan Kualitas Pernikahan Pada Keluarga Nelayan Dan Buruh Tani 'Brondol' Bawang Merah."

⁶⁸ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

Kemitraan dan kesetaraan pasangan KRT juga dapat dilihat dari bagaimana keputusan penggunaan pendapatan dilakukan, baik pendapatan suami maupun pendapatan istri. Seperti ditunjukkan pada **Gambar 11** keputusan penggunaan pendapatan, baik pendapatan suami maupun pendapatn istri, di kalangan pasangan suami-istri di Aceh dilakukan dengan cukup setara. Sekitar 67,30 persen istri berusia berumur 15-49 tahun di Aceh mengatakan bahwa penggunaan pendapatan suami diputuskan bersama, tertinggi ke-empat di Indonesia yang rata-ratanya 46,30 persen (**Gambar 11a**). Juga, tak kurang dari 53,20 persen istri berusia 15-49 tahun menyatakan bahwa penggunaan pendapatan istri diputuskan bersama. Ini adalah angka tertinggi di Indonesia yang rata-ratanya jauh lebih rendah pada 28,50 persen (**Gambar 11b**).

Gambar 11. Persentase keputusan bersama dalam penggunaan pendapatan suami dan pendapatan istri.

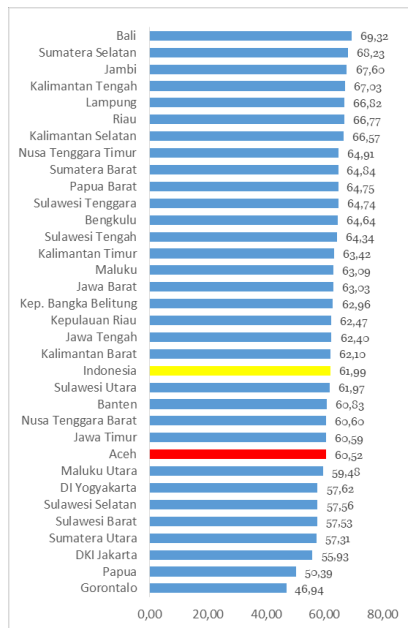


Sumber: Publikasi SDKI, 2012 (diolah oleh penulis).

Mengingat ajaran Islam yang dianut mayoritas penduduk di Aceh, data di atas menunjukkan para istri yang lebih terbuka dalam pengambilan keputusan untuk penggunaan pendapatannya. Karena menurut hukum Islam, pendapatan istri sebenarnya adalah hak istri sepenuhnya dan jika digunakan untuk keluarga apalagi suami, harus dengan kerelaan istri. Tanggung jawab menafkahi istri dan keluarga dalam Islam tetap pada suami atau pihak laki-laki.

Tingkat kemitraan suami-istri juga dapat dilihat dari pembuatan keputusan mengenai jumlah anak dalam keluarga. Dalam masyarakat tradisional dan masyarakat di perdesaan yang cenderung patriarki, suami sering dianggap lebih menentukan dalam keputusan tentang jumlah anak yang ingin dimiliki keluarga.

Gambar 12. Persentase rumah tangga yang keputusan tentang jumlah anak dilakukan secara bersama oleh suami-istri, menurut provinsi, 2014.



Sumber: SPTK, 2014 (diolah oleh penulis).

Gambar 12 menunjukkan tingkat kemitraan suami-istri dalam menentukan jumlah anak di Indonesia. Secara umum, 61,99 persen rumah tangga di Indonesia jumlah anaknya ditentukan secara bersama oleh suami dan istri. Kemitraan seperti ini lebih sedikit di Aceh yang berada pada angka 60,52 persen. Dalam hal ini, rumah tangga di Bali, Sumatra Selatan,

dan Jambi mempunyai kemitraan tertinggi, berturut-turut pada angka 69,32 persen, 68,23 persen, dan 67,60 persen.

Menariknya, sumber data yang sama menunjukkan kemitraan dalam menentukan jumlah anak justru lebih kuat di perdesaan (63,31%) daripada di perkotaan (60,66%). Bisa jadi ini fakta yang berlawanan dengan pandangan umum yang ada. Atau indikasi lainnya seperti dalam hal waktu luang bersama keluarga pada bagian sebelumnya yang lebih banyak dalam keluarga di perkotaan, yang mengindikasikan perubahan dalam masyarakat kita yang terus mencari bentuk.

3.2. Ketahanan fisik

Manurut Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga, “ketahanan dan kesejahteraan keluarga adalah kondisi keluarga yang memiliki keuletan dan ketangguhan serta mengandung kemampuan fisik materil guna hidup mandiri dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dalam meningkatkan kesejahteraan kebahagiaan lahir dan batin.” Undang-undang ini menempatkan ‘kemampuan fisik materil’ sebagai syarat utama tercapainya ketahanan dan kesejahteraan keluarga.

Menurut Sunarti dalam Puspitawati⁶⁹ ketahanan fisik dicapai melalui pemenuhan kebutuhan pangan, sandang, perumahan, pendidikan, dan kesehatan. Jadi ada kebutuhan fisik untuk tubuh fisik anggota keluarga (misalnya kecukupan gizi dan kesehatan) dan untuk fisik infrastruktur (misalnya perumahan, kesehatan lingkungan, dll). Ini hanya bisa dicapai jika kesejahteraan ekonomi juga dimiliki sebuah keluarga. Ketahanan ekonomi akan dibahas pada bagian berikutnya (Bagian 3.3).

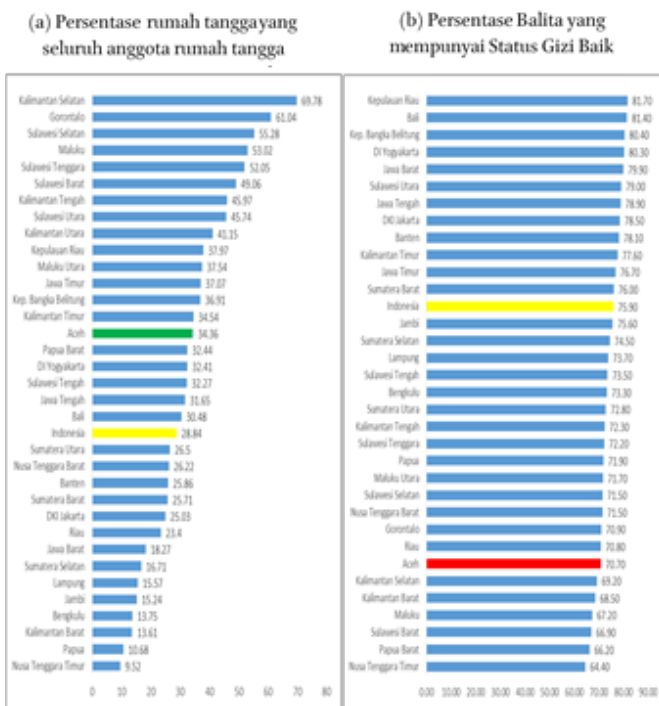
Ketangguhan keluarga sangat ditentukan oleh kesehatan setiap anggota keluarga. Kesehatan sangat ditentukan oleh kecukupan asupan gizi. Asupan gizi diperoleh lewat pangan. Karena itu, sketsa ketahanan fisik ini kita mulai dengan kecukupan pangan. Salah satu indikator penting kecukupan pangan adalah asupan protein, baik dari sumber nabati maupun hewani. Sumber protein ini biasanya diperoleh dari lauk-pauk pendamping makanan pokok dalam tradisi makan (diet) di Indonesia. Sehingga kecukupan protein juga bisa menjadi indikator kecukupan karbohidrat yang bersumber dari makanan pokok seperti beras, jagung,

⁶⁹ Puspitawati, *Gender dan Keluarga*.

sagu, atau aneka umbi seperti singkong dan ketela.

Data Susenas MSBP 2015 menunjukkan bahwa secara umum pola makan di Indonesia masih didominasi makanan pokok. Hanya 28,84 persen rumah tangga yang seluruh anggota rumah tangga (ART) nya mengonsumsi lauk pauk protein nabati atau protein hewani sebanyak 14 kali dalam seminggu bersama makanan pokoknya.⁷⁰ Ini belum sesuai dengan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 41 Tahun 2014 tentang Pedoman Gizi Seimbang.

Gambar 13. (a) Kecukupan protein ART, 2015; (b) Status gizi baik Balita, 2013.



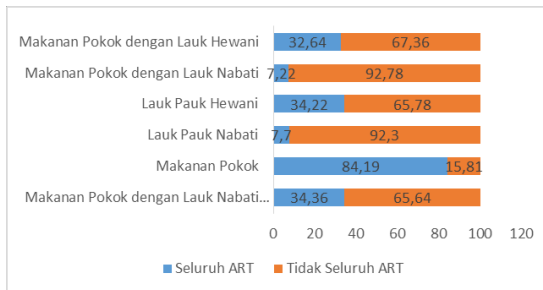
Sumber: Susenas MSBP 2015 (diolah oleh penulis).

Sekitar 34,36 persen rumah tangga di Aceh mampu mencukupi kebutuhan protein seluruh ART-nya. Angka ini di atas rata-rata nasional, mungkin karena kelimpahan dan pasokan ikan sebagai sumber protein hewani yang cukup memadai di Aceh. Namun angka ini masih sangat mungkin ditingkatkan (Gambar 13a).

⁷⁰ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

Keadaan lebih buruk terlihat pada status gizi anak-anak bawah lima tahun (Balita) di Aceh. Menurut Riskesdas 2013, sekitar 26,3 persen, artinya 1 dari setiap 4 Balita di Aceh mempunyai status gizi buruk dan kurang (**Gambar 13b**). Meskipun angka tersebut turun menjadi 23,52 persen pada Laporan Riskesdas 2018, angka ini masih di atas rata-rata nasional (17,7%) dan menempatkan Aceh pada urutan ke-8 provinsi dengan status gizi buruk dan kurang pada balita tertinggi di Indonesia.⁷¹

Gambar 14. Komposisi diet rumah tangga di Aceh, 2015



Sumber: Susenas MSBP 2015 (diolah oleh penulis).

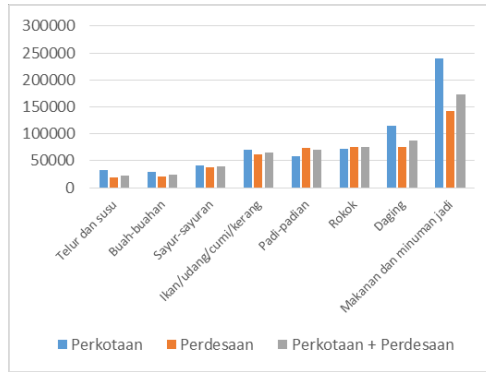
Keluarga dan rumah tangga di Aceh masih perlu terus mengusahakan gizi yang lebih seimbang dalam dietnya. Walaupun makanan pokok sudah mencukupi untuk seluruh anggota rumah tangga (ART) pada 84,19 persen rumah tangga, konsumsi protein baik nabati maupun hewani masih sangat rendah. Hanya 7,7 persen dan 34,22 persen rumah tangga yang mampu mencukupi kebutuhan seluruh ART-nya berturut-turut untuk protein nabati dan hewani (**Gambar 14**).

Jika dilihat lebih mendalam, pola diet tidak sepenuhnya ditentukan oleh pendapatan keluarga. Prioritas pengeluaran di Aceh, seperti di wilayah lain di Indoensia, ikut dipengaruhi oleh industri makanan dan minuman jadi. Pengeluaran rumah tangga di Aceh, mengikuti pola nasional, didominasi untuk makanan dan minuman jadi. Pengeluaran terbesar kedua adalah untuk daging (sapi, ayam, dan lainnya). Pengeluaran cukup besar untuk daging ini bisa jadi tidak karena keasadaran akan kebutuhan protein hewani, tapi lebih karena mahalnya harga daging di Aceh. Pengeluaran ketiga terbesar adalah untuk rokok yang besarnya sama baik di perdesaan maupun di perkotaan di Aceh. Ikan dan hasil laut lainnya yang pernah

⁷¹ Balitbangkes Departemen Kesehatan, "Laporan Provinsi Aceh Riskesdas 2018," 2019, <https://dinkes.acehprov.go.id/uploads/riskesdaakabkotaceh.pdf>.

menjadi sumber pengeluaran terbesar kedua atau ketiga di Aceh sebelum tahun 2015, kini tergeser ke posisi kelima (Gambar 15).

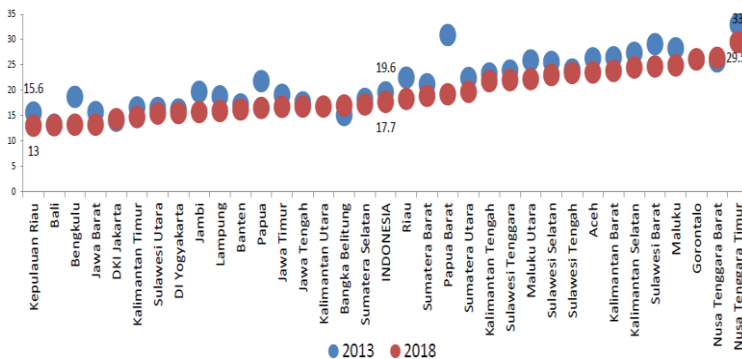
Gambar 15. Pengeluaran untuk 8 makanan terbesar di Aceh, 2017.



Sumber: Susenas 2017.

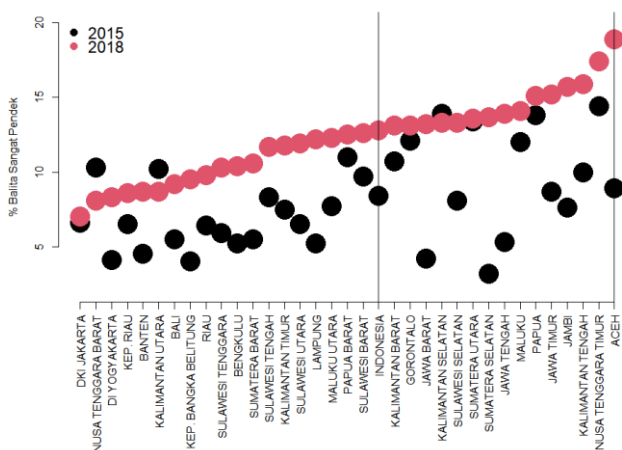
Status gizi buruk berkelindan sangat kuat dengan masalah tumbuh kembang bayi dan anak. Sejak 2007 sd 2013 status gizi buruk dan kurang di Aceh selalu berada pada posisi lima provinsi terburuk di Indonesia. Ini mempengaruhi dan dipengaruhi oleh tumbuh kembang bayi sejak dalam kandungan hingga usia dua tahun, atau 1.000 hari pertama kehidupan, dan kemudian menuju lima tahun. Walaupun peringkat terburuk prevalensi *stunting* untuk balita tidak lagi disandang Aceh, predikat terburuk di antara 34 provinsi masih pada Aceh untuk kasus balita ‘sangat pendek’, menurut Riskesdas 2018 (Gambar 16 dan 17).

Gambar 16. Persentase status gizi buruk dan kurang pada balita di Indonesia, kriteria BB/U, 2013-2018.



Sumber: Riskesdas 2018 (diolah oleh penulis).

Gambar 17. Persentase baduta sangat pendek (stunted) di Indonesia, kriteria PB/U, 2015-2018.

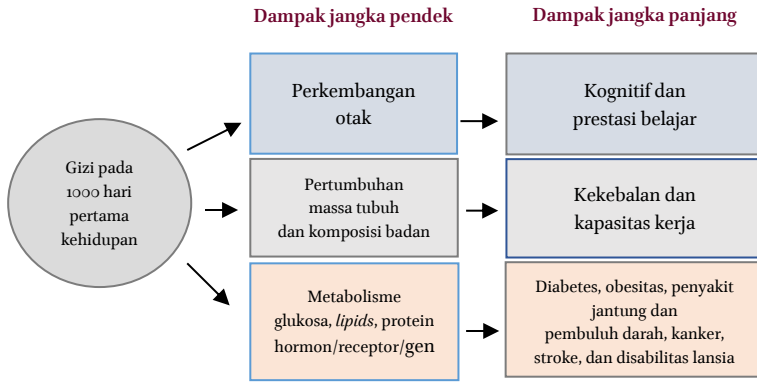


Sumber: Riskesdas 2018.

Buruknya asupan nutrisi pada 1000 hari pertama kehidupan (HPK), yaitu dari masa konsepsi sebagai janin dalam kandungan seorang ibu hamil hingga 2 tahun usia bayi mempunyai dampak buruk pada tumbuh kembang manusia dalam jangka pendek dan janga panjang.⁷² Pada jangka pendek kurang gizi dalam masa HKP akan punya dampak buruk pada: (1) perkembangan otak, (2) pertumbuhan massa dan komposisi tubuh, (3) metabolisme glukosa, lipids, protein, dan hormon dalam tubuh manusia baru. Selanjutnya ketiga dampak jangka pendek itu, jika tanpa intervensi memadai, akan mengakibatkan dampak jangka panjang. Perkembangan otak yang terganggu akan punya dampak buruk pada kemampuan dan prestasi belajar. Bayi dan anak yang terganggu pertumbuhan massa tubuh dan komposisi badan akan punya masalah kekebalan tubuh, daya tahan, dan karena itu menurunkan kapasitas kerja. Sementara itu, gangguan metabolisme pada masa bayi dan anak-anak dapat berpengaruh pada meningkatnya insidensi dan prevalensi penyakit degeneratif seperti diabetes, obesitas, penyakit jantung dan pembuluh darah, kanker, stroke, dan penyakit akibat memburuknya kinerja sel tubuh sehingga seringkali menyebabkan disabilitas (**Gambar 18**).

⁷² UNU United Nations University, "Recipe for a Healthier Tomorrow? Elements of a Strategy to End the Scourge of Malnutrition," *Food and Nutrition Bulletin*, Food and Nutrition Bulletin, 21, no. 3 (2000): Supplement.

Gambar 18. Dampak jangka pendek dan jangka panjang nutrisi pada 1000 HPK.



Sumber: Food and Nutrition Bulletin, 21, no. 3 (2000), Supplement, UNU.

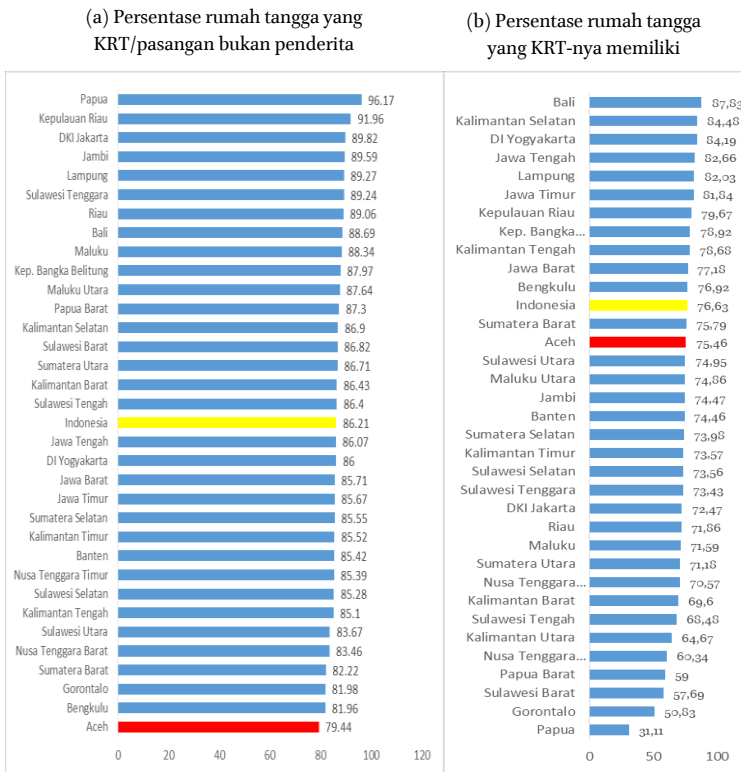
Kesehatan KRT, pasangan, and ART sangat menentukan ketahanan sebuah keluarga. Jika ada ART yang mengalami masalah kesehatan kronis, maka rumah tangga bisa mengalami kerentanan. Apalagi jika yang punya masalah kesehatan kronis dan disabilitas adalah KRT atau pasangannya. Menurut SPTK 2014, persentase KRT/pasangan yang mempunyai masalah kesehatan kronis tertinggi di Indonesia ada di Aceh (**Gambar 19a**). Sekitar 20,56 persen KRT/pasangannya di Aceh menderita penyakit kronis dan disabilitas sehingga hanya sekitar 79,44 persen KRT/pasangannya yang tidak punya masalah kesehatan kronis dan disabilitas di Aceh. Sementara angka rata-rata nasional adalah 86,21 persen dengan Papua, Kep. Riau, DKI Jakarta, Jambi, dan Lampung berada pada posisi lima besar.

Kesehatan dan ketahanan fisik ART juga sangat dipengaruhi jumlah jam dan kualitas tidur. Tidur yang cukup dan berkualitas dapat memastikan kebugaran dan vitalitas ART untuk hidup sehari-sehari, mencegah, dan memperlambat timbulnya penyakit degeneratif. Durasi tidur adalah determinan penting terjadinya penyakit kardiovaskular seperti serangan jantung dan stroke.⁷³ Ruang dan tempat tidur yang memadai adalah awal dalam memastikan jumlah dan kualitas tidur yang baik. Kecuali suami-istri, ART perempuan dan laki-laki perlu tempat tidur dan atau kamar tidur terpisah, terutama untuk anak-anak yang sudah *aqil baligh* atau cukup umur biologis. Orang tua sebaiknya memiliki ruang dan atau tempat tidur

⁷³ "Sleep Duration Predicts Cardiovascular Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Prospective Studies | European Heart Journal | Oxford Academic," accessed November 28, 2020, <https://academic.oup.com/eurheartj/article/32/12/1484/502022>.

terpisah anak-anak. Baru 75,46 persen KRT di Aceh yang mempunyai tempat tidur dan digunakan maksimal 3 orang, sedikit di bawah rata-rata Indonesia pada 76,63 persen (Gambar 19b).

Gambar 19: (a) Persentase rumah tangga yang KRT/pasangan bukan penderita penyakit kronis dan disabilitas, 2014; (b) Persentase rumah tangga yang KRT-nya memiliki tempat tidur dan digunakan maksimal 3 orang, 2015.



Sumber: SPTK 2014 (diolah oleh penulis).

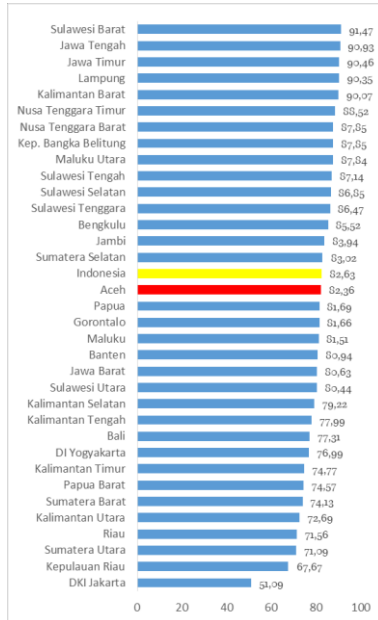
Sumber: Susenas MSBP 2015.

3.3. Ketahanan ekonomi

Seperti dibahas pada bagian sebelumnya, ketahanan ekonomi keluarga sangat menentukan ketahanan keluarga secara umum. Rintisan Indeks Ketahanan Keluarga yang dikembangkan Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak bersama BPS menggunakan empat variabel untuk menilai ketahanan ekonomi keluarga: (1) status tempat tinggal keluarga, (2) pendapatan keluarga, (3) pembiayaan pendidikan

anak, dan (4) jaminan keuangan keluarga.⁷⁴ Gambar 20 menunjukkan jumlah rumah tangga di Aceh yang memiliki tempat tinggal sendiri adalah 82,36 persen masih di bawah rata-rata nasional yang 82, 63 persen. Kepemilikan tempat tinggal sendiri terendah adalah di DKI Jakarta, sementara tertinggi di Sulawesi Barat.

Gambar 20. Persentase rumah tangga yang bangunan tempat tinggalnya milik sendiri, 2015.



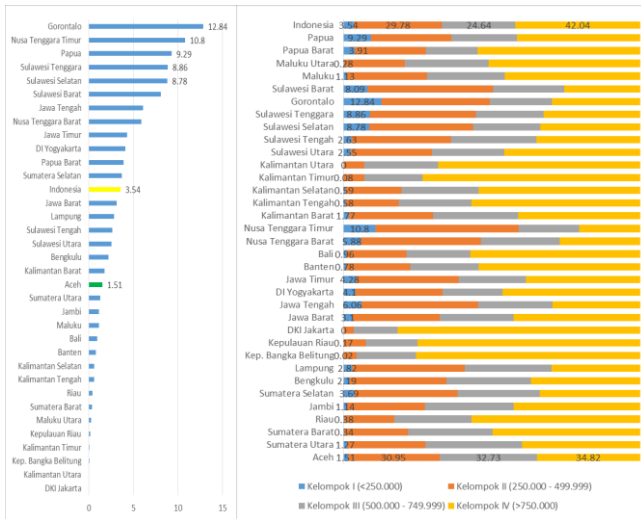
Sumber: Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

Selain status kepemilikan, rumah tinggal juga harus rumah yang sehat. Salah satu indikator rumah sehat menurut *World Health Organization* (WHO) adalah rumah yang memiliki luas lantai minimal 10 meter persegi perkapita. Jika satu rumah memiliki empat sampai lima ART, maka rumahnya dikatakan sehat apabila memiliki luas minimal 40-50 meter persegi. Hasil Susenas 2019 menunjukkan bahwa baru 58,71 persen rumah tangga di Aceh menempati rumah dengan luas lantai 50 meter persegi atau lebih.⁷⁵

⁷⁴ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

⁷⁵ BPS Provinsi Aceh, "Provinsi Aceh Dalam Angka 2020" (BPS Provinsi Aceh, 2020), <https://aceh.bps.go.id/publication/2020/04/27/eb7244dd105c046d07c4c8f5/provinsi-aceh-dalam-angka-2020.html>.

Gambar 21. Persentase rumah tangga menurut rata-rata pengeluaran per kapita per bulan, 2015.



Sumber : Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

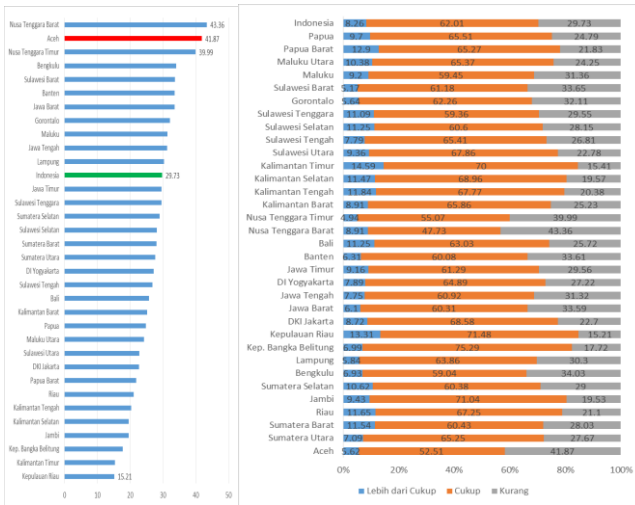
Karena data pendapatan keluarga maupun rumah tangga di Indonesia tidak tersedia cukup lengkap, indikator menyangkut ini seringkali didekati dengan pengeluaran. Asumsinya, pengeluaran adalah fungsi dari pendapatan. Artinya makin tinggi pendapatan, umumnya berarti makin tinggi pula pengeluaran. Data Susenas 2015 menunjukkan hanya 1,51 persen rumah tangga di Aceh yang rata-rata pengeluaran per kapita per bulannya berada dalam Kelompok I (< Rp 250.000). Ini jauh di bawah rata-rata Indonesia yang 3,54 persen (Gambar 21). Namun hanya 34,82 persen rumah tangga di Aceh yang masuk Kelompok IV (> Rp 750.000) per kapita per bulan. Ini adalah angka ke-3 terendah di Pulau Sumatera pada kelompok pengeluaran ini. Selain penggunaan kelompok pengeluaran, tingkat kemiskinan juga dapat digunakan sebagai indikator untuk melihat ketahanan ekonomi keluarga.⁷⁶ Dalam hal kemiskinan, persentase kemiskinan di Aceh biasanya adalah yang tertinggi pertama atau kedua di Sumatra sampai saat tulisan ini dibuat.

Tingkat pendapatan dan pengeluaran tentu juga dipengaruhi tingkat kemahalan atau inflasi setiap wilayah. Walaupun pengeluaran—yang juga

⁷⁶ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga* 2016.

menggambarkan pendapatan, rumah tangga di Aceh relatif tidak terlalu rendah, ternyata 41,87 persen rumah tangga menyatakan pendapatan mereka adalah 'kurang' untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari (Gambar 22). Ini adalah angka kedua tertinggi dari 34 provinsi yang rumah tangganya menyatakan demikian, dimana Nusa Tenggara Barat adalah yang tertinggi pada 43,36 persen, dibandingkan dengan Riau pada posisi terendah dengan 15,21 persen dan rata-rata nasional pada 29,73 persen.

Gambar 22. Persentase rumah tangga menurut kecukupan pendapatan rumah tangga untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, 2015.

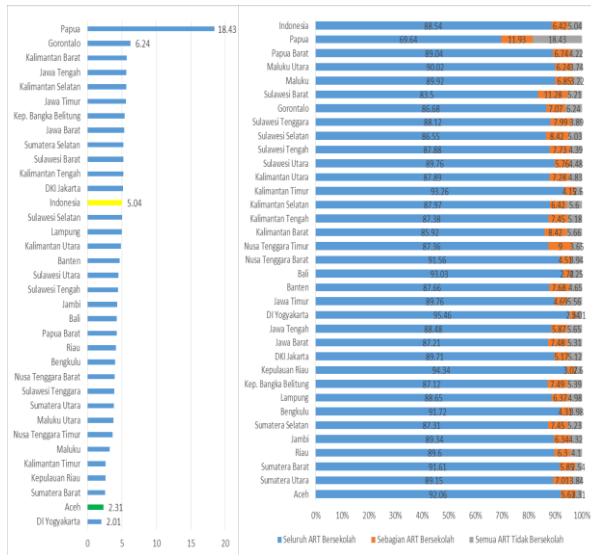


Sumber : SPTK 2014 (diolah oleh penulis)

Hanya 5,62 persen rumah tangga di Aceh yang menyatakan pendapatannya 'lebih dari cukup' untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan 52,51 persen menyatakan 'cukup'. Ini tentu meningkatkan kerentanan keluarga di Aceh dari segi ekonomi dibandingkan keluarga lain di Indonesia.

Dari sisi pendidikan formal yang tercatat, Aceh termasuk provinsi dengan tingkat partisipasi sekolah yang tertinggi di Indonesia. Ini menunjukkan jaminan pendidikan di Aceh cukup baik. Hanya 2,31 persen rumah tangga di Aceh yang semua ART-nya yang berusia 7-18 tahun yang 'tidak bersekolah'. Ini angka terendah kedua di Indonesia di atas Yogyakarta pada 2,01 persen. Tak kurang dari 92,06 persen rumah tangga di Aceh yang seluruh ART 'bersekolah' dan 5,63 persen yang 'sebagian ART bersekolah' (Gambar 23).

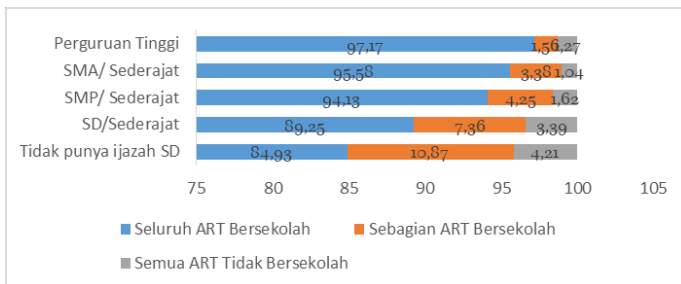
Gambar 23. Persentase rumah tangga dengan ART usia 7-18 dan status bersekolah, 2015.



Sumber : Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

Jaminan pendidikan untuk anak usia sekolah berkaitan dengan tingkat pendidikan KRT. Seperti ditunjukkan **Gambar 24** makin tinggi pendidikan KRT, makin besar pula persentase keluarga yang seluruh ART dalam usia sekolah mempunyai status 'bersekolah'. Makin rendah pendidikan KRT makin tinggi pula persentase 'Semua ART tidak bersekolah'. Jika KRT 'tidak punya ijazah SD', misalnya, sampai 4,21 persen rumah tangga yang 'semua ART tidak bersekolah' dibandingkan 1,27 persen jika KRT nya punya pendidikan hingga perguruan tinggi.

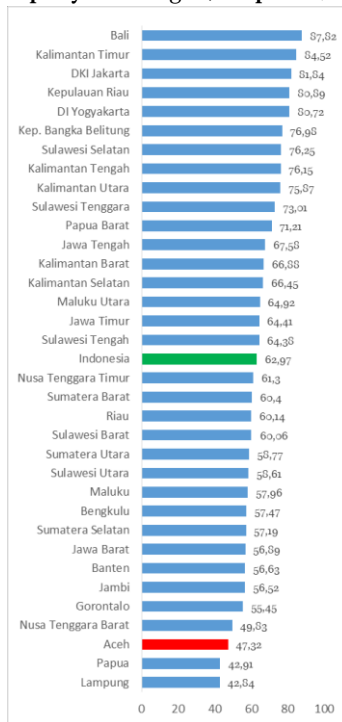
Gambar 24. Persentase rumah tangga dengan ART usia 7-18 dan status bersekolah berdasarkan pendidikan kepala rumah tangga, 2015.



Sumber : Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

Jaminan keuangan keluarga dapat dilihat dari keberadaan tabungan anggota rumah tangga (ART). Menurut Susenas 2015, hanya 47,32 persen rumah tangga di Aceh yang ART-nya mempunyai tabungan atau simpanan, terendah ketiga setelah Lampung dan Papua. Angka ini jauh di bawah rata-rata Indonesia yang berada pada 62,97 persen. Rumah tangga di Bali mempunyai persentase tertinggi pada 87,82 persen (Gambar 25).

Gambar 25. Persentase rumah tangga dengan anggota rumah tangga yang mempunyai tabungan/simpanan, 2015.

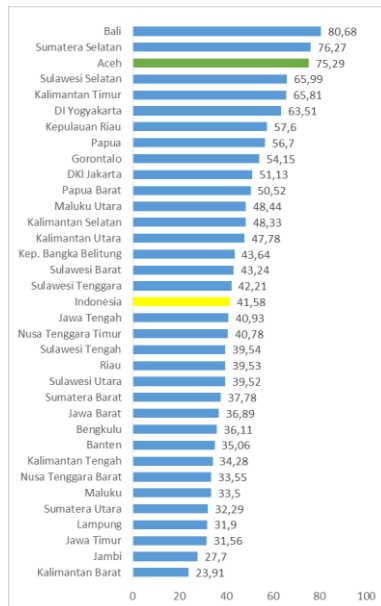


Sumber : Susenas MSBP 2015 (diolah oleh penulis).

Jaminan keuangan keluarga juga dapat dilihat dari kepersertaan asuransi ART. Tingginya keperserataan asuransi dapat menunjukkan jaminan keuangan yang cukup baik karena asuransi yang preminya dibayar oleh anggota rumah tangga atau dibayar pemerintah daerah setempat. Asuransi kesehatan akan meringankan beban keuangan keluarga jika ada ART yang mengalami masalah kesehatan. Untuk keluarga dengan pendapatan terbatas, asuransi kesehatan gratis yang disediakan pemerintah sangat membantu. Mereka dapat menggunakan biaya yang harusnya dipakai untuk jaminan kesehatan untuk keperluan lainnya.

Rumah tangga dan keluarga di Aceh beruntung karena sejak 2008 dana rakyat Aceh yang dikelola Pemerintah Aceh telah digunakan untuk jaminan kesehatan universal (*universal health coverage*) untuk seluruh rakyat Aceh. Program Jaminan Kesehatan Aceh (JKA) telah ikut menjadi inspirasi bagi hadirnya jaminan kesehatan universal di daerah lain bahkan di tingkat nasional.⁷⁷ Menurut Susenas 2015, sekitar 75,29 persen rumah tangga di Aceh mempunyai jaminan kesehatan untuk semua ART-nya. Ini adalah angka tertinggi ketiga di antara 34 provinsi, di bawah hanya Bali dan Sumatera Selatan. Ketiga provinsi ini berada jauh di atas rata-rata Indonesia pada 41,58 persen (**Gambar 26**).

Gambar 26. Persentase rumah tangga yang semua ART-nya memiliki jaminan kesehatan, 2015.



Sumber: Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

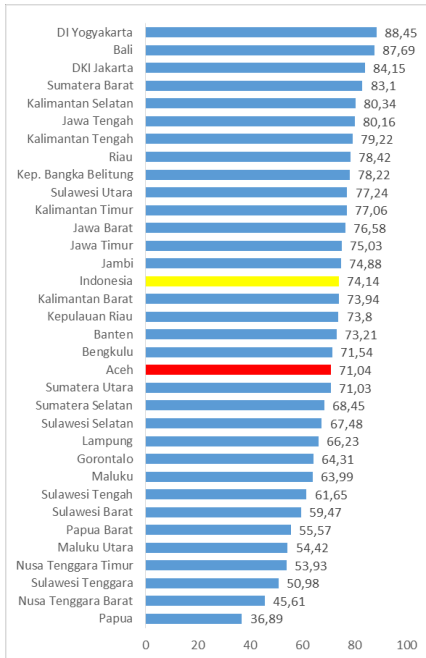
3.4. Ketahanan sosial-psikologis

Dimensi ke-4 ketahanan keluarga adalah ketahanan sosial-psikologis. Berbeda dengan tiga dimensi sebelumnya, dimensi ini sifatnya lebih abstrak. Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) dan BPS menggunakan variabel (1) keharmonisan keluarga, dan

⁷⁷ "Jaminan Sosial Indonesia - BPJS Kesehatan Dan BPJS Ketenagakerjaan," accessed November 24, 2020, <http://www.jamsosindonesia.com/jamsosda/detail/12>.

(2) ketaatan pada hukum, untuk menilai dimensi sosial-psikologis. Keharmonisan keluarga dapat dilihat dari sikap anti kekerasan terhadap istri dan anak.⁷⁸

Gambar 27. Persentase rumah tangga yang sikap KRT/pasangannya tidak membenarkan tindakan suami memukul istri dengan alasan apapun, 2014.



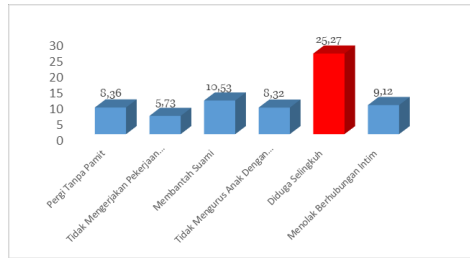
Sumber: Susenas Modul Hansos 2014 (diolah oleh penulis).

Sekitar 71,04 persen rumah tangga di Aceh yang KRT atau pasangannya tidak membenarkan tindakan suami memukul istri dengan alasan apapun. Angka ini masih di bawah rata-rata nasional yang berada pada 74,14 persen. Apalagi dibandingkan dengan Yogyakarta yang berada di puncak dengan angka 88,45 persen (**Gambar 27**).

Dari mereka yang ‘membenarkan tindakan suami memukul istri dengan alasan tertentu’ di Aceh, paling banyak menyatakan ‘diduga selingkuh’ (25,27%) sebagai alasan pembenaran diikuti ‘membantah suami’ (10,53%) dan ‘menolak berhubungan intim’ (9,12%). Alasan lain termasuk ‘pergi tidak pamit’ dan ‘tidak mengurus anak dengan baik’ (**Gambar 28**).

⁷⁸ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*, hal. 101

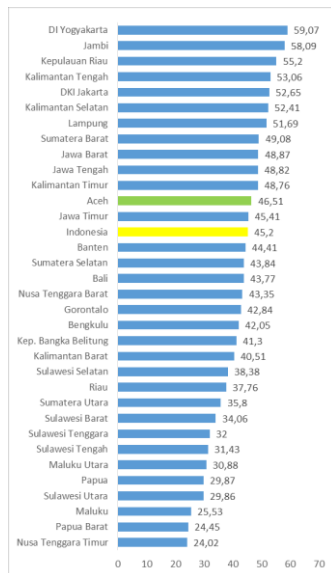
Gambar 28. Persentase rumah tangga yang KRT/pasangannya bersikap membenarkan tindakan suami memukul istri menurut alasan tertentu, 2014.



Sumber: Susenas Modul Hansos 2014 (diolah oleh penulis).

Sikap anti kekerasan terhadap anak juga belum sepenuhnya menjadi sikap KRT/pasangannya. Hanya 45,2 persen KRT/pasangannya yang tidak menggunakan kekerasan dalam mendidik anak umur 1-14 tahun pada tahun 2014. Walaupun sedikit lebih baik, Aceh dengan angka 46,51 persen masih dapat terus meningkatkan sikap anti kekerasan pada anak-anak (Gambar 29).

Gambar 29. Persentase rumah tangga yang KRT/pasangannya tidak menggunakan kekerasan dalam mendidik anak umur 1-14 tahun, 2014.

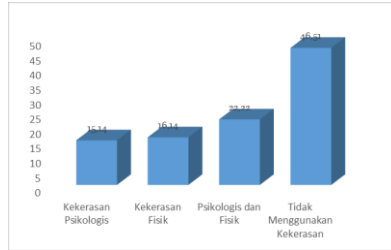


Sumber: Susenas Modul Hansos 2014.

Dari 53,5 persen KRT/pasangannya yang masih menggunakan kekerasan pada anak 1-14 tahun di Aceh pada tahun 2014, sekitar 15,14 persen

melakukan kekerasan psikologis, 16,14 persen kekerasan fisik, dan 22,22 persen kekerasan psikologis maupun fisik (Gambar 30).

Gambar 30. Persentase rumah tangga dan perilaku KRT/pasangannya dalam mendidik anak umur 1-14 tahun, 2014.

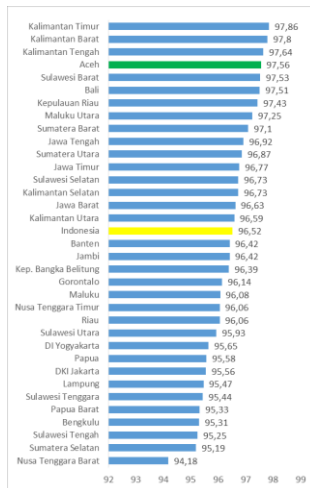


Sumber: Susenas Modul Hansos 2014 (diolah oleh penulis).

Selanjutnya, anggota rumah tangga yang terlibat masalah pidana, baik sebagai korban apalagi sebagai pelaku, dapat menjadi beban sosial dan psikologis bagi keluarga. Karena itu masalah pidana adalah sumber kerentanan bagi ketahanan keluarga.

Sekitar 97,56 persen rumah tangga di Aceh menyatakan ART nya tidak pernah menjadi korban tindak pidana pada tahun 2015. Angka ini di atas rata-rata nasional yang juga cukup tinggi, yaitu pada 96,52 persen (Gambar 31).

Gambar 31. Persentase rumah tangga dan keberadaan ART yang tidak pernah menjadi korban tindak pidana, 2015.

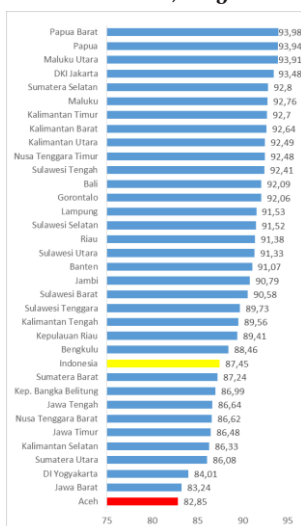


Sumber: Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

3.5. Ketahanan sosial-budaya

Menggunakan pendekatan Rintisan Indeks Ketahanan Keluarga (R-IKK) KPPPA dan BPS tahun 2016, ketahanan sosial-budaya diperkirakan lewat tiga variabel, yaitu (1) variabel kepedulian sosial, (2) variabel keeratan sosial, dan (3) variabel ketaatan beragama. Masing-masing variabel ini dapat diukur dengan sejumlah indikator, misalnya, berturut-turut adalah penghormatan terhadap lansia, partisipasi dalam kegiatan sosial di lingkungan, dan partisipasi dalam kegiatan keagamaan di lingkungan.⁷⁹

Gambar 32. Persentase rumah tangga keberadaan lansia yang tinggal bersama ART lain, 2015.



Sumber : Susenas KOR 2015 (diolah oleh penulis).

Menurut UU No. 13 Tahun 1998 tentang Kesejahteraan Lanjut Usia, orang lanjut usia atau lansia adalah seseorang yang telah mencapai usia 60 tahun ke atas.⁸⁰ Jumlah lansia di Indonesia terus meningkat dari tahun ke tahun. Pada tahun 2015 tercatat 8,43 persen lansia dari total penduduk Indonesia, meningkat dari 8,03 persen dari tahun 2014. Pada tahun 2020 ini, jumlah lansia di Indonesia telah mencapai 28,7 juta jiwa atau 10,6 persen.⁸¹ Sekitar

⁷⁹ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS. hal. 115

⁸⁰ Usaha untuk melakukan pembaharuan dan perbaikan terhadap UU ini sedang berlangsung. Tapi RUU baru te;ah dikeluarkan dari daftar Prolegnas 2021. Lihat "RUU Kesejahteraan Lansia Dikeluarkan Dari Prolegnas Prioritas," diakses 28 November 2020, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201124210507-32-574033/ruu-kesejahteraan-lansia-dikeluarkan-dari-prolegnas-prioritas>.

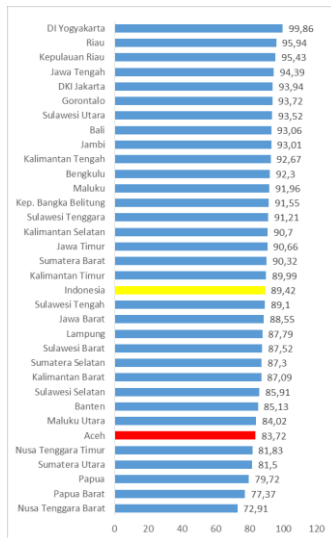
⁸¹ "Tahun Ini, Jumlah Lansia 10,6% Dari Populasi Indonesia," accessed November 28, 2020, <https://media>

25,14 persen rumah tangga di Indonesia pada tahun 2014 terdapat lansia di dalamnya (rumah tangga lansia) dimana 12,55% rumah tangga diantaranya terdapat lansia tinggal sendirian.⁸²

Dalam tradisi masyarakat Nusantara, lansia umumnya menjadi tanggung jawab dan tinggal bersama keluarga terutama anak dan menantu dari para lansia tersebut. Namun perubahan sosial, terutama di perkotaan bisa jadi ikut mempengaruhi kepedulian sosial terhadap para lansia.

Gambar 32 menunjukkan cukup banyak lansia (87,45%) di Indonesia yang tinggal bersama ART lain. Menarik dicatat di sini bahwa Papua Barat (93,98%), Papua, Maluku Utara, DKI Jakarta, dan Sumatera Selatan adalah lima provinsi dengan persentase tertinggi rumah tangga di mana lansia tinggal bersama anggota rumah tangga lain. Sebaliknya, Aceh adalah provinsi dengan persentase terendah, yaitu 82,85% di antara 34 provinsi. Apakah ini indikasi lebih rendahnya kepedulian pada lansia di negeri Syari'ah ini dibandingkan dengan wilayah lainnya? Juga, apakah ini pertanda lebih rendahnya “kepedulian sosial” dalam rumah tangga di Aceh?

Gambar 33. Persentase rumah tangga yang berpartisipasi dalam kegiatan sosial kemasyarakatan di lingkungan sekitar tempat tinggal, 2014.



Sumber : Susenas Modul Hansos 2014 (diolah oleh penulis).

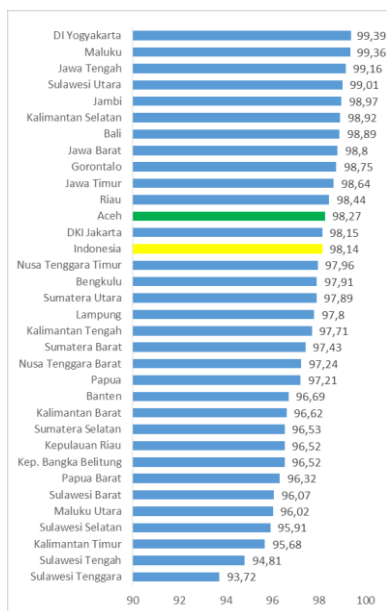
indonesia.com/humaniora/346598/tahun-ini-jumlah-lansia-106-dari-populasi-indonesia.

⁸² Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*.

Tingkat partisipasi rumah tangga dalam kegiatan sosial kemasyarakatan di lingkungan sekitar juga masih cukup tinggi di Indonesia. Rata-rata 89,42 persen rumah tangga di Indonesia berpartisipasi dalam kegiatan sosial kemasyarakatan di lingkungannya. Namun angka ini juga relatif lebih rendah di Aceh dibandingkan dengan di wilayah lain di Indonesia (**Gambar 33**). Dengan 83,72 persen, Aceh berada pada posisi ke-6 terendah dalam salah satu bentuk indikator “keeratan sosial” ini.

Jika ketaatan beragama memang dapat diindikasikan dari partisipasi rumah tangga dalam kegiatan sosial-keagamaan, maka rumah tangga di Indonesia cukup tinggi ketaatannya. **Gambar 34** menunjukkan 98,14 persen rumah tangga di Indonesia menyatakan bahwa ART nya aktif dalam kegiatan sosial keagamaan pada tahun 2014, dengan rumah tangga di Yogyakarta berada di puncak dengan angka 99,39%. Aceh berada di papan tengah dengan angka 98,27 persen, sedikit di atas rata-rata Indonesia.

Gambar 34. Persentase rumah tangga yang berpartisipasi dalam kegiatan sosial keagamaan di lingkungan sekitar tempat tinggal, 2014.



Sumber : Susenas Modul Hansos 2014 (diolah oleh penulis).

Dengan sejumlah indikator seperti dijelaskan dalam Bagian 3 ini, dan mengikuti pembobotan dengan cara tertentu, keluarga di Aceh dianggap mempunyai ketahanan keluarga tingkat ‘tinggi’ dalam Rintisan Indeks

Ketahanan Keluarga (R-IKK) 2016 yang disusun KPPPA dan BPS. Tingkat ‘tinggi’ adalah level untuk provinsi yang mempunyai nilai R-IKK 70,36-74,96. Secara umum, Indonesia mempunyai rata-rata ketahanan keluarga pada tingkat ‘tinggi’ ini. Hanya ada 6 provinsi yang mempunyai nilai R-IKK ‘sangat tinggi’, yaitu berturut-turut dari yang tertinggi Yogyakarta, Kepulauan Riau, Kalimantan Timur, Kalimantan Selatan, Bali, Jawa Tengah, dan Kalimantan Tengah. Terdapat dua provinsi yang masuk dalam kategori R-IKK rendah, yaitu Nusa Tenggara Timur dan Nusa Tenggara Barat.⁸³

Tidak ada laporan terbaru menyangkut R-IKK atau IKK dalam bentuk lainnya. BKKBN dikabarkan sedang menyusun dan menguji coba sebuah indeks dalam bentuk lain yang disebut Indeks Pembangunan Keluarga (IPK).⁸⁴ Diperkirakan ini akan mempergunakan sejumlah indikator yang sama seperti yang telah dibahas di bagian-bagian sebelumnya.

Untuk Aceh sendiri, Bappeda Aceh telah menginisiasi sebuah Indeks Pembangunan Syariah (IPS) sejak tahun 2017. Bekerjasama dengan Jurusan Statistika FMIPA Unsyiah, ICAIOS, dan PPISB Unsyiah, Bappeda Aceh melibatkan masyarakat luas untuk mengembangkan indeks ini bersama akademisi dari Universitas Syiah Kuala (Unsyiah) dan UIN Ar-Raniry.⁸⁵ IPS dibangun berdasarkan *maqashid syariah*, maksud dan tujuan Syariat Islam, yaitu untuk melindungi dan demi perkembangan: (1) agama, (2) akal/pikiran, (3) jiwa, (4) keturunan/keluarga, (5) harta, (6) lingkungan, dan (7) kebebasan/masyarakat. Dengan demikian, banyak indikator yang digunakan juga sama dengan R-IKK. Perlindungan keluarga sendiri adalah salah satu dari lima *maqashid syariah* klasik sebelum dikembangkan menjadi tujuh oleh sejumlah ulama kontemporer.

Selanjutnya, keadaan status ‘tinggi’ untuk R-IKK Aceh diperoleh karena indikator pada dimensi legalitas dan ketahanan ekonomi diberi bobot paling tinggi. Dua dimensi ini mencakup 50 persen dari bobot R-IKK.⁸⁶

⁸³ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS.

⁸⁴ Nusantara, “Pertama Di Dunia, BKKBN Siapkan Indeks Pembangunan Keluarga | Kesehatan”; antaranews.com, “BKKBN Uji Coba Penerapan Indeks Pembangunan Keluarga Di 1.000 KK”; antaranews.com, “BKKBN Targetkan Indeks Pembangunan Keluarga 50,3 Di 2020.”

⁸⁵ FADLY-Bappeda Aceh Tamiang, “Survey Indek Pembangunan Syari’ah,” accessed November 25, 2020, <https://bappeda.acehtamiangkab.go.id/berita/berita-skpk/105-survey-indek-pembangunan-syari'ah.html>.

⁸⁶ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dan BPS, *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*. Hal. 32.

Untuk kedua indikator ini sebatas ketahanan keluarga di Aceh terlihat cukup baik. Tapi indikator ekonomi sifatnya sangat fluktuatif dan dapat berubah dalam jangka waktu tertentu. Ketahanan ekonomi Aceh menjadi lebih baik dalam R-IKK karena adanya program Jaminana Kesehatan Aceh (JKA) yang sekarang telah menjadi Program BPJS Kesehatan yang berlaku di seluruh Indonesia. Ekonomi Aceh yang masih baik hingga tahun 2015 saat R-IKK dikembangkan juga sangat dipengaruhi oleh *endowment* dari program pembangunan pascatsunami 2004 yang berlangsung secara resmi hingga 2009. Bahkan bisa jadi kesejahteraan ekonom di Aceh adalah *endowment* dari masa lalu lewat kepemilikan asset saat Aceh masih menjadi “daerah modal” karena perdagangannya yang kuat hingga masa-masal awal kemerdekaan RI.

Sementara itu, indikator untuk ketahanan keluarga dalam dimensi lain, khususnya ketahanan fisik, sosial-piskologis, dan sosial-budaya secara umum relatif lebih buruk pada keluarga di Aceh dibandingkan dengan keluarga di provinsi lain. Kajian-kajian terbaru juga menunjukkan kuatnya hubungan antara tingkat perekonomian dengan masalah ketahanan fisik, sosial-piskologis, dan sosial-budaya. Kekerasan dalam rumah tangga dan kekerasan terhadap anak yang sedang terus meningkat di Aceh adalah indikasi memburuknya keadaan ekonomi di Aceh yang jika benar telah dan akan terus sangat mempengaruhi ketahanan keluarga.

4. Isu-isu strategis ketahanan keluarga di Aceh

4.1. Isu-isu strategis

Konflik, bencana, dan perubahan struktur penduduk

Tiga puluh tahun dalam konflik, disusul deraan mega-bencana Gempa dan Tsunami 2004, telah banyak merusak dan mempengaruhi sistim sosial-ekonomi wilayah Aceh, di perkotaan dan lebih-lebih lagi di perdesaan. Salah satunya terjadi lewat perubahan struktur penduduknya. Struktur umur penduduk Aceh yang sampai Sensus 2000 menunjukkan arah menuju pertumbuhan penduduk stabil, kembali mengalami pelebaran pada dasar piramida menurut sensus 2010. Piramida penduduk tahun 2010 dan selanjutnya menunjukkan peningkatan jumlah penduduk usia balita, anak, dan remaja yang signifikan (**Gambar 35**).

Gambar 35. Kecenderungan pola perubahan struktur penduduk Aceh, 2005-2019.



Sumber: Aceh Dalam Angka, BPS 2020 (diolah oleh penulis).

Aceh, dan Indonesia secara umum, sedang mengalami “bonus demografi” dimana rasio mereka yang dalam usia produktif (14 s.d. 64 tahun) dibandingkan dengan yang dalam usia non-produktif yang sedang berada pada titik terendah.⁸⁷ Dengan kata lain, rasio ketergantungan sedang rendah-rendahnya. Namun berada dalam usia produktif belum tentu dalam keadaan produktif. Keterbatasan lapangan kerja dan rendahnya kapasitas untuk bisa produktif menyebabkan bukan hanya masalah pengangguran tapi juga masalah sosial-ekonomi lainnya. Kapasitas untuk produktif menyangkut kualitas manusianya seperti tingkat kesehatan, pendidikan/ketrampilan, dan aspek kemanusiaan lainnya. “Bonus demografi” bisa menjadi “bencana demografi” jika penduduk usia mudanya paling banyak tapi buruk kualitasnya.

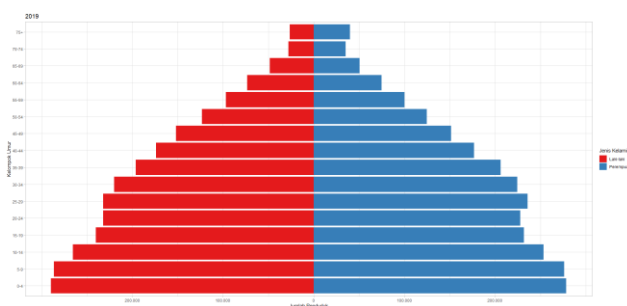
Pada tahun 2019, struktur penduduk Aceh yang berjumlah 5,3 juta jiwa masih menunjukkan dasar piramida yang lebar dengan kelompok usia terbesar adalah penduduk usia 0-4 tahun (balita), diikuti kelompok umur 5-9 dan 10-14 tahun (Gambar 36). Besarnya kelompok penduduk usia muda ini selain karena telah berakhirnya konflik, juga karena ada faktor penggantian (*replacement*) dengan terjadinya fenomena “baby boom” pasca tsunami. Fenomena ini terutama jelas terlihat di wilayah yang paling

⁸⁷ Sebagian wilayah di Indonesia sudah mengalami “bonus demografi” sejak 2010, namun secara nasional diperkirakan akan terjadi dalam periode 2025-2030. Di Aceh, Banda Aceh dan Aceh Barat sudah dalam periode Bonus Demografi ini sejak angka ketergantungannya sudah berada di bawah 50.

parah terkena dampak tsunami, yaitu Banda Aceh, Aceh Besar, Aceh Jaya, dan Aceh Barat.⁸⁸

Kelompok balita (< 5 tahun), anak-anak dan remaja (5-14 tahun), dan kelompok usia lanjut (> 64) bisa menjadi “triple burden” (beban berganda) yang membutuhkan pelayanan khusus untuk pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan ekonominya. Dengan angkatan kerja yang cukup besar, lebih dari 50% penduduk Aceh termasuk dalam usia produktif, beban tersebut bisa teratasi jika semua yang termasuk dalam angkatan kerja memang bekerja dan dalam pekerjaan yang produktif dan berkualitas.

Gambar 36. Struktur Penduduk Aceh, 2019.



Sumber: BPS 2020 (diolah oleh penulis).

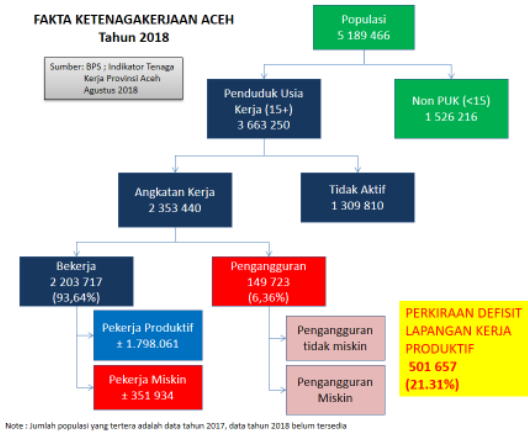
Namun dengan angka kemiskinan yang masih cukup tinggi, 14,99% dibandingkan dengan rata-rata Indonesia pada 9,78% pada Maret tahun 2020, pekerjaan yang tersedia bisa dipastikan tidak semua produktif apalagi berkualitas. Pekerjaan produktif artinya pekerjaan yang bisa mencukupi kebutuhan di atas garis kemiskinan. Pekerjaan berkualitas tentu saja lebih baik lagi.

Bila faktor kemiskinan dimasukkan dalam perhitungan ketersediaan lapangan kerja, defisit lapangan kerja produktif di Aceh ada pada angka 501.657, sekitar 21,31% dari angkatan kerja pada tahun 2018 (Gambar 37). Ini artinya, 1 dalam setiap 5 orang angkatan kerja di Aceh adalah pengangguran atau “pekerja miskin”, yaitu pekerja yang tidak mampu mencukupi kebutuhannya. Artinya pola yang ditemukan pada indikator ketahanan ekonomi di bagian sebelumnya, dimana 41,87 persen rumah

⁸⁸ Saiful Mahdi, “City Population Changes in Post-Disaster Region: A Case of Post-Tsunami Aceh, Indonesia,” in *Government and Communities: Sharing Indonesia’s Common Goals*, ed. Mohammad Fahmi dkk., vol. 12, IRSA Book Series (UNPAD PRESS, 2017).

tangga di Aceh menyatakan pendapatan mereka adalah ‘kurang’ untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari (Gambar 22) patut diduga masih berlanjut hingga kini. Pola ini bahkan diperkirakan akan memburuk di masa depan, bukan hanya karena pelemahan pertumbuhan ekonomi karena COVID-19 tapi karena memang struktur ekonomi Aceh yang belum berubah sejak berakhirnya era minyak dan gas bumi.

Gambar 37. Fakta ketenagakerjaan di Aceh, 2018.



Sumber: BPS 2019 (diolah oleh penulis).

Masalah sosial-ekonomi dan kekerasan

Model-model sosial-ekonomi baru menunjukkan eratnya hubungan antara demografi dan kekerasan. Struktur umur penduduk adalah salah satu determinan penting pada banyak masalah sosial dan ekonomi. Pengangguran pada kelompok usia produktif, misalnya, secara empiris punya kaitan dengan perilaku kekerasan—dalam perang, pasca-konflik, konflik sumber daya alam (SDA), termasuk konflik dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Kaitan ini, walaupun tidak sederhana dan otomatis, semakin penting untuk dikaji. Karena itu makin banyak perhatian terhadap struktur umur demografis dalam kaitannya dengan kekerasan, terutama di negara sedang berkembang.⁸⁹

⁸⁹ Helge Brunborg dan Henrik Urdal, “The Demography of Conflict and Violence: An Introduction,” *Journal of Peace Research* 42, no. 4 (2005): 371–374; Henrik Urdal, “A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence,” *International Studies Quarterly* 50, no. 3 (2006): 607–629; Henrik Urdal, “The Demographics of Political Violence: Youth Bulges, Insecurity and Conflict,” *Too Poor for Peace*, 2007, 90–100; Gudrun Østby dkk., “Population Pressure, Horizontal Inequality and Political Violence: A Disaggregated Study of Indonesian Provinces, 1990–2003,” *The Journal of Development*

Jumlah orang muda yang banyak di tengah keadaan ekonomi yang buruk, dapat meningkatkan resiko terjadinya konflik dengan kekerasan.⁹⁰ Aceh sedang dan menuju pada keadaan yang mengkhawatirkan dengan bertambahnya kelompok usia muda dalam struktur penduduknya, kapasitas maanusia yang terbatas, lapangan kerja yang masih terbatas, kemiskinan yang masih tinggi, dan pertumbuhan ekonomi yang stagnan bahkan menurun karena wabah COVID-19 yang sedang melanda.

Potensi kekerasan karena alasan sosial-ekonomi tersebut makin besar dalam konteks Aceh pasca-konflik. Harapan terhadap “*peace dividend*” atau “manfaat/keuntungan damai” terlalu besar dibandingkan dengan kenyataan yang tidak begitu menjanjikan. Bukan hanya mereka yang terlibat konflik yang berharap pada keadaan yang lebih baik, tetapi juga mereka yang tidak terlibat konflik secara langsung.

Perempuan kepala rumah tangga dan kekerasan

Memahami kekerasan terhadap perempuan dan kerentanan keluarga pasca-konflik di Aceh, karena itu, perlu diletakkan dalam konteks sosial-ekonomi Aceh paling mutakhir, termasuk dengan melihat “setan dalam demografi” (*the devil in the demographics*). Dalam insiden kemiskinan, sebagai contoh, perempuan paling banyak mengalami kekerasan. Bukan hanya sebagai “korban” atau “penyintas” yang harus bertahan dalam deraan kemiskinan, tapi karena kemiskinan itu sendiri adalah seringkali wujud kekerasan terstruktur negara dan atau struktur masyarakat, lewat sistim dan struktur sosial-budaya, pada perempuan.

Di Pidie, misalnya, jumlah perempuan paling banyak dalam struktur penduduknya dibandingkan dengan kabupaten/kota yang lain, ditandai dengan rasio jenis kelamin 93,73 pada tahun 2018. Artinya, setiap terdapat 100 penduduk laki-laki, ada hanya 93-94 orang perempuan. Ini bisa jadi karena kebiasaan merantau bagi laki-laki dalam tradisi masyarakat Pidie. Bisa juga karena banyaknya mortalitas penduduk laki-laki selama konflik yang berarti banyak janda korban konflik di Pidie.

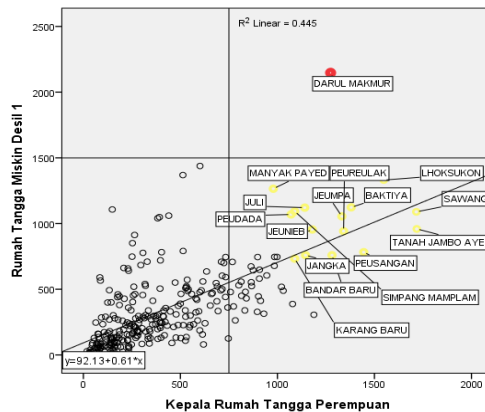
Studies 47, no. 3 (2011): 377–398; Christopher Cramer, “Unemployment and Participation in Violence,” 2011.

⁹⁰ Østby dkk, “Population Pressure, Horizontal Inequality and Political Violence”; Henrik Urdal, “Youth Bulges and Violence,” *Political Demography: How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*, 2012, 117–132.

Sebaliknya, angka rasio jenis kelamin di Bener Meriah adalah 102,45. Ini menandakan jumlah penduduk laki-laki lebih besar dari penduduk perempuan dengan perbandingan 102,45 : 100. Apakah ini punya implikasi pada tingginya angka kekerasan seksual terhadap perempuan di wilayah ini perlu dikaji lebih mendalam.

Perempuan KRT adalah korban nyata kekerasan sosial-ekonomi yang kita sebut “kemiskinan” (Gambar 38). Insiden kemiskinan memang secara empiris makin tinggi di kalangan rumah tangga yang kepala rumah tangganya perempuan. Karena dalam masyarakat kita, KRT perempuan seringkali berarti KRT tunggal berjenis kelamin perempuan. Ini bisa terjadi karena ditinggal mati atau ditelantarkan oleh suaminya.

Gambar 38. Insiden kemiskinan dalam kaitan status kepala rumah tangga perempuan per kecamatan di Aceh, 2015.



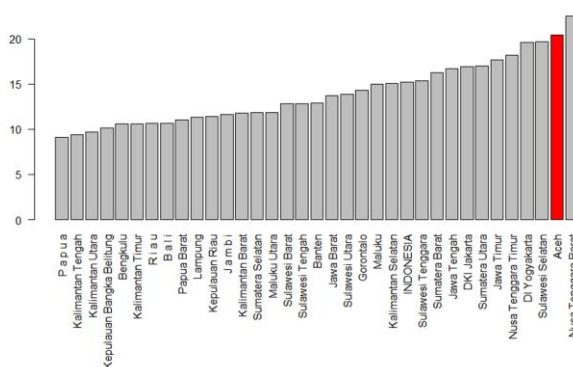
Sumber: BDT 2015, TNP2K-BPS (diolah oleh penulis).

Kaitan antara dampak konflik, kemiskinan, dan karena itu, kekerasan terhadap perempuan berlanjut di wilayah-wilayah yang pernah menjadi *hot-spot* selama tiga puluh tahun konflik Aceh. Tingginya rumah tangga dengan KRT perempuan adalah indikasi perlunya intervensi khusus dalam pembangunan ketahanan keluarga di Aceh. Sampai tahun 2017, data Susenas 2018 menunjukkan jumlah KRT perempuan di Aceh adalah yang tertinggi kedua secara nasional (Gambar 39) Tentu saja ini membawa kerentanan makin tinggi pada keluarga di Aceh secara umum.

KRT perempuan, misalnya, masih sering mengalami kesulitan karena masalah legalitas. Masih ada perempuan yang status pernikahannya tidak

jelas karena suami mereka yang hilang atau terbunuh di masa konflik. Para istri dan anak kesulitan mendapatkan bantuan perumahan pascatsunami karena legalitas tanah dan asset keluarga banyak yang dibawa syahid para suami. Bantuan sosial untuk rumah tangga masih sering mengasumsikan suami atau pihak laki-laki sebagai KRT sehingga KRT perempuan mendapat kesulitan dalam mengakses bantuan.

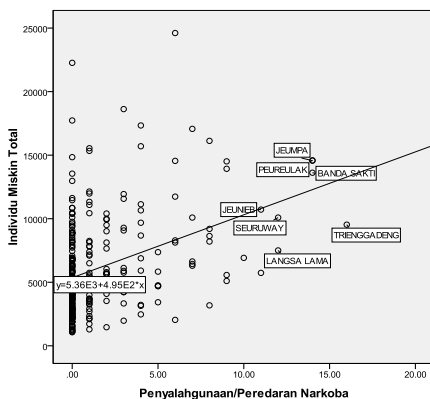
Gambar 39. Persentase KRT perempuan dari total rumah tangga per provinsi, 2018.



Sumber: Susenas BPS 2018 (diolah oleh penulis).

Data empiris di Aceh juga menunjukkan eratnya kaitan antara kemiskinan dan masalah sosial dan kejahatan. Wilayah dengan insiden kemiskinan tinggi juga mempunyai catatan kriminalitas tinggi seperti masalah narkoba (Gambar 40).

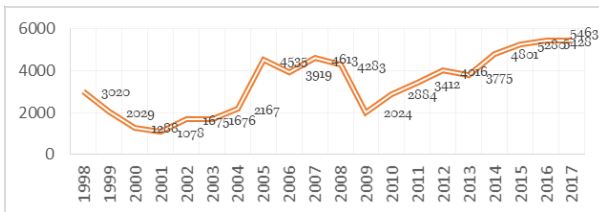
Gambar 40. Insiden kemiskinan dalam kaitan dengan kejahatan narkoba.



Sumber: Diolah dari BDT 2011, TNP2K-BPS, dan PODES 2011, BPS.

Masalah sosial ekonomi seringkali mewujud menjadi kekerasan. Masalah ekonomi, misalnya, adalah salah satu alasan utama yang melatarbelakangi perceraian. Angka perceraian di Aceh terus meningkat justru setelah adanya perdamaian setelah Tsunami 2004. Sempat turun di tahun 2009, tahun berakhirnya rehabilitasi dan rekonstruksi pascatsunami, angka perceraian terus menunjukkan kecenderungan peningkatan sejak itu (**Gambar 41**).

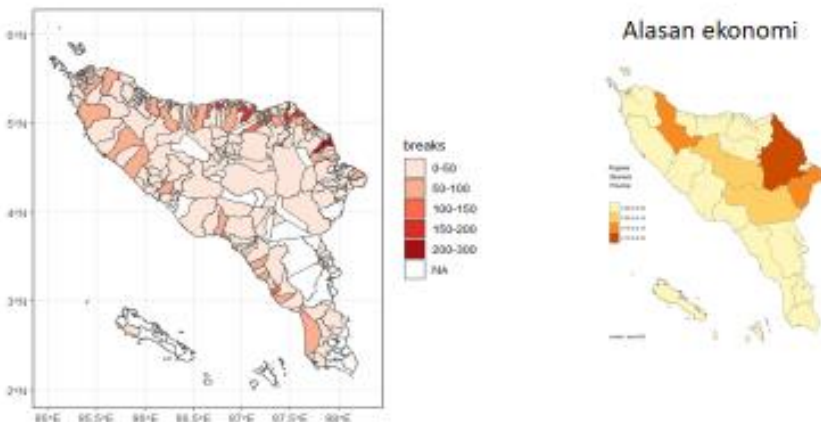
Gambar 41. Angka perceraian di Aceh 1998-2017.

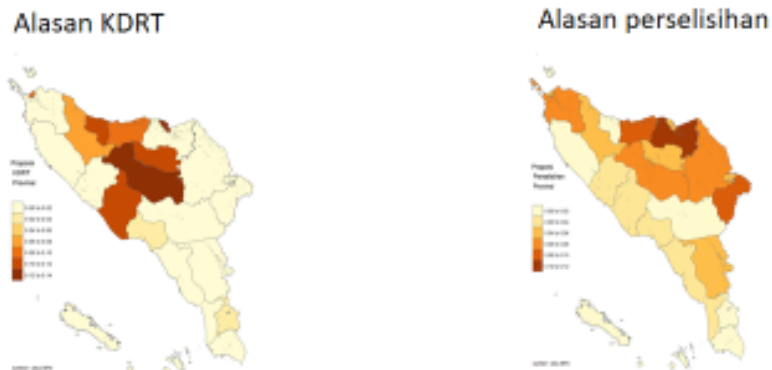


Sumber: Mahkamah Syar'iyah Aceh, 2018 (diolah oleh penulis).

Hubungan antara konflik, masalah sosial ekonomi, dan kekerasan di Aceh dapat dideskripsikan secara spasial seperti pada **Gambar 42**. Wilayah dengan intensitas konflik yang tinggi di masa lalu, yaitu bagian timur-utara Aceh mewarisi berbagai bentuk kekerasan dengan intensitas yang juga relatif tinggi. Alasan perceraian, baik alasan ekonomi, aneka bentuk perselisihan, dan KDRT saling berkelindan mengancam ketahanan keluarga di Aceh.

Gambar 42. Gambaran spasial penyebaran kekerasan dan alasan perceraian di Aceh, 2018.





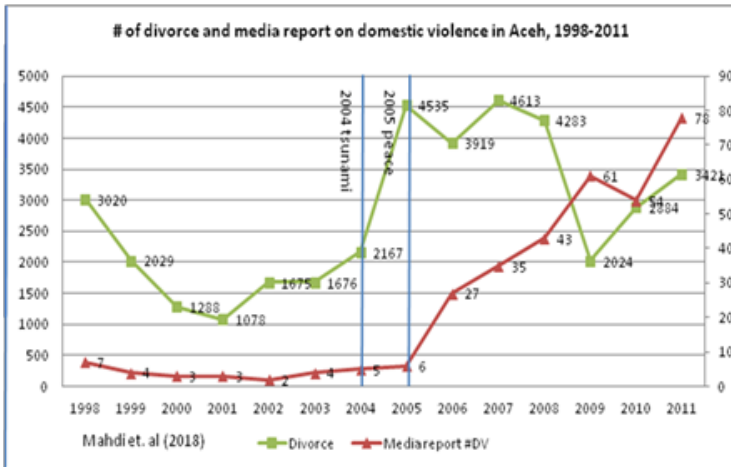
Sebelum sampai pada perceraian, seringkali dalam rumah tangga itu terjadi kekerasan. Akses ekonomi yang terbatas bisa jadi telah membuat sebagian kepala rumah tangga membawa pulang kekerasan ke rumah. Setelah perceraian, istri dan anak pun masih sangat rentan mengalami kekerasan baik fisik maupun non-fisik. Ini sangat mungkin terjadi pada KRT yang sebelumnya ada dalam budaya kekerasan seperti pada masa konflik.⁹¹

Domestifikasi kekerasan?

MoU Helsinki telah membawa “perdamaian negatif” di Aceh, yaitu perdamaian tanpa kasus kekerasan bersenjata yang terjadi di ruang publik. Namun kekerasan belum sirna dari bumi Aceh. Memburuknya keselamatan dan kesejahteraan perempuan dan anak saat ini, 16 tahun setelah Tsunami 2004 dan 15 tahun setelah MoU Helsinki, bukanlah fenomena yang tiba-tiba. **Gambar 43** menunjukkan ada kecenderungan memburuknya status keselamatan perempuan di Aceh dengan meningkatnya kasus KDRT yang dilaporkan media. Peningkatan drastis KDRT justru terjadi sejak 2005 tahun MoU Helsinki ditandatangani sebagai pertanda era baru pembangunan perdamaian di Aceh. Laporan KDRT dalam media jelas hanya fenomena gunung es. Yang tak dilaporkan media jauh lebih besar.

⁹¹ Elizabeth P. Cramer, “Variables That Predict Verdicts in Domestic Violence Cases,” *Journal of Interpersonal Violence* 14, no. 11 (1999): 1137–1150; Urdal, “The Demographics of Political Violence”; Østby dkk., “Population Pressure, Horizontal Inequality and Political Violence”; Henrik Urdal dan Kristian Hoelscher, “Explaining Urban Social Disorder and Violence: An Empirical Study of Event Data from Asian and Sub-Saharan African Cities,” *International Interactions* 38, no. 4 (2012): 512–528.

Gambar 43. Tren angka perceraian dan KDRT (domestic violence) yang dilaporkan media.



Sumber: Mahdi (2018), data Mahkamah Syar'iyah (perceraian) dan SNPK (KDRT).

Ini adalah indikasi domestifikasi kekerasan, yaitu “kekerasan yang dibawa pulang ke rumah”. Oleh siapa? Kemungkinan besar oleh para lelaki yang sudah terbiasa dengan perilaku kekerasan di masa konflik dan para lelaki yang “gagal” secara sosial-ekonomi. *The return of men* (kembali para lelaki) ke rumah tangga yang sudah cukup lama dinahkodai para perempuan kepala keluarga selama konflik butuh perhatian khusus. Patut diduga mereka “muda, miskin, dan menganggur”. Laki-laki muda, miskin, menganggur, dan berpendidikan rendah sangat rentan untuk berlaku kasar. Sebaliknya, para perempuan yang muda, miskin, menganggur, dan berpendidikan rendah sangat rentan menjadi korban kekerasan. Namun jika perempuannya berpendidikan, mereka bisa melindungi diri bahkan melawan. Jika cukup merdeka secara sosial-ekonomi, para perempuan bahkan bisa meminta *fasakh*. Mahkamah Syar'iyah Aceh melaporkan angka perceraian yang makin tinggi itu semakin besar proporsinya adalah cerai karena permintaan pihak perempuan (gugat cerai).

Aceh's next tsunami? Buruknya indikator kesehatan balita dan kekerasan pada anak

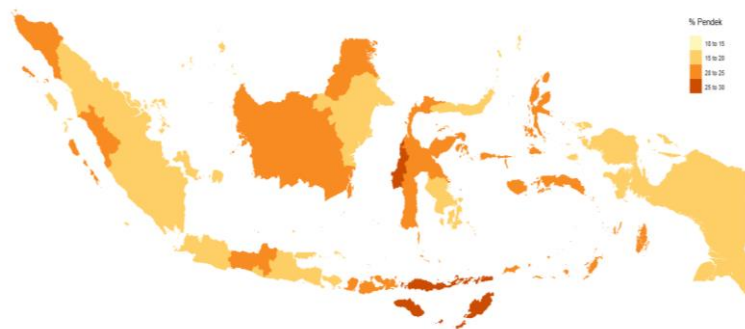
Dalam masyarakat patrilineal, perempuan sering dianggap sebagai pemberi perhatian (*caregiver*) pertama dan utama dalam keluarga. Ibu harus menjaga bayi, anak-anak, orang lanjut usia dalam keluarga. Sebagai

istri, para ibu juga harus melayani suami mereka. Mungkin kalau masih ada sisa waktu dan tenaga, baru para perempuan ini bisa menjaga dan melayani dirinya sendiri. Lantas apakah mereka harus bertanggung jawab dengan buruknya kondisi kesehatan balita dan meningkatnya kekerasan pada anak, misalnya?

Angka *stunting* Indonesia memang terus mengalami penurunan. Dari 36,4 persen di tahun 2017 ke 30,8 persen menurut Riskesdas 2018. Namun penurunan ini belum memenuhi standar WHO yang hanya membolehkan maksimal 1 dari 5 balita (20%) yang tengkes (*stunted*).⁹²

Prevalensi *stunting* sangat tinggi di Aceh. Menurut Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) tahun 2018, sekitar 37,1 persen balita di Aceh mengalami gagal tumbuh (*stunting*). Aceh memiliki persentase 'balita pendek' tertinggi ke-9 di antara 34 provinsi di Indonesia (**Gambar 44 dan 45**). Terdapat 21,1 persen balita pendek di Aceh dibandingkan rata-rata Indonesia yang 19,3 persen. Bahkan untuk 'balita sangat pendek', Aceh adalah salah satu dari tiga provinsi dengan persentase tertinggi (**Gambar 46 dan 47**). Balita di Aceh yang sangat pendek mencapai 16 persen dibandingkan rata-rata Indonesia yang 11,5 persen.⁹³

Gambar 44. Penyebaran persentase balita yang pendek per provinsi, 2018.

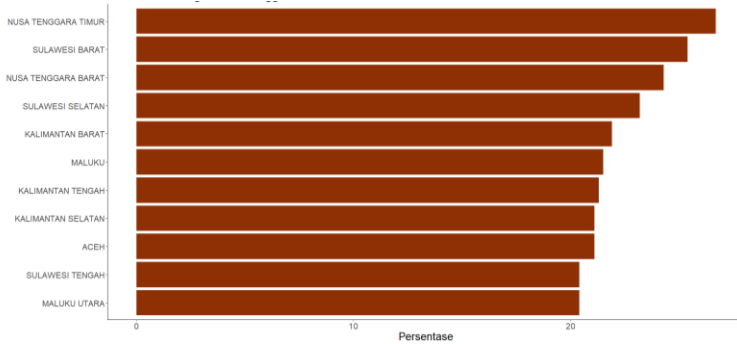


Sumber: Riskesdas 2018 (diolah oleh penulis).

⁹² Hedi Novianto, "Angka stunting turun, tapi belum standar WHO," <https://beritagar.id/>, April 5, 2019, <https://beritagar.id/artikel/berita/angka-stunting-turun-tapi-belum-standar-who>.

⁹³ Balitbangkes Departemen Kesehatan, "Laporan Nasional Riskesdas 2018" (Lembaga Penerbit Balitbangkes, 2019), http://labdata.litbang.kemkes.go.id/images/download/laporan/RKD/2018/Laporan_Nasional_RKD2018_FINAL.pdf.

Gambar 45. 10 Provinsi dengan persentase tertinggi balita yang pendek.



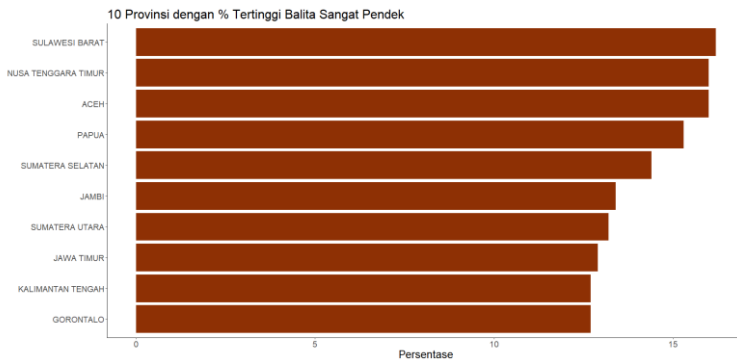
Sumber: Riskesdas 2018 (diolah oleh penulis).

Gambar 46. Penyebaran persentase balita yang sangat pendek per provinsi, 2018.



Sumber: Riskesdas 2018 (diolah oleh penulis).

Gambar 47. 10 Provinsi dengan persentase tertinggi balita yang sangat pendek.



Sumber: Riskesdas 2018 (diolah oleh penulis).

Untuk bayi umur dua tahun ke bawah (baduta, bawah dua tahun), prevalansi bayi yang mengalami *stunting* di Aceh adalah yang tertinggi di Indonesia. Proporsi baduta 'pendek' dan 'sangat pendek' di Aceh adalah 37,9 persen, tertinggi di Indonesia yang mempunyai rata-rata 29,9 persen. Baduta 'sangat pendek' di Aceh mencapai 18,9 persen jauh di atas 12,8 persen rata-rata nasional. Baduta 'pendek' di Aceh mencapai 19 persen dari semua baduta, sementara rata-rata Indonesia pada 17,1 persen.⁹⁴

Ujian moral untuk kita?

Konon Gandhi pernah berkata "Kebesaran sebuah peradaban dapat diukur dari bagaimana ia memperlakukan mereka yang paling lemah." Selain itu, Hubert Humphrey, salah seorang wakil presiden Amerika Serikat yang legendaris, pernah berkata "Ujian moral bagi pemerintah adalah bagaimana ia memperlakukan mereka yang di awal kehidupan, bayi dan anak-anak; mereka yang di akhir kehidupan, para lanjut usia; dan mereka yang dalam bayang-bayang kehidupan, orang-orang yang sedang sakit, yang miskin, dan yang mempunyai ketunaan."

Karena itu, cara paling mudah menilai peradaban atau kemajuan sebuah wilayah adalah dengan melihat indikator-indikator kesehatan bayi, anak-anak, para lanjut usia, dan mereka yang lemah atau terpinggirkan lainnya. Walaupun secara fisik dan mental belum tentu lemah, banyak perempuan dan ibu yang sering diperlemah oleh struktur sosial-ekonomi, politik-kebudayaan dalam sebuah masyarakat, terutama masyarakat patriarki. Karena itulah tingkat kesejahteraan bayi, anak-anak, ibu, dan para lanjut usia adalah indikator penting tingkat keselamatan dan kesejahteraan sebuah wilayah. Angka kematian bayi (AKB) dan Angka Kematian Ibu (AKI) adalah indikator penting dalam menilai capaian SDGs, misalnya.

Orang Aceh yang menganggap peradabannya pernah tinggi dan maju perlu melihat kembali bagaimana mereka memperlakukan mereka yang paling lemah dalam masyarakatnya. Klaim "*bangsa terlebih di atas dunia*" telah menjadi klaim kosong jika kita melihat lemahnya ketahanan keluarga di Aceh. Karena kelemahan keluarga adalah cerminan kelemahan ART yang akan mewujud pada kelemahan masyarakatnya.

⁹⁴ Departemen Kesehatan.

4.2. Saran perbaikan

Kami tidak membuat kesimpulan khusus dari analisis statistik deskriptif pada bagian-bagian sebelumnya. Perlu kajian lebih mendalam untuk melihat semua data dan statistik yang telah dipaparkan dalam tulisan ini. Sejumlah teori dan analisis dari penulis dan intelektual di bagian-bagian lain buku ini diharapkan dapat menjadi komplemen untuk memahami data dan statistik yang kami sajikan. Data dan statistik terbaru untuk setiap indikator dan variabel ketahanan keluarga juga perlu digali, khususnya untuk Aceh, baik dalam konteks khusus pascakonflik dan pascabencana maupun konteks yang lebih umum dan jangka panjang. Perlu proses iterasi yang terus-menerus dalam memahami data kuantitatif dan kualitatif yang disajikan dalam buku ini. Belajar dari Box, salah satu pemikir besar Statistika, penalaran deduktif secara statistik perlu terus menjadi bagian iteratif bersama penalaran induktif ilmu-ilmu sosial yang menjadi bagian terbesar dari buku ini secara keseluruhan.⁹⁵

Meskipun demikian, kami berharap data dan statistik yang kami sajikan dapat menjadi penggugah sekaligus pintu masuk untuk usaha yang lebih serius, terstruktur, sistematis, dan masif dalam membangun ketahanan keluarga di Aceh. Sebagai wilayah pascakonflik dan pascabencana, Aceh mempunyai tantangan yang lebih berat dalam memastikan keselamatan dan kesejahteraan keluarga. Karenanya, keluarga di Aceh lebih rentan terhadap berbagai masalah. Statistik yang menunjukkan indikator-indikator kesehatan, pendidikan, dan kesejahteraan ekonomi keluarga yang disajikan diharapkan dapat membantu mengidentifikasi kerentanan keluarga di Aceh. Karena hanya dengan usaha lebih serius kita dapat menghindari pada keadaan yang lebih buruk karena Tsunami Aceh Gelombang ke-2: morbiditas (kesakitan) yang makin tinggi terutama karena penyakit-penyakit degeneratif, kebodohan dan kejumudan yang menjadi-jadi, mata rantai kemiskinan dan kekerasan yang tak pernah bisa diputus. Hanya dengan usaha serius semua pemangku kepentingan (*stakeholders*) keadaan lebih buruk di masa depan kemungkinan besar dapat kita hindari. Ketahanan keluarga adalah kunci penyelamatan generasi masa depan di Aceh.

Melihat perkembangan pembangunan ketahanan keluarga di tingkat

⁹⁵ "Statistics for Discovery by Dr. George E.P. Box," accessed November 29, 2020, <https://williamghunter.net/george-box-articles/statistics-for-discovery>.

nasional maupun di Aceh, maka kami menyarankan beberapa hal sebagai berikut:

Pembangunan ketahanan keluarga perlu segera menjadi prioritas di Aceh. Data yang kami sajikan dalam tulisan ini kiranya cukup memadai untuk pembaca umum, peneliti akademis, maupun pembuat kebijakan dan undang-undang untuk melihat penting dan mendesaknya pembangunan ketahanan keluarga di Aceh. Walaupun R-IKK menempatkan Aceh pada ketahanan keluarga yang ‘tinggi’ berdasarkan data dan pembobotan pada tahun 2016, keadaan dan kecendrungan menurut data terbaru menunjukkan kerentanan keluarga Aceh yang makin banyak dan tinggi. Dimensi legalitas dan ketahanan ekonomi yang sudah cukup baik perlu ditingkatkan lagi karena kerentanan baru yang disebabkan perkembangan sosial-ekonomi global dan nasional dan perkembangan teknologi baru. Sementara dimensi ketahanan fisik, sosial-psikologis, dan sosial-budaya justru perlu kerja yang lebih keras agar tidak bertambah buruk dari level pada tahun 2016 atau sebelumnya. Untuk itu perlu peran dan kerjasama negara lewat pemerintah, masyarakat, dan keluarga itu sendiri.

Pemangku kepentingan di Aceh harus proaktif dalam penyusunan RUU Ketahanan Keluarga di tingkat nasional. Adanya Rancangan Qanun Hukum Keluarga Aceh dan Rancangan Qanun Ketahanan Keluarga di kabupaten/kota di Aceh perlu sinergis dan saling memperkuat dengan RUU Ketahanan Keluarga RI.⁹⁶ Jika tidak, akan terjadi tumpang tindih bahkan tabrakan antar berbagai aturan dan perundang-undangan yang ada. Masalah legislasi biasanya bisa berujung pada masalah dalam implementasinya, termasuk masalah beda tafsir dalam dan antara aturan yang ada. Ini sudah terjadi misalnya pada Qanun Jinayat dalam hal perlindungan anak dalam kaitannya dengan hukum nasional. Data yang kami sajikan dan informasi lainnya dalam buku ini dapat menjadi bagian

⁹⁶ Humas, “Komisi IV Gelar RDPU Raqan Ketahanan Keluarga,” *Dewan Perwakilan Rakyat Kota* (blog), November 28, 2020, <https://dprk.bandaacehkota.go.id/berita/komisi-iv-gelar-rdpu-raqan-ketahanan-keluarga/>; “Rancangan Qanun Hukum Keluarga,” *Dinas Syariat Islam Aceh* (blog), accessed November 29, 2020, <http://dsi.acehprov.go.id/tag/rancangan-qanun-hukum-keluarga/>; “Rancangan Qanun Hukum Keluarga,” “Aceh Butuh Qanun Hukum Keluarga - Serambi Indonesia,” accessed November 29, 2020, <https://aceh.tribunnews.com/2019/10/07/aceh-butuh-qanun-hukum-keluarga/>; “Balai Syura Meminta Pemerintah Aceh Meninjau Ulang Pengaturan Poligami dalam Qanun Hukum Keluarga – Balai syura,” accessed November 29, 2020, <http://balaisyura.com/2020/02/22/balai-syura-meminta-pemerintah-aceh-meninjau-ulang-pengaturan-poligami-dalam-qanun-hukum-keluarga/>.

dari pembangunan legislasi dan kebijakan berbasis data (*evidence based legislation and policy*).

Mendorong penggunaan dan pengembangan lebih lanjut Indeks Pembangunan Syariah (IPS) yang sudah diinisiasi Bappeda Aceh pada tahun 2018. IPS mengandung pilar “perlindungan keluarga” sebagai salah satu pilar dari tujuh pilar *maqasyid syariah* yang menjadi dasar Syariah Islam dan pengembangan IPS. Penggunaan dan pengembangan IPS akan ikut memperkuat usaha penguatan ketahanan keluarga dan aspek lainnya. Indikator dan variabel untuk ketahanan keluarga yang pernah ada juga sejalan dengan *maqasyid syraiah*. IPS menawarkan pendekatan yang lebih menyeluruh dan terpadu. Model dan desain yang sudah ada dapat terus dikembangkan dan data terbaru dapat memberi gambaran dari tahun ke tahun sambil terus meningkatkan ketersediaan data untuk lebih banyak indikator dan variabel.

Masyarakat Aceh perlu menggali, merevitalisasi, menggunakan, dan mengembangkan modal sosial dan modal kultural untuk pembangunan ketahanan keluarga. Institusi adat mukim dan *gampong/kampung/desa*, misalnya, pernah dan dapat kembali memiliki peran yang lebih kuat dalam pembangunan ketahanan keluarga, terutama dalam pengasuhan anak, perlindungan perempuan, ibu hamil, ibu menyusui, lansia, dan penyandang disabilitas atau mereka yang berkebutuhan khusus. Ketimbang menjadi perpanjangan tangan negara untuk ‘mengatur’ warganya, institusi adat seharusnya menjadi perpanjangan tangan masyarakat dalam menuntut dan memastikan negara ikut ‘melindungi’ warganya. Modal sosial dan kultural seperti *pageu gampong* (pagar desa), *malee kawom* (malu kaum), dan *malee gampong* (malu desa) dapat mendukung dan memperkuat ketahanan keluarga jika diterapkan secara terbuka dan demokratis. Tentu saja dengan tujuan utama untuk ‘melindungi’, bukan untuk ‘mengatur’ apalagi sekedar ‘menghukum’.

Keluarga di Aceh harus lebih sadar lingkungan dan perkembangan di sekitarnya. Pengasuhan anak dan ART lainnya tidak bisa lagi diserahkan sepenuhnya pada negara atau dilakukan sendiri oleh keluarga secara mandiri sepenuhnya. *It takes a village to rise a child* sekarang perlu diperluas menjadi *It takes a village to rise a family*. Perubahan sosial, ekonomi, politik, budaya, dan teknologi demikian pesat di perdesaan maupun di perkotaan. Keluarga perlu memastikan sumber daya-sumber-

daya di luar keluarga untuk belajar dan mendapat bantuan jika diperlukan. Sumber daya itu tidak harus selalu dari negara. Masyarakat di sekitar rumah dan kampung bisa menjadi modal sosial yang besar untuk melengkapi modal ekonomi atau modal fisik lainnya. Kerja keras dan kemandirian tetap perlu menjadi ajaran utama dalam keluarga. Dan ajaran itu harus disertai keteladanan. Misalnya, mencukupi kebutuhan gizi keluarga dengan menanam tanaman dan sayuran di sekitar rumah seperti yang dilakukan orang tua di Aceh pada generasi sebelumnya, perlu mendapatkan pemaknaan baru di tengah tekanan ekonomi dan perubahan pola makan yang tidak selalu sehat dan terjangkau. *Gulee rampoe* (sayur bening) adalah tradisi sehat dan murah untuk membangun ketahanan gizi keluarga. Dengan ketahanan fisik, anggota rumah tangga dapat dipastikan mempunyai kapasitas untuk menjadi keluarga tangguh, *dus* meningkatkan ketahanan keluarga.

Daftar Pustaka

- “Aceh Butuh Qanun Hukum Keluarga - Serambi Indonesia.” Diakses 29 November 2020. <https://aceh.tribunnews.com/2019/10/07/aceh-butuh-qanun-hukum-keluarga>.
- antaranews.com. “BKKBN Targetkan Indeks Pembangunan Keluarga 50,3 Di 2020.” Antara News, 27 September 2019. <https://www.antaranews.com/berita/1085444/bkkbn-targetkan-indeks-pembangunan-keluarga-503-di-2020>.
- . “BKKBN Uji Coba Penerapan Indeks Pembangunan Keluarga Di 1.000 KK.” Antara News, 14 October 2019. <https://www.antaranews.com/berita/111424/bkkbn-uji-coba-penerapan-indeks-pembangunan-keluarga-di-1000-kk>.
- Ayubi, Zahra. “Gendered Morality: Masculinity, Marriage, and Social Relations in Premodern Islamic Ethics,” 2015.
- Baits, Ammi Nur. “Batas Waktu Suami Boleh Meninggalkan Istrinya Untuk Kerja.” *Konsultasi Agama Dan Tanya Jawab Pendidikan Islam* (blog). Diakses 12 November 2020. <https://konsultasisyariah.com/28836-batas-waktu-suami-boleh-meninggalkan-istrinya-untuk-kerja.html>.
- “Balai Syura Meminta Pemerintah Aceh Meninjau Ulang Pengaturan Poligami dalam Qanun Hukum Keluarga – Balai syura.” Diakses 29 November 2020. <http://balaisyura.com/2020/02/22/balai-syura-meminta-pemerintah-aceh-meninjau-ulang-pengaturan-poligami-dalam-qanun-hukum-keluarga/>.

- Benard, Bonnie. "Fostering Resiliency in Kids." *Educational Leadership* 51, no. 3 (1993): 44–48.
- Berke, Philip R., and Thomas J. Campanella. "Planning for Postdisaster Resiliency." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 604, no. 1 (2006): 192–207.
- Block, Jack, and Adam M. Kremen. "IQ and Ego-Resiliency: Conceptual and Empirical Connections and Separateness." *Journal of Personality and Social Psychology* 70, no. 2 (1996): 349.
- BP2MI. "BNP2TKI Dukung Pendirian LTSA Di Aceh Tamiang." Diakses 12 November 2020. <https://bp2mi.go.id/index.php/berita-detail/bnp2tki-dukung-pendirian-ltsa-di-aceh-tamiang>.
- Boss, Pauline. "Resilience as Tolerance for Ambiguity." Dalam *Handbook of Family Resilience*, 285–297. Springer, 2013.
- Bronfenbrenner, Urie. "Toward an Experimental Ecology of Human Development." *American Psychologist* 32, no. 7 (1977): 513–31. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.32.7.513>.
- Brunborg, Helge, and Henrik Urdal. "The Demography of Conflict and Violence: An Introduction." *Journal of Peace Research* 42, no. 4 (2005): 371–374.
- Bunga rampai sosiologi keluarga*. Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Burgess, E. W., and H. J. Locke. *The Family: From Institution to Companionship*. The Family: From Institution to Companionship. Oxford, England: American Book Co., 1945.
- Cheal, David. "Unity and Difference in Postmodern Families." *Journal of Family Issues* 14, no. 1 (March 1993): 5–19. <https://doi.org/10.1177/0192513X93014001002>.
- Committee, Future of Family Medicine Project Leadership. "The Future of Family Medicine: A Collaborative Project of the Family Medicine Community." *The Annals of Family Medicine* 2, no. suppl 1 (2004): S3–S32.
- Cramer, Christopher. "Unemployment and Participation in Violence," 2011.
- Cramer, Elizabeth P. "Variables That Predict Verdicts in Domestic Violence Cases." *Journal of Interpersonal Violence* 14, no. 11 (1999): 1137–1150.
- Damayanti, Vizia Lukri, and Rifki Khoirudin. "Analisis Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Ketahanan Pangan Rumah Tangga Petani (Studi Kasus: Desa Timbulharjo, Sewon, Bantul)." *Jurnal Ekonomi & Studi Pembangunan* 17, no. 2 (2016): 89–96.
- DeFrain, John. "Strong Families." *Family Matters* 53 (1999): 6–13.
- Departemen Kesehatan, Balitbangkes. "Laporan Nasional Riskesdas 2018." Lembaga Penerbit Balitbangkes, 2019. http://labdata.litbang.kemkes.go.id/images/download/laporan/RKD/2018/Laporan_Nasional_RKD2018_FINAL.pdf.

- . “Laporan Provinsi Aceh Riskeddas 2018,” 2019. <https://dinkes.acehprov.go.id/uploads/riskedaskabkotaceh.pdf>.
- Distelberg, Brian J., A’verria Sirkin Martin, Moosgar Borieux, and Winetta A. Oloo. “Multidimensional Family Resilience Assessment: The Individual, Family, and Community Resilience (IFCR) Profile.” *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 25, no. 6 (2015): 552–570.
- Dwyer, Leslie K. “Spectacular Sexuality: Nationalism, Development and the Politics of Family Planning in Indonesia.” In *Gender Ironies of Nationalism*, 39–78. Routledge, 2012.
- Epstein, Joyce L., Mavis G. Sanders, Steven B. Sheldon, Beth S. Simon, Karen Clark Salinas, Natalie Rodriguez Jansorn, Frances L. Van Voorhis, et al. *School, Family, and Community Partnerships: Your Handbook for Action*. Corwin Press, 2018.
- Frankenberger, Timothy R., and M. Katherine McCaston. “The Household Livelihood Security Concept.” *Food Nutrition and Agriculture*, 1998, 30–35.
- Henderson, Anne T., and Karen L. Mapp. “A New Wave of Evidence: The Impact of School, Family, and Community Connections on Student Achievement. Annual Synthesis, 2002.” 2002.
- Henderson, Nan, and Mike M. Milstein. *Resiliency in Schools: Making It Happen for Students and Educators*. Corwin Press, 2003.
- Holstein, James A., and Jay Gubrium. “What Is Family?: Further Thoughts on a Social Constructionist Approach.” *Marriage & Family Review* 28, no. 3–4 (July 29, 1999): 3–20. https://doi.org/10.1300/J002v28n03_02.
- Hull, Terence H. “Formative Years of Family Planning in Indonesia.” *The Global Family Planning Revolution*, 2007, 235.
- Humas. “Komisi IV Gelar RDPU Raqan Ketahanan Keluarga.” *Dewan Perwakilan Rakyat Kota* (blog), 28 November 2020. <https://dprk.bandaaacehkota.go.id/berita/komisi-iv-gelar-rdpu-raqan-ketahanan-keluarga/>.
- IHF, Indonesia Humanitarian Forum, trans. “Terminologi Pengurangan Risiko Bencana.” Asian Disaster Reduction and Response Network (ADRRN), 2010. https://www.unisdr.org/files/7817_isdrindonesia.pdf.
- Israel, Glenn D., Lionel J. Beaulieu, and Glen Hartless. “The Influence of Family and Community Social Capital on Educational Achievement.” *Rural Sociology* 66, no. 1 (2001): 43–68.
- “Jaminan Sosial Indonesia - BPJS Kesehatan Dan BPJS Ketenagakerjaan.” Diakses 24 November 2020. <http://www.jamsosindonesia.com/jamsosda/detail/12>.
- “Jawa Timur Lumbung Terbesar Pekerja Migran Indonesia – Indonesia’s Global Worker.” Diakses 12 November 2020. <https://indonesiaglobalworker.com/2019/08/07/jawa-timur-lumbung-terbesar-pekerja-migran-indonesia/>.
- Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, and BPS. *Pembangunan Ketahanan Keluarga 2016*. Jakarta: BPS, 2016.

- Kim, Young Mi, Eva Bazant, and J. Douglas Storey. "Smart Patient, Smart Community: Improving Client Participation in Family Planning Consultations through a Community Education and Mass-Media Program in Indonesia." *International Quarterly of Community Health Education* 26, no. 3 (2006): 247–270.
- Laksono, Bayu Adi, Supriyono Supriyono, and Sri Wahyuni. "Tinjauan Literasi Finansial Dan Digital Pada Tingkat Ketahanan Keluarga Pekerja Migran Indonesia." *Jurnal Penelitian Kesejahteraan Sosial* 18, no. 2 (2019): 123–134.
- Landau, Judith. "Communities That Care for Families: The LINC Model for Enhancing Individual, Family, and Community Resilience." *American Journal of Orthopsychiatry* 80, no. 4 (2010): 516.
- Lestari, Rahayu Puji. "Hubungan Antara Pernikahan Usia Remaja Dengan Ketahanan Keluarga." *Jurnal Kesejahteraan Keluarga Dan Pendidikan* 2, no. 2 (2015): 84–91.
- Mahdi, Saiful. "City Population Changes in Post-Disaster Region: A Case of Post-Tsunami Aceh, Indonesia." Dalam *Government and Communities: Sharing Indonesia's Common Goals*, edited by Mohammad Fahmi, Arief Anshory Yusuf, R.M. Purnagunawan, Budy P. Resosudarmo, and D. S. Priyarsono, Vol. 12. IRSA Book Series. UNPAD PRESS, 2017.
- . "Finding Gampöng : Space, Place, and Resilience in Post-Tsunami Aceh," 2008. <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/handle/10625/42513>.
- . "Where Do IDPs Go? Evidence of Social Capital from Aceh Conflict and Tsunami IDPs," 2007, 33.
- Malik, Abdul, Ghanis Putra Widhanarto, and Adhe Mella Vitriani. "Participants in the Elderly Empowerment Program Posyandu Ngudi Utomo: Study in Indonesia." *Journal of Nonformal Education* 6, no. 1 (2020): 19–28.
- Mawarpury, Marty, and Naidi Naidi Faisal. "Family Resilience Factors in Conflict Region." *Jurnal Psikologi Islam* 4, no. 1 (September 1, 2017): 119–25.
- Mawarpury, Marty, and Mirza Mirza. "Resiliensi Dalam Keluarga: Perspektif Psikologi." *Psikoislamedia: Jurnal Psikologi* 2, no. 1 (2017): 96–106.
- Menchik, Jeremy. "The Co-Evolution of Sacred and Secular: Islamic Law and Family Planning in Indonesia." *South East Asia Research* 22, no. 3 (2014): 359–378.
- Moxnes, Halvor. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. Psychology Press, 1997.
- Muflikhati, Istiqlaliyah, Hartoyo Hartoyo, Ujang Sumarwan, Achmad Fahrudin, and Herien Puspitawati. "Kondisi Sosial Ekonomi dan Tingkat Kesejahteraan Keluarga: Kasus di Wilayah Pesisir Jawa Barat." *Jurnal Ilmu Keluarga dan Konsumen* 3, no. 1 (January 2010): 1–10. <https://doi.org/10.24156/jikk.2010.3.1.1>.

- News, Tagar. "Dispensasi Nikah Usia Dini Meningkatkan di Aceh Tamiang." TAGAR, 23 December 2017. <https://www.tagar.id/dispensasi-nikah-usia-dini-meningkat-di-aceh-tamiang>.
- Novianto, Hedi. "Angka stunting turun, tapi belum standar WHO." <https://beritagar.id/>, 5 April 2019. <https://beritagar.id/artikel/berita/angka-stunting-turun-tapi-belum-standar-who>.
- Nusantara, Solusi Sistem. "Pertama Di Dunia, BKKBN Siapkan Indeks Pembangunan Keluarga | Kesehatan." Diakses 8 November 2020. <https://www.gatra.com/detail/news/447936/kesehatan/pertama-di-dunia-bkkbn-siapkan-indeks-pembangunan-keluarga->.
- Østby, Gudrun, Henrik Urdal, Mohammad Zulfan Tadjoeiddin, S. Mansoob Murshed, and Håvard Strand. "Population Pressure, Horizontal Inequality and Political Violence: A Disaggregated Study of Indonesian Provinces, 1990–2003." *The Journal of Development Studies* 47, no. 3 (2011): 377–398.
- Otto, Herbert A. "What Is a Strong Family?" *Marriage and Family Living* 24, no. 1 (1962): 77–80.
- Parker, Kim, and Wendy Wang. "Modern Parenthood." *Pew Research Center's Social & Demographic Trends Project* 14 (2013).
- "Pasca Revisi UU Perkawinan, Permohonan Dispensasi Kawin Meningkatkan Di MS Sigli." Diakses 11 November 2020. <https://www.ms-aceh.go.id/berita-se-aceh/item/7668-pasca-revisi-uu-perkawinan,-permohonan-dispensasi-kawin-meningkat-di-ms-sigli.html>.
- Patterson, Jerry. "Resilience in the Face of Adversity." *School Administrator* 58, no. 6 (2001): 18–24.
- Pranadji, Diah K., Euis Sunarti, and Rani Andriani Budi Kusumo. "Analisis Peran Gender Serta Hubungannya Dengan Kesejahteraan Keluarga Petani Padi Dan Hortikultura Di Daerah Pinggiran Perkotaan," 2008. <http://repository.ipb.ac.id/handle/123456789/53227>.
- BPS Provinsi Aceh, "Provinsi Aceh Dalam Angka 2020." BPS Provinsi Aceh, 2020. <https://aceh.bps.go.id/publication/2020/04/27/eb7244dd105c046d07c4c8f5/provinsi-aceh-dalam-angka-2020.html>.
- Puspitawati, Herien. *Gender dan Keluarga: Konsep dan Realita Indonesia*. PT Penerbit IPB Press, 2012.
- Puspitawati, Herien, Yasmin Azizah, Aditya Mulyana, and Azmi Faatihatur Rahmah. "Relasi Gender, Ketahanan Keluarga Dan Kualitas Pernikahan Pada Keluarga Nelayan Dan Buruh Tani 'Brondol' Bawang Merah." *Jurnal Ilmu Keluarga & Konsumen* 12, no. 1 (2019): 1–12.
- Dinas Syariat Islam Aceh. "Rancangan Qanun Hukum Keluarga." Diakses 29 November 2020. <http://dsi.acehprov.go.id/tag/rancangan-qanun-hukum-keluarga/>.

- Ratrin Hestyanti, Y. "Children Survivors of the 2004 Tsunami in Aceh, Indonesia: A Study of Resiliency." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1094, no. 1 (December 1, 2006): 303–7. <https://doi.org/10.1196/annals.1376.039>.
- Revich, K., and A. Chatte. *The Resilience Factor: 7 Essential Skill for Overcoming Life's Inevitable Abstacle*. New York: Random House inc, 2002.
- Richardson, Glenn E., Brad L. Neiger, Susan Jensen, and Karol L. Kumpfer. "The Resiliency Model." *Health Education* 21, no. 6 (1990): 33–39.
- "RUU Kesejahteraan Lansia Dikeluarkan Dari Prolegnas Prioritas." Diakses 28 November 2020. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201124210507-32-574033/ruu-kesejahteraan-lansia-dikeluarkan-dari-prolegnas-prioritas>.
- Saul, Judith LJ, and J. Landau. "Facilitating Family and Community Resilience in Response to Major Disaster." *Living beyond Loss: Death in the Family*. 2nd Ed. New York: WW Norton & Co, 2004, 285–309.
- Shiffman, Jeremy. "Political Management in the Indonesian Family Planning Program." *International Family Planning Perspectives* 30, no. 1 (2004): 27–33.
- . "The Construction of Community Participation: Village Family Planning Groups and the Indonesian State." *Social Science & Medicine* 54, no. 8 (2002): 1199–1214.
- Siapno, Jacqueline Aquino. "Living through Terror: Everyday Resilience in East Timor and Aceh." *Social Identities* 15, no. 1 (January 2009): 43–64. <https://doi.org/10.1080/13504630802692903>.
- Sims, Margaret. *Designing Family Support Programs: Building Children, Family and Community Resilience*. Common Ground Publishing, 2002.
- Siregar, Lis Yulianti Syafrida. "Full Day School Sebagai Penguatan Pendidikan Karakter (Perspektif Psikologi Pendidikan Islam)." *Fikrotuna* 5, no. 1 (2017).
- Sjafei, M. Saleh. "Aktor Dan Struktur: Studi Kasus Dualisme Kepemilikan Tanah Di Aceh Utara," 2006.
- "Sleep Duration Predicts Cardiovascular Outcomes: A Systematic Review and Meta-Analysis of Prospective Studies | European Heart Journal | Oxford Academic." Accessed November 28, 2020. <https://academic.oup.com/eurheartj/article/32/12/1484/502022>.
- Stacey, Judith. *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America*. University of California Press, 1998.
- "Statistics for Discovery by Dr. George E.P. Box." Accessed November 29, 2020. <https://williamghunter.net/george-box-articles/statistics-for-discovery>.
- Sunarti, Euis. "Ketahanan Keluarga Indonesia: Dari Kebijakan Dan Penelitian Menuju Tindakan," June 6, 2015. <http://repository.ipb.ac.id/handle/123456789/81456>.

- “Tahun Ini, Jumlah Lansia 10,6% Dari Populasi Indonesia.” Diakses 28 November 2020. <https://mediaindonesia.com/humaniora/346598/tahun-ini-jumlah-lansia-106-dari-populasi-indonesia>.
- Tamiang, FADLY-Bappeda Aceh. “Survey Indeks Pembangunan Syari’ah.” Diakses 25 November 2020. <https://bappeda.acehtamiangkab.go.id/berita/berita-skpk/105-survey-indek-pembangunan-syari'ah.html>.
- Tangdilintin, Paulus. “Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan.” Dalam *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, edited by T.O. Ihromi, 1–29. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, n.d.
- The Sociological Tradition*. Transaction Publishers, 1993.
- “Tiga Provinsi Jawa Dan NTB Jadi Pemasok TKI Terbesar – Indonesia’s Global Worker.” Diakses 12 November 2020. <https://indonesiaglobalworker.com/2019/07/05/tiga-provinsi-jawa-dan-ntb-jadi-pemasok-tki-terbesar-2/>.
- Tripa, Sulaiman. “Memahami Budaya Dalam Konteks Aceh (Understanding Culture in The Aceh Context).” *Opinion on Www. Acehinstitute. Org* 16 (2006).
- United Nations University, UNU. “Recipe for a Healthier Tomorrow? Elements of a Strategy to End the Scourge of Malnutrition.” *Food and Nutrition Bulletin*, Food and Nutrition Bulletin, 21, no. 3 (2000): Supplement.
- Urdal, Henrik. “A Clash of Generations? Youth Bulges and Political Violence.” *International Studies Quarterly* 50, no. 3 (2006): 607–629.
- . “The Demographics of Political Violence: Youth Bulges, Insecurity and Conflict.” *Too Poor for Peace*, 2007, 90–100.
- . “Youth Bulges and Violence.” *Political Demography: How Population Changes Are Reshaping International Security and National Politics*, 2012, 117–132.
- Urdal, Henrik, and Kristian Hoelscher. “Explaining Urban Social Disorder and Violence: An Empirical Study of Event Data from Asian and Sub-Saharan African Cities.” *International Interactions* 38, no. 4 (2012): 512–528.
- Walsh, Froma. “Traumatic Loss and Major Disasters: Strengthening Family and Community Resilience.” *Family Process* 46, no. 2 (2007): 207–227.
- Zimmerman, Marc A., and Revathy Arunkumar. “Resiliency Research: Implications for Schools and Policy.” *Social Policy Report* 8, no. 4 (1994): 1–20.

Keluarga, Negara dan Perubahan Sosial di Aceh

Dian Rubianty¹ dan M. Saleh Sjafei²

Prolog

Beragam cerita menarik tentang keluarga terus ditutur-tuliskan dari generasi ke generasi berikutnya. Mulai dari cerita rakyat berupa dongeng atau legenda, sampai kisah sehari-hari dari sebuah rumah tangga. Perempuan sering menjadi tokoh utama, berkenaan dengan kisah perjuangan dan pengorbanannya. Walaupun kisah-kisah seperti ini sudah hadir sejak zaman kuno, namun tema “perempuan, pengorbanan dan keluarga” tetap dianggap sebagai salah satu topik “kekinian”, yang masih relevan untuk terus ditutur-tuliskan. Topik ini masih menginspirasi berbagai serial drama Korea, yang ditayangkan dan ditonton generasi abad milenial.

Di Eropa, salah satu cerita rakyat yang terkenal adalah kisah Griselda. Sepenuh setia, Griselda mengabdikan pada suaminya, Gualtierri. Demi mempertahankan ikatan pernikahan dengan Gualtierri, Griselda harus menjalani berbagai ujian pernikahan. Dia bertahan dalam rumah tangga yang penuh perjuangan, penuh pengorbanan. Salah satu versi cerita Griselda mengisahkan, bagaimana setelah menjalani prosesi pernikahan mereka, Griselda diminta untuk berikrar setia oleh sang suami. Griselda harus bersumpah, bahwa kelak tidak akan mempertanyakan tentang apapun yang akan dilakukan oleh suaminya. Alkisah, setelah melahirkan putri pertama mereka, Gualtierri mengambil bayi tersebut dan mengatakan bahwa bayi itu harus dibunuh. Hal yang sama terulang saat Griselda melahirkan putra kedua mereka. Walaupun mengalami kesedihan mendalam karena kehilangan dua buah hati, Griselda tetap

¹ FISIP-UIN Ar Raniry Banda Aceh;

² FH-Universitas Syiah Kuala Banda Aceh

patuh menjalani sumpah pernikahan yang diucapkannya. Belasan tahun kemudian, Gualtierri membawa pulang seorang perempuan muda yang cantik belia. Kepada Griselda, dia diperkenalkan sebagai calon pengantin barunya. Griselda diminta mempersiapkan sebuah upacara perayaan. Saat acara perayaan berlangsung, Gualtierri dan perempuan cantik belia itu duduk berdampingan. Griselda kemudian menghampiri, memberi ucapan selamat pada keduanya. Dia juga mendoakan kebahagiaan mereka. Di tengah kehancuran hatinya, Gualtierri baru menceritakan apa yang sebenarnya berlaku. Ternyata semua yang dilakukan suaminya itu adalah sebuah ujian yang harus dijalani Griselda sebagai istri Gualtierri. Suaminya tidak pernah benar-benar membunuh kedua buah hati mereka. Pengantin perempuan yang dibawa Gualtierri adalah putri kandung Griselda dan Gualtierri. Perayaan ini sebenarnya bukanlah pesta pernikahan, tapi untuk merayakan momen pertemuan kembali sebuah keluarga. Akhirnya, Griselda berhasil melewati ujian kepatuhan dan kesetiaan, sesuai sumpah pernikahan yang dia ucapkan. Griselda pun hidup bahagia sampai akhir hayat, bersama suami dan dua buah hatinya.³

Selanjutnya, ada tayangan drama televisi tentang perempuan Jepang bernama Oshin, yang dikisahkan hidup di era Meiji. Drama ini sempat ditayangkan di Indonesia di tahun 1986. Diceritakan, Oshin jatuh cinta pada seorang tuan tampan dari keluarga kaya raya. Mereka menikah, tapi bukannya hidup senang karena perubahan status sosial yang diperolehnya. Oshin malah hidup menderita dalam kebencian dan dominasi mertuanya. Di rumah keluarga suaminya, dia diperlakukan seperti layaknya budak. Penderitaan silih-berganti membuat kondisi kesehatannya demikian buruk, sehingga Oshin kehilangan putra pertama. Calon bayi tersebut meninggal dalam kandungan. Kisah panjang kehidupan Oshin berakhir dengan keberhasilannya menjadi seorang pengusaha sukses, yang mewariskan kerajaan bisnis pada anak-cucunya.

Kisah di atas hanyalah dua contoh cerita tentang perempuan, perjuangan dan pengorbanan mereka dalam keluarga, menurut versi Barat dan Timur. Menariknya, terlepas dari perbedaan budaya di kedua belahan dunia ini, kisah perempuan yang memotret keseharian keluarga tradisional ini ternyata berbagi beberapa karakteristik yang hampir sama. Secara umum, pernikahan yang terjadi adalah pernikahan “endogami”, “dilakukan dalam

³ Boccacio, Giovanni. 1350. *Griselda: Tale 10*.

kelompok sosial yang sama, untuk mempertahankan eksistensi kelompok/suku bangsanya". Keluarga di sini juga dicirikan "patrilineal", dimana garis keturunan akan ditentukan dari garis keturunan ayah, kakek, kakek buyut dan seterusnya. Karakteristik keluarga yang berikutnya adalah "patriarki", yaitu model keluarga yang secara formal memberikan struktur kekuasaan dan otoritas tertinggi dalam keluarga kepada ayah/suami. Selain itu, karakteristik lainnya adalah bentuk keluarga. Pada masa tradisional, bentuk keluarga adalah "extended family" atau keluarga besar. Di masa itu, dalam sebuah rumah tangga, kita bisa menemukan tiga generasi tinggal bersama di dalam satu rumah. Ciri terakhir yang sering ditemukan dalam keluarga tradisional adalah "polygynous", dimana suami memiliki lebih dari satu istri. Kelima ciri keluarga yang disampaikan Patai⁴ ini masih berlaku di beberapa daerah tertentu di dunia, mewarnai proses pendidikan dalam keluarga, memengaruhi sistem sosial kemasyarakatan, dan berdampak pada model governansi di daerah tersebut.

Berkenaan dengan proses pendidikan, kelima karakteristik keluarga tradisional ini "hidup" dalam proses pewarisan nilai melalui berbagai cerita tentang keluarga, yang dituturkan-tuliskan dalam masyarakat secara turun-temurun. Versinya berbeda-beda, mengikuti ciri khas setiap daerah. Kisah yang paling sering ditemukan dalam cerita rakyat tentang keluarga topiknya tetap tak jauh dari kisah perempuan, perjuangan dan pengorbanan. Di Aceh, misalnya, ada legenda yang berkenaan dengan kehidupan keluarga seperti Kisah Ahmad Rahmanyang di Aceh Besar. Legenda ini menceritakan tentang pengorbanan seorang ibu yang miskin papa dalam membesarkan anaknya. Ternyata setelah menjadi juragan kaya raya, sang anak tak lagi mau mengakui ibu kandungnya karena malu. Doa kesedihan ibunya mengutuk sang anak menjadi batu. Selain itu, ada juga kisah Batu Belah dari Dataran Tinggi Gayo. Seorang Ibu yang sudah tidak sanggup menanggung tingkah polah anak-anaknya yang nakal, memilih masuk ke dalam batu.

Sampai sekarang, kedua legenda ini masih dijadikan contoh pengajaran, bersama dengan kisah keteladanan dan kisah heroik lainnya. Tentunya kisah-kisah perempuan mulia yang disebut dalam AlQur'an juga menjadi sumber keteladanan dalam proses pewarisan nilai-nilai kebaikan dalam masyarakat Aceh. Hal ini tak lain karena mayoritas penduduk di Aceh

⁴ Abd Al 'Afi, Hamudah. 1995. *The Family Structure in Islam*. 4th Ed. American Trust Publications

adalah penganut agama Islam. Jadi tak heran jika kisah ketaatan Siti Asiah kepada Tuhannya, dengan status sebagai istri Fir'aun yang mengaku sebagai tuhan, juga sering dituturkan. Begitu juga kisah keikhlasan Siti Hajar, Ibu Nabi Musa as. Ketika beliau dan bayinya “ditinggalkan” di tengah padang pasir, Hajar hanya bertanya, “Apakah ini perintah Tuhanmu?” Cukup anggukan Nabi Ibrahim as saja, Hajar tak lagi bertanya. Karena bagi seorang muslim, ketaatan kepada Allah berada di langit tertinggi keimanan dan pengabdian. Kisah pengorbanan Hajar kemudian abadi dikenang dalam salah satu rukun ibadah haji, yaitu sa'i.

Selanjutnya ada kisah istri-istri Rasulullah SAW, yang mengajarkan tentang perjuangan, kebijaksanaan, kedermawanan, dan kesetiaan. Kisah-kisah perjuangan dan pengorbanan perempuan dalam keluarga ini kerap menjadi bagian dari pola asuh, di sepanjang proses tumbuh-kembang seorang anak perempuan menuju perempuan dewasa. Tak jarang, pola asuh demikian akan membangun pemahaman, disadari atau tidak, bahwa pengorbanan perempuan dan kemuliaannya adalah sebuah kewajiban yang tidak terpisahkan dari kehidupan perempuan sejak kecil bersama orang tua, hingga berkeluarga ketika dia hidup bersama suaminya. Persepsi dan sikap ini seringkali hanya ditanamkan pada anak perempuan. Pada anak laki-laki yang kelak menjadi suami dan ayah, kerap kali tidak menjalani model pola asuh yang sama. Seringkali kisah rumah tangga Rasulullah SAW dan para sahabat yang menceritakan peran dan perilaku mereka sehari-hari dalam kehidupan rumah tangganya, atau kisah pendidikan yang dicontohkan Lukman dan Nabi Ibrahim as, bukan menjadi patron pola asuh bagi anak laki-laki. Ianya hanya bagian dari pengajaran, transfer pengetahuan sejarah. Bukan sebagai bagian dari sebuah proses pembentukan karakter dan perilaku. Ketika anak laki-laki ini menikah, kisah-kisah keteladanan ini tidak serta-merta menjadi keteladanan dalam kehidupan berkeluarga. Budaya patriarki kemudian mempertajam pola hubungan suami-istri menjadi hubungan subordinasi. Seringkali dalam keluarga-keluarga seperti ini kemudian berkembang rasa berkuasa dan keberhakan yang berujung pada kisah mengenaskan bagi kaum perempuan.

Sebutlah namanya Fah. Perempuan yang berasal dari selatan Aceh ini bertahan 25 tahun dalam perkawinan penuh kekerasan, yang dilakukan oleh suaminya sendiri. Fah bertahan, bahkan ketika anak-anak lelakinya ikut melakukan kekerasan fisik dan verbal terhadap dirinya. Saat pihak

yang mencoba memediasi bertanya mengapa tetap memilih bertahan dalam kehidupan yang penuh kekerasan, Fah menjawab: “*Nyoe ka takdir. Lon meudoa mantong. So tuepeu meuubah*” (Ini takdir. Saya terus berdoa saja, siapa tau suatu saat suami saya berubah). Begitu harapan Fah dalam doa-doanya, yang dia sampaikan pada salah seorang relawan perempuan ALPPERA, yang mencoba memediasi kasus yang menimpa Fah. Mirisnya, cerita tentang Fah bukan cerita rakyat seperti Griselda, yang hasil akhirnya sudah ditentukan berakhir bahagia. Mirisnya, kisah Fah bukan satu-satunya kasus kekerasan terhadap perempuan. Banyak perempuan lain yang juga bernasib sama seperti Fah. Kadang tanpa kita sadari, perempuan ini tinggal cukup dekat dengan kita. Diamnya membuat banyak pihak, bahkan keluarga dekat pun tidak pernah tahu, bahwa mereka mengalami berbagai bentuk tindak kekerasan dalam rumahnya sendiri, yang dilakukan oleh orang-orang dekatnya, yang disebut keluarga. Lantas bagaimana sebenarnya konsep pernikahan dan berkeluarga itu dimaknai, khususnya pada keluarga urban di Aceh? Apakah niat dan cita-cita awal pernikahan yang membuat perempuan seperti Fah bertahan dalam perkawinan yang penuh kekerasan? Ataukah ada faktor lain yang menyebabkan sebuah pernikahan bertahan dan kedua pasangan hidup bahagia? Bagaimana negara bisa hadir untuk memberi perlindungan dan penegakan hukum kepada mereka?

Latar Belakang

Istilah “keluarga” dalam pandangan Islam digunakan untuk menjelaskan sebuah struktur sosial yang spesifik, dimana secara prinsipal, struktur ini menghubungkan satu individu dengan individu yang lain melalui dua ikatan. Ikatan pertama yaitu keluarga yang dibentuk melalui hubungan darah, sedangkan ikatan kedua terjalin melalui ikatan pernikahan. Selanjutnya, ajaran Islam mengatur dengan jelas tata cara kehidupan berkeluarga, dimana pelaksanaannya dalam kehidupan sehari-hari setiap muslim diatur melalui penegakan aturan-aturan hukum tertentu. Tentunya bagi setiap individu yang terikat dalam hubungan keluarga, secara alamiah hubungan keluarga akan membawa konsekuensi hadirnya harapan bersama atau “*mutual expectations*”. Setiap individu-individu yang bernaung di dalam ikatan keluarga ini kemudian menginternalisasikan “harapan bersama” tersebut dalam pola hubungan, relasi kuasa, pembagian tugas, hak dan tanggung jawab ketika menjalani kehidupan rumah tangga

mereka sehari-hari.”⁵

Dalam sistem sosial, keluarga adalah sebuah unit terkecil dalam sebuah tatanan masyarakat,⁶ yang memiliki delapan fungsi utama,⁷ yang menentukan keberlangsungan eksistensi umat manusia dan peradabannya. Selain kedudukannya sebagai unit sosial terkecil, keluarga merupakan bagian dari struktur sosial yang lebih luas. Kumpulan unit-unit keluarga merupakan unsur utama, yang secara komunal akan membentuk struktur sosial yang lebih luas, yang kita sebut “masyarakat”. Karena fungsi penting inilah, Negara berkepentingan untuk melegitimasi kehidupan berkeluarga, melalui penerapan berbagai kebijakan dan penegakan serangkaian regulasi. Hal ini dimungkinkan karena Negara memiliki otoritas legal-formal untuk mengatur harmoni kehidupan keluarga dan menjamin stabilitas dan ketertiban umum, karena keluarga-keluarga ini merupakan bagian dari struktur sosial kemasyarakatan dalam wilayah administratif negara tersebut. Untuk memenuhi kepentingan mereka, individu-individu yang bernaung dalam sebuah keluarga perlu mematuhi aturan yang ditetapkan Negara. Karena penyelenggaraan pelayanan publik, dalam rangka pemenuhan berbagai kebutuhan warga negara, hanya dapat dilaksanakan oleh Negara secara paripurna, dalam kondisi yang tertib dan aman. Hal ini tidak mungkin wujud tanpa partisipasi setiap individu yang berdomisili dalam wilayah administratif negara tersebut, salah satunya melalui kepatuhan warga negara dalam menjalankan aturan yang ditetapkan Negara.

Namun setiap individu adalah makhluk sosial yang unik. Oleh karena itu, selain memastikan mekanisme yuridis-formal yang baik, aturan yang ditetapkan Negara juga perlu memerhatikan aspek filosofis dan perubahan sosial yang terjadi dalam struktur ekonomi, politik, sosial dan budaya.

⁵ ‘Abd Al ‘Afi, Hamudah. 1995. *The Family Structure in Islam*. 4th Ed. American Trust Publications

⁶ Agustin, Dyah Satya Yoga; Suarmini, Ni Wayan; dan Prabowo, Suto. 2015. *Peran Keluarga Sangat Penting Dalam Pendidikan Mental, Karakter Anak serta Budi Pekerti Anak*. Jurnal Sosial Humaniora, Vol 8 No.1, hal. 46-54

⁷ BKKN menetapkan 8 fungsi keluarga dalam menggerakkan berbagai program peningkatan kualitas penduduk dan keluarga berencana, yaitu (1) fungsi agama, (2) fungsi sosial budaya, (3) fungsi cinta dan kasih sayang, (4) fungsi perlindungan, (5) fungsi reproduksi, (6) fungsi sosialisasi dan pendidikan, (7) fungsi ekonomi, dan (8) fungsi lingkungan

Perubahan sosial dapat didefinisikan sebagai “perubahan dalam struktur sosial dan pola-pola hubungan sosial yang mencakup sistem status, hubungan keluarga, sistem politik, kekuasaan maupun persebaran penduduk.”⁸ Para pakar kemudian menganalisis perubahan sosial ini berdasarkan perspektif yang berbeda-beda. Durkheim misalnya, melihat bagaimana solidaritas kemudian membentuk pola hubungan antar-individu yang melahirkan tindakan sosial dan membawa perubahan pada struktur sosial suatu masyarakat tertentu. Solidaritas sosial ini tentu berbeda antara suatu wilayah tertentu dengan wilayah lainnya, tergantung pada faktor ekologis dan kondisi demografis di wilayah tersebut.

Berbeda dengan Durkheim, Marx melihat perubahan sosial dapat terjadi karena dorongan faktor ekonomi. Marx menyebutnya sebagai “infrastruktur”. Perubahan infrastruktur kemudian mendorong perubahan sosial dan budaya, yang disebutnya sebagai “super struktur”.⁹ Sengketa lahan di Kabupaten Nagan Raya merupakan salah satu contoh perubahan infrastruktur yang mengubah struktur sosial di sebuah *gampong*. Lahan pertanian yang berubah menjadi lahan sawit menyebabkan satu desa kehilangan pekerjaan utama mereka sebagai petani. Perubahan ini tidak hanya membawa dampak langsung pada keluarga-keluarga di desa tersebut karena kehilangan mata pencaharian utama mereka. Struktur sosial-budaya di *gampong* tersebut juga berubah, dari masyarakat agraris menjadi masyarakat industri.¹⁰

Selain solidaritas sosial dan perubahan struktur, teknologi juga dapat menyebabkan terjadinya perubahan sosial,¹¹ dan mempercepat fase perubahan sosial secara global dan masif. Dampak perubahan ini dapat dilihat pada perubahan struktur sosial dan pranata keluarga, terutama bagi keluarga yang tinggal di perkotaan. Kebutuhan masyarakat juga mengalami perubahan, yang menuntut reformasi birokrasi dan transformasi sistem governansi. Model penyelenggaraan pelayanan publik yang sudah ada bisa saja tidak lagi mampu memberikan pelayanan prima

⁸ Suparlan, Parsudi. 1981. *Perubahan Sosial*. Disampaikan di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Sub-Proyek Pembinaan MKDU – Konsorsium Antar Bidang, Penataran Pengajar ISD, Wisma PEMDA; Bukit Tinggi, 13-19 April 1981.

⁹ Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Diterjemahkan oleh Lawang, Robert M.Z. PT Gramedia, Jakarta. Hal. 120-159 dan Hal. 164-189

¹⁰ LBH Banda Aceh. Kasus sengketa lahan di Kabupaten Nagan Raya.

¹¹ Tangdilintin, Paul. 2004. *Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan, dalam* “Bunga Rampai Sosiologi Keluarga”. T.O Irhomi (Ed). Yayasan Obor. Jakarta

pada masyarakat industri modern. Berbagai digitalisasi pelayanan dimungkinkan penerapannya karena ketersediaan fasilitas teknologi. Kondisi ini pada akhirnya juga menuntut perubahan kebijakan. Untuk memastikan bahwa perubahan kebijakan tersebut merupakan kebijakan yang ditetapkan berbasis data (*evidence based-policy*) bagi tata kelola pemerintahan di suatu negara, maka perlu naskah akademis yang mencakup kajian komprehensif yang mendukung. Kegagalan memahami dinamika ini akan menghasilkan regulasi yang buruk dan tata kelola pemerintahan yang tidak efektif.

Kajian Ougburn tentang perubahan sosial yang disebabkan oleh perkembangan IPTEK hanyalah salah satu dimensi dari berbagai kajian tentang perubahan sosial sebelumnya. Appaun faktor penyebabnya, perubahan sosial berdampak pada kehidupan keluarga. Sebagaimana feminisme pernah mengubah kerangka teoritik kajian tentang keluarga, setiap perubahan akan berpengaruh pada kerangka teoritis suatu disiplin ilmu. Oleh karena itu, kajian berkelanjutan terus dibutuhkan. Kajian tidak hanya dibutuhkan untuk pengembangan ilmu pengetahuan melalui produksi pengetahuan dengan konsep teoritis yang terbaru dan relevan. Teori-teori baru juga diperlukan dalam penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Selain itu, konsep teoritis juga diperlukan oleh masyarakat, sebagai landasan berpikir, pegangan atau rujukan bagi praktik kehidupan berkeluarga, terutama kajian yang konkomitan dengan konstruksi sosial di masa tersebut. Inilah yang dibutuhkan oleh keluarga Aceh, terutama dalam menghadapi kehidupan berkeluarga di era “Aceh Baru”.

Sebenarnya, sudah banyak kajian terdahulu tentang keluarga, yang dapat menjadi rujukan pembandingan dalam memahami “keluarga Aceh” dan menjelaskan berbagai unsur penting dalam kehidupan berkeluarga. Engels, misalnya, mengkaji asal usul keluarga dan bagaimana kepemilikan pribadi dan negara berperan dalam membentuk keluarga di berbagai tahapan sejarah kebudayaan manusia, dimulai dari masa primitif sampai ke masyarakat beradab. Engels mendasarkan kajiannya pada pemikiran Morgan, antropolog yang berasal dari Amerika. Menurut Morgan, keluarga adalah “sebuah representasi dari prinsipal aktif”.¹² “Keluarga” awalnya berbentuk “keluarga besar” (*extended family*). Bentuk keluarga seperti ini

¹² Morgan dalam Engels, Frederich. 1881/2004. *The origin of family*

merupakan bentuk keluarga sosiologis. Keluarga sosiologis membutuhkan persaksian dan pengakuan orang lain. Berbeda dengan keluarga inti (*nuclear family*), yang sudah bisa bertanggung jawab sendiri dan mandiri.¹³

Selain kedua tinjauan di atas, studi tentang keluarga juga banyak dikaji dari sudut pandang agama. Misalnya, ada kajian khusus berkenaan dengan struktur keluarga dalam Islam yang ditulis oleh Al 'Ati¹⁴. Al 'Ati menyebutkan bahwa keluarga dibentuk melalui pernikahan dan hubungan darah. Pernikahan tentunya akan menciptakan keluarga inti, terdiri dari suami dan anak-anak. Sedangkan keluarga yang dibentuk dengan hubungan darah adalah keluarga besar (*extended family*). Dalam Islam juga diatur tata cara berkeluarga diatur mulai dari tata cara pernikahan, relasi suami-istri, pola asuh, hubungan anak-orang tua, sampai hukum waris dan perceraian.

Walaupun studi tentang keluarga sudah banyak diteliti dan beberapa konsep dapat dijadikan rujukan pembandingan, namun kajian khusus tentang “keluarga Aceh” masih tetap diperlukan. Kajian tentang “keluarga Aceh” yang ada saat ini jumlahnya masih terbatas. Selain itu, banyak kajian yang fokus utamanya melihat dampak perubahan berbagai faktor terhadap kesejahteraan keluarga secara ekonomi. Sementara literatur tentang “keluarga Indonesia” tidak dapat sepenuhnya “memotret” gambaran keluarga Aceh, walaupun secara umum kajian yang ada sudah menggambarkan keragaman etnis, budaya dan tradisi.

Ada dua kekhususan yang perlu menjadi perhatian dalam studi tentang keluarga Aceh. Pertama, Aceh mengalami konflik politik panjang. Tahun 1953 sampai dengan tahun 1962 terjadi pergolakan DII/TII yang dipimpin oleh Teungku Dauh Beuereuh. Tak lama perdamaian berlangsung, Hasan Tiro kemudian mendeklarasikan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada tanggal 4 Desember 1976. Konflik Aceh tentu berdampak terhadap semua aspek kehidupan rakyat, termasuk kehidupan keluarga. Peningkatan jumlah kepala rumah tangga perempuan, karena mereka memutuskan tidak menikah lagi setelah kehilangan suaminya dalam konflik, merupakan fakta yang tidak boleh diabaikan dalam proses penyusunan kebijakan pemerintah. Kasus yang sering terjadi adalah diskriminasi bantuan

¹³ Morgan, dalam Engels, Frederick. 2004. *Asal-Usul Keluarga, Kepemilikan Pribadi dan Negara*. Kalyanamitra.

¹⁴ 'Abd Al 'Afi, Hamudah. 1995. *The Family Structure in Islam*. 4th Ed. American Trust Publications

kesejahteraan dan program sosial, karena perbedaan hak akses yang dialami kepala keluarga perempuan.

Perubahan lain yang disebabkan oleh konflik Aceh adalah kondisi kesehatan mental. Mirisnya, pemulihan dampak konflik seringkali berfokus pada pemulihan kondisi ekonomi. Kesehatan mental kerap tidak mendapat penanganan yang layak, terutama karena sulit melihat dampak konflik yang bersifat psikis. Data Program Penanganan Penyintas Gempa Pidie Jaya 2016 menunjukkan bahwa banyak perempuan dan anak di Pidie Jaya yang tidak mendapat penanganan trauma pasca konflik. Ketika terjadi gempa, dan Tim Rumah Sakit Jiwa Banda Aceh melakukan penanganan trauma pasca bencana, mereka justru menemukan banyak kasus dimana penyintas bencana, terutama perempuan, menderita trauma berganda akibat konflik, KDRT dan bencana.¹⁵

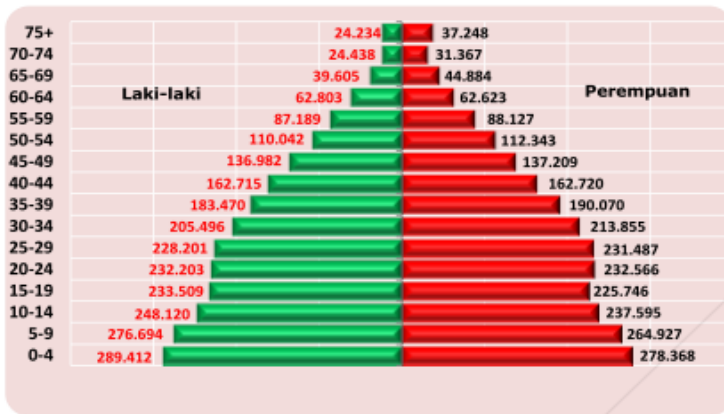
Selain konflik politik yang krusial dampaknya terhadap konsep dan praktik kehidupan berkeluarga, Gempa dan Tsunami 2004 juga membawa banyak perubahan dalam struktur sosial-budaya di Aceh. Khusus untuk keluarga, dampaknya cukup signifikan, mulai dari kehilangan nyawa anggota keluarga, sampai pada kehilangan properti dan pencaharian. Pasca Gempa dan Tsunami 2004, misalnya, kehilangan yang demikian besar menyebabkan banyak perempuan dan laki-laki yang ditinggal pasangan kemudian memutuskan untuk menikah lagi. Salah satu hasil riset dari proyek penelitian bernama *"The Aftermath of Aid"*, melakukan studi terhadap 36 janda-duda yang memutuskan untuk menikah atau tidak menikah lagi pasca bencana. Alasan mereka yang memutuskan untuk menikah lagi rata-rata karena faktor ekonomi bagi yang perempuan, dan alasan tidak ada yang merawat bagi laki-laki. Dari pernikahan kembali ini, beberapa mengalami masalah berupa kekerasan, penelantaran dan ketidak-harmonisan antara anak dari pernikahan sebelumnya dengan anak dan/atau pasangan dari pernikahan yang baru. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa "pernikahan darurat akan menuju darurat pernikahan".¹⁶

¹⁵ Direzka, Yulia. 2016. *Gambaran Kondisi Psikologis dan Penangan Trauma Pada Penyintas Gempa Pidie Jaya*. (Disampaikan sebagai Laporan Program Penanganan Gempa Pidie Jaya Tim Kebencanaan Rumah Sakit Jiwa Aceh).

¹⁶ *The Aftermath of Aid (AoA)*. 2013-2015. AoA adalah sebuah proyek penelitian yang dilakukan dengan kerjasama antara EOS Singapura dengan ICAIOS, untuk melihat dampak jangka panjang dari proses

Perubahan penting lainnya sebagai dampak pasca bencana adalah perubahan struktur penduduk di Aceh. Piramida penduduk Aceh sebelum Gempa dan Tsunami 2004 sudah menunjukkan piramida penduduk yang matang. Pada model ini, angka kelahiran sudah stabil dan terkendali. Jumlah penduduk usia produktif juga lebih banyak dari jumlah penduduk usia non-produktif. Namun pasca bencana, terjadi peningkatan jumlah angka kelahiran yang mengubah struktur piramida penduduk di Aceh. Gambar di bawah ini menunjukkan akan adanya kelompok umur “siap biologis” untuk menikah, yang perlu mendapat perhatian serius dari para pemangku kepentingan dan pemerhati isu keluarga di Aceh.

Gambar 1. Piramida Penduduk Aceh (jiwa), 2016



Sumber: BPS 2017

Selanjutnya, pasca konflik dan bencana Aceh kini memasuki masa damai melalui penanda-tanganan MoU Helsinki tahun 2005. Salah satu dari tindak lanjut MoU adalah penetapan UU No 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh atau yang kerap disebut UUPA. UUPA menetapkan pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Namun mirisnya, perdamaian Aceh, penetapan UUPA dan kucuran dana otonomi khusus yang cukup besar, belum membawa dampak kesejahteraan dan peningkatan kualitas yang berarti bagi keluarga-keluarga di Aceh secara keseluruhan. Secara nasional, Pemerintah juga sudah melakukan beberapa intervensi untuk pembangunan keluarga. Misalnya melalui penetapan UU No. 52 Tahun 2009, ditetapkan berbagai acuan dasar untuk pengembangan

rekonstruksi dan dana bantuan bencana pasca Tsunami 2004, yang dilakukan di 37 gampong di Banda Aceh, Aceh Besar dan Aceh Jaya.

kependudukan dan pembangunan keluarga. Mirisnya, data Badan Pusat Statistik (BPS) masih menunjukkan angka kemiskinan di Aceh saat ini masih di atas angka kemiskinan nasional. Riskesdas 2018 juga masih menunjukkan kondisi kesehatan keluarga melalui berbagai indikator, misalnya angka kematian bayi, stunting dan angka kematian ibu, juga cukup tinggi dibanding angka rata-rata nasional. Selain itu, angka KDRT terus menunjukkan kenaikan. Data. Angka perceraian di Aceh juga terus meningkat. Tahun 2018 ada 7.762 kasus gugat cerai, yang drastis meningkat menjadi 9.095 kasus di tahun 2019.¹⁷ Data-data ini menunjukkan bahwa kesejahteraan dan peningkatan kualitas melalui pembangunan keluarga di Aceh masih membutuhkan perjuangan panjang, terutama dalam upaya membangun keluarga sejahtera dan keluarga bahagia, sesuai dengan amanah UUPA 2006.

“Aceh Baru” dalam gambaran di atas adalah kondisi serius yang dapat menimbulkan *“the next tsunami”*. Salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah dengan membangun ketahanan keluarga, yang langkah awalnya memerlukan kesiapan dari semua unsur pemangku kepentingan. Peran pemerintah tentunya tak cukup hanya sebagai regulator saja. Upaya memperkuat unit-unit keluarga yang sudah ada, sekaligus mempersiapkan individu-individu yang akan berkeluarga adalah sebuah kebutuhan yang mendesak. Sinergitas antar pemangku kepentingan dan pemahaman komprehensif yang sesuai konteks Aceh mutlak dibutuhkan. Oleh karena itu kajian ini bertujuan untuk (1) mengkaji tipologi keluarga urban Aceh, melalui analisis “faktor pendorong tindakan individu berkeluarga”, berdasarkan “Kerangka Kerja Teoritik Sjafei 2019”; (2) mengkaji konsep keluarga dalam pandangan negara melalui telaah dokumen regulasi yang berkenaan dengan kehidupan berkeluarga, terutama aspek pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan sosial; dan (3) melakukan sketsa profil “keluarga siap nikah”, yang sesuai dengan perkembangan kondisi sosial kontemporer.

Walaupun tidak mungkin membuat satu “cetak biru” universal yang dapat mewakili profil “keluarga Aceh” yang beragam, namun upaya sketsa profil ini perlu dilakukan guna memenuhi berbagai kebutuhan. Salah satunya untuk analisis kebijakan nasional dan daerah, di mana definisi, framing dan kerangka konseptual merupakan faktor kunci dalam memetakan

¹⁷ Mahkamah Syar'iyah Aceh, 2020.

masalah dan solusi, juga untuk merancang suatu kebijakan yang rasional dalam berbagai aspek kehidupan keluarga, terutama berkenaan dengan data yang menunjukkan tingginya angka perceraian dan kasus kekerasan yang terjadi di Aceh. Selain itu, pertimbangan bahwa keluarga di Aceh terus berproses perlu mencari bentuk keluarga pasca konflik politik dan bencana juga perlu diperkenalkan pada perspektif “profil keluarga realistis” sesuai dengan konteks sosialnya. Melalui kajian ini juga diharapkan akan menyumbang perspektif baru dalam upaya masyarakat memahami keluarga secara konkomitan dengan perubahan sosial yang terjadi di Aceh, serta memberi alternatif profil keluarga yang mungkin dijadikan rujukan secara hukum untuk kondisi Aceh. Dengan demikian, masyarakat dapat memahami konsep dirinya, tugas, dan fungsi keluarga yang mampu mengoptimalisasikan peran keluarga untuk peradaban bangsa.

Metodologi Penelitian

Pada penelitian ini, metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif digunakan dalam proses pengumpulan, analisis data, dan penyampaian hasil penelitian, dimana data diperoleh dari wawancara mendalam, telaah dokumen resmi negara dan review laporan kegiatan tiga LSM. Tujuh pasangan urban dipilih sebagai narasumber, dengan metode *purposive sampling*, berdasarkan observasi awal bahwa pasangan yang menjadi informan berasal dari beragam profesi, latar belakang budaya, daerah asal dan domisili yang berbeda. Ketujuh pasangan ini berasal dari Banda Aceh, Aceh Besar, Pidie, Pidie Jaya Bireun, Aceh Jaya dan Aceh Barat Daya. Ragam mode perkenalan juga menjadi pertimbangan dalam pemilihan narasumber, yaitu bertemu melalui perijodohan, bertemu secara langsung maupun melalui media sosial. Selain itu, usia pernikahan juga menjadi faktor pertimbangan dalam pemilihan narasumber. Hasil penelitian menunjukkan adanya perbedaan faktor kepuasan dalam rentang usia pernikahan tertentu. Usia pernikahan di atas lima tahun mengindikasikan stabilitas hubungan antar-pasangan, tingkat kepuasan dalam rumah tangga tersebut cukup tinggi. Salah satu faktor penentunya adalah hubungan antar-pasangan yang menitik-beratkan pada hubungan *inter-personal*.¹⁸ Selanjutnya, hasil penelitian dijelaskan dengan pendekatan

¹⁸ Srisusanti, S; dan Zulkaida, Anita. 2013. *Studi deskriptif mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi kepuasan perkawinan istri*. UG Jumal. Vol. 7, No. 6.

deskriptif, sehingga dapat memberikan gambaran yang komprehensif tentang “faktor pendorong” tindakan individu untuk berkeluarga.

Untuk melengkapi kajian tentang regulasi dan sketsa profil keluarga yang sesuai dengan konteks kehidupan urban di Aceh saat ini, data sekunder juga dikaji untuk mengkonfirmasi data primer. Data sekunder tersebut bersumber dari dokumen regulasi maupun data kasus dari tiga lembaga pendampingan hukum dan pendampingan korban KDRT, yaitu LBH Banda Aceh, Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan (RPuK) Aceh, dan Flower Aceh.

Kerangka Kerja Teoritik

Penelitian ini menggunakan “Model Sjafei” sebagai kerangka kerja teoritik, dalam menganalisis “faktor pendorong” yang melandasi individu tertentu melakukan tindakan sosial.¹⁹ Model Sjafei ini dikembangkan dengan menggunakan teori rasionalitas, untuk mengkaji latar belakang dari tindakan sosial yang ditunjukkan oleh individu-individu dalam masyarakat. Khusus untuk konteks “faktor pendorong” tindakan berkeluarga, karakteristik tindakan sosial individu dapat digolongkan ke dalam empat klaster, berdasarkan “cara seorang aktor mengorientasikannya”, yaitu:²⁰

(1) Klaster pertama: tindakan tradisional

Tindakan individu yang dilakukan berdasarkan “dorongan tradisional” merupakan perilaku untuk membangun keluarga yang ditentukan oleh “kebiasaan-kebiasaan yang muncul dari praktik-praktik yang mapan.” Praktik-praktik ini sudah berlangsung dari waktu ke waktu, diwarisi dari generasi ke generasi, sehingga menjadi “tradisi” atau “sesuatu yang lazim”. Seringkali praktiknya dilakukan untuk menghormati otoritas yang ada.

¹⁹ Sjafei, M Saleh. 2019. *Rasionalitas dan Grounded Theory (Kasus Hukum Tanah dan Aktor)*. Pale Media Prima, Yogyakarta.

²⁰ “Model Sjafei” dikembangkan dengan merujuk pada teori rasionalitas, dengan merujuk pada pemikiran beberapa pakar tentang teori rasionalitas: pertama, pandangan Weber yang dibukukan pada tahun 1978, dengan judul *Economy and Society*. Kedua, dalam realitas sosial, interpretasi dari teori rasionalitas juga dikaji oleh Eldridge pada tahun 1971. Selanjutnya Johnson juga membahas klaster tindakan sosial ini dalam bukunya, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, yang diterbitkan pada tahun 1988. Selain itu, Sjafei juga mengikutsertakan karya Lash dan Whimster, *Max Weber, Rationality and Modernity* yang diterbitkan pada tahun 1987.

Merujuk pada pendapat Campbell, Sjafei menjelaskan:²¹

“Jenis tindakan ini tak bisa dianggap cukup sebagai perilaku yang dimaksudkan dan oleh karenanya ia bukan merupakan tindakan sejati” melainkan Weber memperhitungkan intensionalitas sebagai sesuatu yang implisit dan relatif berada di bawah sadar, dan dari segi ini tindakan tradisional bukannya tidak sama dengan tindakan efektif.”

Kalberg justru berbeda pandangan dengan Campbell, yang menganggap perilaku yang didasarkan pada dorongan tradisional “bukan tindakan sejati”. Dalam pandangan Kalberg, “tindakan secara tradisional itu sebagai rasionalitas formal karena tipe tersebut melibatkan juga perhitungan *means-end*.”²² Selanjutnya, “jika dalam rasionalitas praktis kalkulasi merujuk pada kepentingan diri pragmatis, maka dalam rasionalitas formal kalkulasi itu merujuk pada –kebiasaan, hukum, dan peraturan yang diaplikasikan secara universal.”²³ Sebagaimana Brubaker menempatkan tindakan itu “–biasanya pada rasionalitas kapitalisme industrial, dalam mana hukum formal dan administrasi birokrasi adalah yang dituju, dilembagakan, sebagai bentuk supra-individual; di mana dalam setiap lingkungan, tipe tindakan ini menyatu dalam struktur sosial dan berhadapan dengan individu sebagai sesuatu yang eksternal terhadapnya.”²⁴ Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan Turner bahwa tindakan tradisional lebih diatur (*dictated*) oleh adat (*custom*) dan kebiasaan-kebiasaan (*habits*).²⁵

(2) Klaster kedua: tindakan afektif

Tipologi kedua Weber adalah sebuah tipe ideal yang mendeskripsika sebuah tindakan berdasarkan dorongan afektual (terutama emosional),

²¹ Sjafei, M Saleh. 2019. *Rasionalitas dan Grounded Theory (Kasus Hukum Tanah dan Aktor)*. Pale Media Prima, Yogyakarta. Hal.16

²² Kalberg, Stephen. 1980. *Max Weber's Type of Rationality: Cornerstones for Analysis of Rationalization Processes in History*. American Journal of Sociology. Vol 85 No. 5. The University of Chicago Press, dikutip oleh: Cockerham, William C; Abel, Thomas; and Luschen, Gunther. 1993. *Max Weber, Formal Rationality, and Health Lifestyle*. Sociology Quarterly 34, hal. 413-425

²³ Sjafei, M Saleh. 2019. *Rasionalitas dan Grounded Theory (Kasus Hukum Tanah dan Aktor)*. Pale Media Prima, Yogyakarta. Hal.16

²⁴ Brubaker, Rogers. 1984. *The Limits of Rationality: An Essay on The Social and Moral Thought of Max Weber*. George, Allen and Unwin. London. Dikutip kembali oleh: Ritzer, George. 1996. *Classical Sociological Theory*. 2nd Edition. The McGraw—Hill Co. New York

²⁵ Turner, Briyan S. 1993. *Max Weber, From History to Modernity*. Routledge. New York

dimana perilaku seseorang berada di bawah atau ditentukan oleh dominasi langsung perasaannya. Dengan kata lain, kondisi aktor dan perasaannya secara khusus mendorong ia melakukan tindakan sosial. Menurut Kalberg, tindakan seperti ini adalah tindakan rasionalitas substantif. Tipe ini secara langsung menata tindakan aktor ke dalam pola-pola. Penataan itu tidak atas dasar suatu perhitungan *means-ends* secara murni terhadap solusi untuk problema rutin. Namun, itu hanya satu nilai tunggal, seperti evaluasi positif atas kekayaan atau pemenuhan kewajiban, suatu postulat yang berimplikasi kepada seluruh kelompok (*cluster*) nilai yang berbeda-beda secara keseluruhan, konsisten ke dalam, dan kepuasan (*content*). Tipe ideal ini eksis sebagai tindakan rasional-nilai. Persahabatan, misal: adakalanya melibatkan ketaatan pada nilai tersebut dalam bentuk kesetiaan, perasaan terharu, dan saling tolong-menolong, itu menentukan suatu rasionalitas substantif.

(3) Klaster ketiga: tindakan rasional nilai (*wertrational*)

Tindakan rasional nilai (*wertrational*), atau tindakan nilai yang rasional (Zeitlin: *wertrationales handeln*) ditentukan oleh suatu keyakinan sadar (*conscious belief*) terhadap nilai demi kepentingan etis, estetik, religius, atau bentuk lain dari perilaku, terlepas dari (*independently*) harapan-harapan keberhasilan (Weber, 1978: 24). Menurut model ini perilaku aktor terlibat dalam suatu nilai penting yang absolut atau nilai kegiatan yang bersangkutan. Dalam model ini aktor lebih mengejar nilai-nilai daripada memperhitungkan sarana-sarana dengan cara yang secara evaluatif netral. Di sini rasionalitas kalkulatif muncul hanya dalam pilihan sarana yang paling efektif untuk tujuan yang dinilai menentukan pilihan sarana dan tujuan, sehingga tujuan yang secara moral baik mesti dicapai dengan alat yang secara moral baik pula.²⁶

Kalberg menggunakan rasionalitas teoritis (*theoretical rationality*) sebagai tindakan yang berorientasi nilai. Tipe rasionalitas ini menurut Karlberg melibatkan upaya-upaya sadar untuk menguasai realitas melalui konsep-konsep abstrak yang meningkat lebih daripada tindakan. Hal ini melibatkan proses kesadaran abstrak seperti deduksi logis, induksi, hubungan kausalitas (*attribution of causality*) dan sebagainya. Tipe ini pada awalnya disempurnakan dalam sejarah oleh tukang sihir (*sorcerers*) dan para pendeta ritualistic dan akhirnya ahli filsafat, hakim, dan para

²⁶ Champbell, Tom. 1995. *Tujuh Teori Sosial*. Kanisius. Yogyakarta. Hal: 209

ilmuan.

(4) Klaster keempat: tindakan rasional instrumental (*zweckrational*)

Tindakan rasional instrumental (*zweckrational*) atau mengikuti Zeitlin (1995:256) sebagai tindakan yang bertujuan rasional (*zweckrationales handeln*) ditentukan oleh harapan- harapan mengenai perilaku dari objek-objek dalam lingkungan dan dari manusia-manusia lain. Harapan-harapan digunakan sebagai –kondisi-kondisi atau –alat-alat bagi pencapaian tujuan-tujuan yang direncanakan (*purued*) dan diperhitungkan aktor secara rasional (Weber, 1978:24). Cara orientasi ini mengandung perkiraan yang tepat dan pengambilan sarana- sarana yang sangat efektif untuk suatu tujuan yang dipilih dan telah dipertimbangkan dengan jelas, termasuk sasaran dan efek samping dari sarana yang berkaitan dengan tujuan lain dari aktor bersangkutan.

Penjelasan Weber tentang jenis tindakan rasional itu tidak menyiratkan bahwa orang selalu bertindak rasional. Namun, sejauh perilaku aktualnya mendekati tipe ideal rasional maka tindakan itu langsung dapat dipahami (dan dengan adanya pengetahuan tentang tujuan serta sarana yang tersedia, dapat diprediksi), betapapun perilaku aktual sering menyimpang dari model rasional itu. Pandangan ini adalah acuan yang amat instrumental, logis, ilmiah, dan ekonomis.²⁷

Kalberg (1980: 1150-1154; lihat juga dalam Ritzer, 1996a: 243-244) menyebut rasionalitas praktis untuk tindakan instrumental. Menurutnya, Weber menunjuk rasionalitas praktis (*practical rationality*) sebagai *way of the life* yang memandang dan menilai aktivitas duniawi dalam kaitannya dengan kepentingan-kepentingan pragmatis-egoistik yang murni individual. Bahkan pola tindakan itu secara aktif memanipulasi kebiasaan-kebiasaan tertentu dari kehidupan aktor sehari-hari untuk kepentingan sistem nilai mutlak. Suatu pandangan hidup rasional praktis menerima realitas tertentu dan memperhitungkan alat-alat paling sesuai dengan kesulitan yang dihadapi.

Negara dan Otoritas Legal-Rasional

Negara, sebagai sebuah struktur kekuasaan, memiliki legitimasi untuk mengatur keluarga-keluarga yang berdomisili di wilayah

²⁷ *Ibid*, Hal: 208

administratifnya, demi menjamin “stabilitas keteraturan sosial”.²⁸ Legitimasi ini salah satunya dilakukan melalui otoritas legal-rasional dengan menerapkan berbagai kebijakan dan menegakkan regulasi yang relevan. Sebagai warga negara, setiap individu diharapkan akan mengikuti semua regulasi yang ditetapkan Negara, sehingga “stabilitas keteraturan sosial” dapat diwujudkan. Kondisi ini merupakan prasyarat bagi Negara untuk melaksanakan pembangunan berkelanjutan dan menyelenggarakan pelayanan publik yang prima bagi warganya.

Berkenaan dengan kehidupan berkeluarga, pengaturan ini tentu membawa perubahan dalam pranata keluarga dan sistem sosial kemasyarakatan secara keseluruhan. Di Indonesia, kebijakan tentang keluarga dan penanganan berbagai permasalahannya diatur melalui beberapa regulasi dan diimplementasikan melalui beberapa kementerian terkait di tingkat nasional, dan melalui beberapa dinas terkait di tingkat daerah. Dalam berbagai dokumen resmi negara, berikut definisi tentang keluarga dan perkawinan:

UU No. 1/1974 tentang Perkawinan

Pasal 1 menyebutkan bahwa “Perkawinan ialah ikatan lahir bathin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”.²⁹ UU No.1/1974 mengalami perubahan melalui Putusan Mahkamah Konstitusi (MK), menjadi UU No. 16 Tahun 2019. Pasal yang berubah setelah Putusan MK adalah pasal tentang usia calon pengantin.

UU No. 52 Tahun 2009 Tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga.

UU ini merupakan UU pengganti atas UU No. 10 Tahun 1992, karena UU sebelumnya dianggap tidak lagi sesuai dengan perkembangan terkini yang berkenaan dengan isu perkembangan kependudukan dan pembangunan keluarga di Indonesia. Pada UU ini, keluarga didefinisikan sebagai “unit terkecil dalam masyarakat yang terdiri dari suami istri, atau suami, istri dan anaknya, atau ayah dan anaknya atau ibu dan anaknya”, dimana pembangunan keluarga kemudian dimaknai sebagai “upaya

²⁸ Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Diterjemahkan oleh Lawang, Robert M.Z. Gramedia, Jakarta. Hal 222-232

²⁹ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 1

mewujudkan keluarga berkualitas yang hidup dalam lingkungan yang sehat". Selanjutnya, pada Butir 10 dijelaskan juga bahwa yang dimaksud dengan keluarga berkualitas adalah "keluarga yang dibentuk berdasarkan perkawinan yang sah dan bercirikan sejahtera, sehat, maju, mandiri, memiliki jumlah anak yang ideal, berwawasan ke depan, bertanggung jawab, harmonis dan bertaqwa pada Tuhan Yang Maha Esa."³⁰

Selanjutnya, UU No.52 Tahun 2009 juga mengatur tentang kebijakan pembangunan keluarga dilaksanakan melalui pembinaan ketahanan dan kesejahteraan keluarga, diantaranya dengan cara meningkatkan kualitas hidup anak, remaja, lansia, dan keluarga rentan. Upaya peningkatan kuantitas kelahiran, penurunan angka kematian dan pengarahan mobilitas penduduk.³¹

UU No 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial

UU ini merupakan perubahan atas UU No. 6 Tahun 1974. Dalam UU ini dinyatakan bahwa upaya peningkatan kesejahteraan sosial merupakan tanggung jawab negara, yang meliputi kesejahteraan perorangan, keluarga, kelompok dan masyarakat. Namun pada bagian Ketentuan Umum, Bab I Pasal 1, tidak dijelaskan tentang apa yang dimaksud dengan keluarga.

Peraturan Menteri PPPA-RI Nomor 6 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga

Peraturan Menteri (Permen) ini merujuk pada UU No. 52/2009 dalam mendefinisikan "keluarga." Selanjutnya, menurut Permen ini, "Ketahanan dan Kesejahteraan Keluarga adalah kondisi Keluarga yang memiliki keuletan dan ketangguhan serta mengandung kemampuan fisik materil guna hidup mandiri dan mengembangkan diri dan keluarganya untuk hidup harmonis dalam meningkatkan kesejahteraan kebahagiaan lahir dan batin."³²

Selain rangkaian regulasi tersebut di atas, ada dua konsep utama yang perlu menjadi perhatian dalam kajian tentang keluarga, yaitu unit

³⁰ Bab I, Pasal 1 Ayat 1 Butir 6, 7 dan 10, UU No.52 Tahun 2009, hal. 4-5. Tidak ada perbedaan definisi tentang keluarga dengan UU sebelumnya, UU no 10 tahun 1992.

³¹ Bab VII, Pasal 48 Bab VII, UU No 52 Tahun 2009, hal. 30

³² Peraturan Menteri PPPA-RI Nomor 6 Tahun 2013 Tentang Pelaksanaan Pembangunan Keluarga, Pasal 1 Poin 3, hal.2

analisis. Peraturan perundangan mendefinisikan “keluarga” sebagai bentukan dari ikatan pernikahan yang sah, tercatat, diakui Negara, dimana keluarga ini terdiri dari suami, istri, anak, atau ayah dan anak, atau ibu dan anak. Namun ada juga konsep “rumah tangga” yang dipakai oleh Dinas Kesehatan misalnya, yang memiliki konsep berbeda dengan “keluarga”.

Definisi Keluarga menurut BKKBN dan Kementerian Pemberdayaan Perlindungan Perempuan dan Anak

BKKBN dan Kementerian PPP-A merujuk pada UU Perkawinan dalam mendefinisikan keluarga dan merujuk pada UU No. 52/2009 untuk konsep “ketahanan keluarga”.

Definisi Keluarga menurut Kementerian Kesehatan

Kementerian Kesehatan (Kemenkes) mendefinisikan keluarga sebagai “unit terkecil dari masyarakat yang terdiri atas kepala keluarga serta beberapa orang yang berkumpul dan tinggal di satu atap dalam keadaan saling bergantung.”³³ Berdasarkan definisi ini, maka konsep yang digunakan oleh Kemenkes adalah konsep “rumah tangga”.

Definisi Keluarga menurut Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) mendefinisikan keluarga sebagai “lembaga Pendidikan pertama dan utama, dimana keluarga sebagai suatu unit yang terdiri dari dua orang atau lebih, yang hidup bersama untuk suatu periode waktu dan diantara mereka saling berbagi dalam satu hal atau lebih berkaitan dengan pekerjaan, kesejahteraan, kebutuhan biologis, manakan, dan berbagai kegiatan.”

Dari berbagai definisi keluarga tersebut di atas dapat dilihat bahwa negara membedakan konsep “keluarga” (*family*) dengan “rumah tangga” (*household*). Dinas Kesehatan mengambil perspektif ‘rumah tangga’ karena kebijakan di bidang kesehatan akan lebih banyak melibatkan konsep “rumah tangga” dalam berbagai program dan perlakuan kesehatan. Misalnya ketika proses penanganan wabah penyakit, siapapun yang tinggal dalam sebuah rumah tangga tertentu akan mendapat penanganan yang sama. Terlepas dari individu tersebut adalah anggota keluarga atau bukan.

³³ Departemen Kesehatan (1988)

Sementara dalam perspektif kesejahteraan sosial (yang ditangani Kementerian Sosial), pendidikan (Kemendikbud) dan perencanaan keluarga yang ditangani BKKBN, yang digunakan adalah konsep “keluarga dengan ikatan pernikahan”.

Pemerintah Aceh dan Perlindungan Keluarga

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh menjadi landasan hukum bagi penyelenggaraan tata kelola pemerintahan di Aceh, pasca penanda-tanganan kesepakatan damai MoU Helsinki 2005. Berbeda dengan 42 propinsi lainnya di Indonesia, tata kelola pemerintahan di Aceh dilaksanakan berdasarkan penerapan syariat Islam sebagai nilai dasar dalam segenap aspek tata kelolanya. Penerapan syariat Islam ini bertujuan untuk “menjaga sistem sosial (*hifz nizam al-ummah*) dan memastikannya mampu berjalan dengan baik dalam mewujudkan kemaslahatan masyarakat yang tercermin pada kesejahteraan pikiran (*‘aql*), perbuatan (*‘amal*) dan juga kesejahteraan lingkungan tempat tinggal mereka.”³⁴

Untuk mewujudkan tujuan dari penerapan syariat Islam, Pemerintah Aceh memiliki beberapa peran sebagai berikut. Pertama, peran sebagai regulator, dimulai dari membuat rancangan qanun sampai dengan penetapan qanun berjalan dengan baik, sehingga setiap aspek kehidupan memiliki landasan hukum pelaksanaannya. Begitu pula jika terjadi pelanggaran, qanun akan menjadi rujukan untuk penindakan dan penegakan hukum. Kedua, peran Pemerintah Aceh adalah memastikan proses sosialisasi penerapan syariat Islam berjalan dengan baik, bukan sekedar formalitas. Proses sosialisasi ini tidak bisa disamakan dengan penyampaian informasi secara umum kepada masyarakat. Sosialisasi penerapan syariat Islam harus berjalan dengan memastikan bahwa masyarakat paham, sehingga berkomitmen untuk berpartisipasi dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Ketiga, peran sebagai edukator, memastikan masyarakat memiliki pengetahuan tentang sejarah, filosofis dan tujuan pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Keempat, Pemerintah Aceh dapat berperan sebagai eksekutor dalam tata kelola pemerintahan. Dalam menjalankan peran ini, Pemerintah Aceh perlu memastikan bahwa pelaksanaannya dilakukan berdasarkan nilai-nilai Islam. Hal ini dilakukan mulai dari struktur birokrasi, sistem tata kelola sampai pada kegiatan rutin

³⁴ Mahdi, dkk. 2017. *Indeks Pembangunan Syariah*. Disampaikan oleh Tim IPS. Bappeda Propinsi Aceh.

sehari-hari dalam memberikan pelayanan publik kepada masyarakat, sehingga mampu memberi perlindungan terhadap pemenuhan unsur-unsur esensial yang dibutuhkan oleh setiap warga negara.

Berdasarkan berbagai kajian dari pemikiran ulama terdahulu, perlindungan Negara terhadap warganya melalui pelaksanaan syariat Islam dapat dilakukan dengan menjamin 7 pilar utama, yaitu perlindungan agama, perlindungan jiwa, perlindungan akal, perlindungan keluarga/sosial, perlindungan harta, perlindungan kebebasan intelektual dan perlindungan lingkungan. Perlindungan keluarga dipastikan oleh Negara dengan memerhatikan berbagai indikator, diantaranya adalah, (a) derajat kesehatan ibu dan anak, (b) angka KDRT dan (c) angka perceraian. Merujuk pada “Statistik Keluarga” pada bagian sebelumnya, persoalan yang dihadapi Aceh menunjukkan bahwa peran Pemerintah Aceh dalam memberikan perlindungan keluarga dan sosial belum berjalan optimal. 30 tahun konflik politik serta Bencana Gempa dan Tsunami 2004 memperbesar tantangan bagi Pemerintah Aceh, disamping tidak optimalnya pengelolaan Dana Otonomi Khusus pasca penanda-tanganan perjanjian damai MoU Helsinki 2005.

Motivasi Tindakan Berkeluarga dari Pasangan Urban di Aceh

Berikut tabulasi ikhtisar wawancara bersama 7 pasangan narasumber, dengan menggunakan Kerangka Kerja Teoritik Sjafei 2019:

Tabel 1. Kluster Tipologi Keluarga “Model Sjafei”³⁵

Kluster	Alasan/Tujuan Menikah	Usia Pernikahan	Informasi Tambahan
Pasangan 1: Kluster 2	Afektif, keputusan untuk berkeluarga dilakukan berdasarkan dominasi emosi, yaitu perasaan cinta.	9 tahun	Di awal pernikahan, istri mengalami KDRT. Suami adalah korban KDRT di masa kecil. Pengalaman masa lalu suami terbawa dalam pernikahan: sulit mengontrol emosi, cepat marah dan menumpahkan kemarahan dalam bentuk kekerasan fisik. Istri sudah mengetahui adanya kecenderungan perilaku kasar suami pada saat pengenalan,

³⁵ Sumber: wawancara dengan 7 pasangan yang ditinggal di berbagai kota di Aceh

			<p>namun meyakini sepenuhnya bahwa rasa cinta akan mampu mengubah perilaku suami. Sang istri sempat memutuskan untuk bercerai, terutama karena desakan pihak keluarga istri dan tidak ada dukungan dari keluarga suami. Hubungan pasangan membaik setelah keduanya memutuskan bertahan demi anak. Pola komunikasi perlahan stabil setelah usia pernikahan melewati 5 tahun. Salah satu faktor pendorong perubahan adalah keduanya memutuskan untuk kembali belajar tentang kehidupan rumah tangga dalam ajaran Islam dan saling mendukung untuk melaksanakan ajaran tersebut dalam rumah tangga mereka.</p>
<p>Pasangan 2: Klaster 2</p>	<p>Tradisional, dijodohkan</p>	<p>36 tahun</p>	<p>Baik suami maupun istri tidak pernah berpikir untuk mencari pasangan hidup sendiri. Mereka juga tidak pernah memikirkan tentang kehidupan berkeluarga. Tidak punya impian secara khusus tentang pernikahan. Semua dijalani sesuai dengan kebiasaan yang berlaku dalam keluarga besar mereka. Pada generasi pasangan ini dan generasi sebelumnya, pernikahan selalu dilakukan melalui perjodohan, lebih bersifat pernikahan endogami, yaitu untuk mempertahankan hubungan kekerabatan dan gelar kebangsawanan. Mereka menikah dengan sepupu, sepupu kedua dan calon pasangan yang masih berada dalam lingkaran kekerabatan kebangsawanan yang sama. Perjodohan sudah dilakukan sejak usia belia, yaitu ketika istri masih berusia 15-an tahun. Namun pernikahan dilangsungkan kemudian, ketika istri sudah</p>

			memiliki kesiapan untuk berumah tangga. Untuk pasangan ini, mereka menikah ketika istri sudah memasuki semester ketiga sebagai mahasiswi.
Pasangan 3: Klaster 2	Tradisional , sudah waktunya	16 tahun	“Berpikir saat itu umur saya sudah waktunya menikah” (suami) 10 tahun pertama kedua pasangan sering bertengkar. Keduanya terkejut, karena konsekuensi dari pernikahan itu ternyata membawa tanggung jawab besar, apalagi ketika mereka punya anak. Setelah 15 tahun baru menemukan pola komunikasi yang cocok dan nyaman. Alasan bertahan walaupun penuh pertengkaran, karena tidak ada tradisi bercerai di kedua keluarga besar. Faktor pengubah pola perilaku suami dan istri: faktor tokoh kharismatik dan pemahaman kembali ajaran agama dalam pernikahan.
Pasangan 4: Klaster 3	Instrumental nilai , kedua pasangan percaya bahwa melalui pernikahan, nilai akhir yang ingin dicapai adalah ridha Allah SWT, yang akan mendapat balasan berupa kebaikan di dunia dan akhirat	16 tahun	Bertemu via media sosial, karena keduanya sedang melanjutkan studi di dua negara yang berbeda. Kedua pasangan mempunyai pandangan yang sama bahwa menikah adalah untuk beribadah, menyempurnakan agama. Mereka sudah mempelajari berbagai hal tentang pernikahan, seperti tujuan, tanggung jawab suami-istri, kewajiban dan hak suami-istri. Selama proses perkenalan, keduanya memastikan kriteria calon pasangan sudah sesuai dan memenuhi kriteria dan nilai-nilai agama yang diyakini. “Sebelum ini, saya menolak ketika ada yang ingin berkenalan, karena sahabat saya bilang, dia sering tidak shalat subuh.” Selain itu, dalam proses perkenalan keduanya merasa nyaman berkomunikasi.

<p>Pasangan 5: Klaster 4</p>	<p>Rasional, walaupun alasan yang mereka sampaikan adalah alasan nilai: Menikah adalah ibadah, mengharap ridha Allah SWT, namun cara mereka membuat keputusan untuk berkeluarga dilakukan dengan mekanisme pengambilan keputusan secara rasioanl</p>	<p>9 tahun</p>	<p>Menikah karena ingin bersama-sama menjadi muslim yang lebih baik. Selama proses perkenalan, merasa kalau berkomunikasi “nyambung”. Kedua pasangan ini mempersiapkan pernikahan secara serius selama satu tahun. Calon istri mengajukan 3 syarat: (1)Mau bersama-sama, tidak hanya belajar agama, tapi termasuk juga saling belajar prinsip-prinsip penting dan menyepakati hal-hal fundamental yang kelak mereka jalani dalam kehidupan berkeluarga, tidak fanatik; (2)bukan perokok; dan (3)tidak bekerja di bidang yang ribawi. Mereka sempat memutuskan tidak jadi menikah karena syarat ketiga tidak terpenuhi. Butuh waktu setahun bagi calon suami untuk memneuhi syarat yang ketiga. Proses yang mereka jalani ketika membuat keputusan untuk berkeluarga membuat keduanya sudah punya moda komunikasi yang kuat, kesepakatan hak dan tanggung jawab yang jelas.</p>
<p>Pasangan 6: Klaster 4</p>	<p>Rasional, namun pengaruh instrumental nilai juga kuat. Nilai akhir: mencari ridha Allah dengan membentuk keluarga sakinah</p>	<p>21 tahun</p>	<p>Menikah karena ingin membangun keluarga sakinah. Suami-istri memiliki kesepahaman mendefinisikan “keluarga sakinah”, saling mengkomunikasikan tujuan masing-masing sebelum memutuskan untuk menikah. Sang istri beberapa kali menolak dijodohkan oleh pihak keluarga,karena kriteria calon suami tidak sesuai dengan gambaran yang diinginkan.</p>

Pasangan 7: Klaster 4	Rasional, membentuk keluarga bahagia	17 tahun	<p>Bertemu via media sosial Karena kondidi khusus, pernikahan mereka tidak bisa ditanggung oleh pihak keluarga besar. Semua biaya pernikahan ditanggung oleh kedua pasangan.</p> <p>Keduanya mempersiapkan diri secara fisik, mental dan finansial untuk menikah, paham akan tujuan, visi-misi berkeluarga, memandang keluarga sebagai sebuah lembaga. Secara rutin saling belajar, mengevaluasi kesesuaian langkah sehari-hari dengan tujuan awal yang mereka tetapkan.</p> <p>Pada awal perkawinan sempat mengalami guncangan karena istri merasa suami tidak lagi menjalani visi-misi yang mereka sepakati.</p>
--------------------------	--	----------	---

Selain mewawancarai 7 pasangan keluarga urban, peneliti juga mewawancarai aktifis dan pendamping dari 3 lembaga, yang selama ini aktif dalam menangani berbagai kasus yang berkenaan dengan isu keluarga.

Kasus yang dikonsultasikan, dimediasi atau dimediasi/didampingi proses hukumnya oleh LBH Banda Aceh

Dalam kurun waktu tujuh tahun terakhir, LBH Banda Aceh mendampingi beberapa kasus yang berkenaan dengan isu keluarga. Salah satu kasus yang didampingi LBH Banda Aceh pada tahun 2017 adalah kasus KDRT. LBH Banda Aceh bersama Polresta setempat harus mengevakuasi seorang perempuan dari rumahnya di kawasan Banda Aceh, karena mengalami kekerasan rumah tangga. Pelaku KDRT adalah suami korban. Dia melakukan tindak kekerasan dengan alasan si istri memang layak dipukul menurut aturan agama. Padahal saat itu istri baru saja melahirkan. Bayi mereka berusia satu bulan.

Kasus selanjutnya, seorang perempuan berkonsultasi dengan penasihat hukum LBH Banda Aceh, karena ingin mengajukan gugat perceraian terhadap suaminya. Perempuan ini menikah karena dorongan afektif, yaitu kekaguman pada sosok kharismatik calon suami. Dia mengikuti salah satu kegiatan perkuliahan, dimana si lelaki menjadi pengajarnya. Materi yang

disampaikan adalah bagaimana pernikahan dan kehidupan berkeluarga menurut Islam. Perempuan ini merasa terpesona, akan indahny nilai-nilai Islam yang disampaikan. Dia merasa bahwa pengetahuan yang dimiliki si lelaki menunjukkan laki-laki itu memenuhi kriteria sebagai calon suami ideal menurut pandangan Islam. Namun setelah menikah, perilaku laki-laki itu ternyata berbeda dari ucapannya. Setelah mengalami KDRT, pihak perempuan memutuskan untuk mengajukan gugat cerai.

Kasus lain yang dikonsultasikan ke LBH Banda Aceh adalah seorang laki-laki yang memiliki KTP ganda, sehingga dia bisa “menikah resmi” dengan lebih dari satu perempuan. Kedua pernikahan ini tercatat, dan memperoleh buku nikah. Si lelaki menikahi istri keduanya dengan KTP berstatus “belum menikah”. Istri keduanya secara tidak sengaja menemukan fakta ini, setelah mengalami penelantaran ekonomi. Si lelaki pergi ke kota lain dengan alasan mencari pekerjaan, tapi kemudian “menghilang”. Perempuan ini berkonsultasi dengan penasihat hukum dari LBH Banda Aceh, karena ingin mengajukan gugat cerai.

Selain kasus yang berkenaan dengan unit per unit keluarga secara khusus, LBH Banda Aceh juga mendampingi sengketa lahan yang dihadapi oleh masyarakat melawan perusahaan sawit.

Salah satu kasus yang didampingi LBH Banda Aceh terjadi di Kabupaten Aceh Tamiang. Berdampak pada lebih dari 2000 KK, karena letak lahan sengketa tersebut melibatkan hak kepemilikan tanah adat dari 4 gampong di kabupaten tersebut.

Kasus selanjutnya terjadi di Kabupaten Nagan Raya. Berdampak pada hilangnya lahan pertanian warga dari satu gampong. Implikasi penyerobotan lahan terhadap kehidupan dan keberlangsungan keluarga cukup krusial. Kehilangan mata pencaharian utama membuat banyak keluarga mengalami kesulitan ekonomi dan sebagian berujung pada masalah-masalah dalam kehidupan berkeluarga.

Kasus yang didampingi Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan (RPuK) Aceh

Salah satu program Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan (RPuK) yang dilaksanakan sepanjang tahun 2018 sampai tahun 2020 berlokasi di Kecamatan Nisam, Aceh Utara. Jumlah kasus yang didampingi dalam kurun waktu tersebut ada 19 kasus, terdiri dari 16 perempuan korban

kekerasan. 3 klien yang sama mendapat dua kali pendampingan berulang karena persoalan yang menimpa mereka tidak selesai ditangani dalam satu periode pendampingan. Masalah yang dihadapi 16 korban ini adalah kekerasan fisik (7 korban), psikis (11 korban), seksual (4 korban) dan penelantaran ekonomi (13 korban). Rata-rata klien menghadapi lebih dari satu jenis kekerasan. Bahkan ada 3 diantara 16 korban yang mengalami semua jenis kekerasan. Pendampingan yang diberikan oleh RPuK berupa konseling, konsultasi hukum, pengurusan berbagai kebutuhan administrasi ke kantor Geuchiek jika diperlukan, dan pendampingan hukum jika korban perlu mendaftar gugat cerai ke Mahkamah Syariah.³⁶

Kasus yang didampingi Flower Aceh

Flower Aceh merupakan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang mengkonsentrasikan diri pada pemberdayaan dan penguatan perempuan akar rumput di pedesaan dan miskin kota yang berperspektif gender. LSM ini berdiri pada tanggal 23 September 1989, berkedudukan di Kota Banda Aceh, dengan wilayah kerja di seluruh Propinsi Aceh. Bentuk badan organisasi adalah Perkumpulan, memiliki 24 orang anggota, terdiri dari perwakilan aktifis perempuan, akademisi, ulama dan masyarakat akar rumput.³⁷ Salah satu program yang dilaksanakan oleh Flower Aceh adalah program pendampingin 36 perempuan yang menjalani pernikahan dini di Banda Aceh, Pidie dan Aceh Utara. 27 dari 36 perempuan menyatakan bahwa alasan utama mereka menikah dini adalah karena alasan ekonomi, sementara 7 perempuan lain mengatakan bahwa mereka menikah dini karena keluarga orang tuanya tidak harmonis. Mereka mengalami penelantaran, dan berharap dengan menikah akan ada yang menjaga dirinya.

Walaupun tujuan awal mereka menikah dini adalah ingin keluar dari kesulitan ekonomi dan ketidak-harmonisan keluarga yang dihadapi. Mirisnya, data lapangan menunjukkan bahwa mereka tetap berada dalam kemiskinan. Bahkan mereka kemudian mengalami persoalan baru dalam pernikahannya. Berikut persoalan yang mereka hadapi, di mana satu korban bisa mengalami lebih dari satu dampak:³⁸

³⁶ Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan (RPuK). 2020. *Pendampingan Kasus Pelanggaran HAM di Kecamatan Nisam Antara, Kabupaten Aceh Utara*. Laporan Kegiatan. RPuK. Banda Aceh

³⁷ Flower Aceh. 2019. *Profil Flower Aceh*. Hal.1-20

³⁸ Flower Aceh. 2020. *Temuan Lapangan Dalam Perkawinan Anak di Banda Aceh, Pidie dan Aceh Utara*.

Tabel 2. Dampak Perkawinan Anak

No.	Klasifikasi Dampak	Jumlah Korban
1	Ekonomi lemah	15
2	Putus sekolah	13
3	Kekerasan psikis	10
4	Konflik dalam rumah tangga	7
5	Penelantaran ekonomi	7
6	Perceraian	5
7	Keguguran	2
8	Bayi meninggal	1
9	Gangguan kesehatan seksual reproduksi	4

Sumber: Flower Aceh, 2020

Dari tabel di atas dapat dilihat bahwa 13 perempuan mengalami penelantaran ekonomi. Dengan kata lain, tujuan mereka menikah dini karena ingin terlepas dari masalah ekonomi malah tidak terwujud. Data lain dari penelitian Flower juga menunjukkan bahwa lebih dari 50% suami dari responden ini sebenarnya hidup dalam kondisi pra sejahtera.

Implikasi dan Diskusi

Berdasarkan hasil wawancara mendalam, review kasus dari proses pendampingan 3 LSM, dan menelaah beberapa dokumen regulasi, beberapa poin penting perlu menjadi perhatian para pemangku kepentingan, yaitu: Pemerintah RI, Pemerintah Aceh, Kementerian dan Dinas Terkait, LSM, orang tua, para pendidik dan pemerhati isu keluarga serta calon pengantin.

Pertama, hak istimewa dalam tata kelola pemerintahan di Aceh memberi pilihan *lex generalis* dan *lex specialist* dalam penyelenggaraan tata kelola pemerintahan sekaligus penerapan dan penegakan hukum di Aceh. Pemerintah Aceh dibolehkan mengikuti perundang-undangan nasional yang sudah ditetapkan oleh Pemerintah Pusat, atau membuat Qanun yang sesuai dengan penerapan syariat Islam, selama qanun tersebut tidak bertentangan dengan konstitusi dasar. Hak istimewa ini memerlukan ketelitian dan kejelian dalam proses implementasi dan penegakan hukum. Data dari kasus pendampingan KDRT, baik pendampingan hukum, mediasi maupun administrasi, menunjukkan bahwa perempuan dan anak

sering dirugikan karena pilihan dasar hukum untuk proses penegakan keadilan bagi korban. Selain itu, data ini juga menunjukkan lemahnya perlindungan keluarga/sosial yang diberikan oleh Pemerintah Aceh. Padahal ini adalah mandat dari UUPA No. 11/2006 yang diamanahkan kepada Pemerintah Aceh sebagai pelaksana.

Kedua, dalam dokumen resmi, bentuk/konsep keluarga yang digunakan oleh negara dalam berbagai program berkenaan dengan kependudukan dan pembangunan manusia serta distribusi bantuan sosial adalah bentuk keluarga karena ikatan perkawinan yang sah, yang dikenal dengan sebutan “keluarga inti”. Hal ini perlu dijadikan catatan khusus bagi Pemerintah Aceh dalam menetapkan berbagai kebijakan dan program berkenaan dengan isu keluarga, berkenaan dengan dua pertimbangan berikut: (a) kehidupan sosial-budaya masyarakat yang berlandaskan syariat Islam mengenal dua bentuk hubungan keluarga, yaitu keluarga karena pernikahan dan keluarga karena hubungan darah. Ajaran agama Islam juga menetapkan dengan jelas kewajiban anak terhadap orang tua dan sebaliknya; dan (b) Walaupun banyak masyarakat urban di Aceh yang pada praktiknya terlihat sudah berbentuk “keluarga inti”, namun keluarga ini di Aceh berbeda dengan bentuk keluarga inti di Barat yang secara mandiri terpisah dari keluarga besarnya. Keluarga inti di Aceh adalah “keluarga inti transisi”, yang tetap terikat dalam sistem kekeluargaan dan kekerabatan dengan keluarga besarnya.

Ketiga, ada beberapa konsep yang pada tataran praktiknya masih memerlukan “campur-tangan” pemerintah. Pada UU No. 52/2009 misalnya, pada Bab III, Bagian I, tentang Hak Penduduk, pada Pasal 5 butir a, setiap penduduk mempunyai hak untuk “membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah”, dimana pada butir selanjutnya dinyatakan bahwa, “mewujudkan hak reproduksinya dan semua hal yang berkenaan dengan kehidupan perkawinannya.” Pada praktiknya, Puskesmas, Posyandu dan berbagai program pemerintah yang berkenaan dengan Program Keluarga Berencana hampir semua titik fokus program adalah perempuan, terutama yang menyangkut dengan program pengendalian jumlah penduduk melalui perencanaan angka kelahiran.

Selain itu, lembaga pemerintah juga perlu mempehatikan unit pendekatan yang digunakan dalam menjalankan program dan distribusi bantuan. Tidak selamanya unit “keluarga” tepat sasaran, karena ia hanya mengakui

keberadaan keluarga dengan tipe suami, istri dan anak; atau tipe ayah dan anak; atau juga tipe ibu dan anak. Sementara dalam realitas sosial di Aceh, tidak semua keluarga adalah keluarga ideal yang dideskripsikan dalam undang-undang. Dampak konflik dan bencana membentuk banyak keluarga yang unsurnya berbeda. Bisa saja hanya ada Nenek dan cucu, Paman dan keponakan, Seorang perempuan dan asisten rumah tangga, serta bentuk keluarga lainnya seperti keluarga adopsi. Ketidakmampuan melihat kondisi khusus ini dapat berakibat signifikan terhadap efektifitas program dan distribusi bantuan. Pada akhirnya, yang menjadi korban adalah kelompok rentan seperti kelompok penduduk lanjut usia, perempuan dan anak.

Keempat, berdasarkan review dokumen resmi negara, ada poin yang memerlukan telaah bersama, sehingga birokrat pelaksana memiliki interpretasi yang sama dalam pelaksanaannya di lapangan. Misalnya, pada UU No. 16 tahun 2019 misalnya, Pasal 31 Ayat 3 yang menyatakan bahwa "Suami adalah Kepala Rumah Tangga dan istri adalah Ibu Rumah Tangga". Pasal ini harus diinterpretasi secara seksama, jika tidak mungkin untuk direvisi, karena ketidak-sesuaiannya dengan kondisi masa kini, terutama untuk Aceh. Pasca konflik dan pasca bencana, banyak perempuan yang memilih untuk tidak menikah lagi dan karenanya terpaksa menjadi kepala rumah tangga. Tidak direvisinya pasal tersebut dalam UU No. 16/2019 bisa berakibat pada diabaikannya hak akses perempuan kepala keluarga terhadap berbagai faktor produksi, seperti bantuan sosial, layanan kesehatan dan bantuan modal usaha. Data kasus dari 3 LSM menunjukkan indikasi ini, di samping data penelitian lain yang juga menunjukkan kecenderungan yang sama.

Kelima, berdasarkan analisis tipologi 7 keluarga urban Aceh yang menjadi narasumber, ada poin penting yang perlu dicermati:

(a) Proses Persiapan calon pasangan akan kehidupan berkeluarga

Dari wawancara dengan pasangan 1 dan 3 menunjukkan bahwa ketidaksiapan menjalani kehidupan berkeluarga menyebabkan pasangan tidak siap menghadapi tanggung-jawab dan berbagi tugas dalam rumah tangga. Kedua hal ini merupakan isu yang sering memicu konflik rumah tangga. Pada pasangan 1, bahkan menyebabkan terjadinya KDRT. Berbagai program persiapan dan "sekolah pra-nikah" perlu dilaksanakan dengan lebih serius, tidak sekedar formalitas memenuhi syarat administratif.

Wawancara dengan pasangan 7 menunjukkan bahwa walaupun menghadapi tantangan berat, pasangan yang memutuskan untuk berkeluarga karena dorongan rasional lebih siap berkeluarga dan lebih kuat melalui tantangan. Selain itu, adanya kecenderungan pemahaman yang keliru dari pasangan yang menikah karena dorongan emosi atau sekedar mengikuti tradisi. Mereka cenderung menganggap bahwa menikah adalah tujuan akhir. Sementara pasangan yang menikah karena dorongan pemikiran rasional, mereka paham bahwa pernikahan adalah “alat” yang akan membawa mereka mencapai tujuan akhir. Melalui pernikahan, mereka ingin mendapat ridha Allah SWT serta mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Selain itu, sebagaimana yang disampaikan oleh Al ‘Afi, bahwa dalam ikatan keluarga menciptakan “hubungan” yang secara alamiah akan menghadirkan “harapan bersama”. Pasangan yang tidak siap menikah, memiliki tantangan dalam mengelola “harapan bersama”. Pasangan 1, misalnya, berharap bahwa sikap kasar suami akan berubah setelah menikah. Ternyata harapan ini tidak terpenuhi di awal pernikahan, bahkan kekasaran suami berubah menjadi tindak kekerasan dalam bentuk verbal dan fisik.

(b) Perubahan sosial yang perlu diantisipasi

Perkembangan IPTEK menyebabkan mode pertemuan pasangan bisa terjadi via media sosial. Proses perkenalan akan menjadi tidak sederhana, karena media sosial bisa merekayasa sosok calon menjadi calon ideal yang pada kenyataannya tidak demikian. Selain moda pertemuan, teknologi juga mengubah moda komunikasi. “Sekolah pra-nikah” bisa menjadi wadah untuk mengajarkan pola yang berubah ini. Selanjutnya, faktor ekonomi juga berdampak pada kehidupan berkeluarga. Banyak pasangan yang kini sama-sama bekerja, atau pasangan terpaksa tinggal berjauhan karena bekerja di dua daerah yang berbeda. Kedua hal ini memerlukan kesiapan dalam menghadapi pola pernikahan jarak jauh dan model berbagi tanggung-jawab yang sesuai.

Kesimpulan

Keluarga merupakan unit kajian yang dinamis, yang berubah mengikuti perubahan sosial di sekitarnya. Pada “keluarga Aceh”, dampak konflik politik selama 30 tahun serta Bencana Gempa dan Tsunami 2004 menambah kompleksitas perubahan sosial yang terjadi, karena mengubah

struktur sosial masyarakat. Salah satu dampaknya adalah bentuk-bentuk keluarga baru yang belum diregulasi Negara. Oleh karena itu, kajian tentang keluarga Aceh tidak akan memberi gambaran yang utuh tanpa menyertakan faktor konflik dan bencana sebagai dasar analisis. Selain itu, UUPA juga mengubah struktur birokrasi dan sistem tata kelola di Aceh. Perubahan ini turut berdampak pada pranata keluarga Aceh.

Penelitian ini menunjukkan bahwa bentuk keluarga di daerah perkotaan di Aceh saat ini adalah bentuk transisi keluarga inti. Dalam praktik keseharian, keluarga inti ini tidak sama dengan bentuk keluarga inti di Barat karena masih terikat dalam tingkatan tertentu dengan sistem kekerabatan dan perkauman keluarga besarnya.

Selanjutnya, hasil wawancara menunjukkan bahwa tipe pasangan yang berkeluarga karena dorongan afeksi dan dorongan tradisi (Tipe Keluarga Klaster 1 dan 2) cenderung menghadapi lebih banyak tantangan dalam kehidupan berkeluarga, jika dibandingkan dengan tipe pasangan yang berkeluarga karena dorongan rasionalitas instrumental dan dorongan rasionalitas yang berorientasi nilai, terutama nilai agama (Tipe Keluarga Klaster 3 dan 4). Kecenderungan yang sama juga terlihat pada data kasus keluarga yang didampingi tiga LSM di Aceh. Selain itu, ditemukan juga perubahan pola hubungan menyangkut relasi kuasa dan kesadaran akan hak/tanggung-jawab dalam rumah tangga. Pola baru ini tidak hanya menuntut upaya Pemerintah Aceh dalam menurunkan angka perceraian dan KDRT, tapi juga bersiap menghadapi *booming* gelombang “usia siap nikah biologis” di masa limabelas tahun mendatang. Menjawab tantangan “Aceh Baru”, Pemerintah Aceh harus hadir meregulasi kehidupan berkeluarga, dengan tetap bijaksana dalam menyikapi kepentingan publik versus hak asasi dan ruang privasi warga negaranya

Daftar Pustaka

- ‘Abd Al ‘Afi, Hamudah. 1995. *The Family Structure in Islam*. 4th Ed. American Trust Publications
- Anto, Mb. Hendrie. 2011. *Introducing an Islamic Human Development Index (I-HDI) to Measure Development in OIC Countries*. *Journal of Islamic Economic Studies*, Vol. 130 (542). Hal. 1-54

- Agustin, Dyah Satya Yoga; Suarmini, Ni Wayan; dan Prabowo, Suto. 2015. *Peran Keluarga Sangat Penting Dalam Pendidikan Mental, Karakter Anak serta Budi Pekerti Anak*. Jurnal Sosial Humaniora, Vol 8 No.1, hal. 46-54
- Brubaker, Rogers. 1984. *The Limits of Rationality: An Essay on The Social and Moral Thought of Max Weber*. George, Allen and Unwin. London
- Champbell, To. 1995. *Tujuh Teori Sosial*. Kanisius. Yogyakarta
- Cockerham, William C; Abel, Thomas; and Luschen, Gunther. 1993. *Max Weber, Formal Rationality, and Health Lifestyle*. Sociology Quarterly 34, hal. 413-425
- Direzkia, Yulia. 2016. *Gambaran Kondisi Psikologis dan Penangan Trauma Pada Penyintas Gempa Pidie Jaya*. (Disampaikan sebagai Laporan Program Penanganan Gempa Pidie Jaya Tim Kebencanaan Rumah Sakit Jiwa Aceh).
- Eldridge, J.E.T. (1971). *Max Weber, The Interpretation of Social Reality*. Charles Scribner's, Sons. New York.
- Flower Aceh. 2019. *Profil Flower Aceh*. Flower Aceh. Hal.1-20
- Flower Aceh. 2020. *Temuan lapang pengalaman perempuan dalam perkawinan anak*. Laporan Survey Tim Enumerator. Flower Aceh. Banda Aceh
- ICAIOS: *The Aftermath of Aid (AoA) Project*. 2013-2015. (Laporan Kegiatan Survey). ICAIOS. Banda Aceh
- Johnson, Doyle Paul. 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Diterjemahkan oleh Lawang, Robert M.Z. Gramedia, Jakarta.
- Kalberg, Stephen. 1980. *Max Weber's Type of Rationality: Cornerstones for Analysis of Rationalization Processes in History*. American Journal of Sociology. Vol 85 No. 5. The University of Chicago Press
- Kementerian Kesehatan Indonesia. 2016. *Pedoman umum program Indonesia Sehat dengan pendekatan keluarga*. Jakarta. Kementerian Kesehatan RI
- Lash, Scott and Whimster, Sam. 1987. *Max Weber, Rationality and Modernity*. Rondon Allen & Unwin. London
- Mahdi, dkk. 2017. *Indeks Pembangunan Syariah*. (Laporan Kegiatan, dDisampaikan oleh Tim IPS). Bappeda Propinsi Aceh. Banda Aceh
- Mahkamah Syar'iyah Aceh. 2020. Laporan Mahkamah Syar'iyah Aceh. Diambil pada bulan September 2020.
- Relawan Perempuan untuk Kemanusiaan (RPuK). 2020. *Pendampingan Kasus Pelanggaran HAM di kecamatan Nisam Antara, Kabupaten Aceh Utara*. Laporan Kegiatan. RPuK. Banda Aceh
- Ritzer, George. 1996. *Classical Sociological Theory*. 2nd Edition. The McGraw—Hill Co. New York
- Sjafei, M. Saleh. 2019. *Rasionalitas dan Grounded Theory (Kasus Hukum Tanah dan Aktor)*. Pale Media Prima. Yogyakarta.
- Suparlan, Parsudi. 1981. *Perubahan Sosial*. Disampaikan di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Sub-Proyek Pembinaan MKDU – Konsorsium Antar

Bidang, Penataran Pengajar ISD, Wisma PEMDA; Bukit Tinggi, 13-19 April 1981

Tangdilintin, Paul. 2004. *Sekilas Perkembangan Kajian Keluarga Perkotaan, dalam "Bunga Rampai Sosiologi Keluarga"*. T.O Irhomi (Ed). Yayasan Obor. Jakarta

Turner, Briyan S. 1993. *Max Weber, From History to Modernity*. Routledge. New York

Dokumen Resmi Negara:

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang *Perkawinan*

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2009 tentang *Kesejahteraan Sosial*

Undang-Undang Nomor 52 Tahun 2009 tentang *Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga*

Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang *Perkawinan*

Peraturan Menteri PPPA-RI Nomor 6 Tahun 2013 tentang *Pelaksanaan Pembangunan Keluarga*

“Lon Hana Selesai”: Satu Gugatan tentang Konsep dan Makna Keluarga di Aceh

Reza Idria

Pendahuluan

Sebagai poin analitik, tema “keluarga” belum terlalu lama menyita tempat di alam pikir saya. Mungkin sekitar tujuh tahun silam (2013) istilah tersebut menjadi krusial, didahului oleh dua peristiwa penting yang mengubah hidup saya. Pertama, pilihan menekuni studi antropologi ke jenjang pascasarjana. Selain penting bagi profesi saya seumur hidup, studi tersebut telah memberi cara pandang baru bagi saya memahami makna kata keluarga. Kedua, keputusan saya untuk menikah. Jika kadar peristiwa ada parameternya, maka menikah menjadi faktor terpenting yang membuat saya tidak lagi melihat keluarga sebagai satu fenomena natural. Bahkan sebagai kata ia adalah sesuatu yang membutuhkan penalaran kritis.

Sebelumnya, rutinitas menjalani hidup sebagai anggota (anak) dari satu keluarga, menghadiri ritus-ritus acara yang disebut acara keluarga, dan mungkin juga hanyut dalam idiom “jodoh (baca: berkeluarga) adalah takdir”, membuat saya tidak pernah berpikir keras bahwa keluarga, baik sebagai institusi dan proses, adalah objek kajian yang kompleks. Dua faktor di atas tersebut perlu saya sebut sebagai pengantar, memberi gambaran kenapa tulisan ini, selain mencoba menjawab beberapa pertanyaan, terbaca subjektif.

Tujuan kajian reflektif ini bagi saya adalah menguji kembali apa motivasi orang berkeluarga, apa yang orang bayangkan tentang bentuk keluarga ideal, bagaimana keluarga berfungsi, apa yang berubah dan apa yang dipertahankan atas nama keluarga.

Antropologi Keluarga: Auto-Etnografi sebagai Metoda

Keluarga dan kekerabatan adalah tema krusial bagi disiplin antropologi. Para antropolog generasi awal bersepakat bahwa berkeluarga merupakan cara masyarakat mengorganisir pembagian peran kerja dan perhatian (emosional) terhadap pasangan dan keturunannya.¹ Definisi umum yang ditawarkan antropologi bagi kata keluarga adalah unit dimana dua orang atau lebih terhubung karena pertalian darah, perkawinan atau adopsi. Istilah yang lebih spesifik yakni rumah tangga merujuk kepada skala tertentu dimana satu keluarga tinggal dan berperan sebagai institusi ekonomi mereka. Sementara kekerabatan adalah jejaring sosial yang secara tradisional menciptakan sistem dan hirarki dalam mengatur, menetapkan hingga memerintah individu-individu yang menjadi bagian dari jejaring tersebut.

Keberadaan institusi keluarga di setiap komunitas manusia menjadi salah satu fondasi bagi kelompok strukturalis untuk mengklaim bahwa keluarga adalah satu fenomena yang universal di muka bumi ini. Tetapi juga harus diakui bahwa pola hubungan, konsep perkawinan ideal, dan segala unsur-unsur yang membangun satu ikatan hingga cukup syarat disebut keluarga memiliki varian yang tidak terhitung.

Meski sudah ratusan abad praktik berkeluarga dijalani oleh umat manusia, tidak ada definisi baku pemaknaan keluarga atau perkawinan yang disepakati dan bisa digunakan secara merata. Bahkan untuk satu entitas yang membangun klaim diri sebagai komunitas masyarakat dengan nama tertentu (baca: identitas). Dari seluruh penjuru dunia para antropolog datang dengan data dan menyajikan fakta bahwa postur keluarga bisa sangat sederhana dan juga bisa sangat rumit. Sesederhana hubungan seorang ibu dan anak, tetapi bisa juga serumit sebuah keluarga Indian yang menganggap keluarga baru cukup syarat dalam kondisi orang tua tinggal bersama anak-anak mereka yang belum menikah, anak-anak laki-laki yang sudah kawin, istri-istri mereka dan cucu-cucunya dalam satu rumah.²

¹ Lihat misalnya Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1871); Melford Spiro, *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1977); Edmund R Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London: Athlone, 1954); Rodney Needham, *Rethinking Kinship and Marriage* (London: Tavi-Stock, 1971).

² J Monaghan and P Just, *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*, Very Short Introductions (OUP Oxford, 2000), 83.

Untuk menyebut keluarga sebagaimana kata ini ditulis dalam Bahasa Indonesia, direktori istilah dalam Bahasa Aceh sejauh penelusuran saya tidak menyediakan padanannya. Jadi definisi kata itu harus dimulai dengan pemahaman. Sebelum saya berkeluarga, pemahaman saya tentang "ukuran" keluarga sepadan dengan apa yang dalam terminologi ilmu sosial akan disebut sebagai *extended family* (keluarga luas). Jadi saya menilai keluarga bukan hanya terbatas dengan mereka yang berbagi atap rumah sama dengan saya. Keluarga saya seperti kebanyakan keluarga di Aceh Besar lainnya membentuk rumpun dimana orang-orang dengan pertalian darah dan pertalian perkawinan berdomisili dalam satu sudut kampung yang sama. Anak-anak berbagi permainan dan makanan. Orang tua berbagi pekerjaan, kehormatan dan tanggung jawab. Unit keluarga besar semacam itu dalam adagium lokal disebut *kawom*, yang berfungsi dan berbagi dalam *keurija udep* (kerja hidup) dan *keurija mate* (kerja kematian). Sedikit sekali tersedia ruang bagi apa yang di kawasan urban disebut sebagai *privasi*. *Kawom* masih merupakan idiom sosial yang punya makna sangat kuat di Aceh. Keluarga inti atau keluarga *batih* bukan tidak ada, tetapi yang sangat berperan sebagai penentu hubungan sosial adalah keluarga luas.

Oleh karena itu, kata keluarga sebagai konsep operasional dalam tulisan ini mengacu ke definisi paling awam yang dipahami dan dirujuk oleh masyarakat yang saya kaji. Secara garis besar pengertian keluarga yang saya pakai di sini adalah sekumpulan orang yang hidup di bawah satu naungan (rumah), terikat perkawinan, garis keturunan dan menunjukkan rasa saling ketergantungan.

Keluarga awamnya dimulai dengan perkawinan. Yang dirasa universal dari fenomena ini adalah nilai dan harapan manusia tentang pernikahan dan keluarga dibangun di sekitar gagasan cinta romantis antara pria dan wanita, untuk berbagi semua kegembiraan, kesedihan, dan tanggung jawab hidup. Namun apa yang telah ditemukan oleh para antropolog juga menggugah bahwa kondisi yang melatari sebuah institusi perkawinan juga tidak universal. Ada orientasi dan relasi kuasa di sana.³ Jadi sangat penting

³ E. E. Evans-Pritchard, yang meneliti Suku Azande di Afrika tengah pada tahun 1930-an, melaporkan bahwa para kepala klan di sana terkadang menikahi anak laki-laki, yang akan melakukan tugas sebagai istri, termasuk yang bersifat seksual. Ikatan semacam itu juga dibangun dengan cara membayar mahar kepada keluarga anak laki-laki tersebut. Pembayaran mahar penting dilakukan karena jika ada orang lain yang melakukan hubungan seksual dengan anak laki-laki yang sudah diikat

bagi para pengkaji perkawinan, keluarga dan kekerabatan untuk sedapat mungkin mengacu pada elemen-elemen spesifik yang dikandung dari fenomena-fenomena tersebut dan mengakui perubahannya akibat berubahnya struktur masyarakat. Meminjam madah para sejarawan, tidak ada yang bisa luput dari pengaruh perjalanan waktu.

Di Indonesia misalnya, perubahan radikal dalam ukuran keluarga telah terjadi sejak dan terkait konteks politik negara yang dirancang untuk mempromosikan Keluarga Berencana (KB). Konsekuensinya berbanding lurus dengan perubahan struktur rumah ketika anggota yang diproyeksikan menjadi semakin sedikit. Oleh sebab itu begitupun satu kawasan sudah ada kajian sebelumnya terkait fenomena keluarga, peneliti harus membuka diri untuk juga mendokumentasikan perubahan struktur keluarga sehingga bisa lebih jeli melihat laki-laki dan perempuan berjuang untuk memainkan peran mereka sebagai suami dan istri yang ideal.

Lokasi yang saya identifikasi sebagai lapangan penelitian bagi tulisan ini mengacu ke kawasan Aceh Besar. Saya menyadari bahwa walau hanya memberi batas satu lapangan kajian yang relatif kecil seperti Aceh Besar, meneliti tema keluarga sebenarnya punya potensi menjadi proyek seumur hidup bagi seorang antropolog. Potensi tersebut berbanding lurus dengan keberagaman dan kekayaan sudut pandang yang bisa digunakan dalam mengkajinya.

Pada bagian ini perlu juga bagi saya menggarisbawahi kesulitan mengerjakan etnografi keluarga. Durasi penelitian dan melakukan pengamatan, sebagian juga menuntut kerlibatan, sangatlah menentukan. Secara umum masyarakat menganggap bahwa keluarga adalah urusan domestik dan informasi tentangnya tidak untuk konsumsi publik. Meski dalam praktik akan kita lihat nanti tidak ada yang benar-benar privat dari

dengan mahar, maka sang kepala klan dapat memperkarakannya dengan tuduhan perzinahan. Lihat, E E Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford University Press, 1963). Demikian pula, di Dahomey kuno (sekarang Benin) seorang wanita kaya mungkin menikahi wanita yang lebih muda yang diharapkan untuk mengambil kekasih pria untuk menghasilkan ahli waris. Dalam setiap kasus ini, konvensi, hak, dan kewajiban seputar pernikahan antara laki-laki dan perempuan juga berlaku. Sepintas contoh-contoh ini mirip dengan pernikahan sesama jenis yang diadopsi Barat saat ini. Namun harus ditunjukkan bahwa pernikahan sesama jenis baik di Azande dan Dahomey, maupun di lokasi-lokasi lain yang dilaporkan dalam banyak literatur etnografi, didasarkan pada asimetri eksplisit jadi bukan bersifat kemitraan dan kesetaraan sebagaimana yang ada dalam pikiran para pendukung pernikahan sesama jenis di Barat, lihat juga Monaghan and Just, *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*.

gagasan keluarga, meneliti topik keluarga tetap punya potensi menjadikan seorang etnografer target dari stigma "mencampuri urusan keluarga" orang lain. Memahami situasi tersebut dan tingkat kesulitan membangun sebuah hipotesa tentang studi etnografi keluarga maka saya mendekati permasalahan dengan menggabungkan metode auto-etnografi dan observasi partisipatif dalam mencari gambaran terkini bagaimana diskursus keluarga dimaknai oleh sejumlah individu yang juga dekat dengan kehidupan saya. Auto-etnografi dalam arti beberapa pengalaman saya terkait topik dan lingkaran informan yang menjadi sumber data kajian ini punya korelasi satu sama lain.

Untuk melindungi derajat tertentu dari sifat pribadi dari individu dan keluarga maka dalam kajian ini saya menggunakan nama-nama samaran ketika menyebut nama-nama narasumber. Mereka adalah satu keluarga lengkap yang terdiri dari orang tua, anak, menantu dan kerabatnya yang berdiam di satu lokasi di kawasan Aceh besar.

1. Aceh Besar sebagai Lokasi dan Sumber Literatur Kekerabatan

Aceh Besar⁴ sebagai teritori telah sekian lama direpresentasikan dalam studi-studi etnografi tentang keluarga yang dilakukan oleh segelintir peneliti asing. Snouck Hurgronje dengan mata kolonialnya terobsesi melihat praktik-praktik berkeluarga di Aceh yang menurutnya lebih dikontrol oleh Adat dibandingkan oleh Hukum Islam. Sampai abad ini belum ada catatan serinci karya etnografi Snouck Hurgronje terkait kehidupan domestik di Aceh. Tentu banyak kelemahan yang muncul dalam karya tersebut, termasuk konsekuensi dari motif pasifikasi sebagai tujuan Snouck berada di Aceh. Salah satu kesimpulan dangkal Snouck adalah klaim bahwa sistem kekerabatan di Aceh Besar dan kawasan pesisir timur secara umum bersifat matrilineal. Snouck tergesa mengacu pada sistem kekerabatan matrilineal yang kental di Minangkabau yang notabene adalah tetangga Aceh sebagai patokan untuk menyatakan keluarga di Aceh mengadopsi sistem yang sama. Snouck juga menyandarkan kesimpulannya pada amatan praktik penopangan ekonomi keluarga dimana suami kebanyakan bekerja di ladang dan sawah milik istrinya. James Siegel yang melakukan penyelidikan etnografi di kawasan Pidie mempertajam telaah tentang makna penguasaan aset dan alat produksi oleh perempuan dalam keluarga di Aceh dari penggunaan idiom

⁴ Kadang muncul dengan nama generik-nya Aceh Rayeuk.

poe reumoh (pemilik rumah/property) yang ditabalkan kepada istri.⁵ Chandra Jayawardena yang seperti Siegel datang ke Aceh setelah revolusi melihat ada beberapa kontradiksi dalam kesimpulan Snouck yang mengeneralisir system matrilineal dalam kekerabatan Aceh. Bagi Jayawardena lebih tepat menyatakan sistem kekerabatan di Aceh Besar sebagai system bilateral dimana relasi kuasa lebih bersifat mendatar dibanding vertikal.⁶

Untuk memperkaya apa yang kita pelajari dari beberapa penulis di atas, pada bagian ini saya mencoba mengangkat beberapa sumber yang tersedia sedikit lebih awal dari catatan-catatan etnografi kolonial maupun kajian setelahnya.

Literatur tertulis dari sumber lokal maupun cerita-cerita lisan yang kemudian membentuk sejarah Aceh, sedikit sekali yang menyinggung bagaimana ciri khas keluarga Aceh seharusnya, format idealnya dan solusi bagi dinamikanya. Jika ada beberapa maka itu dominan dari perspektif hukum agama. Cerita-cerita klasik tentang hasrat, cinta dan perkawinan di Aceh cukup langka untuk saya lacak dan urai di sini. Mungkin cinta dengan pengertian yang sepadan dipakai dalam Bahasa Indonesia juga adalah satu kata yang sulit ditemukan dalam Bahasa Aceh. Sebagian orang mengatakan cinta tidak hanya dinyatakan dalam bentuk kata tapi juga ekspresi. Mencari satu ekspresi cinta yang epik dari sumber klasik saya hanya dihadapkan dengan satu kisah Sultan Iskandar Muda yang membangun Istana Gunongan (sebagian menyebutnya harem, pemandian) diperuntukkan untuk menghibur istrinya Putroe Pahang yang rindu kampung halaman nun di seberang Selat Malaka. Bagi sebagian orang, pendirian Gunongan mungkin sepadan dengan upaya Shah Jahan membangun Taj Mahal bagi permaisurinya Mumtaz Mahal. Perwujudan cinta kasih dalam bentuk monumen kepada pasangan. Tentu anggapan tersebut membuka peluang untuk dibantah, tetapi belum pernah ada kajian serius tentangnya.

Sementara di luar kisah cinta monarki, penelusuran singkat saya menemukan bahwa di kalangan masyarakat pesisir di Aceh Besar dan juga Pidie terdapat tiga hikayat berbahasa Aceh yang bisa dijadikan pintu

⁵ James T Siegel, *The Rope of God* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969).

⁶ Chandra Jayawardena, "Women and Kinship in Aceh Besar, Northern Sumatra," *Ethnology* 16, no. 1 (1977): 21–38.

masuk memahami konsepsi-konsepsi klasik masyarakat di yang berdiam di sana tentang berkeluarga. Dua hikayat saya kategorikan berisi wacana ideal tentang membangun keluarga dengan tuntunan agama yang tersurat dalam *Hikayat Siti Islam* dan *Hikayat Siti Hazanah*.⁷ Satu lagi adalah kategori hikayat pinggiran yang berisi narasi satir tentang perkawinan seorang miskin lagi pandir yang berjudul *Si Meuseukin Meukawen*⁸ (Perkawinan si Miskin).

Dalam dua hikayat pertama, Siti Islam dan Siti Hazanah digambarkan sebagai dua sosok perempuan cum istri ideal. Kedua karya sastra tersebut bagi saya beroperasi sebagai doktrin, atau halusnya tuntunan, bahwa keluarga Islami haruslah dimulai dari kepatuhan istri terhadap suami. Hikayat pertama Siti Islam bahkan terbaca sebagai ultimatum paling lugas; setelah berkeluarga maka otoritas tertinggi dalam rumah tangga berada sepenuhnya di tangan suami. Hikayat ini berkisah tentang perempuan salehah bernama Siti Islam yang hidup di zaman Nabi Muhammad. Siti Islam menikah dengan seorang pemuda, pangeran kerajaan bernama Rajawali. Siti Islam, Rajawali dan Sang Nabi menjadi tiga protagonis dimana dialog dan pertemuan mereka bekerja sebagai plot dari cerita-cerita dalam hikayat tersebut. Siti Islam sebagai tokoh utama dan apa yang dipikirkannya diurai oleh bait-bait syair sebagai prototipe benak perempuan yang diridhai Tuhan. Ada bagian penting dalam hikayat saat Rajawali pergi meninggalkan negeri, istrinya dilarang keluar rumah. Siti Islam patuh pada larangan tersebut. Hingga suatu hari dia mendengar bahwa kedua orang tuanya sakit keras. Dia ingin pergi menjenguk mereka, tapi tidak bisa menghubungi suaminya yang sedang pergi jauh. Lalu Siti Islam datang kepada Nabi, namun Nabi pun ternyata tidak bisa mencabut larangan suaminya tersebut. Surga istri berada di bawah telapak kaki suami, kata Nabi. Untuk memperoleh surga itu, istri tidak boleh bertindak tanpa kerelaan suami. Siti Islam kembali ke rumah dan tidak pernah keluar lagi hingga Rajawali pulang. Setelah mengetahui apa yang terjadi selama ia meninggalkan rumah, Rajawali menyatakan sebenarnya ada pengecualian

⁷ Hikayat Siti Islam yang diakses untuk tulisan ini adalah koleksi digital Balitbang dan Diklat Kementerian Agama, sementara Hikayat Siti Hazanah adalah koleksi Balai Pelestarian Nilai Budaya Aceh (BPNB). Kedua naskah tersebut telah dikaji dan diberi ringkasan oleh Fakhriati (2012), lihat Fakhriati, "Perempuan Dalam Manuskrip Aceh: Kajian Teks Dan Konteks.," *Jumantara* 3, no. 1 (2012).

⁸ Hikayat ini ditranskripsi ke Latin oleh Hoesein Djadjadiningrat (1916), lihat Hoesein Djadjadiningrat, "Vier Atjesche Si Meuseukin Vertellingen," in *Tijdschrift van Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten En Wetenschappen*, LVII, 4, 1916, 273-403.

jika Siti Islam keluar rumah ingin menyambangi orang tuanya. Bersama-sama mereka lalu menjenguk ke rumah orang tua Siti yang telah lama sakit. Ternyata ayahnya sudah meninggal dan ibunya masih terbaring sekarat. Rajawali terharu mengetahui kepatuhan istrinya. Di atas segalanya, moral utama dalam hikayat tentang Siti Islam yang tidak keluar rumah tanpa izin Rajawali memberi diktum tersirat posisi suami berada di atas orang tua. Nabi pun bahkan tidak bisa mencampuri otoritas absolut yang diperoleh seorang suami dalam rumah tangganya.

Sementara dalam Hikayat Siti Hazanah, juga ditulis dalam bahasa Aceh oleh seorang ulama yang berdomisili di Lam Baet, Aceh Besar, plot yang ditawarkan kurang lebih sama; istri yang bertahan dan menjaga kehormatan ketika ditinggal pergi oleh suami. Siti Hazanah dikisahkan sebagai perempuan baik-baik yang tumbuh bersama kedua orang tuanya dalam rimba (jauh dari manusia lain). Kehidupannya dipenuhi dengan ibadah hingga suatu ketika seorang sufi bernama Teungku Ahmad Qusyasyi bertamu dan ingin menikahi Siti Hazanah. Pinangan diterima dan mereka menikah. Ternyata dalam hitungan beberapa pekan Teungku Ahmad Qusyasyi harus pergi menuju Mekkah. Selama suami masih bersamanya Siti Hazanah digambarkan sebagai istri yang amat telaten merawat dan meninggikan derajat suaminya. Beberapa detail yang menarik tentang bentuk "bakti pada suami" diberikan oleh hikayat ini. Siti Hazanah senantiasa mencium lutut suaminya setiap suaminya kembali ke rumah. Selain itu bentuk takzim perlakuannya pada suami, saat Teungku Ahmad Qusyasyi hendak makan maka Siti Hazanah yang akan mencucikan tangannya.

Setelah suaminya berangkat ke Mekkah, Siti Hazanah ternyata malah mendapatkan perlakuan tidak senonoh dari adik suaminya. Keluarga mertuanya memilih memusuhi Siti Hazanah dan memunculkan fitnah-fitnah hingga masyarakat sekitar turut membencinya. Syahdan, untuk menjaga kehormatan diri dan suaminya, Siti Hazanah memutuskan masuk kembali ke hutan. Di sana dia memperoleh kembali teman-teman masa kecilnya yakni binatang-binatang yang hidup dalam rimba. Ia dikabarkan menjadi sufi perempuan dan mengisi hidupnya dengan ibadah. Tidak ada keterangan apakah dia pernah bertemu kembali dengan suaminya Teungku Ahmad Qusyasyi atau bagaimana hubungan dengan keluarganya.

Persamaan lain yang sepintas kita tangkap dalam kedua hikayat tersebut

adalah kedua Siti yang setelah menikah tidak lagi tinggal bersama kedua orang tuanya. Mereka sepenuhnya mengikuti suaminya. Setelah berkeluarga mereka tidak lagi tinggal bersama orangtua. Meski tidak ada keterangan juga dalam Hikayat Siti Hazanah apakah dia masih bertemu dengan kedua orang tuanya setelah suaminya pergi.

Sumber klasik ketiga saya nukil dari satu naskah kuno yang agak melawan arus dari pola penyampaian pesan-pesan yang seharusnya dikandung hikayat. Hikayat ini berjudul *Si Meuseukin Meukawen*. Keberadaan hikayat ini turut dicatat dengan singkat oleh Snouck Hurgronje.⁹ Beberapa dekade kemudian James Siegel menerjemahkan intisari hikayat perkawinan sang tokoh miskin ke dalam artikel yang disertai analisis dan tafsir linguistiknya akan struktur berbahasa dalam hikayat tersebut.¹⁰ *Si Meuseukin Meukawen* dimulai dengan cerita seorang laki laki yang miskin dan bodoh namun sangat kurang ajar yang tiba-tiba memperoleh jodoh di sebuah kampung yang jauh. Saking jauhnya alamat pengantin perempuan, rombongan pengantar *Si Meuseukin* harus menginap di rumah pengantin perempuan sebelum berencana pulang keesokan harinya.

Hikayat tersebut kemudian bercerita prosesi perjamuan perkawinan, dimana tamu dan pengantin lelaki diberi makanan yang berlimpah. Termasuk di dalam menu yang disajikan adalah sebuah angka utuh yang sudah masak, ditempatkan tepat di depan *si Meuseukin*. Ia menolak memakannya ketika ditawarkan sebagai pencuci mulut. Dengan sombong ia mengatakan buah tersebut tidak ada yang sentuh di kampung asalnya. Setelah pesta usai, tamu menginap di rumah pengantin. Semua pengantar tidur di ruang tamu. Babak berikut dari tersebut secara tak terduga masuk kisah malam pertama perkawinan yang berubah menjadi tragedi. Semua dimulai gara-gara *si pengantin lelaki* miskin terbangun tengah malam. Perutnya lapar, lantas ia menyantap habis angka di atas meja bersama kulit dan bijinya. Tidak lama dia langsung sakit perut dan mulai mencret. Kotoran dan kentutnya terus menerus berhamburan. Beberapa sudut rumah dipenuhi kotoran *si Meuseukin*. Dalam gelap ia membuka semua baju para pengantar yang tertidur di ruang tamu untuk melap kotorannya. Namun ia terus menerus mencret hingga harus naik ke para-para. Dari atas para kotorannya bahkan jatuh ke muka ibu mertuanya. Ibu mertua

⁹ C Snouck Hurgronje, *The Achehnese, Vol. II* (S.l., 1906), 76.

¹⁰ James T. Siegel, "Si Meuseukin Wedding," *Indonesia* 1 (1976): 1-8.

kemudian terbangun lalu mengutuk keras sehingga semua orang ikut bangun dan menyadari semua sudah bau kotoran. Selanjutnya yang diceritakan adalah malam pertama yang berisi kegaduhan dan penuh umpatan-umpatan. Suara-suara teriakan beradu dengan keluh akan bau kotoran. Lalu dalam gelap si Meuseukin menyelinpap lari dari rumah pengantinnya. Hikayat berakhir tanpa kita tahu apa yang terjadi setelah tragedi tersebut. Tidak ada ilustrasi tentang istrinya.

Tentu ada pesan moral tersendiri dalam komposisi hikayat profan semacam itu. Jika Hikayat Siti Islam dan Siti Hazanah menawarkan prototipe istri idaman yang dituntun dengan justifikasi hokum agama, maka Hikayat Si Meuseukin Mekawen menawarkan peringatan dan mimpi buruk. Konsekuensi jika seseorang salah memilih suami, dalam hal ini digambarkan sebagai sosok yang miskin, bodoh tapi sangat angkuh.

Meski pola penyampaian pesan dari ketiga hikayat di atas berbeda, bagi saya semuanya pada akhirnya bermaksud menawarkan bentuk ideal mencari sosok pendamping. Ringkasnya bagaimana menjadi istri yang diajarkan agama dan bagaimana mencari sosok suami yang tidak akan memunculkan malapetaka. Ketiga hikayat tersebut sayang sekali terlewatkan sebagai bahan telaah ketika sejumlah etnografer generasi awal dalam meneliti format dan diskursus keluarga di Aceh.

Tentu konsep keluarga yang ada dalam catatan-catatan lama tersebut telah mengalami perubahan yang signifikan. Problematika yang dihadapi juga lebih kompleks dan tidak bisa dirujuk dengan hanya melihat manuskrip, catatan etnografi maupun dokumen resmi dari otoritas. Pada waktu Snouck, Jayawerdana dan Siegel meneliti di Aceh rata-rata pekerjaan masih berkisar di pertanian dan dagang. Saat ini komposisi manusia dan akses ekonomi di Aceh telah jauh berkembang. Keluarga, makna dan komposisinya punya kecenderungan berubah.¹¹ Bagaimana keluarga terbentuk dan berproses yang merupakan realitas sehari-hari jarang sekali kita baca cerita-ceritanya dari dekat. Yang sering dibahas adalah proses official menuju dan menjalani kehidupan berkeluarga dalam teks-teks resmi dan penyuluhan-penyuluhan yang menjelma sebagai ritus-ritus baru. Kesemua itu umumnya mengacu pada doktrin hukum dan tatacara

¹¹ Salah satu penggambaran visual tentang perubahan keluarga yang mengikuti gerak perubahan zaman dan teknologi adalah film yang sering diputar dalam studi keluarga antropologi Amerika yakni film berjudul *Avalon* (1990). Lihat Barry Levinson, *Avalon* (TriStar Pictures, 1990).

(bersumber agama dan negara).

Dari sini kita bisa juga melakukan asesmen sederhana tentang apa yang dicita-citakan dari sebuah perkawinan. Jika saya bertanya kepada mereka yang belum menikah maka jawaban yang saya peroleh membuat saya bisa menarik kesimpulan bahwa konsep ideal perkawinan yang ada dalam imajinasi kebanyakan anak muda Aceh sekarang, baik yang tinggal di pesisir maupun di pedalaman, sejatinya tidak terlalu banyak berbeda dengan bayangan ideal dalam kepala anak muda di belahan dunia lain saat ini. Yakni satu ikatan yang dimulai dengan hubungan romantis dan seterusnya menawarkan kehidupan keluarga penuh cinta. Setiap melihat rumah dibuat, dalam bayangan paling sederhana, akan ada keluarga yang mengisinya. Rumah menjadi ruang dan teritori privat dimana orang-orang dalam ikatan perkawinan, darah, dan emosi berbagi. Novel, film, dan lagu-lagu populer menyumbang banyak dalam membentuk keseragaman cara kita mengangankan bentuk ideal tersebut.

Namun dalam kontemplasi sebagai peneliti dan sebagai bagian dari keluarga saat ini bagi saya ada dimensi lain yang sebenarnya dekat dalam pengalaman namun berjarak dari pembahasan. Yakni keadaan-keadaan yang dihadapi sehari-hari oleh orang-orang yang membangun keluarga, dan percaya bahwa segala sesuatu yang tercermin di publik dimulai dari sana. Kondisi hari-hari berkeluarga penuh dengan dinamika yang lebih banyak melibatkan perasaan dan ditimbulkan dari praktik, upaya terus menerus untuk menata titik temu antara harapan dan kenyataan.

2. Saya dan Strata Memahami Keluarga

Keluarga sebagai institusi yang menjanjikan ruang bagi privasi adalah klaim yang utopis di Indonesia. Dalam kenyataan, latar belakang masyarakat kita yang cenderung homogen dari sisi kepercayaan serta pola relasi kemasyarakatan yang dikontrol negara, menjadikan demarkasi antara publik dan privat sebenarnya sangat kabur. Ketika terkait perkawinan dan keluarga misalnya, bagi sebagian mereka yang sudah tinggal di kawasan urban dan sudah memperlakukan bahwa pilihan menikah adalah bagian dari hak asasi manusia masih banyak saja berkontribusi menjadikan urusan-urusan keluarga yang menjadi perihal publik. Begitupun bagi mereka yang tinggal di perkampungan, walau sudah sering menyatakan bahwa jodoh adalah takdir, dalam banyak kesempatan tetap saja mereka tidak konsisten dengan keyakinan tersebut. Setidaknya

keyakinan itu tidak terefleksi dalam bergunjing dan bertanya-tanya tentang orang yang belum memiliki jodoh. Selalu saja ada kelindan hubungan dan wacana yang membuat persoalan keluarga dari ide hingga ke praktik sebenarnya jauh dari bukan persoalan publik.

Saya sendiri menikah di usia 34 tahun. Sebelum sampai ke titik tersebut saya harus melewati tahun-tahun dengan pertanyaan yang sama. Kapan menikah, menjadi pertanyaan rutin di Hari Raya dan acara-acara keluarga. Di satu sisi saya percaya takdir, bahwa terlahir sebagai laki-laki sangat membantu saya untuk tidak terlalu menjadi perhatian dan harus menjawab pertanyaan-pertanyaan yang kadang menyebalkan tentang pernikahan. Dibanding perempuan yang belum menikah dengan usia yang sama dengan saya ketika itu, pertanyaan-pertanyaan serupa bagi mereka tentunya akan lebih sering. Beberapa teman perempuan mengadu bahwa keadaan tersebut menyakitkan. Inilah yang saya sebut sebagai paradoks jargon "jodoh itu takdir". Jika percaya takdir, mestinya tunggu saja, kenapa bertanya.

Kita kembali ke pengalaman saya menikah. Prosesnya tidaklah dramatis dan tidak cukup syarat untuk menginspirasi sebuah hikayat. Artinya itu satu peristiwa yang awam saja seperti kebanyakan pria. Namun ada beberapa detail yang penting saya ceritakan di sini untuk membuka jalan saya memperkenalkan beberapa narasumber yang kisah mereka akan bersahutan dengan metoda auto-etnografi berkeluarga yang saya tawarkan melalui tulisan ini.

Istri dan saya menikah setelah melalui proses perjodohan. Saya sudah cukup lama mengenal calon mertua sebelumnya, namun belum pernah bertemu dengan calon istri karena yang bersangkutan sedang kuliah di luar negeri. Keluarga kami punya hubungan kekerabatan kampung di satu kawasan Aceh Besar. Namun yang paling penting adalah saya dan calon mertua saya sudah lama berteman. Sepintas saya terdengar menikahi putri teman. Bagi ayah mertua saya, cerita beliau setelah saya menikahi putrinya, pertemanan kami sebenarnya adalah strategi beliau untuk mengenal saya lebih dalam untuk benar-benar memastikan calon suami yang tepat untuk anaknya. Bisa jadi juga, karena usia saya dengan bapak mertua terpaut jauh, sulit untuk mengatakan pertemanan sebelumnya itu seimbang. Namun ada beberapa hal lain yang kiranya turut menjadi faktor, sebelum perjodohan itu diwacanakan.

Di dalam lingkaran pertemanan calon mertua saya ketika itu ada beberapa sosok menarik. Mereka datang dari berbagai latar belakang pengalaman dan profesi. Untuk topik keluarga ada dua nama yang penting saya sebut yakni Pak Abdullah dan Pak Ampon. Seperti saya singgung di pembuka, keduanya adalah pseudonym. Dari mereka saya belajar tentang pandangan, perdebatan dan pengalaman berkeluarga. Mengikuti diskusi mereka perlahan juga menyumbang rasa percaya diri bagi saya menjalani proses perjodohan hingga menikah nantinya.

Pak Abdullah adalah seorang pengusaha properti yang cukup senior. Ia orang Aceh Besar, istrinya juga berasal dari kawasan yang sama. Mereka memiliki sepasang anak. Yang sulung anak perempuan, bekerja dan sudah menikah. Anak lelaki Pak Abdullah yang bungsu juga sudah bekerja di sebuah perusahaan perminyakan di Jawa, ia belum menikah. Pak Abdullah dari pertama saya jumpai dalam pertemanan memang punya karakter yang nyaris sama dengan calon mertua saya. Ada motivasi personal untuk menangkap pemahaman sehingga kurang lebih apa yang menjadi cara pandang hidup Pak Abdullah relevan dan bisa menjadi tempat saya belajar. Saya juga punya obsesi untuk mengumpulkan direktori nilai apa saja yang punya makna lebih dalam kehidupan mertua saya nantinya.

Orang kedua adalah Pak Ampon. Ia merupakan keturunan bangsawan Aceh tapi sebelum kembali berdomisili di kampung halaman beliau sudah lama menetap di Jakarta. Istrinya orang Banda Aceh, orang tua Pak Ampon sendiri berasal dari Pidie. Namun bagi Pak Ampon tidak penting mengidentifikasi diri dengan kampung kelahiran. Khusus dalam hal ini saya mencatat ada keseragaman pandangan antara Pak Ampon, Pak Abdullah dan ayah mertua saya. Pak Ampon punya empat orang anak, 3 putra dan 1 putri yang bungsu. Kecuali si bungsu, semua anak Pak Ampon sudah bekerja dan menikah. Pak Ampon bisa saya katakan sebagai sosok komunikator ulung. Kalimat-kalimatnya artikulatif dan intonasinya sangat mendominasi dalam setiap obrolan pertemuan. Ia adalah orang yang dalam tanda kutip, meminjam kata yang sering digunakannya "liberal" dan "modern".

Darah bangsawan yang tertabal di namanya tidak menyurutkan kalimat-kalimatnya dalam menggugat ragam tradisi yang ada di Aceh, termasuk kehidupan keluarga. Pak Ampon memakai istilah "menghargai eksistensi dirinya" untuk menerangkan bagaimana dia membangun hubungan dan

menetapkan batas dengan anak-anaknya. Bagi dia ada peran masing-masing, orang tua vis a vis anak, yang tidak bisa dicampur batasnya. Di situ dia memaknai di mana orang tua bisa masuk ke dalam kehidupan anak-anaknya. Begitu juga anak-anak harus mengakui ada batas di mana mereka tidak menerobos atau menyerobot ruang yang dimiliki orang tua. Dalam praktik, Pak Ampon berkali-kali menegaskan dalam percakapan sesama kami, ia sudah membuat perjanjian dengan anak-anaknya. Bahwa setelah mereka menikah mereka harus mampu tinggal di rumah sendiri. Dia memberikan toleransi waktu paling lama satu tahun bagi anak-anaknya jika mereka belum mampu mencari atau membangun rumah sendiri.

Dalam bahasa yang dipakai Pak Ampon, anak-anaknya tidak boleh menciptakan kondisi di mana cucu nanti dititipkan pada kakek dan nenek, merujuk kepada diri dan istrinya. "*Hana cerita na aneuk jok bak nek*"¹². Singkatnya, bagi Pak Ampon kewajibannya sebagai orang tua sudah selesai setelah dia menikahkan anak-anaknya.

Pandangan Pak Ampon inilah yang kerap memancing diskusi tentang keluarga yang lebih lanjut dalam lingkaran pertemanan kami. Pak Abdullah senantiasa menjadi penantang pendapat Pak Ampon dalam topik tersebut. Kontra dengan argumen Pak Ampon, dia menegaskan bahwa dirinya tidak akan pernah selesai dengan anak-anaknya. "*Lon hana selesai*"¹³, tegas Pak Abdullah. Ia bahkan sering menyitir sebuah Hadis Nabi yang menyatakan bahwa dengan datangnya kematian akan terputus amal manusia namun ada tiga perkara yang bisa melanjutkan yaitu sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat dan doa anak yang saleh. Bagaimana berharap pada hal ketiga jika dengan anak kita sudah menyatakan selesai? Gugat Pak Abdullah. Ketegangan dengan topik yang sama kerap berulang. Namun masing-masing tetap dengan pendirian sendiri.

Saya pribadi tertarik memahami lebih dalam bagaimana gagasan kedua orang itu dipraktekkan di dalam keluarga mereka. Pak Ampon semua anaknya yang sudah kawin tinggal di Pulau Jawa. Putri satu-satunya juga sedang kuliah dan tidak tinggal di Aceh. Kecil sekali kemungkinan bagi saya untuk bisa mengamati bagaimana sebenarnya hubungan sehari-hari Pak Ampon dengan putra-putrinya. Perhatian saya tercurah lebih besar ke bagaimana Pak Abdullah menata keluarganya dengan konsep "*lon hana*

¹² Tidak ada alasan punya anak lalu dititipkan ke neneknya"

¹³ Secara harfiah berarti "saya belum selesai".

selesai"-nya.

Ketika proses perjodohan saya resmi dimulai, perlahan mulai ada perubahan konfigurasi dalam pertemanan kami. Untuk mempertemukan saya dengan calon istri ada yang dipilih bertindak sebagai seulangke, atau perantara. Sejak itu komunikasi terkait rencana dibicarakan melalui seulangke. Ada waktu satu tahun kira-kira yang bisa saya dan calon istri gunakan untuk saling kenal. Kami dipertemukan sekali lalu akan melanjutkan upaya saling kenal melalui media sosial karena saya akan segera ke Amerika untuk memulai program doktoral saya, sementara istri sudah di akhir pendidikan strata satunya. Tentu saya tidak bisa lagi menyapa calon mertua saya dengan sapaan akrab pertemanan seperti sebelumnya. Saya menjadi jarang, lalu bertahap menghilang secara penuh dari pertemuan-pertemuan yang sebelumnya saya menjadi bagian dari mereka. Di satu sisi hal tersebut ternyata lebih mendekatkan saya kepada Pak Abdullah. Seperti saya singgung sebelumnya, terkait sikap dan beberapa gagasan tentang hidup yang diungkap Pak Abdullah sejatinya sehaluan dengan cara pandang calon mertua saya.

Sebelum berangkat ke Amerika saya beberapa kali menyambangi kediaman Pak Abdullah yang mendiami satu kawasan di perbatasan antara Aceh Besar dengan Kota Banda Aceh. Di sana saya bisa lebih mengenal baik anak, menantu dan istrinya.

3. "Lon Hana Selesai"

Postur keluarga Pak Abdullah tidak terlalu jauh dengan keluarga besar saya. Mereka mendominasi satu sudut kampung dengan rumah-rumah yang dihuni oleh mereka yang berhubungan darah dan kekerabatan satu sama lain. Inilah bentuk kekerabatan kawom di Aceh Besar yang disinggung oleh Jayawardena.¹⁴ Jika bukan dalam kondisi mencari tahu tentang keluarga dan pola mengatur rumah tangga, kenyataan itu tidak akan mengingatkan saya pada pola tinggal keluarga Aceh yang diceritakan oleh Snouck Hurgronje lebih satu abad yang silam.¹⁵

Putri Pak Abdullah bernama Intan, ia bekerja sebagai manajer keuangan sebuah perusahaan swasta. Fajar, suaminya adalah seorang pegawai bank swasta. Ia sebaya dengan saya. Saat pertama kami jumpa Intan dan Fajar

¹⁴ Jayawardena, "Women and Kinship in Aceh Besar, Northern Sumatra," 23.

¹⁵ C Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, Vol. 1, pp.44-46).

sudah punya seorang putra berusia 1,7 tahun. Pak Abdullah sering menggendong cucunya setiap saya datang ke rumah.

Sebelum menikah Intan kuliah di bidang manajemen keuangan pada sebuah perguruan tinggi ternama di Jakarta. Kurang lebih empat tahun dia menetap di Jakarta. Saya menganggap perjodohan saya menjadi proses biasa setelah mendengar dari Fajar dan Intan bahwa mereka juga diperkenalkan dengan cara yang kurang lebih serupa. Setelah beberapa pertemuan pasangan itu menjadi sedikit lebih terbuka. Posisi saya yang sedang mencari tahu kelanjutan proses perjodohan membuka ruang untuk bertanya-tanya kepada mereka. Perlahan dan secara berkala kemudian saya mencoba memahami dinamika berkeluarga dari cerita-cerita mereka.

Walau tahu pada akhirnya harus, sulit bagi Intan membayangkan bisa menikah dengan orang Aceh. Apalagi orang Aceh Besar, katanya sambil tertawa. Dalam beberapa pertemuan berikutnya saya perlahan mendengar dari Intan, bahwa yang dia maksud itu tentu bukan stereotype tentang laki-laki Aceh Besar. Satu-satu laki-laki Aceh Besar yang dia kenal baik adalah ayahnya. Bagi Intan begitu berpikir dengan siapa nanti dia dijodohkan maka tidak lain karakter seperti ayahnya yang muncul. Tidak romantis dan "entertaining" (menghibur) dalam berkomunikasi, kata Intan tentang ayahnya sambil tertawa. Namun ia tahu bahwa ayahnya tak akan mengecewakannya dengan mencari lelaki sembarangan. Ayahnya adalah seorang pengusaha dan bagi Intan latar belakang itu menjadikan ayahnya sosok yang sangat perhitungan dan akan mengukur segala aspek terbaik bagi anak-anaknya termasuk urusan mencari pasangan hidup.

Itu yang mendasari Intan percaya pada pilihan orang tuanya dan menerima perjodohan sebagai niat baiknya berbakti. Namun Intan tetap tidak punya bayangan ideal tentang sosok calon suaminya. Sebagai perempuan yang beranjak ke usia produktif dan terdidik di lingkungan urban seperti Jakarta, Intan berinteraksi dengan banyak kalangan. Ia tersenyum ketika saya menanyakan bagaimana dia meramalkan sosok pilihan orang tuanya sebelum dipertemukan dengan Fajar. Ibunya adalah sumber yang paling akrab bercerita tentang Fajar dan keluarganya. Tapi menurut Intan, ia tahu selera ibunya, dalam arti yang tidak terlalu banyak referensi karena memang profesi ibunya penuh sebagai ibu rumah tangga. Sekali lagi Intan menyatakan dia tidak berharap banyak. Tumbuh dan besar di Aceh sebelum pindah kuliah ke Jakarta sudah cukup bagi Intan

untuk menilai akan sulit baginya mendapatkan pasangan hidup yang punya sifat-sifat sebagaimana beberapa kenalan pria selama ia berdomisili di Jakarta. Intan menilai ego lelaki di Aceh cukup besar. Mereka cenderung menggunakan agama sebagai tameng untuk mengontrol pasangannya. Namun pandangan tersebut sedikit demi sedikit berubah ketika dia sudah mulai diperkenalkan kepada Fajar. Ia melihat ada yang positif dari cara ayahnya merancang perjodohan.

Pak Abdullah juga mengakui bahwa setelah Intan berangkat ke Jakarta untuk kuliah, dia sudah mulai menyeleksi beberapa keluarga yang punya anak laki-laki yang sudah dewasa. Setiap orang tua yang punya anak beranjak ke usia pernikahan menurut Pak Abdullah wajib punya usaha dan waktu untuk menentukan pilihan-pilihan pasangan hidup bagi anaknya. Jodoh memang di tangan Tuhan kata Pak Abdullah, tetapi ikhtiar manusia wajib. Latar belakang keluarga calon menantu adalah syarat utama bagi Pak Abdullah. Kemudian usia, karena yang dia cari adalah calon suami bagi anaknya Pak Abdullah menetapkan batas antara 5 sampai 10 tahun calon suami harus lebih tua dari anak gadisnya. Kedewasaan memang tidak bisa diukur dari umur, tapi ada faktor pengalaman yang tidak bisa dilampaui oleh calon yang lebih belia. Pak Abdullah orang yang percaya pada pengalaman hidup sebagai guru. Tujuannya sangat selektif dalam memilih calon suami bagi anaknya juga karena pengalaman hidup melihat ada perempuan yang disia-siakan suaminya atau keluarga suaminya. Dalam beberapa percakapan awal, saya cenderung salah memahami sikap beliau sebagai reaksi posesif karena Intan merupakan satu-satunya anak perempuan di keluarga Pak Abdullah. Beliau menyadari itu tapi berulang kali berujar bahwa anak-anaknya dibesarkan dengan penuh kasih sayang dan kehormatan, paling tidak calon suaminya memahami kedua hal itu. Selanjutnya faktor pendidikan dan pekerjaan juga menjadi bahan pertimbangan Pak Abdullah dalam mencari calon suami bagi anaknya. Ia melibatkan istri dalam upaya itu tapi menggarisbawahi keputusan final ada di tangannya. Ia menyatakan istri atau ibu-ibu kadang lebih emosional dan tidak rasional dalam menentukan pilihan. Sikap yang ditertawakan Intan sebagai sikap khas lelaki Aceh. Ego. Pada akhirnya Fajar adalah opsi yang terbaik dan itu berasal dari penelusuran ibunya. Ibu Rahmi, istri Pak Abdullah dan ibunda dari Intan beberapa kali mengeluh dia tidak memperoleh pujian yang cukup karena telah berhasil menemukan jodoh bagi anak perempuannya.

Selama proses perkenalan antara Fajar dan Intan, beberapa pertemuan Pak Abdullah memanggil Fajar dan berbicara khusus tentang pandangan-pandangan beliau terkait keluarga. Hal yang paling ingin ia tekankan pada calon menantunya adalah, sebagai orang tua Pak Abdullah dan Bu Rahmi tidak akan pernah selesai dengan anak-anaknya. Hubungan anak dan orang tua adalah hubungan seumur hidup. Pak Abdullah tidak mewajibkan tetapi sangat berharap jika menikah Fajar tidak berencana pindah membawa istrinya.

Fajar menerima pandangan-pandangan Pak Abdullah. Bagi dia, setiap pilihan ada konsekuensinya. Dalam pengakuannya kepada saya, ia melihat ada beberapa hal yang baik dari prinsip-prinsip yang dibentang mertuanya. Karena ada titik temu itu maka kemudian mereka menikah di tahun 2011. Setelah itu Fajar menjadi bagian utuh dari keluarga Abdullah, tinggal di dalam rumah yang sama.

Di Aceh Besar sebenarnya praktik tersebut adalah hal yang tampak natural. Meski dalam manuskrip-manuskrip asal Aceh Besar yang saya sarikan di atas terkait sosok-sosok pasangan ideal, Siti Islam dan Siti Hazanah mengikuti suaminya dan meninggalkan rumah orang tuanya. Dalam realita dan sudah dipraktikkan berabad setidaknya dari laporan Snouck dan beberapa peneliti setelahnya, ada kebiasaan yang sepiintas membuat Aceh seperti mengadopsi sistem kekerabatan matrilineal dikarenakan suami yang tinggal di tempat istri. Sebenarnya dugaan tersebut tidak sepenuhnya benar ketika kita meninjau sistem pewarisan dan juga privilege (keistimewaan) yang diperoleh kaum laki-laki di ruang publik. Dalam praktik perkawinan kini, di tahun-tahun awal pasca peresmian nikah, pola tempat tinggal bagi pasangan di Aceh Besar juga makin bervariasi karena sebenarnya memang tidak ada aturan eksplisit yang menentukan dimana mereka harus tinggal atau ketentuan punya tempat mendirikan rumah baru. Secara awam sikap yang belum banyak berubah adalah kehendak orang tua dari pihak perempuan agar keluarganya tetap berdomisili di sekitar tempat mereka sendiri hidup.

Jikapun pasangan ada baru yang langsung mampu mendirikan rumah, mereka biasanya melakukannya di sekitar orang tua istri. Banyak yang berasumsi karena inilah yang juga diinginkan seorang istri baru di kawasan itu. Di satu sisi kebiasaan dan keinginan itu dipraktikkan demi memelihara ikatan yang kuat antar keluarga perempuan. Menurut Intan, persoalan

dalam berkeluarga bukan hanya berbagi kasih sayang antara orang tua dan anak saja, tapi banyak hal-hal lain yang berujung pada kesulitan jika perempuan tidak didukung oleh sistem kekerabatan yang kuat. Mengurus anak dalam posisinya sebagai wanita karir juga nyaris tidak mungkin jika pengawasan terhadap anaknya tidak melibatkan keluarga yang lebih luas.

Dalam perspektif pemuda kebanyakan kebiasaan semacam ini sering dianggap sebagai upaya dari pihak orang tua istri untuk mengontrol menantu laki-laki mereka. Sehingga keinginan untuk menghindari dominasi mertua seringkali menjadi pendorong kuat bagi seorang pria muda bersikeras menetap sejauh mungkin dari orang tua istrinya. Namun, keinginan itu sulit dicapai karena jika baru menikah perempuan seringkali ingin tetap dekat dengan ibu atau kerabat perempuannya.

Posisinya pria muda yang baru menikah biasanya lemah. Kecil kemungkinan bagi mereka memaksakan kehendak mereka sendiri dalam menghadapi kehendak istri mereka yang berkendak seperti itu. Beberapa pria muda yang berhasil menolak tekanan istri dan mertua mereka untuk tinggal bersama seolah telah membuat mereka memiliki prestise tertentu. Setidaknya itu yang ingin mereka tunjukkan di antara teman sebaya mereka sendiri. Ego sebagai laki-laki terlihat.

Fajar tidak menolak hal-hal tersebut muncul dalam percakapan bersama sesama temannya. Namun baginya yang paling penting adalah bagaimana menegosiasikan kepentingan bersama. Dalam pernyataan Fajar sejauh mana kita bisa mensyukuri kepentingan-kepentingan yang lebih besar. Makna kawom bagi Fajar penting bagi proteksi kehidupan keluarga terutama perempuan dan anak. Ia bisa tenang bekerja karena anaknya yang masih kecil bisa diasuh oleh neneknya selama Fajar dan Intan tidak ada di rumah. Tentu ini berbeda sekali dengan pandangan Pak Ampon, tokoh yang sebelumnya saya ceritakan sering berbeda prinsip dengan Pak Abdullah dalam melihat bagaimana sebuah keluarga harus dibentuk.¹⁶

Sebuah per-kawom-an bisa muncul sebagai hasil bahwa mereka terlibat berhasil dalam negosiasi tersebut. Di Aceh Besar variasi dalam pola interaksi orang tua-anak-menantu sering kali dapat dilihat sebagai hasil dari bagaimana strategi yang berbeda mengakomodasi satu sama lain.

¹⁶ Kesempatan saya untuk mengamati prinsip dan menguji pandangan berkeluarga dari Pak Ampon telah tertutup karena beberapa tahun lalu beliau meninggal setelah menderita kanker yang menyebar sangat progresif.

Dalam satu tumpuk rumah yang membentuk kekerabatan per-kawomanan, bisa muncul beberapa keluarga baru tergantung berapa anak perempuan yang dimiliki keluarga induk. Dalam kondisi tersebut hubungan para menantu dengan mertua misalnya, secara umum juga terlihat bahwa derajat subordinasi menantu berbanding terbalik dengan usianya; semakin muda dia, semakin dia didominasi dan sebaliknya.

Meskipun usia penting dalam menentukan tingkat ketidaksetaraan dalam hubungan mertua dan antar menantu, tidak juga bisa dinafikan bahwa tingkat saling ketergantungan kadang dipengaruhi dengan status sosial seorang menantu. Secara tradisional biasanya dibutuhkan waktu bagi para menantu pria baru untuk memperoleh status sosial yang setara dengan mertua mereka. Kasus Fajar adalah pengecualian karena Intan merupakan satu-satunya anak dari Pak Abdullah. Sepupu-sepupu Intan dan suami mereka yang tinggal di sekeliling tidak pernah menjadi rival bagi Fajar dalam membangun hubungan harmonis dengan mertuanya. Faktor lain yang memberikan keturunan juga penting dalam menjaga hubungan emosional antara keluarga muda dengan orang tuanya di Aceh Besar, mungkin di manapun, adalah mereka yang bisa memberikan "cucu" kepada orang tuanya. Asesmen ringan yang saya lakukan di seputaran tempat saya tinggal menunjukkan pasangan punya anak juga punya potensi memiliki hubungan lebih harmonis antar pasangan maupun dengan orang tua/mertuanya.

Begitupun, bagi Pak Abdullah berprinsip bahwa hubungannya dengan anak berlanjut seperti biasa meski sudah menikahkan mereka dan meski menciptakan kondisi dimana Intan dan keluarganya bisa berada dalam "pengawasannya," tetap ada domain yang menjadi hak otoritas anak-anaknya yang dia sebut sebagai *urusan rumah tangga* (urusan rumah tangga). Meski tidak terlalu jelas sekatnya, dalam beberapa kesempatan Pak Abdullah menyatakan dalam kalimat-kalimat yang lebih mengacu kepada konteks "*nyan urusan rumah tangga awaknyan hanjeut tajampu*,"¹⁷ bermakna ada urusan-urusan yang menjadi hak rumah tangga anaknya. Ketika saya mencoba mengejar lebih detail apa saja yang bisa dikategorikan urusan rumah tangga anak yang tidak bisa dicampuri olehnya, Pak Abdullah tidak memberikan jawaban yang jelas. Hanya dia mengatakan ada hal-hal sensitif yang bisa dirasakan. Tempatkan diri anda

¹⁷ Itu adalah urusan rumah tangga mereka.

pada posisi itu, kata Pak Abdullah. "Apakah senang kalau ditanya berapa pendapatan? Apa yang dibawa pulang oleh suami? Dan seterusnya," ujar Pak Abdullah.

4. "Berkeluarga untuk Mencari Berkah": Penutup

Pada medio 2018, saya dihubungi oleh Pak Abdullah melalui telpon. Dia tahu saya sedang berada di Aceh untuk keperluan mengumpulkan bahan bagi penulisan disertasi saya. Beliau meminta saya ke rumah karena ada hal yang ingin dibicarakan langsung dan tidak bisa via telpon. Saya sudah terbiasa dengan prinsip-prinsip Pak Abdullah, jadi segera menyempatkan waktu bertemu dengan beliau.

Dengan ditemani Fajar menantunya, Pak Abdullah bercerita bahwa beberapa waktu lalu Maulana anak lelakinya sudah menyampaikan keinginan menikah. Pilihan Maulana adalah seorang gadis yang ia kenal di tempatnya bekerja. Bukan gadis Aceh, namun Pak Abdullah maupun istrinya tidak memperlmasalahkannya hal itu. Pak Abdullah juga mengakui bahwa ada keterbatasan adalah mencari menantu perempuan bagi anak laki-lakinya, terutama karena yang bersangkutan bekerja di luar Aceh. Pak Abdullah berharap Maulana bisa menentukan sendiri pilihan yang bisa mendukung karirnya bekerja.

Dua pekan sebelum Pak Abdullah menghubungi saya keluarganya sudah mengunjungi Maulana dan berkenalan dengan Dita, calon yang ingin diperistrinya. Semua berjalan baik awalnya, mereka bahkan bertandang ke tempat keluarga Dita. Namun ada beberapa kalimat dari Dita yang menurut Pak Abdullah berbeda dengan pemahamannya dalam memahami tujuan berkeluarga. Dita ingin setelah menikah nanti keluarga kecilnya bisa langsung mandiri. Beberapa kali dia mendesak Maulana untuk membuat keputusan tanpa perlu bertanya pada orang tuanya. Mengamati perkembangan itu, Pak Abdullah lebih mendalami sejauh mana Maulana mencari tahu pandangan hidup Dita soal keluarga. Hingga keluarga Pak Abdullah sampai pada kesimpulan bahwa Dita akan menjauhkan Maulana dari mereka dan juga calon mertuanya. Pak Abdullah mengingatkan saya dan Fajar bahwa berkeluarga tujuannya adalah mencari berkah. Berkah baginya akan muncul dengan cara-cara baik. Tujuan menikah bukan untuk melepaskan diri dari keluarga, sebaliknya Pak Abdullah memahami proses berkeluarga adalah untuk menambah anggota keluarga. Sebelumnya hanya punya orang tua, setelah

menikah seseorang harus bersyukur jika bisa punya dua pasang orang tua.

Untuk menyelesaikan hubungan Maulana, Pak Abdullah juga berembuk dengan keluarga besarnya. Karena mereka sudah datang bertamu ke rumah Dita maka ada konsekuensi yang juga harus dilakukan menurut Pak Abdullah. Pada hari saya diundang tersebut akan ada pertemuan keluarga besar Pak Abdullah untuk mencari solusi yang baik dan terhormat. Pekerjaan seperti itu harus melibatkan kawom, di situ kita punya rahmat punya ikatan keluarga yang tak terputus, kata Pak Abdullah.

Kembali di akhir pertemuan Pak Abdullah menekankan pentingnya prinsip "hana selesai" baginya karena dengan itu dia merasa akan terus bertanggung jawab memastikan kehidupan anak-anaknya ke titik yang lebih baik. Keluarga bukan satu proses seremonial yang ada awal dan akhir. Bahkan ketika nyawa sudah lepas pun agama masih menjanjikan hubungan berlanjut dengan doa dari anak yang saleh, kata Pak Abdullah. Berharap doa anak yang saleh tidak akan adil jika hubungan dengan anak diproklamkan selesai setelah mengantar mereka ke mahligai pernikahan.

Daftar Pustaka

- Djadiningrat, Hoesein. "Vier Atjesche Si Meuseukin Vertellingen." In *Tijdschrift van Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten En Wetenschappen*, LVII, 4, 273–403, 1916.
- Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press, 1963.
- Fakhriati. "Perempuan Dalam Manuskrip Aceh: Kajian Teks Dan Konteks." *Jumantara* 3, no. 1 (2012).
- Hurgronje, C. Snouck. *The Achehnese*, Vol. II. S.l.], 1906.
- Jayawardena, Chandra. "Women and Kinship in Acheh Besar, Northern Sumatra." *Ethnology* 16, no. 1 (1977): 21–38.
- Leach, Edmund R. *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone, 1954.
- Levinson, Barry. *Avalon*. TriStar Pictures, 1990.
- Monaghan, J., and P. Just. *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Very Short Introductions. OUP Oxford, 2000.
- Morgan, Lewis Henry. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1871.
- Needham, Rodney. *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavi-Stock, 1971.
- Siegel, James T. "Si Meuseukin Wedding." *Indonesia* 1 (1976): 1–8.

Siegel, James T. *The Rope of God*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969.

Snouck Hurgronje, C. *The Achehnese*. Edited by Richard James Wilkinson and A W S O'Sullivan. Late E.J. Brill, 1906.

Spiro, Melford. *Kinship and Marriage in Burma: A Cultural and Psychodynamic Analysis*. Barkeley: University of California Press, 1977.

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

(Studi terhadap Guru dan Tenaga Kependidikan Berkeluarga)

Ali Abubakar dan Luthfi Auni

Pendahuluan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Relasi Kuasa dalam Rumah Tangga

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

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

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

¹² Kulik, "Developments in Spousal," 421.

¹³ *Ibid.*, 155.

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

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

¹⁶ *Ibid.*

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

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

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

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

¹⁸ Mallon, "Gender and Class," 156.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Kulik, "Developments in Spousal," 430.

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

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

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

Perubahan Sosial Masyarakat Gayo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ Wawancara dengan M. Yusen Saleh.

³⁵ Wawancara dengan M. Ali Wari.

³⁶ Berasal dari kata Arab, "madrasah".

³⁷ Berasal dari kata Arab, "zawiyah".

³⁸ Wawancara dengan M. Ali Wari.

³⁹ Wawancara dengan Suhir Muger Yogya dan Ibnu Hajar Laut Tawar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Dalam ungkapan adat Gayo, keadaan ini digambarkan sebagai berikut

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

atau

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Keempat adalah penyebaran penduduk; akibat logis dari terbukanya akses

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

Relasi Kuasa Rumah Tangga dalam Pengalaman Pasangan Guru

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mencari Akar Masalah

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sébègi sépèràngè
àlàng tàeleng
bèrèt bèrbántü

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Mallon, "Gender and Class."

⁵⁵ Whatmore, "Life Cycle or Patriarchy."

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

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

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

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

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

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

Kesimpulan

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

Daftar Pustaka

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

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

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

Méukawèn bák Téungku: Pernikahan yang tidak Dicatatkan dan Dampaknya Terhadap Perempuan dan Anak

Tuti Marjan Fuadi dan Sehat Ihsan Shadiqin

Pendahuluan

Idealnya, sebuah pernikahan dalam masyarakat Indonesia dilakukan dengan terencana dan melibatkan tidak hanya pasangan yang akan menikah, namun juga keluarga besar keduanya. Di Aceh keterlibatan keluarga telah dimulai sejak memilih jodoh hingga duduk di pelaminan. Beberapa adat di Aceh juga masih menuntut keterlibatan keluarga hingga pasangan tersebut memiliki anak. Pelibatan keluarga besar ini adalah sebuah proses pernikahan yang direncana di dalam masyarakat. Perencanaan ini dianggap sebagai sebuah usaha untuk memastikan pasangan yang menikah akan memperoleh kehidupan yang baik di masa yang akan datang. Dalam terminologi agama disebut sebagai “keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah.”¹ Perwujudan dari pernikahan direncana ini terlihat dari keberagaman prosesi adat perkawinan dalam berbagai suku bangsa dan dianggap sebagai satu tahapan mendasar dalam upaya membentuk keluarga harmonis bagi pasangan yang menikah.

Pada masyarakat Aceh yang mayoritasnya menganut agama Islam, proses pernikahan direncana tersebut dikaitkan dengan tuntunan agama Islam. Sehingga, sebuah pernikahan memiliki makna religius dan kesucian;

¹ Al-Quran, Surat Ar-Rum, Ayat 21. Penjelasan tentang ini lihat antara lain Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran Tafsir Tematik atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 254.

pernikahan adalah prosesi suci bagi pasangan dan keluarga besar.² Walaupun dalam perspektif hukum normatif, banyak praktik prosesi pernikahan adat yang hidup di dalam masyarakat dianggap bertentangan dengan hukum Islam.³ Atau minimalnya, dianggap berlebih-lebihan di luar batas ajaran agama.

Dari pandangan negara sekalipun, pernikahan adalah upaya untuk menghadirkan hubungan yang harmonis antar dua orang untuk membentuk sebuah keluarga. Dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, pasal 1 menyebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang lelaki dengan seorang perempuan sebagai suami-istri dengan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Perwujudan dari keluarga bahagia tersebut mesti dilakukan secara sah menurut ajaran agama, hukum dan aturan negara. Oleh sebab itu, asal 2 ayat 1 Undang-Undang Perkawinan menyebutkan bahwa perkawinan dikatakan sah jika dilakukan menurut hukum agama dan kepercayaan masing-masing. Ayat 2 dari UU Perkawinan itu menyatakan bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Hal ini secara gamblang dapat dipahami bahwa menurut kaca mata negara, pernikahan yang sah adalah pernikahan yang dilakukan secara agama dan dicatat oleh negara.

Dalam realitasnya, banyak pernikahan yang terjadi di dalam masyarakat tidak melalui proses sebagaimana tersebut di atas. Pernikahan dilakukan diam-diam, buru-buru, atau pernikahan yang kontroversial dan tidak mendapatkan persetujuan dari salah satu keluarga atau kedua calon suami-istri. Bahkan, praktik ini semakin populer setelah media banyak massa memberitakan artis, pejabat publik, politisi, ustaz, melakukan nikah siri. Hal ini terjadi karena banyak sebab, baik karena dorongan yang muncul dari pasangan itu sendiri atau karena adanya aturan agama dan sosial yang tidak dapat dipenuhi oleh pasangan yang menikah, sehingga mereka memilih jalan yang tidak sesuai dengan aturan yang berlaku. Dalam kehidupan sosial di Indonesia, pernikahan demikian diungkapkan dalam beragam terminologi, yang seluruhnya bermuara pada prosesi

² Syarifuddin, "Nilai-nilai Etis Adat Perkawinan Masyarakat Aceh," *Jurnal Humanika*, No. 17, Vol. 2, 2004, hal. 306.

³ Muhammad Shiddiq Armia, *Hukum Adat Perkawinan dalam Masyarakat Aceh Tinjauan Antropologi dan Sosiologi Hukum*, Banda Aceh: Naskah Aceh, 2019, hal. 6.

pernikahan yang dilaksanakan tidak sepenuhnya melibatkan keluarga, perangkat adat dan negara. Dalam masyarakat Aceh, model pernikahan ini disebutkan dalam beberapa istilah, seperti kawin lari, *káwèn bák téungku*, *péucinā bûtä*, *tæp málè*, dan lain sebagainya. Pernikahan yang tidak direncanakan ini sering kali tidak dicatat dalam sistem administrasi negara.

Tulisan ini merupakan sebuah catatan etnografis yang menggambarkan tentang keberagaman praktik pernikahan yang tidak direncanakan di dalam masyarakat Aceh dan beragam istilah yang disematkan kepadanya. Melalui pengamatan yang panjang terhadap beragam model praktik pernikahan dan serangkaian wawancara dengan beberapa pihak yang terlibat dalam praktik itu, saya membagi proses perkawinan itu dalam tiga kategori; pernikahan terpaksa, pernikahan dipaksa, dan pernikahan yang diperdebatkan. Kebanyakan dari pernikahan yang tidak disiapkan adalah pernikahan yang tidak dicatatkan dan berdampak pada sistem administrasi pemerintahan. Pernikahan ini berdampak buruk terutama pada perempuan dan anak. Kajian ini mendalami pertanyaan bagaimana masyarakat Aceh menggambarkan pernikahan yang tidak direncanakan itu? bagaimana konsekuensi dari pernikahan tersebut pada masa depan keluarga yang dibentuk? Bagaimana respons negara terhadap praktik pernikahan tersebut yang terjadi dalam masyarakat selama ini? Sejauh ini pernikahan tidak direncanakan sering sekali tidak dicatatkan di lembaga resmi sehingga memberikan konsekuensi buruk terhadap masa depan keluarga. Namun demikian, pernikahan itu terus terjadi di dalam masyarakat. Pemerintah telah memberikan beberapa solusi sebagai bentuk perlindungan hak-hak pasangan dan anaknya yang terlahir dari proses pernikahan itu, namun solusi tersebut tampaknya masih belum dapat menyelesaikan masalah yang terjadi di dalam masyarakat. Hal ini bisa jadi karena beberapa kebijakan yang ditujukan untuk menyelesaikan masalah pernikahan yang tidak direncanakan malah menjadi peluang baru bagi masyarakat untuk melakukan hal yang sebaliknya.

Keluarga “Samawa”: Sakralitas Perkawinan dalam Islam, Adat, dan Negara

Dalam masyarakat Aceh, sebuah perkawinan pada umumnya memiliki tiga aspek penting, yakni aspek agama, adat dan administrasi negara. Ketiga

aspek ini saling terjalin berkelindan yang semuanya bermuara pada keinginan mewujudkan apa yang disebut dengan keluarga “sakinah, mawadah dan rahmah.” Secara umum, agama Islam mengatur jalannya sebuah pernikahan dengan sangat sederhana dan mudah. Setelah melakukan peminangan, membayar mahar, agama kemudian hanya mewajibkan “akad ijab kabul” sebagai ikrar yang menghalalkan hubungan dua orang yang sebelumnya diharamkan. Proses sederhana ini menjadi panjang dan memiliki tahapan yang lebih banyak ketika diwujudkan dalam kehidupan budaya masyarakat. Pada bagian ini, saya akan menjelaskan beberapa tahapan yang biasa dilakukan oleh masyarakat Aceh terkait dengan pernikahan yang direncanakan tersebut.

1. *Séulängkè*

Sebuah pernikahan selalu dimulai dari pengenalan antara dua orang yang akan menikah. Seperti halnya dengan masyarakat global, masyarakat Aceh juga mengenal istilah “pacaran”, sebuah budaya populer yang diyakini sebagai salah satu upaya menemukan pasangan yang sesuai bagi seseorang. Walaupun dalam banyak praktiknya, pacaran berkembang sangat liar dan terkadang menjadi sangat buruk bagi perempuan, terutama karena ideologi dan ego kelaki-lakian (maskulin) pasangan perempuan tersebut.⁴ Namun praktik ini menjadi realitas sehari-hari dalam masyarakat, termasuk dalam masyarakat Islam di Aceh.

Ciri terpenting dari pacaran adalah pertemuan pasangan tanpa perantaraan orang lain secara formal. Hal ini telah menggantikan peran pihak ketiga yang mempertemukan calon pasangan yang akan menikah seperti masa lalu yakni dengan perantaraan seseorang, yang terlihat sedikit agak formal. Orang yang mempertemukan itu disebut dengan *séulängkè*. Dia berposisi sebagai penengah yang memfasilitasi agar terjalin hubungan dua pihak yang hendak bertemu dan membangun sebuah hubungan awal sebagai langkah pertama melaksanakan pernikahan. Dalam posisinya ini, *séulängkè* adalah pihak yang dikenal dengan baik dan dipercaya oleh kedua belah pihak untuk menghubungkan keduanya.

Bagi seorang *séulängkè*, posisi ini menjadi sebuah kebanggaan. Dia percaya bahwa keberhasilan menjadi *séulängkè* untuk sepasang orang yang

⁴ Hana Berliani Adiningsih, Cantyo Atindriyo Dannisworo, dan Mellia Christia, “Dating Violence Perpetration: Masculine Ideology and Masculine Gender Role Stress as Predictors,” dalam *Humanitas Indonesian Psychological Journal*, Vol. 17, No. 1, Februari 2020, hal. 12-22.

kemudian menikah, akan diberi ganjaran oleh Allah berupa bangunan sebuah rumah baginya kelak di Surga. Oleh sebab itu, masyarakat Aceh menganggap bahwa menjadi *séulängkè* bukan sekedar melakoni peran sosial, namun juga sebuah semangat spiritual yang berdampak pada kehidupan akhirat. Hal ini mendorong orang untuk menemukan teman dan kerabatnya yang belum menikah di usia yang seharusnya sudah menikah (dilihat dari usia, pekerja, kedewasaan) dan menawarkan diri untuk menjadi *séulängkè* baginya untuk mencari pasangan.

Perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat dan hadirnya budaya “pacaran” sebagaimana saya singgung di atas telah mengubah peran *séulängkè* sebagai formalitas adat belaka. Banyak calon pasangan telah memiliki dan memilih sendiri calon yang akan menjadi pendampingnya di dalam rumah tangga tanpa bantuan orang lain. Hal ini semakin mudah karena ruang publik yang diisi perempuan dan laki-laki semakin beragam dan terbuka. Bahkan belakangan ini, ruang publik itu bukan hanya berbentuk fisik, namun juga berbentuk virtual seperti Facebook, Instagram, aplikasi perjodohan dan lainnya. Media sosial yang beraneka ragam jenisnya telah menjadi tempat di mana laki-laki dan perempuan bisa membangun komunikasi dan kemudian membangun komitmen untuk menikah.

2. *Bä/Mè Tanda* (Tunangan)

Setelah dua orang yang dipertemukan melanjutkan berkomitmen mereka ke tahapan membina rumah tangga, maka tahapan berikutnya adalah melakukan proses adat yang disebut dengan “*bä*” atau “*mè*” (membawa) *tändä*. Ini merupakan proses di mana pihak laki-laki menunjukkan komitmennya kepada pihak perempuan untuk menikahinya pada waktu yang akan disepakati bersama. Tahapan ini dikenal juga dengan tunangan atau *löng häbá*.⁵ *Bä tändä* dilakukan oleh beberapa orang dari keluarga laki-laki kepada keluarga perempuan yang hendak dinikahinya. *Téungku gämpöng* dan *kéuchik* dari kampung si lelaki menetap tinggal juga ikut serta bersama rombongan keluarga lelaki tersebut.

Keluarga perempuan beserta aparaturnya setempat akan menyambut mereka di rumah perempuan yang akan dipinang. Di sana

⁵ Moehammad Hosein, *Adat Atjeh*, Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970, hlm. 16

mereka akan memusyawarahkan beberapa hal, seperti jumlah mahar yang harus dibayar oleh pihak-laki-laki, jumlah “tanda jadi” yang akan diberikan, waktu pernikahan, dan *käürì* (*walimatul ‘ursyi*: pesta pernikahan) yang akan dilaksanakan. Pengantar pertemuan ini dilakukan oleh seorang orang yang dituakan dari pihak laki-laki. Dia akan berbicara dengan penuh dengan metafora.

“Kämö déungö di sinö nä sitängkè búngöng kéumäng yäng mängát tät bhèè. Bhèè mängát dibä lhë ängën trök dijäk méüèn kéudéh tröh û gämpöng kámö. Nä säbööh bämbäng gäläk kéu bhèè nyän. Dijäk mëyüé tänyéung pëukäh búngöng nyän känä só bæh tändä?”

(Kami dengar di sini ada setangkai kembang yang harum baunya. Semerbak aroma wanginya terbang dibawa angin hingga ke kampung kami. Seekor kumbang suka aroma kembang itu dan meminta kami menanyakan apakah kembang sudah ada yang berikan tanda?).

Demikian juga dengan pihak perempuan yang akan menjawab pertanyaan itu dengan bahasa metaforis serupa.

Biasanya, *bä tändä* hanyalah sebuah proses formal adat sebelum pernikahan. Dalam situasi normal, keputusan-keputusan sudah dibuat jauh sebelum proses ini dilakukan, terutama dari dialog antara calon istri dengan calon suami. Hasil pembicaraan itu disampaikan kepada keluarga masing-masing yang kemudian dibahas secara formal dalam pertemuan itu sehingga kedua belah pihak menjadi jelas. Pada pertemuan itu ditetapkan mahar dan hari pernikahan. Pihak laki-laki akan memberikan sebuah cincin yang dipasangkan di salah satu jari perempuan yang akan menjadi istri sebagai tanda bahwa mereka akan segera menikah. Pemasangan ini dilakukan oleh ibu si laki-laki (kalau ada) atau orang lain yang dekat dengannya.

3. *jéulämèè* (Masa kawin)

Jéulämèè atau maskawin adalah salah satu hal yang dibicarakan adalah persoalan dalam proses *bä tändä* di atas. Dalam hukum Islam, maskawin tidak termasuk dalam rukun dan syarat nikah, namun wajib dipenuhi. Maskawin adalah pemberian yang diberikan calon suami kepada calon istrinya. Ini merupakan sebuah revolusi yang dilakukan Islam dari tradisi

Jahiliah, di mana maskawin diberikan kepada orang tua perempuan sehingga perempuan seolah-olah menjadi “komoditi”.⁶ Al-Quran Surat An Nisaa ayat 4 menegaskan bahwa kewajiban memberikan mahar harus dengan kerelaan dan tanpa mengharap imbalan.⁷ Demikian juga Hadits Rasul menegaskan kalau maskawin harus tetap diberikan oleh pihak laki-laki meskipun hanya sebuah cincin besi. Bukan hanya dalam bentuk benda, maskawin juga dapat berupa bacaan ayat Al-Qur’an dan pengajarannya. Dalam budaya masyarakat Aceh pesisir, maskawin diberikan dalam bentuk emas murni yang diukur dengan hitungan “mayam” (3,33 gram). Jumlah mas kawin sangat bervariasi antara satu perempuan dengan perempuan lainnya dan satu daerah dengan daerah lainnya.

Jéulàmèè dalam bentuk emas telah lama menjadi bahan diskusi di kalangan masyarakat Aceh, terutama di kalangan anak muda. Beberapa daerah menerapkan jumlah *jéulàmèè* yang besar yang sering dianggap menjadi penghambat bagi seorang laki-laki untuk segera menikah. Masyarakat Aceh Besar dan Banda Aceh, misalnya, biasa menerapkan *jéulàmèè* sebesar 5 hingga 25 mayam emas murni. Kalau diukur dengan nilai uang saat ini (2020), maka satu mayam setara dengan ± Rp. 2.800.000,-. Di Kabupaten Pidie dan Bireuen, jumlah *jéulàmèè* ini bisa mencapai dua hingga empat kali lipat. Sementara di Aceh Barat dan Aceh Selatan, jumlah *jéulàmèè* biasanya di bawah 10 mayam. Bahkan ada daerah yang hanya menetapkan 2-4 mayam saja. *Jéulàmèè* tersebut masih ditambah dengan apa yang dinamakan dengan “*péunûwö*”, yakni beraneka ragam pakaian yang diberikan pihak laki-laki kepada pihak perempuan yang jumlahnya juga banyak dan beragam. Pakaian ini terdiri dari kain baju, sepatu, sandal, *makeup*, pakaian dalam, selendang, kain bakal pakaian, dan lain sebagainya. Jumlah “*péunûwö*” juga berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya.

Beberapa tradisi masyarakat di Aceh menetapkan bahwa jumlah *jéulàmèè* yang besar dibalas dengan pemberian yang besar pula oleh keluarga perempuan kepada pasangan yang baru menikah. Misalnya, orang tua perempuan di beberapa daerah di Aceh Besar akan memberikan anak dan menantunya sebuah rumah tinggal dan sebuah lahan pertanian beserta

⁶ Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: P.T. Gramedia, 2014, hal. 101.

⁷ Quraish Shihab, *Tafsir AL-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian AL-Quran, Vol. 2*, (Jakarta: Lemtera Hati, 2008), hal. 416.

seekor lembu. Hal yang sama juga terjadi di Pidie dan Bireuen di mana pasangan yang baru menikah akan memperoleh tempat tinggal yang layak sesuai dengan kemampuan ekonomi orang tua perempuan. Rumah yang diberikan orang tua kepada anaknya yang baru menikah akan menjadi milik si anak perempuan selamanya. Inilah yang menjadi dasar seorang istri disebut dengan “*pö rûmöh*” atau pemilik rumah⁸ yang menjadi dasar argumen masyarakat Aceh sebagai masyarakat yang menganut budaya matrifokal, meskipun dalam transformasi sosial yang terjadi saat ini bentuknya sudah berubah, yang oleh Eka Srimulyani menyebutnya dengan istilah “*new matrifocality*” atau matrifokal baru.⁹

4. *Jäk Bäk Kântø*

Pada hari yang ditentukan, Laki-laki yang sudah sepakat untuk menikah tersebut harus menghadap kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan (KUAkcec) untuk mencatatkan pernikahannya, atau disebut *méugätib*. Proses ini dilakukan agar petugas kantor pemerintah tersebut mencatat rencana pernikahan mereka dan nantinya akan membuat buku nikah sebagai tanda resmi pernikahan. Di beberapa daerah, datang ke KUA bukanlah sebuah acara formal; sepasang calon pengantin bisa saja langsung mendatangi kantor tersebut. Namun di beberapa daerah lainnya, proses ini menjadi acara yang sangat formal pula. Laki-laki harus mengenakan pakaian semi formal dengan baju berlempang panjang warna putih, celana gelap, dengan kopiah hitam, dan diantar oleh keluarga besar mereka.

Di KUAkcec, Kepala Kantor akan menanyakan kepada kedua belah pihak tentang kesiapan mereka untuk berumah tangga. Dia mengajukan beberapa pertanyaan seperti kemampuan membaca al-Qur’an, rukun iman, rukun Islam, doa *janabah*, serta beberapa pengetahuan keislaman yang lain. KUAkcec sangat “berkuasa” dalam tahapan ini. Jika dia memutuskan sebuah pasangan “tidak bisa” atau “belum bisa” menikah, maka pernikahan bisa ditunda. Pasangan ini harus belajar lagi tentang dasar-dasar agama sebelum kemudian kembali ke KUAkcec untuk urusan serupa.

Pertanyaan-pertanyaan petugas KUAkcec ini bukan tanpa landasan.

⁸ James T. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley: University of California Press, 1969

⁹ Eka Srimulyani, “Islam, Adat, and the State: Matrifocality in Aceh Revisited, dalam *Jurnal Al-Jami’ah*, Vol. 48, No. 2, 2010.

Beberapa KUAkec mengatakan ada banyak pasangan yang datang kepadanya untuk menikah sama sekali tidak memahami dasar-dasar agama. Dia bahkan tidak bisa membaca al-Qur'an, tidak memahami hakikat dan makna pernikahan, tidak memiliki visi tentang pendidikan anak, dan tidak menghormati pasangannya. Hal ini menurutnya akan berakibat buruk bagi pasangan jika mereka tetap dinikahkan. Oleh sebab itu terkadang sebuah pasangan diberikan kesempatan untuk belajar kembali tentang pengetahuan agama dan mempelajari ulang hakikat dan tujuan pernikahan sehingga ke depan mereka bisa "mendayung biduk" rumah tangga tanpa kendala. Karenanya juga, bagi beberapa petugas KUAkec, proses ini juga dianggap sebagai pelatihan bagi calon pengantin untuk menguasai hal-hal dasar dalam berumah tangga.

5. Ijab Kabul

Ijab kabul adalah prosesi pembacaan ikrar yang menyatakan resminya hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah ikatan perkawinan. Peresmian ini untuk menunjukkan seorang laki-laki menjadi "milik" perempuan dan demikian sebaliknya. Aturan ijab kabul berasal dari hukum agama di mana proses ini menjadi awal dari hubungan yang sah antara laki-laki dan perempuan yang semula diharamkan. Namun dalam praktiknya, prosesi ini dilakukan masyarakat di Aceh dengan berbagai cara.

Di daerah perkampungan, prosesi ijab kabul dilaksanakan di kantor KUA, di mesjid atau meunasah. Jika prosesi itu dilaksanakan di mesjid atau meunasah, maka yang hadir adalah aparaturnya kampung dan perwakilan keluarga dari kedua belah pihak. Biasanya perempuan yang dinikahi tidak hadir menyaksikan. Sementara kalau dilaksanakan di kantor KUA, maka perempuan yang dinikahi juga hadir selain keluarga kedua belah pihak. Proses ijab kabul dilakukan oleh orang tua atau wali dari pihak perempuan. Dia akan duduk berhadapan dengan laki-laki dan menyatakan kalimat ijab. "Saya nikahkan anak perempuan saya Fatimah Binti Mahmud kepadamu dengan emas kawin sepuluh mayam emas dibayar tunai". Kemudian laki-laki menjawab dengan kalimat: "Saya terima nikah Fatimah binti Mahmud untuk saya dengan maskawin sepuluh mayam emas dibayar tunai". Jika proses ini berjalan lancar maka keduanya telah sah menjadi suami-istri.

Di daerah perkotaan, prosesi ijab kabul sering sekali dilaksanakan di masjid dengan menghadirkan calon suami dan calon istri sekalian. Pernikahan turut disaksikan oleh undangan dari kedua belah pihak. Prosesi pernikahan di masjid sangat formal dan teratur. Ada seorang petugas yang berperan sebagai *Master of Ceremony* (pengatur acara) yang akan mengatur tahapan demi tahapan pelaksanaan ijab kabul; Dimulai dengan membaca al-Qur'an, prosesi pernikahan, kutbah nikah, penyerahan mahar, salam takzim mempelai dan ucapan selamat yang diberikan hadirin kepada kedua mempelai yang baru saja menikah. Dalam prosesi ini juga tidak lupa diadakan acara foto bersama dengan suami-istri yang baru menikah dengan teman-temannya yang hadir dalam acara tersebut, sebagai perayaan kebahagiaan. Beberapa mesjid di Banda Aceh sudah menjadi tempat favorit untuk prosesi ini sehingga diperlukan pendaftaran jauh hari sebelum proses ijab kabul dilakukan karena perlu menetapkan jadwal di antara pendaftar yang lainnya.

6. Pesta Pernikahan

Pesta pernikahan sering juga disebut dengan *kéuréüjä údèp*, *péukawën*, *walimah*, dan *walimatul 'ursyi*. Masyarakat Aceh menganggap acara ini sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan dari sebuah pernikahan. Dengan cara ini sebuah pernikahan diumumkan kepada masyarakat dan kerabat. Oleh sebab itu, dalam sebuah pesta pernikahan diundang semua famili dan kenalan yang mungkin datang ke rumah. Di kampung-kampung, acara pesta ini dibantu sepenuhnya oleh famili dan masyarakat, baik dari sisi kebutuhan materi maupun tenaga untuk bekerja. Ini merupakan salah satu wujud kesetiakawanan sosial yang ada dalam masyarakat dan sebagai media mempererat kohesi sosial di antara mereka. Demikian halnya di perkotaan, meskipun tidak sebanyak dukungan di kampung. Kecuali jika pesta pernikahan dilaksanakan di gedung atau hotel di mana semua kebutuhan biasanya dipersiapkan dan dikerjakan oleh orang yang dibayar.

Pesta pernikahan di Aceh dilaksanakan dua kali; *èk lintö* dan *túeng dära bäræ*. *Èk lintö* adalah pesta perkawinan yang dilaksanakan oleh pihak pengantin perempuan di rumahnya sebagai penyambutan atas kedatangan suami baru yang disebut *lintö*. Pada hari itu, *lintö* bersama sebuah rombongan datang ke rumah pengantin perempuan. Di beberapa daerah, kehadiran rombongan ini akan disambut dengan beragam kesenian seperti *silèk géülümbäng*, *rätèb méuséukät*, dan berbagai bentuk tarian

lainnya. Demikian halnya rombongan *lintö* akan didampingi oleh iringan tabuhan rapa'i dan tiupan *séurùnè kälèè*. Pesta *tieng dära bärö* hampir mirip dengan acara pertama, hanya saja dilaksanakan di rumah laki-laki di mana yang menjadi tamu adalah pengantin perempuan.

Di daerah perkotaan, pelaksanaan acara ini sering dilakukan di gedung atau hotel. Hal ini terjadi karena tiga alasan; *pertama* untuk keperluan praktis, rumah tidak kotor dan berantakan. *Kedua*, sulitnya mengurus berbagai keperluan pelaksanaan pesta dalam masyarakat yang beragam dan bercampur. Sebab setiap orang cenderung menghabiskan waktu untuk kepentingannya sendiri sehingga nilai-nilai sosial menjadi longgar. Apalagi pola penempatan rumah di lahan sempit yang membuat ruang untuk parkir kendaraan sangat terbatas. *Ketiga*, karena gengsi sosial dan persaingan imej antar keluarga. Banyak keluarga hendak menunjukkan kehebatan, kebesaran dan kelebihan dibandingkan dengan orang lain. Mengadakan acara di hotel atau gedung pertemuan dipakai sebagai cara untuk menunjukkan kehebatan, kelebihan dan kuasanya di atas orang lain, atau sekalian mencari perhatian dari pihak tertentu untuk kelancaran usahanya, baik dalam bisnis maupun dalam politik.

Perkawinan Yang Tidak Disiapkan

Dalam praktiknya banyak perkawinan yang terjadi dalam masyarakat Aceh sama sekali berbeda dengan apa yang dijelaskan di atas. Dalam proses idealnya sebuah pernikahan melibatkan keluarga laki-laki dan keluarga perempuan di mana pasangan yang akan menikah tersebut saling setuju untuk menjalin hubungan untuk sebuah ikatan pernikahan. Persetujuan ini penting untuk keberlangsungan dan keharmonisan keluarga di masa selanjutnya. Namun, dalam praktiknya ada banyak pernikahan yang terjadi dalam masyarakat tidak melewati proses dan tahapan seperti yang disinggung di atas. Pasangan yang akan menikah itu tidak pula memiliki kerelaan yang penuh untuk melanjutkan kehidupan mereka dalam sebuah ikatan pernikahan dengan pasangan yang diberikan atau dijodohkan keluarga. Dalam kondisi seperti ini maka sebuah pernikahan tidak lagi dilihat sekedar sebuah usaha membangun keluarga yang ideal/baik, namun juga memiliki tujuan lainnya yang bukan keinginan pasangan yang

menikah. Dalam artikel ini saya membagi tiga model pernikahan yang tidak direncanakan ini.

1. *Pernikahan Terpaksa*

Pernikahan terpaksa adalah pernikahan yang dilakukan karena laki-laki dan perempuan yang akan menikah namun tidak memiliki pilihan lain selain melakukan pernikahan tersebut. Hal ini disebabkan adanya keadaan tertentu yang mengharuskan mereka untuk melakukan pernikahan. Pernikahan terpaksa pada umumnya mengabaikan peran penting keluarga besar dan tokoh adat setempat sebagaimana yang terjadi dalam pernikahan normal. Dalam pernikahan seperti ini, pasangan tersebut biasanya memiliki kerelaan (karena terpaksa) yang sama untuk menikah. Setidaknya ada empat bentuk pernikahan terpaksa yang terjadi dalam masyarakat Aceh:

a. Kawin Lari

Kawin lari adalah pernikahan yang dilakukan oleh pasangan dengan tidak mengikuti kebiasaan adat setempat. Kawin lari bukan hanya terjadi di Aceh, namun juga di berbagai daerah lain di Indonesia dengan berbagai ragam namanya. Dalam kajian hukum adat “kawin lari” dibagi dalam dua model, yakni kawin lari bersama dan kawin lari paksaan. Pada *model pertama*, perkawinan dilakukan atas dasar persetujuan bersama antara bujang dan gadis. Sementara pada *model kedua*, si bujang melakukan penipuan kepada si gadis dengan janji tertentu untuk mengikutinya, yang lalu menikahinya di tempat yang jauh dari keluarga.¹⁰

Kawin lari dilakukan dengan berbagai alasan. Secara umum ada empat alasan kenapa pernikahan itu dilakukan, yaitu: karena laki-laki tidak mampu memenuhi persyaratan pernikahan (*jéulämè*, *péunüwö* dan biaya pesta); karena anak gadis yang belum diizinkan menikah oleh orang tuanya; karena salah satu di antara mereka sudah dijodohkan dengan orang lain yang tidak dicintainya; dan karena keluarga perempuan menolak lamaran bujang yang datang melamar anak gadisnya. Dalam praktiknya, pasangan ini pergi ke tempat yang jauh dari tempat tinggal mereka, bisa saja merantau, lalu memulai hidup baru di daerah tersebut. Pernikahan sendiri dilakukan dengan dibantu oleh “*téungku gämpöng*”

¹⁰ Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 1992, hal. 32.

yang biasanya sebelum pergi dari rumah mereka sudah mendeteksi tempat di mana *téungku* tersebut tinggal.

Orang tua yang ditinggalkan kerap menyesali tindakan anaknya seraya berharap mereka kembali dan akan merestui hubungannya. Namun biasanya beberapa tahun setelah hidup di rantau dan sudah memiliki anak, pasangan ini akan pulang ke rumah orang tua mereka. Pulang dengan menggendong anak yaitu cucu bagi orang tua mereka membantu mereka menghindari perlakuan yang kasar seperti sebelum mereka menikah. Mereka akan diterima kembali oleh keluarga dan menganggap persoalan yang lama sebagai sesuatu kesalahan yang tidak perlu diperbincangkan.

b. Pernikahan Karena Kehamilan

Pernikahan lain yang tidak direncanakan adalah pernikahan karena seorang gadis hamil sebelum menikah. Pernikahan seperti ini, dalam bahasa populer, sering disebut dengan *married by accident* (MBA) atau menikah karena “kecelakaan”, yang berarti menikah karena pasangan perempuan telah hamil di luar nikah. Perbuatan ini sering terjadi karena kedekatan hubungan antara laki-laki dan perempuan itu sebelum menikah, seringnya ketika berpacaran. Kedekatan ini menyebabkan mereka melakukan hubungan seksual di luar nikah yang menyebabkan si perempuan hamil. Hamil di luar nikah sebenarnya tidak dikehendaki oleh kedua belah pihak sebab akan menimbulkan aib bagi keduanya dan keluarga besar mereka. Pernikahan ini sering terjadi pada anak-anak remaja usia sekolah atau kuliah. Pada dasarnya salah seorang di antara mereka atau keduanya belum siap melakukan pernikahan, baik dari sisi fisik maupun dari sisi psikologi dan ekonomi. Karena sudah terlanjut hamil di luar nikah, mereka lantas dinikahkan oleh orang tua masing-masing dan menjalani sebuah kehidupan (keluarga) baru yang susahnyanya tidak mereka bayangkan sebelumnya.

Keluarga baru yang dibangun dengan cara pernikahan seperti ini tidak selalu berjalan normal. Dalam kasus yang saya amati, laki-laki yang menjadi suami meninggalkan perempuan yang dihamilinya dan dia lari ke Medan, Sumatera Utara. Semula dia tidak memberikan kabar apa pun hingga anaknya lahir. Kondisi ini bahkan didukung oleh keluarga laki-laki yang ingin melindungi kehormatan keluarganya. Di sisi lain pihak perempuan harus menanggung dua beban sekaligus. Dia harus menanggung beban psikologis melahirkan anak di usia sangat muda,

sementara bagi keluarga besar mereka harus menanggung malu karena anaknya melahirkan seorang anak tanpa ayah. Saudara laki-laki dari anak perempuan yang telah melahirkan mendapatkan kabar tentang keberadaan laki-laki yang menghamili adiknya dan menjemput dia ke Medan. Dia menjanjikan tidak akan mengasarinya dan memperlakukannya dengan hormat asal dia bersedia menikahi adik perempuannya. Laki-laki ini pulang dan bersedia menikah dengan perempuan yang sudah dihamilinya dan mengakui anak yang dilahirkan perempuan tersebut adalah anak kandungnya.

c. *Tæp mälèè*

Tæp mälèè (menutup malu) adalah perkawinan yang dipaksakan oleh orang tua anak perempuan kepada anaknya karena anak tersebut sudah hamil namun tidak diketahui lelaki yang menghamilinya. Atau, bisa jadi mereka mengetahui lelaki tersebut namun tidak menginginkan anaknya menikah dengannya. Jika anak perempuan itu tidak dinikahkan maka mereka akan menanggung malu karena akan mendapatkan cucunya tanpa ayah. Biasanya ini dilakukan oleh sebuah keluarga terhormat dalam masyarakat. Dari sisi karier, pekerjaan, status sosial, kehormatan dan hubungan sosial yang lebih luas, kondisi ini sangat tidak disukai oleh keluarga tersebut karena mempengaruhi pandangan orang kepada mereka. Oleh sebab itu pernikahan ini harus dilakukan agar “aib” tersebut tidak diketahui luas.

Untuk menyelesaikan masalah ini, orang tua perempuan akan mencari laki-laki yang bersedia menikah dengan anaknya sesegera mungkin. Lelaki yang dipilih biasanya adalah lelaki yang selama ini memang telah dikenal baik oleh keluarga tersebut, baik karena masih memiliki hubungan famili maupun karena bekerja dalam keluarga itu. Mereka percaya lelaki itu dapat menjaga rahasia bersama yang terjadi dalam keluarga, tidak banyak *cling-clong*, dan menuruti saja apa yang diinginkan keluarga. Prinsip inilah yang menjadi dasar pernikahan. Tujuan besar pernikahan ini adalah menjaga kehormatan dan wibawa bersama dengan jalan yang *terlihat* santun. Pernikahan akan dilakukan seperti pernikahan normal. Pada hari pesta pernikahan dilakukan, pihak keluarga akan mengatakan kepada tamu mereka: “maaf, acara ini terkesan mendadak. Kami mau memberikan sedikit kejutan dengan berita baik ini”.

Pernikahan ini sendiri jarang diketahui oleh publik dan hanya diketahui oleh pasangan yang menikah, orang tua dan kerabat dekat mereka saja. Dalam beberapa kasus yang saya amati, pasangan yang telah menikah ini “diungsikan” oleh orang tua perempuan ke provinsi Sumatera Utara dan tinggal di sana sekitar empat tahun. Setelah memiliki dua orang anak di “pengungsian”, pasangan tersebut kembali ke Banda Aceh. Kondisi ini melenyapkan fakta bahwa sebenarnya anak perempuannya telah hamil ketika pesta pernikahan diselenggarakan, apalagi dia kini telah memiliki dua orang anak.

Namun, strategi pernikahan tersebut menjadikan perempuan sebagai pihak yang sepenuhnya menanggung beban. Dengan menikah dengan laki-laki yang dipilih oleh orang tuanya, dia diwajibkan “patuh” pada laki-laki yang baru diperkenalkan kepadanya tanpa ada peluang untuk menolak. Meskipun dalam kasus yang saya amati, keluarga ini tampak harmonis setelah lima tahun menikah, namun pola pernikahan *taep mälèè* merupakan wujud dari relasi kuasa yang tidak setara antara orang tua dan anak perempuannya di mana anak perempuan akan menanggung beban demi kehormatan keluarga.

d. *Péucinä Bütä*

Dalam hukum Islam, seorang yang bercerai dengan istrinya tidak dibenarkan menikahi kembali istrinya tersebut kecuali si istri telah menikah dengan orang lain dan dicerai oleh suami barunya. Hal ini dimaksudkan agar seorang suami atau seorang istri tidak sembarangan berpisah atau bercerai setelah menikah. Dengan demikian, sepasang suami istri yang hendak bercerai harus berpikir matang sebelum melaksanakan niatnya bercerai. Sebab bila mereka mau bersatu kembali setelah resmi bercerai, maka si istri harus telah menikah dengan lelaki lain dan lelaki tersebut menceraikannya tanpa tekanan dan paksaan. Dalam praktik sehari-hari yang terjadi dalam masyarakat, banyak pasangan yang sudah bercerai ingin menikah kembali dengan pasangan lamanya. Bisa jadi karena terjadi penyesalan pada keduanya setelah berpisah dan ternyata mereka tidak mendapatkan kehidupan yang lebih baik, atau karena mempertimbangkan masa depan anak mereka.

Untuk menyasati aturan hukum maka si laki-laki membayar seorang laki-laki lain untuk menikah dengan mantan istrinya. Pernikahan ini dibuat dengan sebuah kesepakatan bahwa dia hanya menikah beberapa saat saja

dan harus segera menyampaikan cerai setelah pernikahan dilakukan. Biasanya hanya untuk satu atau beberapa malam saja. Setelah perceraian itu nantinya, si perempuan telah kembali sah untuk dinikahi oleh suami pertamanya. Orang “suruhan” tersebut digelar dengan ‘cina buta’. Saya belum mendapatkan keterangan kenapa dinamakan dengan “Cina” yang menunjukkan etnis tertentu dan kenapa dipadukan dengan kata “buta”. Kemungkinan ini untuk menyatakan bahwa orang suruhan tersebut adalah sosok yang berada di bawah tekanan dan tidak mampu melakukan apa-apa kecuali atas bantuan orang lain. Apalagi Etnis Cina dipahami sebagai pendatang. Ketika mereka buta, mereka tidak akan bisa berbuat apa-apa selain mematuhi apa yang diminta oleh orang lain.

Dalam terminologi fikih, perkawinan ini disebut nikah *muhallil*. *Muhallil* berasal dari kata *hallala* yang berarti menghalalkan atau membolehkan sesuatu dilakukan secara hukum. Kata ini dinisbahkan kepada peristiwa kesepakatan antara suami pertama (*muhallal lahu: yang dihalalkan untuknya*) terhadap laki-laki yang menikahi perempuan untuk kemudian menceraikannya (*muhallil: yang menghalalkan suami pertama untuk kembali menikahi istrinya*). Tujuan utama pernikahan ini hanyalah menghalalkan kembali ikatan perkawinan yang telah diputus oleh perceraian akibat dari talak tiga. Pernikahan ini sering disamakan dengan kawin kontrak (*mut'ah*) karena ada akad tentang jangka waktu pernikahan dilakukan.¹¹

Dalam pandangan kebanyakan ulama, praktik ini dilarang dan hukumnya haram. Namun demikian, ada juga beberapa ulama yang memberikan kelonggaran dengan persyaratan tertentu dengan tujuan membantu keluarga yang ingin rujuk. Pandangan ini banyak dianut oleh *téungku-téungku* kampung di Aceh. Mereka memandang *péucinä bütä* adalah suatu praktik yang baik untuk memberikan kesempatan kepada pasangan yang sudah bercerai agar mereka bisa bersatu kembali membina rumah tangga.¹² Seorang yang akan menikahi mantan istri adalah orang yang dapat dipercaya dan pasti akan menceraikan perempuan tersebut sesaat setelah mereka menikah. Untuk meyakinkan dan meningkatkan kepercayaan, lelaki itu dibayar untuk menikah dan menceraikan istrinya segera. Setelah masa *iddah* selesai, suami pertama dapat bersatu kembali dengan istrinya.

¹¹ Amir Syarifuddin, *Hukum Nikah Islam di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2006, hal. 103

¹² Agustin Hanapi dan Fakhurrizi M. Yunus, *Nikah Cina Buta di Aceh: Membongkar Praktik dan Dampaknya terhadap Perempuan*, Banda Aceh: Sahifah, 2017.

Namun dalam tahapan ini yang menjadi korban ada perempuan. Dia harus bersedia berhubungan badan dengan laki-laki “cina buta” yang terkadang tanpa alat kontrasepsi. Akibatnya dia rentan terkena penyakit kelamin atau hamil yang menyebabkan suami pertamanya tidak bersedia menikahinya lagi. Bahkan sering pula terjadi seorang laki-laki “cina buta” tidak mau menceraikan perempuan yang telah dinikahinya dan melanjutkan hidup sebagai suami istri.

2. Pernikahan Dipaksakan

Ada juga perkawinan yang dilakukan dalam masyarakat Aceh karena paksaan. Biasanya hal ini terjadi pada perempuan yang dipaksakan oleh orang tuanya untuk menikah dengan lelaki pilihannya atau laki-laki yang dipaksa untuk menikahi perempuan pilihan orang tuanya. Dalam kata lain, dijodohkan paksa. Hal ini terjadi baik karena orang tua memiliki hubungan khusus dengan keluarga lain. Atau bisa jadi karena orang tua memiliki kepentingan tertentu dari keluarga yang akan menjadi besannya, termasuk keinginan mendapatkan harta dan jabatan atau kemudahan akan sesuatu. Kawin paksa juga terjadi karena seorang anak yang sudah lanjut usia namun belum juga menikah, dan dia hampir tidak memiliki keinginan untuk menikah lagi. Orang tua yang prihatin akan mencarikan untuknya pasangan dan memaksanya untuk menikah tanpa harus terlalu terikat dengan kriteria-kriteria pasangan yang diidam-idamkannya. Bisa juga orang tua memaksakan anaknya menikah karena dia bernazar akan menikahkan atau telah menjodohkan anaknya dengan seseorang atau keluarga tertentu ketika si anak masih kecil.

Dalam kasus lain, seorang anak dipaksa menikah karena bapaknya terlilit utang dengan seseorang yang hanya mau menganggap lunas utang tersebut jika dia dinikahkan dengan anak yang berutang. Pernikahan yang dipaksakan ini bukan hanya terkait dengan orang tua, namun juga dengan kondisi sosial masyarakat setempat. Dalam artikel ini saya menjelaskan tiga praktik pernikahan yang dapat dianggap sebagai pernikahan yang dipaksakan tersebut:

a. Kāwèn Céūdārā

Kāwèn Céūdārā berarti sebuah pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang masih memiliki hubungan persaudaraan darah yang masih dekat,

misalnya saudara sepupu. Hubungan darah sepupuan dibenarkan untuk melakukan pernikahan kecuali sepupuan dari kakak beradik laki-laki. Artinya seorang laki-laki tidak dibenarkan menikahi adik sepupunya dari pamannya sebelah bapak (adik atau abang bapak). Dalam masyarakat Aceh ini dikenal dengan “*sìwáli*.”

Banyak perkawinan yang masih terikat dengan keluarga besar dilakukan dalam masyarakat Aceh. Perkawinan ini umumnya terjadi karena beberapa alasan. *Pertama*, bermaksud menyatukan keluarga. Pernikahan antar anggota keluarga besar diharapkan dapat mempererat hubungan keluarga yang sudah longgar karena tinggal berjauhan. *Kedua*, pernikahan ini dilakukan untuk menjaga harta. Bisa jadi keluarga besar memiliki kekayaan yang banyak dan mereka tidak mau harta tersebut jatuh ke tangan orang lain, apalagi mereka yang masuk dalam keluarga tersebut karena pernikahan. Dengan melakukan pernikahan antar saudara, maka harta itu akan tetap berputar dalam keluarga besar mereka saja. *Ketiga*, menghindari masalah keluarga tersebar kepada orang lain. Jika pernikahan dilakukan antar saudara maka jika kelak dalam perjalanan rumah tangga terjadi perselisihan atau “cek-cok” maka hanya keluarga saja yang tahu sehingga mudah didamaikan.

Pola pernikahan keluarga dekat ini banyak dikaji oleh peneliti. Pada umumnya peneliti menghubungkannya dengan akibat buruk pernikahan saudara terhadap keturunan yang lemah secara fisik dan rentan pada penyakit. Namun, hal lain yang sesungguhnya juga buruk dalam pernikahan ini adalah pemaksaan yang dilakukan oleh orang tua kepada anak-anak mereka dalam melaksanakan pernikahan. Di sini, kekuasaan keluarga sangat besar dan menentukan hubungan pasangan suami istri tersebut, baik sebelum maupun sesudah menikah. Dalam jangka panjang, hal ini tentu saja tidak baik bagi hubungan antara keduanya di dalam berumah tangga.

b. Pernikahan Keturunan

Ada beberapa keturunan di Aceh yang mengikuti garis nenek moyang mereka. Ini dapat dilihat dari nama yang disandangnya. Sebuah nama yang diawali dengan *Téukü* (bukan *Téungku* yang berarti ulama atau guru agama) untuk laki-laki dan Cut untuk perempuan. Ini adalah sebutan untuk keturunan *Ûlèèbäläng*, bangsawan/aristokrat dalam kerajaan Aceh Darussalam. Untuk mempertahankan identitas kebangsawanan, mereka

membubuhkan 'Téukü' dan 'Cüt' pada awal namanya. Dalam kehidupan sehari-hari seorang yang bernama 'Téuku' juga sering dipanggil dengan 'Ämpcen' yang berarti "yang terhormat", dan memanggil "Pócüt" pada perempuan. Selain itu, ada juga sebutan 'Sayid' (lelaki) dan 'Syarifah' (perempuan). Ini merupakan nama yang dihubungkan dengan keturunan Nabi Muhammad. Kata 'sayid' sendiri berasal dari kata 'sayyid' dalam bahasa Arab yang berarti "junjungan" (Nabi Muhammad).

Dengan sistem patriarki yang berlaku di Aceh, maka nama 'Cüt' atau 'Téukü' hanya akan diberikan kepada seorang yang bapaknya juga 'Téukü', tidak kepada anak dari ibu yang 'Cut', kecuali dia menikah dengan 'Téukü'. Hal yang sama juga berlaku untuk 'Sayid' dan 'Syarifah'. Oleh sebab itu seorang 'Téukü' atau 'Sayid' bisa menikah dengan perempuan mana saja, keturunannya akan tetap menyandang nama 'Téukü', Cüt, Sayid atau Syarifah. Namun tidak demikian halnya jika yang perempuan menikah dengan pasangan yang bukan keturunan 'Téukü' atau Sayid, garis keturunan bangsawannya akan terputus karena anak-anaknya tidak dapat mewarisi nama depan dari garis keturunan ibunya.

Dalam sejarah, orang-orang yang memiliki nama demikian pada kenyataannya memang menjadi keluarga yang secara ekonomi tergolong sebagai kelas menengah ke atas. Namun, seiring perkembangan waktu, keterbukaan pendidikan bagi semua orang, saat ini hampir tidak ada bedanya antara keluarga keturunan bangsawan dan keturunan rakyat biasa, baik dalam ekonomi maupun pendidikan. Kondisi ini juga menyebabkan banyak dari keluarga bangsawan ini tidak lagi mempermasalahkan garis keturunan mereka. Perbauran dan pencampuran perkawinan antara 'Téukü' dengan bukan 'Cüt,' atau antara 'Cüt' dengan bukan 'Téukü' demikian juga dengan keluarga 'Sayid' dan 'Syarifah,' semakin sering terjadi. Namun demikian pewarisan nama pada anak-anak masih tetap berlaku.

Pun demikian, masih sangat banyak keluarga yang mempertahankan tradisi ini. Di sinilah sering terjadi pemaksaan oleh orang tua kepada anak perempuannya untuk menikah dengan orang yang tidak disukainya. Sebab sering kali pernikahan dengan tujuan memenuhi tradisi pernikahan keluarga menyebabkan pasangan yang dipilih untuk anak perempuan adalah lelaki yang tidak memiliki kapasitas ekonomi dan pendidikan yang baik. Sebab lelaki yang sudah memiliki kapasitas yang baik akan berusaha

memilih sendiri pasangannya tanpa harus mempertimbangkan garis keturunan. Akibatnya, anak perempuan sering kali harus rela menikah dengan orang-orang yang tidak dapat membangun keluarga yang baik di masa depannya.

c. Hukuman Adat

Hal yang relatif baru terjadi di Aceh adalah pemaksaan pernikahan karena tertangkap berbuat mesum atau perbuatan asusila lainnya. Sejak adanya Qanun terkait dengan larangan khalwat dan praktik mesum, banyak pasangan yang belum menikah ditangkap oleh masyarakat karena sedang bermesraan di tempat sepi. Penangkapan ini dilakukan baik secara sengaja (direncanakan), atau tidak sengaja. Pasangan yang ditangkap tersebut kemudian dibawa ke meunasah untuk “disidangkan”, yakni diminta pengakuan bahwa mereka telah melakukan praktik khalwat. Beberapa pasangan langsung dihukum di kampung mereka melakukan perbuatan asusila dengan disiram air comberan. Beberapa lainnya dilaporkan kepada petugas *wilayatul hisbah* sehingga mereka dibawa pengadilan agama (Mahkamah Syar’iyah) dan kemudian dijatuhi hukuman cambuk sesuai Qanun. Beberapa yang lain diadakan musyawarah keluarga dan kemudian dinikahkan.

Pernikahan dengan cara seperti ini sama sekali tidak melalui tahapan-tahapan pernikahan yang normal. Bisa jadi pula, pasangan ini belum memiliki niat dan kesiapan untuk menikah sama sekali baik dari segi usia, pekerjaan dan ekonomi, dan juga mental. Namun, atas nama penegakan hukum adat dan sebagai konsekuensi dari pelanggaran atas batas-batas norma yang berlaku di dalam masyarakat, pasangan itu terpaksa menikah dan hidup bersama. Pun demikian, ada beberapa pasangan sengaja melakukan ini sebagai strategi menghindari mahalanya biaya pernikahan. Jika mereka melakukan khalwat kemudian ditangkap dan dinikahkan, pasangan ini tidak terlalu dibebankan dengan *jéulämèè* yang mahal dan berat yang biasanya diminta bila melalui pernikahan normal.

3. *Pernikahan yang diperdebatkan*

Selain pola perkawinan yang dipaksa dan terpaksa sebagaimana disebutkan di atas, ada pernikahan lain yang kerap diperdebatkan baik atas nama agama maupun sosial. Hingga saat ini, pernikahan ini masih menjadi

perdebatan di kalangan ulama, terutama ketika dia dihubungkan dengan konteks kehidupan modern. Meskipun pernikahan tersebut sah secara agama karena telah memenuhi persyaratan agama, namun dari pemahaman sosial dan tatanan berbangsa dan bernegara, pernikahan ini menimbulkan ketidakteraturan sosial, kependudukan yang tak terkontrol, dan berdampak besar terhadap perkembangan ekonomi dan pembangunan. Secara personal, perkawinan ini juga kerap mengakibatkan tindak kekerasan terhadap istri dan anak-anak yang sulit untuk diatasi oleh negara. Dalam masyarakat, praktik pernikahan seperti ini dikenal dengan istilah poligami dan nikah siri.

a. *Méuïnöng Dua (méumädü)*

Méuïnöng dua (beristri dua) atau praktik poligami adalah sesuatu yang lazim terjadi dalam masyarakat Aceh walaupun bukan fenomena umum. Poligami terjadi dalam berbagai strata sosial masyarakat, di kota dan di kampung-kampung, di kalangan buruh kasar, pengusaha, ulama dan pejabat. Orang Aceh menyebutnya dengan *méuïnöng dua* (beristri dua) atau *méumädü*. Kalau seseorang beristri lebih dari dua, misalnya tiga atau empat disebut dengan *méuïnöng lhèè*, *méuïnöng pëüt* (beristri tiga, beristri empat). Pelaku poligami meyakini bahwa Islam membenarkan praktik ini dan mencontohkan kepada perbuatan banyak ulama terdahulu yang juga berpoligami. Selain itu, mereka juga merujuk pada dalil Al-Qur'an dan Nabi Muhammad yang juga melakukan berpoligami. Sementara bagi yang tidak sepakat dengan praktik poligami, juga merujuk pada sumber agama yang sama (Al-Qur'an dan Rasul) dengan memberikan penafsiran dan persyaratan yang berat untuk melakukan poligami sehingga nyaris mustahil dilakukan.

Meskipun poligami dibenarkan oleh agama, namun sering kali praktik poligami dalam masyarakat Aceh dilakukan karena dorongan seksual dan material semata. Pelaku poligami tidak memberikan perhatian pada beberapa persyaratan poligami yang ditetapkan agama dan dicontohkan oleh Rasulullah. Di antara keteladanan itu adalah poligami dilakukan dengan perempuan yang hidup susah dan atau janda yang memiliki tanggung jawab memelihara anak yatim yang ditinggalkan suaminya. Syarat lainnya adalah seorang suami harus memberi jaminan untuk berlaku adil terhadap istri-istrinya. Berlaku adil dapat dilihat dari tanggungjawabnya dengan istri dan anak-anaknya yang sudah ada sebelumnya. Sementara hal yang terjadi

adalah seorang suami memadu istrinya dengan perempuan lain yang tidak memiliki syarat di atas. Bahkan si suami juga dikenal sebagai orang tidak bertanggung jawab pada keluarganya seperti sering menelantarkan istri dan anaknya dan melakukan kekerasan terhadap istri dan anak-anaknya (KDRT).

Dalam UU Perkawinan, masalah poligami telah dibatasi dengan syarat izin istri pertama secara tertulis. Dalam Rancangan Qanun Keluarga yang dibahas oleh DPRA di Aceh tahun 2019 yang lalu juga mengulang beberapa aturan terkait poligami tersebut yang membuat kalangan aktivis merasa DPRA tidak melakukan hal yang lebih maju dalam mengeluarkan aturan terkait keluarga di Aceh. Beberapa aturan di dalamnya malah tampak menduplikasi sehingga mengulangi aturan-aturan UU Perkawinan yang sudah berlaku secara nasional. Dalam pandangan beberapa pengamat, Qanun keluarga Aceh ini sangat patriarki dan maskulin dengan menetapkan bahwa meskipun suami perlu mendapatkan izin tertulis dan lisan dari (para) istri, namun izin tersebut dapat diabaikan bila tidak memungkinkan untuk didapat atau suami tidak mendapatkannya setelah dua tahun. Dalam keadaan demikian, suami hanya perlu mendapatkan izin dari Mahkamah Syar'iyah. Dalam hal ini, Qanun keluarga terlihat lebih mundur dari UU Perkawinan, yang memberikan istri kuasa untuk pemberian izin berpoligami kepada suami tanpa merubahnya dengan kewenangan pengadilan.

Selain itu, pengamat berpandangan bahwa seorang laki-laki berpoligami hanya karena kebutuhan seksual mereka semata sehingga menganggap tidak penting karenanya mengabaikan aspek "berlaku" adil sebagaimana diterapkan dan dicontohkan oleh Nabi Muhammad. Apalagi, Qanun tersebut memberikan suami keleluasaan berpoligami hanya karena istri pertama sakit berat. Dengan memberikan keleluasaan karena alasan kesehatan tersebut, Draf Qanun Keluarga Aceh mengabaikan makna kesetiaan dalam berumah tangga, yang sangat disarankan oleh Islam. Dan tentunya, ini dapat merugikan perempuan karena kehilangan sosok yang dia harapkan untuk merawat kesehatannya, sebagaimana dia merawat Kesehatan suami dan anak-anaknya.

Oleh sebab itu, poligami dianggap sebagai praktik pernikahan yang merugikan perempuan. Sebab dalam poligami, perempuan menjadi orang yang tidak memiliki otoritas dan tidak memiliki hak untuk menyampaikan

pendapat. Meskipun, banyak video-video orang yang menganggap sukses berpoligami, ditandai dengan mampu membahagiakan semua istrinya, namun poligami yang gagal jauh lebih banyak. Mereka tentu malu membagikan keadaan mereka melalui dunia maya. Apalagi jika poligami dilakukan dengan bersembunyi dari istri pertama suaminya. Dia menjadi tidak bisa mengeluarkan pendapat dan mengekspresikan diri secara natural.

b. Nikah Siri

Praktik nikah siri adalah praktik pernikahan yang tidak diketahui oleh banyak orang. Hanya pasangan yang menikah dan yang menikahkan (*téungku* atau qadhi liar) saja yang tahu kalau mereka sudah menikah. Kebanyakan pernikahan ini dilakukan diam-diam dan tidak diketahui oleh banyak orang. Kata 'siri' sendiri berasal dari bahasa Arab yang bermakna 'diam-diam', 'sembunyi-sembunyi' atau 'rahasia', lawan dari kata '*alanyyah*' yang berarti 'terang-terangan' atau 'diumumkan ke khalayak'. Kata siri dijadikan kata majemuk dengan kata nikah, sehingga menjadi nikah siri untuk menyebutkan bahwa nikah yang dilakukan secara diam-diam, tersembunyi atau tidak dicatat di lembaga Negara. Dalam konteks kehidupan sekarang, nikah siri adalah term yang digunakan untuk menyebut pernikahan yang dilakukan bukan di depan Pegawai Pencatat Nikah, dalam hal ini KUA, sehingga pernikahan tersebut tidak tercatat di Kantor Urusan Agama yang mewakili negara untuk melakukan pencatatan.¹³

Dalam praktiknya, pernikahan ini sering dilakukan oleh orang yang tidak ingin pernikahannya diketahui oleh orang lain karena beberapa alasan. Bisa jadi seorang laki-laki yang menyembunyikan pernikahan dari istrinya yang lain, atau seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan yang tidak disukai oleh keluarganya, atau pernikahan yang dilakukan oleh orang tua atas anaknya yang masih dalam pendidikan sehingga tidak ingin ditunjukkan kepada masyarakat luas. Atau, sering juga pernikahan lelaki yang sudah berusia tua dan menduda karena istri pertamanya meninggal. Suami tersebut tidak tahan hidup sendiri dan kebetulan mendiang istri adalah ASN yang meninggalkan pendapatannya untuk anak-anaknya.

¹³ Siah Khosy'ah, Akibat Hukum Perkawinan Tidak Dicatat terhadap Istri dan Anak atar Hak Kebendaan Menurut Hukum Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Asy-Syari'ah*, Vol. 17 No. 3, Desember 2015, hal. 192.

Untuk tujuan tetap menguasai peninggalan istri, suami tersebut memilih menikah siri. Dalam konteks ini, dan dalam konteks nikah siri pada umumnya, istri yang dinikahi siri tidak akan mendapatkan bantuan negara bila terjadi perselisihan harta di kemudian hari atau bila suami yang menikahinya secara siri meninggal dunia.

Dalam masyarakat Aceh, praktik ini dikenal dengan *kawèn cara gämpöng* (menikah dengan cara kampung) atau *kawèn bák téungku* (menikah pada tokoh agama kampung). Ada dua model *téungku* yang menikahkan orang dengan cara seperti ini. *Pertama* seorang *téungku* yang dikenal sebagai sosok yang berwibawa dan aktif dalam masyarakat. *Téungku* seperti ini menikahkan orang yang memang layak dan benar secara hukum bisa menikah, namun orang yang akan menikah tersebut punya masalah dengan hukum negara. Bisa jadi karena sudah terlalu tua sehingga merasa tidak nyaman berhadapan dengan KUA, atau merasa tidak perlu surat menyurat dalam pernikahan karena memang bukan suatu yang menjadikan sebuah pernikahan sah atau tidak. *Kedua*, seorang *téungku* yang menikahkan orang untuk mendapatkan bayaran. Dia tidak terlalu aktif di dalam masyarakat dan bahkan beberapa di antaranya tinggal terpisah dari masyarakat. Dia jarang bersosial. *Téungku* seperti ini biasanya memang dikenal sebagai rahasia umum dalam masyarakat. Dia tidak bisa ditangkap dengan tuduhan kriminal atau melakukan perbuatan tidak menyenangkan lainnya. Sebab sehari-hari dia adalah warga biasa yang melakukan kegiatan seperti umumnya warga lain. Namun dia dipercayai bisa menikahkan pasangan tertentu.

Praktik pernikahan siri seperti ini merupakan pernikahan yang merugikan perempuan. Ada beberapa alasan kenapa pernikahan seperti ini merugikan perempuan. *Pertama*, perempuan tidak “dicatat” sebagai istri yang sah dari laki-laki yang menikahinya. Karena tidak dicatat oleh lembaga negara, maka dia tidak bisa menempuh semua jalur hukum di kemudian hari bila dia mendapatkan pernikahannya bermasalah. Dia juga tidak akan mendapatkan bagian apa pun dari harta si laki-laki kalau dia tidak dicatat sebagai istri dari suami tersebut. Bahkan bisa jadi harta si perempuan juga akan menjadi harta si laki-laki dalam sistim ini sehingga perempuan jelas dirugikan. *Kedua*, jika mereka memiliki anak dari hasil pernikahan sirinya, maka anak tersebut tidak akan dapat didaftarkan sebagai anak si laki-laki karena tidak memiliki bukti pernikahan yang sah melalui surat atau buku nikah yang dikeluarkan oleh KUA. Karena itu juga,

si anak tidak bisa mendapatkan akta kelahiran dari pemerintah yang sangat penting manfaatnya untuk masa depan si anak. *Ketiga*, si perempuan akan rentan sekali mendapatkan tindakan kekerasan dari laki-laki yang menikahnya karena tidak ada kontrol keluarga dan masyarakat dalam perkawinan tersebut. Kalau pun kemudian si perempuan mengadu ke polisi, misalnya karena si lelaki menelantarkan mereka, polisi tidak dapat berbuat apa-apa karena tidak ada bukti bahwa lelaki itu adalah suaminya dan ayah untuk anaknya. *Keempat*, mereka akan tidak “nyaman” hidup dalam masyarakat yang memiliki perspektif beragam mengenai pernikahan siri. Misalnya, pandangan tentang perempuan yang menikah siri biasanya adalah perempuan yang hanya menjadi “pelayan dan pembantu” bagi suaminya. Atau pandangan bahwa, pernikahan siri sering juga terjadi sebagai jalan pintas untuk menutupi malu karena perbuatan asusilasi yang telah mereka lakukan sebelumnya.

Perkawinan Tidak Dicatatkan: Konsekuensi Sosial dan Administrasinya

Dalam fikih, pernikahan yang dicatat tidak dimasukkan sebagai bagian dari syarat sahnya sebuah pernikahan. Bahkan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh tidak memasukkan pencatatan nikah sebagai bagian dari syarat sah pernikahan.¹⁴ Hal ini bisa jadi karena pada masa ulama terdahulu merumuskan hukum tersebut belum ada tradisi pencatatan pernikahan dan belum dianggap penting karena konsep bermasyarakat dan bernegara berbeda jauh dari saat ini. Para ulama yang terlibat dalam perumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia tampaknya juga tidak memiliki kesepakatan tentang pencatatan pernikahan ini. Euis Nurlaelawati menyebutnya dengan “validitas ganda” karena di satu sisi KHI tetap mempertahankan pendapat para ulama klasik; bahwa hanya syarat-syarat agama saja yang bisa menetapkan apakah akad atau kontrak perkawinan itu sah atau tidak. Di sisi lain, KHI ingin menegaskan bahwa pencatatan merupakan keharusan. Dengan demikian pencatatan perkawinan tidak bisa dianggap sebagai faktor utama dalam menentukan sahnya sebuah perkawinan secara agama; pencatatan nikah dianggap hanya sekadar syarat administratif saja.¹⁵

¹⁴ Fatwa MPU Aceh No. 1 Tahun 2010.

¹⁵ Euis Nurlaelawati, Pernikahan Tanpa Pencatatan: Isbat Nikah Sebuah Solusi? Dalam Jurnal Musawa, Vol. 12 No 2 Juli 2013, hal. 265.

Banyak pemikir Islam kontemporer masukan pencatatan pernikahan sebagai bagian yang sangat penting dalam sebuah pernikahan. Ada empat tujuan penting dari pencatatan itu, yakni; menciptakan ketertiban perkawinan dalam masyarakat. Memiliki tujuan pencegahan dari kemungkinan terburuk terhadap perempuan dan anak, misalnya agar tidak terjadi penyimpangan rukun dan syarat perkawinan, baik menurut hukum agama maupun menurut perundang-undangan negara. Pencatatan juga diperlukan untuk melindungi martabat dan kesucian perkawinan, terutama untuk istri dan anak-anak dalam kehidupan rumah tangga. Dan, jika terjadi perselisihan atau salah satu pihak enggan bertanggung jawab, maka pihak yang lain dapat menempuh jalur hukum formal untuk mengajukan gugatan, karena Akta Perkawinan merupakan bukti yang tak terbantahkan akan ikatan perkawinan mereka.¹⁶ Dengan demikian sesungguhnya tidaklah terlalu sulit bagi semua orang untuk memahami betapa pentingnya pencatatan pernikahan ini.¹⁷

Seperti telah dijelaskan di atas, banyak pernikahan yang tidak direncanakan itu juga tidak dicatat di kantor Negara (KUA). Hal ini dapat memberikan dampak buruk dan berkelanjutan kepada pasangan yang menikah, perempuan, dan anak yang lahir dari pernikahan tersebut. Setidaknya ada tiga dampak dapat dijelaskan dari pernikahan tak dicatat tersebut sebagai berikut:

1. *Dampak Sosial dan Kekacauan Administrasi Kependudukan*

Pernikahan yang tidak dicatat memiliki dampak sosial pada pasangan yang menikah. Pernikahan mereka dapat dipandang sebagai praktik “kumpul kebo” atau bisa juga dianggap sebagai “istri simpanan”. Kondisi ini tentu berdampak buruk pada pasangan itu sendiri yang tidak mendapatkan kehormatan dalam kehidupan sosial di lingkungan mereka tinggal. Apalagi jika pernikahan itu sama sekali tidak mendapatkan restu orang tua, keadaan di mana pasangan ini dapat dianggap sebagai anak durhaka dan tidak berbakti.

Dalam kacamata negara, pernikahan ini juga dianggap tidak sah. Oleh sebab itu pasangan tersebut tidak akan dapat memperoleh semua hak sipil

¹⁶ Endang Ali Ma'sum, Pernikahan yang Tidak Dicatatkan dan Problematikanya Dalam Jurnal Musawa, Vol. 12 No 2 Juli 2013, hal. 206.

¹⁷ Muhammad Siraj, “Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan “ dalam *Islam*, Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed), *Negara dan Hukum, Seri INIS XVI*, Jakarta: INIS, 1993, hal. 99-115.

mereka sebagai warga negara atas nama pasangan. Semua proses hukum yang mengatasnamakan suami istri di masa depan sama sekali tidak dapat dilakukan. Jika pasangan ini hendak bercerai, maka perceraian tidak dapat dilakukan di depan pengadilan karena mereka tidak tercatat sebagai pasangan yang menikah. Jika pun tetap menginginkannya, maka prosesnya akan sangat lama karena mereka harus mengurus pencatatan pernikahan melalui isbat nikah, baru kemudian menyatakan perceraian. Konsekuensi lainnya adalah suami bisa kapan saja menjatuhkan talak kepada istrinya tanpa ada jaminan pembagian harta yang mereka dapatkan bersama selama mereka bersama-sama sebagai suami-istri. Pengadilan juga tidak dapat membantu mengurus harta gono-gini karena tidak ada landasan formal dan pengakuan negara atas pernikahan mereka.

2. Diskriminasi dan Kekerasan Pada Perempuan

Perempuan mendapatkan langsung dampak terbesar sesungguhnya dari praktik pernikahan yang tidak dicatat ini. Seorang laki-laki yang menikahi perempuan secara siri bisa saja tidak melaksanakan tanggung jawabnya sebagai suami; tidak memberi nafkah istri dan anaknya dan tidak memberikan hak-hak lainnya yang seharusnya diperoleh oleh seorang istri dan anak-anak. Dalam keadaan seperti ini, istri tidak memiliki kekuatan hukum yang kuat untuk menuntut suaminya agar memenuhi hak dirinya sebagai istri dan hak anak-anaknya karena mereka tidak memiliki dokumen yang dibutuhkan oleh pengadilan.

Hal yang lebih buruk adalah rentannya terjadi beragam bentuk kekerasan di dalam rumah tangga (KDRT). KDRT terjadi karena banyak sebab dan bukan hanya karena pencatatan pernikahan. Namun, pasangan yang tidak memiliki buku nikah akan sulit mendapatkan perlindungan hukum dari negara terkait kasus kekerasan yang dialaminya. Jika seorang perempuan mengalami KDRT dan kemudian melaporkan pasangannya kepada kepolisian, maka buku nikah adalah persyaratan utama yang harus diajukan sebagai bukti bahwa mereka terikat sebagai suami-istri yang sah. Dari buku ini polisi dapat menindaklanjuti peristiwa KDRT yang dilakukan oleh seorang pasangan terhadap pasangannya. Namun, jika si perempuan tidak dapat menunjukkan buku nikah, berarti kekerasan tersebut akan dianggap sebagai sebuah peristiwa kriminal biasa.

Dalam kasus pidana biasa, maka dibutuhkan setidaknya dua orang saksi yang melihat dan mengetahui dengan baik peristiwa tersebut terjadi.

Kondisi seperti ini tentu saja sangat merugikan perempuan karena kekerasan sering terjadi di dalam rumah atau lebih sempit di kamar tidur yang tidak disaksikan oleh seorang pun. Dengan demikian, dia tidak akan dapat membawa orang sebagai saksi atas tindak kekerasan yang dia alami. Semakin menyedihkan ketika ternyata polisi tidak dapat melakukan pembelaan dan perlindungan yang diharapkan karena kekurangan-kekurangan yang telah disebutkan tadi.

3. *Pengabaian Hak Anak*

Menjaga keturunan dan keberlangsungan kehidupan termasuk salah satu tujuan syariah (Al-Qur'an) diturunkan. Al Ghazali menyebutkan lima tujuan disyariatkannya Islam kepada manusia (*al-Kulliyat/al-Maqashid al-Khamsah*), yaitu (1) Islam memberikan perlindungan jiwa dan tubuh (*Hifdz an-Nafs*); (2) perlindungan akal (*Hifdz al-Aql*); (3) perlindungan atas agama/keyakinan (*Hifdz ad-Din*); (4) perlindungan atas harta benda (*Hifdz al-Mal*); (5) perlindungan atas kehormatan dan keturunan (*Hifdz al-Irdl wa al-Nasl*).¹⁸ Perlindungan anak dan hak-hak mereka adalah bagian dari *hifdz nafs* dan *Hifdz al-Irdl wa al-Nasl*. Islam ingin memastikan bahwa seorang anak dapat tumbuh dan berkembang dengan baik. Perlindungan dari pensyariaan Islam ini disebabkan setiap anak yang dilahirkan selalu membawa hak-hak (*child rights*) yang pada prinsipnya tidak boleh diperlakukan berbeda atau diabaikan.

Namun dalam praktiknya, pernikahan yang tidak dicatat juga memberikan respons yang beragam pada anak yang dilahirkan. Setidaknya ada lima model respons yang terjadi selama ini: Perkawinan yang tidak dicatatkan namun menginginkan anak. Perkawinan yang tidak dicatatkan dan tidak menginginkan anak. Perkawinan yang tidak dicatatkan karena kesulitan akses pencatatan, namun menginginkan anak dan memberikan hak-hak psikologis dan biologis kepada anak. Perkawinan yang tidak dicatatkan karena melakukan "kawin kontrak" sehingga anak yang lahir akibat dari perkawinan tersebut ditelantarkan. Perkawinan dini yang tidak dicatatkan, karena belum memenuhi syarat batas umur minimal untuk menikah dan dengan modus memberikan pembayaran uang atau bentuk lainnya.¹⁹

¹⁸ Masdar Farid Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), 2011, hal. 141-142.

¹⁹ Muhammad Joni, "Perkawinan yang Tidak Dicitatkan: Dampaknya Bagi Anak," dalam *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 12, No. 2, 2013, hal. 237. DOI: 10.14421/musawa.2013.122.237-259.

Semua bentuk pernikahan yang tidak formal selalu berdampak pada anak dengan cara berbeda-beda. Bahkan, pernikahan paksa anak di bawah umur yang telah ditetapkan oleh negara akan memberikan dampak ganda terhadap anak. Di satu sisi anak yang dinikahkan itu akan mengalami trauma psikologis, kehancuran masa depan, dampak kesehatan dan lainnya. Dia juga akan melahirkan anak yang nantinya akan terdiskriminasi hak-haknya.

Menurut Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) ada lima hak anak yang tercedera jika sebuah pernikahan tidak dicatatkan, yaitu; hak dalam hukum keluarga, hak mengetahui asal usul orang tua dan pengasuhan anak, hak atas identitas, hak atas jaminan sosial, hak atas pendidikan, dan hak perlindungan dari eksploitasi dan pernikahan dini.²⁰ Bila semua hak ini dicerai oleh orang tua yang hanya mementingkan nafsu belaka dan karenanya menghindari pencatatan nikah, maka kondisi dan masa depan anak akan sangat buruk. Bahkan lebih buruk lagi jika seorang ayah dari pernikahan seperti ini tinggal terpisah dan tidak mengenal anaknya, bisa saja dia menikah dengan anak biologisnya sendiri di masa depan.

Respons Negara Terhadap Perkawinan Tak Dicatatkan

Masalah pencatatan pernikahan merupakan masalah lama yang sudah ada di Indonesia. Undang-Undang (UU) Perkawinan Indonesia juga bicara tentang pencatatan pernikahan ini. Namun demikian, karena UU Perkawinan tersebut tidak memasukkan pencatatan nikah sebagai bagian dari rukun nikah dan banyak ulama juga yang tidak dengan tegas menyatakan itu sebagai syarat dalam pernikahan maka praktik-praktik pernikahan yang tidak tercatat masih berkembang di dalam masyarakat hingga saat ini. Lebih-lebih lagi, pada awal mula, sulit dan membutuhkan waktu lama untuk memasukkan sistem pencatatan pernikahan itu ke dalam sistem administrasi kependudukan. Tentu saja hal ini tidak efektif dan menghambat praktik pernikahan yang ada di dalam masyarakat. Kondisi inilah yang membuat praktik pernikahan yang tidak dicatat tetap berkembang di dalam masyarakat.

Seperti telah dijelaskan di bagian sebelumnya bahwa tanpa adanya surat-surat dan saksi terkait pernikahan banyak fasilitas dan bantuan dari negara

²⁰ Selengkapnya lihat di <https://www.kpai.go.id/berita/tinjauan/perkawinan-tidak-dicatatkan-dampaknya-bagi-anak>

yang tidak dapat diperoleh oleh warga yang sudah menikah. Karenanya, banyak warga yang tidak dapat memperoleh haknya sebagai warga negara. Dan demikian juga negara, mereka tidak dapat memberikan pelayanan kepada warganya karena tidak adanya data awal yang resmi tentang warga yang nikahnya tidak dicatat. Lebih buruk lagi hal ini berdampak buruk pula pada anak yang dilahirkan dari pernikahan demikian.

Lahirnya berbagai regulasi terkait pernikahan sesungguhnya mengusung semangat memperbaiki masalah ini, namun budaya patriarki terkadang sangat kuat hingga menghalangi niat baik tersebut untuk mewujudkan tatanan dan ketahanan keluarga yang baik. Belum lagi kalau dilihat dampak jangka panjang, regulasi tersebut sama sekali tidak menyelesaikan akar masalahnya, namun menyelesaikan sedikit dari puncak gunung es. Layaknya gunung es, masalah sebenarnya yang terjadi sesungguhnya jauh lebih besar, dalam dan mengakar. Beberapa hal yang dilakukan Negara tersebut adalah sebagai berikut.

1. *Isbat Nikah*

Di samping UU, ada beberapa ketentuan negara yang mengatur perkawinan umat Islam yang mengharuskan pencatatan nikah. Sehingga dengan hal itu, setiap pasangan yang menikah akan mendapatkan akta nikah secara resmi. Salah satu ketentuan tersebut mengatur tentang isbat nikah. isbat nikah ini merupakan upaya negara mencatat pernikahan yang sebelum tidak tercatat. Pasangan dapat melakukan isbat nikah untuk pengakuan negara dengan melakukan pengajuan penetapan nikah ke Mahkamah Syar'iyah atau KUA. Dengan melakukan ini, negara memfasilitasi dilaksanakannya pernikahan baru atau memperbaharui pernikahan bagi pasangan yang pernah menikah namun tidak memiliki buku nikah. Isbat nikah sendiri tidak membutuhkan biaya dan dapat dilakukan oleh semua pasangan di Indonesia.

Isbat nikah ini juga diselenggarakan negara karena kebanyakan masyarakat di perkampungan tidak memiliki buku nikah sebelum keluarnya UU Perkawinan Tahun 1974. Namun, karena masyarakat tersebut membutuhkan pelayanan sosial sebagai warga negara seperti menunaikan ibadah Haji, negara kemudian memberikan program “penetapan atau pengakuan atas pernikahan yang telah terjadi” dan kemudian memberikan buku nikah yang membantu pasangan mendapatkan fasilitas atau layanan sosial dari Negara.

Meskipun kebijakan ini adalah salah satu solusi untuk praktik pernikahan yang tidak tercatat, namun di sisi lain juga menjadi peluang baru bagi banyak pasangan untuk tidak mencatatkan pernikahannya secara langsung. Hal ini karena mereka berharap dapat mencatatnya melalui program isbat nikah kemudian hari. Oleh sebab itu banyak pasangan yang tetap melangsungkan pernikahannya kepada “*téungku gämpœng*” dan kemudian mengurus pendaftaran pernikahannya ke KUA, yang kemudian meneruskan pengajuan mereka ke pengadilan agama untuk mendapatkan surat-surat pernikahan mereka. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa praktik ini terjadi di seluruh di Indonesia. Secara umum mereka menyimpulkan bahwa isbat nikah menjadi salah satu penyebab nikah siri tetap terjadi di Indonesia.

2. *Akta Anak dari Nikah Siri*

Salah satu solusi progresif yang diberikan negara atas masalah pernikahan tidak tercatat adalah menerbitkan akta kelahiran kepada anak. Bagaimanapun anak yang lahir dari rahim seorang perempuan tidak memiliki kesalahan administrasi apa pun karenanya dia tidak layak harus menerima dampak dari kesalahan orang tuanya. Akta kelahiran sendiri adalah hak anak yang harus diberikan oleh negara. Ada atau tidak ada surat nikah dari pasangan yang menjadi orang tuanya tidak lantas menghilangkan haknya mendapatkan akta kelahiran karena itu akan berpengaruh untuk semua urusan administrasi kependudukan sepanjang hidupnya kelak, yang tidak pernah mereka harapkan akan terjadi.

Sebelumnya, UU Perkawinan hanya menggunakan nama ibu untuk akta kelahiran anak yang lahir dari perkawinan tak dicatat. Seorang anak hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya. Negara memberikan seorang lelaki tidak bertanggungjawab atas perbuatannya dan membiarkan seorang anak yang lugu dan tak mengerti kehidupan dihukum secara sosial dan budaya. Setelah dilakukan uji materi ke MK, maka sejak tahun 2012 anak yang dilahirkan dari perkawinan tak dicatat atau hubungan liar dapat menempuh jalur hukum untuk mendapatkan haknya sebagai anak dari ayah yang tak bertanggung jawab. Ini dapat dilakukan bila penuntut dapat menghadirkan bukti berdasarkan seperti hasil tes DNA dan/atau alat bukti lain yang sah dan kuat menurut hukum membuktikan hubungan darah si anak dan lelaki yang dianggap ayahnya tersebut.

3. *Kursus Calon Pengantin*

Pemerintah melalui Kementerian Agama telah lama melakukan program kursus untuk calon pengantin. Program ini memberikan kesempatan kepada pengantin untuk belajar berbagai pengetahuan terkait dengan kehidupan keluarga dan berumah tangga. Kenyataannya banyak pasangan yang telah mengikuti kegiatan tersebut tidak mengerti hak dan kewajibannya ketika telah hidup bersama. Hal ini telah menjadi penyebab dari banyaknya kehidupan yang tidak harmonis di dalam rumah tangga. Di Aceh sendiri program pendidikan calon pengantin dilakukan oleh Kanwil Kementerian Agama Aceh dengan membuat beberapa forum di daerah. Hal ini dilakukan untuk memastikan pasangan yang menikah benar-benar paham dengan jalan yang akan dilaluinya ketika berkeluarga dan berumah tangga. Ada delapan materi wajib dari Bimbingan Perkawinan tersebut, yaitu, 1). Membangun Landasan Keluarga Sakinah, 2). Merencanakan Perkawinan Yang Kokoh Menuju Keluarga Sakinah, 3). Dinamika Perkawinan, 4). Kebutuhan Keluarga, 5). Kesehatan Keluarga, 6). Membangun generasi yang berkualitas, 7). Ketahanan keluarga dalam menghadapi tantangan kekinian, dan 8). Mengenali dan Menggunakan Hukum untuk melindungi perkawinan dan keluarga.

Di satu sisi pendidikan bagi calon pengantin ini boleh jadi berdampak baik pada kehidupan yang harmonis bagi pasangan tersebut, walaupun belum ada survei yang memastikan tentang *output* dari kegiatan itu. Namun di sisi lain boleh jadi hal ini tidak akan berpengaruh apa-apa jika budaya patriarki yang ditonjolkan dalam pelatihan dan materi yang disampaikan. Jika penjelasan tugas dan tanggung jawab suami dan istri hanya dibagi ke dalam tugas rumah tangga dan tugas mencari nafkah. Atau, pelatihan tersebut masih memosisikan perempuan sebagai “pendidik” anak-anak dan ibu rumah tangga. Tugas domestik di dapur dilakukan oleh istri, sementara suaminya kerja di luar untuk memperoleh biaya hidup keluarga, dan lain sebagainya. Jika pembagian-pembagian yang kaku dan masih bersifat patriarkal ini tidak direformasi dan disampaikan secara lebih berimbang dan progresif maka budaya patriarki yang sudah lama hidup dan berkembang masyarakat semakin memperoleh legalitas melalui pelatihan yang dilakukan oleh pemerintah ini.

Kesimpulan

Dari paparan di atas terlihat bahwa praktik pernikahan di dalam masyarakat itu sangat beragam. Selain pernikahan yang normal (dicatat) dengan melibatkan banyak orang, secara sosial pernikahan juga terjadi pernikahan yang sama sekali tanpa melalui proses yang normal sesuai dengan adat budaya setempat. Banyak proses pernikahan dilakukan karena keterpaksaan, dipaksa, atau sebuah pernikahan yang keabsahannya masih diperdebatkan. Biasanya pernikahan demikian dilakukan dengan terburu-buru dan diam-diam karena alasan ego, perbuatan asusila, dan pemenuhan nafsu birahi semata. Ini pun masih banyak modelnya jika dikaitkan dengan penyebab dan metode pelaksanaannya. Seringnya, pernikahan yang tidak disiapkan itu tidak dicatatkan. Pernikahan yang tidak dicatat memiliki dampak panjang baik pada keluarga, pasangan yang menikah -terutama perempuan- dan anak yang dilahirkan dari pernikahan tersebut.

Berbagai solusi yang telah dilakukan oleh negara sesungguhnya belum menyentuh akar dari penyebab terjadinya praktik pernikahan tidak tercatat itu, melainkan hanya menyelesaikan masalah yang muncul dari pernikahan tidak tercatat. Bahkan beberapa penyelesaian justru menjadi peluang baru untuk melanjutkan praktik tidak tercatat atau nikah siri dalam masyarakat. Di satu sisi negara hendak menekan angka pernikahan siri, di sisi lain mengakuinya melalui program isbat nikah. Demikian juga dengan bimbingan pranikah yang jika tidak cermat memilih pemateri justru akan memperkuat budaya patriarki secara legal oleh negara kepada pasangan keluarga baru. Alih-alih menyelesaikan masalah, pelatihan itu tidak menyelesaikan masalah sesungguhnya. Praktik ini menjadi sebuah validitas ganda yang dilakukan oleh pemerintah, yang justru membuat perangkat bagi pemerintah sendiri untuk penyelesaian masalah keluarga terjadi dalam masyarakat.

Daftar Pustaka

- Agustin Hanapi dan Fakhurrazi M. Yunus, *Nikah Cina Buta di Aceh: Membongkar Praktik dan Dampaknya terhadap Perempuan*, Banda Aceh: Sahifah, 2017.
- Eka Srimulyani, "Islam, Adat, and The State: Matrilocality in Aceh Revisited, dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 48, No. 2, 2010.

- Endang Ali Ma'sum, Pernikahan yang Tidak Dicatatkan dan Problematikanya Dalam Jurnal Musawa, Vol. 12 No 2 Juli 2013.
- Euis Nurlaelawati, Pernikahan Tanpa Pencatatan: Isbat Nikah Sebuah Solusi? Dalam Jurnal Musawa, Vol. 12 No 2 Juli 2013.
- Hana Berliani Adiningsih, Cantyo Atindriyo Dannisworo, dan Mellia Christia, "Dating Violence Perpetration: Masculine Ideology and Masculine Gender Role Stress as Predictors," dalam *Humanitas Indonesian Psychological Journal*, Vol. 17, No. 1, Februari 2020.
- Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 1992.
- James T. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley: University of California Press, 1969
- Masdar Farid Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet dan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP), 2011.
- Moehammad Hosein, *Adat Atjeh*, Banda Aceh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970.
- Muhammad Joni, "Perkawinan yang Tidak Dicatatkan: Dampaknya Bagi Anak," dalam *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 12, No. 2, 2013. DOI: 10.14421/musawa.2013.122.237-259.
- Muhammad Shiddiq Armia, *Hukum Adat Perkawinan dalam Masyarakat Aceh Tinjauan Antropologi dan Sosiologi Hukum*, Banda Aceh: Naskah Aceh, 2019.
- Muhammad Siraj, "Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan " dalam *Islam, Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar* (ed), *Negara dan Hukum, Seri INIS XVI*, Jakarta: INIS, 1993.
- Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: P.T. Gramedia, 2014.
- Quraish Shihab, *Tafsir AL-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian AL-Quran, Vol. 2*, (Jakarta: Lemtera Hati, 2008).
- Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran Tafsir Tematik atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007.
- Siah Khosyiah, Akibat Hukum Perkawinan Tidak Dicatat terhadap Istri dan Anak atar Hak Kebendaan Menurut Hukum Islam di Indonesia," dalam *Jurnal Asy-Syari'ah*, Vol. 17 No. 3, Desember 2015.
- Syarifuddin, "Nilai-nilai Etis Adat Perkawinan Masyarakat Aceh," *Jurnal Humanika*, No. 17, Vol. 2, 2004.

Terorisme Keluarga: Radikalisasi oleh Ulama Organik Kekerasan terhadap Keluarga Batih di Jawa, Jolo, Sibolga, dan Aceh

Al Chaidar dan Dedy Tabrani

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allâh terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

(Al-Qur'an surah at-Tahrîm/66:6).

Pendahuluan

Pada bab ini, kami membahas tentang *familial suicide terrorism* (bom bunuh diri sekeluarga) yang terjadi belakangan ini di Indonesia dan beberapa negara di Asia Tenggara lainnya. Di Indonesia, bom bunuh diri sekeluarga muncul pertama sekali tanggal 13-14 Mei 2018 di Surabaya yang menerjang gereja-gereja dan kantor polisi. Dunia terperangah oleh aksi yang sulit diterima akal sehat ini. Para peneliti sulit menemukan landasan teoritis untuk memberi penjelasan yang memadai atas adanya serangan teror yang justru mengorbankan keluarga batih para pelaku setelah membunuh para jemaat sipil gereja yang dianggap sebagai musuh. Kajian tentang keluarga teroris ini masih jarang didiskusikan. Karenanya penting untuk kita perhatikan sama-sama bagaimana keluarga yang tidak tergolong miskin dapat terseret ke perbuatan, yang oleh banyak orang dianggap tidak masuk akal, melakukan bunuh diri bersama anak-anak yang masih lucu-lucu. Bab ini akan melihat peran ulama yang kami sebut dengan, *ulama kekerasan*, dalam mengkontruksi pandangan jihad melalui beragam pengajian

sehingga sebuah keluarga mau mengorbankan anggota keluarganya dalam aksi bunuh diri bersama. Meski topik kajian ini menyoal tentang keluarga Aceh, kajian ini akan berbicara lebih banyak tentang kejadian di daerah lain dan memberikan *alarm* potensi kejadian yang sama di keluarga-keluarga Aceh, dimana banyak pengajian-pengajian dan komunitas Muslim yang menjauhkan diri dari khalayak ramai. Kami memulai pembahasan ini dengan berbagai kasus yang terjadi di Indonesia. Kemudian melanjutkan dengan diskusi peran aktor (ulama kekerasan) dibalik kasus-kasus yang terjadi, dan bagaimana aktor-aktor mempengaruhi bentuk keluarga dan pandangan-pandangan keluarga tersebut tentang jihad dan bagaimana kemudian menargetkan objek mereka dan melakukan aksi bunuh diri.

Diskusi ini kamiawali dengan peristiwa terror yang terjadi di Surabaya. Waktu itu, dunia dikejutkan oleh bom bunuh diri yang dilakukan oleh satu keluarga di Surabaya dan Sidoarjo. Ledakan terjadi di Gereja Katolik Santa Maria Tak Bercela di Jalan Ngagel Madya Utara, Gereja Kristen Indonesia di Jalan Diponegoro 146 dan Gereja Pantekosta Pusat Surabaya (GPPS) di Jalan Arjuna. Dunia tersentak oleh fenomena aneh yang tak terjelaskan oleh teori mana pun tentang sikap radikal yang diambil oleh sebuah keluarga, bersama-sama melakukan bunuh diri di tempat yang dipersepsikan sebagai tempat kafir. Pemilihan target gereja menunjukkan betapa ideologi Wahabi Takfiri¹ tak menghargai nilai kemanusiaan.² Ledakan bom di Gereja Kristen Indonesia (GKI) Jalan Diponegoro Surabaya, Jawa Timur, diperkirakan terjadi sekitar pukul 07.45 WIB. Pelaku diduga seorang ibu yang membawa dua anak usia di bawah lima tahun (balita). Ketiganya tewas seketika di lokasi kejadian.³

Semua serangan teroris biasanya tak melibatkan anak-anak balita sebagai prajurit pelaku perang sektarian terorisme. Tak terpikirkan bagaimana pada awalnya seorang ibu dengan menggandeng dua orang anak usia balita memaksa memasuki ruang kebaktian di GKI Jalan Diponegoro Surabaya

¹ Ideologi mentakfirkan yang berbeda paham dengan kelompok tersebut. Pentakfiran tidak saja berbentuk tulisan atau ucapan tapi juga mengarah kepada tindak kekerasan.

² Herdi Sahrasad, Al Chaidar, dan Tabrani Dedy. "Terrorism, Wahhabism and Islam (East)-West Dialogues: A Reflection from Indonesia." *Journal of Economic and Social Development* Vol. 6, No.2 (2019): 60-75.

³ Al Chaidar, "Terorisme Keluarga dan Ekspalansi Atas Teror Bom Surabaya", *Republika*, 14 May 2018, <https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/18/05/14/p8oimc385-terorisme-keluarga-dan-ekspalansi-atas-teror-bom-surabaya>

pada sekitar pukul 07.45 WIB. Saat itu kebaktian di GKI Jalan Diponegoro Surabaya belum dimulai. Menurut jadwal, kebaktian akan berlangsung pada pukul 08.00 WIB. Ibu dan dua anaknya yang berupaya masuk ke ruang kebaktian ini sempat dihalau oleh seorang sekuriti di pintu masuk GKI Jalan Diponegoro Surabaya, sebelum kemudian ketiganya meledakkan diri di halaman gereja.⁴

Sementara ledakan yang terjadi di Gereja Pantekosta Pusat Surabaya (GPPS) Jalan Raya Arjuno, berasal dari bom mobil. Bom mobil terjadi di halaman gereja dengan cara menabrakkannya di pintu. Tiga lokasi ledakan itu menurut data kepolisian, terjadi tepat di depan Gereja Santa Maria Tak Bercela di Jalan Ngagel Madya, GKI Diponegoro di Jalan Raya Diponegoro, dan Gereja Pantekosta di Jalan Arjuno. Mereka sekeluarga ingin masuk surga, sebuah cita-cita eskatologis yang sangat luar biasa. Terorisme memang sebuah pilihan strategi kaum milenarian dalam memerangi sekularisme, liberalisme dan kapitalisme serta sosialisme. Kaum millenarian sangat percaya akan kehidupan setelah mati yang lebih baik bagi siapa saja yang berjuang untuk agama-Nya. Hanya saja mereka memersepsikan metode berjuang yang aneh dengan cara menyerang orang-orang sipil yang berlainan agama dengan mereka.

Belum lagi usai duka akibat teror bom di tiga gereja di Surabaya, ledakan kembali dilaporkan terjadi di Sidoarjo, Jawa Timur, Minggu malam 13 Mei 2018, yang juga dilakukan oleh keluarga yang terpapar oleh ideologi Wahabi Takfiri. Ledakan terjadi di sebuah rusunawa di Desa Wonocolo, Kecamatan Taman. Tepatnya di lantai 5 kamar No. B2. Bangunan permukiman tersebut berada di belakang Polsek Taman Sidoarjo. Serangan terorisme keluarga ini sangat kecil pengaruhnya; bahkan tak mampu meruntuhkan kapitalisme, sekularisme dan demokrasi yang selama ini mereka benci. Kaum teroris, memiliki budaya sendiri yang tak mengkait ke jejaring negara. Mereka otonom, independen dan tak bergeming dengan semua aturan pemerintah dalam negara di mana mereka hidup. Mereka menjalani sebuah kehidupan anarkis sejati.⁵

Di Sibolga, Sumatera Utara, sebuah kejadian tragis serupa terjadi terhadap sebuah keluarga militan yang mencoba melawan kekuatan alat-alat negara

⁴ Al Chaidar, "Terorisme Sekeluarga", *Media Indonesia*, 11 Oktober 2019.

⁵ Al Chaidar, *et al.* "The Anarchist and Terrorist in Indonesia: A Theoretical Reflection." *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi Dan Perubahan Sosial* Vol. 6, No.1 (2019): 1-11.

dengan cara meledakkan diri. Bom bunuh diri adalah cara khas kaum millenarian dalam melawan aparat negara sekuler sembari membentengi diri dan keluarga mereka agar tak terjamah oleh tangan-tangan yang dipersepsikan sebagai ekstensi tangan negara yang bergelimang penuh noda dan dosa. Bom Sibolga adalah replikasi dari konsep jihad bom keluarga di Surabaya yang merupakan inovasi baru dalam fikih atau hukum syariah tentang perang melawan kekuatan negara yang dianggap mewakili kezaliman. Teror bom Sibolga 2019 adalah sebuah teror bom yang terjadi pada Selasa, 12 Maret 2019 sore hingga Rabu, 13 Maret 2019 dini hari⁶ terjadi di Jalan Cendrawasih, Pancuran Bambu, Sibolga Sambas, Kota Sibolga, Sumatra Utara.⁷

Sebelum terjadinya penggerebekan, Densus 88 Antiteror telah menangkap seorang terduga teroris bernama Husain Alkas Abu Hamzah di Sibolga berdasarkan data pengembangan penangkapan beberapa ulama organik parokial Wahabi Takfiri di Surabaya dan Sidoarjo. Penangkapan tersebut terjadi pada Selasa, 12 Maret 2019 siang sekitar pukul 14:23 WIB yang kemudian dikabarkan kepada istri dan anak-anaknya di rumah melalui sambungan telepon.⁸ Rencananya setelah itu, pelaku dibawa ke rumahnya untuk dilakukan penggeledahan dan mencari bukti-bukti tambahan. Meskipun sebelumnya, pihak kepolisian telah memberi himbuan kepada keluarga terduga teroris untuk segera menyerahkan diri dan kooperatif.⁹ Namun ternyata proses tersebut gagal karena istri Abu Hamzah menolak untuk bernegosiasi dengan Densus 88 Antiteror.

Pihak polisi akhirnya meminta tolong kepada warga sekitar untuk mendampingi dalam proses negosiasi dengan orang rumah keluarga terduga teroris, di Jalan Cenderawasih.¹⁰ Bahkan polisi pun melakukan himbuan dan bujukan dengan melakukan upaya negosiasi dan pembujukan melalui toa masjid yang membahana di kompleks perumahan semi urban yang padat penduduk itu agar istri dan anak terduga teroris

⁶ Hestiana Dharmastuti (13 Maret 2019, 08:19 WIB). "Fakta-fakta Terbaru Ledakan Bom di Sibolga". *Detik News*.

⁷ Iil Askar Monza (12 Maret 2019). "Lewat Pengeras Suara Masjid, Ulama Bujuk Terduga Teroris Menyerah".

⁸ Andita Rahma (12 Maret 2019, 19:02 WIB). "Densus 88 Antiteror Tangkap Terduga Teroris di Sumatra Utara". *Tempo*.

⁹ Tim detik.com (12 Maret 2019, 21:53 WIB). "Detik-detik Penggerebekan Rumah Terduga Teroris di Sibolga". *Detik News*.

¹⁰ David Oliver Purba (12 Maret 2019, 20:54 WIB). "Cerita Saksi Mata Saat Ledakan di Sibolga, Upaya Negosiasi hingga Dugaan Teroris Lemparkan Bom". *Kompas*.

segera menyerahkan diri mereka. Namun upaya tersebut kembali gagal. Pihak kepolisian kemudian memutuskan untuk mendobrak masuk ke rumah terduga teroris. Pelaku adalah warga setempat yang merupakan anggota Jamaah Ansharut Daulah (JAD). Ledakan pertama terjadi saat pihak kepolisian mendobrak pintu rumah terduga teroris. Akibat dari ledakan tersebut, satu orang polisi dan seorang warga mengalami luka serius.¹¹ Ledakan tersebut terjadi sekitar pukul 14:30 WIB.¹² Ledakan kedua terjadi pukul 01:20 WIB.

Bom itu diledakkan oleh Solimah, istri tersangka teroris Abu Hamzah alias Husein, sementara polisi telah susah payah membujuknya untuk menyerah menyusul penangkapan Husein. Sekitar 155 rumah di Sibolga, Sumatera Utara, sebagian hancur dan sebagian lagi musnah akibat bom yang meledak. Setelah ledakan pertama, Solimah meledakkan bom lain setelah 10 jam *deadlock* (kebuntuan) dengan polisi di rumahnya yang lain, membunuh dirinya dan anaknya di akhir proses negosiasi yang melelahkan tersebut.¹³

Bom bunuh diri sekeluarga adalah “inovasi fikih jihad” yang muncul dari Indonesia. Ide ini dimulai di Surabaya, merembet ke Sidoarjo, hingga di Sibolga. Ide ini terus menjalar hingga ke Jolo, Provinsi Sulu di Filipina bagian selatan. Ide ini bahkan kemudian mulai bersemi di kalangan jihadis di Aceh. Mereka mulai membangun basis-basis parokial mereka di berbagai tempat di Aceh melalui unit-unit sosial terkecil dalam masyarakat: keluarga. Keluarga inilah yang kemudian mereka jadikan benteng pertahanan melawan pengaruh-pengaruh “buruk” ideologi, gaya hidup dan budaya sekuler yang dianggap sebagai biang kerok mundurnya khilafah Islam di seluruh dunia, termasuk di Indonesia.

Perempuan tersebut bernama Solimah dan berasal dari kota Padangsidempuan. Identitas perempuan tersebut diketahui setelah tim melakukan pemeriksaan terhadap potongan tubuh yang ditemukan di lokasi kejadian. Kehidupan Abu Hamzah dan Solimah berubah setelah pulang dari Pulau Jawa. Keluarga ini terpapar radikalisme dari para ulama

¹¹ Vincentius Jyestha (13 Maret 2019, 09:00 WIB). "BREAKING NEWS: Istri Terduga Teroris Sibolga Meledakkan Diri Pakai Bom". Warta Kota, Tribun News.

¹² "Kronologi Bom Meledak Tiga Kali di Sibolga, Istri Terduga Teroris Belum Menyerah". Warta Kota, Tribun News. 13 Maret 2019, 08:26 WIB.

¹³ <https://www.thejakartapost.com/news/2019/03/17/155-houses-affected-some-decimated-by-sibolga-bomb-blast-sibolga-mayor.html>

organik radikal di Jawa. Beberapa tetangga juga mengaku tidak mengenal pasti kedua orang tersebut. Husain alias Abu Hamzah warga Sibolga ini, bermarga Simatupang. Kerjanya memperbaiki lampu listrik. Sebelumnya, Solimah lebih memilih meledakkan diri dengan bom lontong rakitan saat dikepung oleh aparat kepolisian. Istri Abu Hamzah itu tewas bersama anaknya dengan kondisi jasad tak utuh. Abu Hamzah menyampaikan kepada penyidik Densus, istrinya lebih keras pemahamannya dibanding dia sendiri. Lebih militan istrinya.¹⁴ Makanya, setelah dilakukan negosiasi dan imbauan selama hampir 10 jam, istrinya nekat melakukan *suicide bombing* dengan melakukan peledakan 4 bom dalam dua kali hentakkan.

Motif lainnya yang menarik untuk dicermati adalah adanya motif teologis dalam rangka menghapus dosa-dosa di masa lalu yang dilakukan. Setelah jasad para pelaku yang juga korban ledakan bom Sibolga diperiksa, ternyata dua anak Solimah bukanlah anak dari Abu Hamzah. Artinya, anak-anak mereka tersebut adalah hasil dari perselingkuhan Solimah dengan pria lain. Solimah pun berkali-kali mengakui ingin menebus dosanya dengan cara radikal yang kemudian disarankan oleh beberapa ulama organik dengan cara jihad meledakkan diri dengan bom dalam melawan hegemoni 'negara kafir Pancasila'. Ulama organik sering berfungsi sebagai pusat referen bagi masalah-masalah pelik dan personal yang mengakibatkan akumulasi dosa. Mereka juga dianggap otoritatif di kalangan para pengikutnya dengan fatwa-fatwa mikro dan orisinal agar dilakukan oleh peserta pengajian keluarga batih ini. Menyadari akan hal ini, Abu Hamzah kemudian melakukan bunuh diri setelah mendapat informasi dari pihak kepolisian tentang Solimah yang menyembunyikan motif militansinya tersebut.

Yakin bahwa dengan bergabung dengan JAD sebagai institusi kebenaran yang otoritatif, Solimah kemudian meminta suaminya untuk membuatkan 4 bom berdaya ledak tinggi bagi dirinya dan anak-anaknya. Bagi anggota JAD, berjihad di masa akhir zaman ini adalah satu-satunya jihad yang absolut melawan *dajal* dan pasti diterima oleh Tuhan. Apa yang mereka lakukan adalah sebuah persiapan menyambut situasi akhir zaman; mereka seperti kaum *doomsday preppers* yang sedang membangun keluarga-keluarga yang menganut *exclusive jurisdiction* mereka sendiri. Keluarga-keluarga ini berusaha menepis tangan-tangan kapitalisme, neo-

¹⁴ <https://news.detik.com/berita/d-4466487/ini-identitas-istri-terduga-teroris-yang-nekat-ledakkan-diri>

liberalisme, komunisme, sekularisme dan semua ideologi lain yang berusaha menjangkau setiap keluarga secara *indiscriminan*. Keyakinan ideologis mereka yang distingtif adalah keyakinan mazhab atau sekte Wahabi yang sangat keras dalam memproteksi keluarga dari westoksifikasi. Keluarga yang tumbuh dalam kultur sektarian Wahabi ini kemudian mengembangkan semacam tradisi dan hukum mikro yang sangat parokial di dalam komunitas mereka yang kini mulai menjamur dimana-mana.

Hukum parokial inilah yang menjadi tameng (*shield*) bagi tumbuh dan menjalarnya keluarga-keluarga penganut sekte Wahabi Takfiri di berbagai wilayah di Indonesia. Hukum parokial yang sangat mikro ini dipraktikkan secara ketat dalam lingkup keluarga batih yang sangat tertutup: menjalani kehidupan asketis yang ketat dengan fashion cadar bagi perempuan (ibu dan anak perempuannya) yang gelap dan berusaha menampilkan diri secara tidak atraktif untuk menghindari fitnah dan dosa, melarang anak bersekolah di sekolah umum, mempraktikkan kultur patriarki yang mutlak, melarang partisipasi perempuan dalam kehidupan domain publik, dan mempersiapkan istri, anak-anak untuk menjadi senjata dalam serangan teror yang mematikan terhadap orang-orang yang dianggap “kafir”. Perintah, larangan dan anjuran-anjuran mereka mengembangkan hukum parokial ini berdasarkan tafsir dan persepsi sektarian Wahabi yang merupakan ideologi transnasional yang terkenal sangat ortodoks.

Keluarga-keluarga asketis, tertutup dan menganut ideologi takfirisme ini mengadopsi pola gerakan keagamaan yang unik. Satu-satunya dunia luar yang mereka kenal adalah dunia pengajian yang diasuh oleh ulama-ulama organik mereka sendiri yang mengajarkan syariat gaya Wahabi yang sarat dengan kekerasan. Kultur kekerasan ini langgeng dalam keluarga batih yang patriarki. Ide bom bunuh diri dari Surabaya ini juga menjalar hingga ke Jolo, Filipina selatan. Ledakan dua bom bunuh diri keluarga (*familial suicide terrorism*) di Gereja Jolo, Provinsi Sulu, Filipina Selatan pada 27 Januari 2019 telah mengguncang atmosfer keamanan di wilayah mayoritas muslim tersebut. Pelaku bom ganda bunuh diri ini adalah suami istri dari Indonesia yang telah lama bergabung bersama dengan kelompok Abu Sayyaf.

Kelompok Abu Sayyaf adalah korporasi jihad yang ditunjuk oleh ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) sebagai komando teritorial Asia Tenggara.

Para pengikut fanatik ISIS di Indonesia pun berduyun-duyun berziarah ke Mindanao, wilayah operasi kelompok teroris Abu Sayyaf. Mereka adalah para tentara anonim yang tak dibayar (*anonymous soldier*). Mereka adalah kaum yang menolak perjanjian damai dan kerja-sama dalam bentuk apa pun dengan pihak lawan yang dipersepsikan sebagai *thoghut* (musuh setan), menafsirkan bahwa apa yang mereka lakukan sekarang ini adalah sebuah jihad. Jihad sudah menjadi kultur hidup dalam keluarga mereka: membangun sebuah kehidupan yang terisolir dari pengaruh dunia luar, membuat *home-schooling* sendiri, menarik diri secara asketis dari kehidupan sosial dan politik, menjalankan proses ekonomi subsistem yang taat dan ketat, dan menyusun pertahanan keluarga bersamaan dengan ketahanan mesianik yang ketat. Jika aparat negara ingin memaksakan hukum sekuler terhadap mereka, maka mereka akan melawan dengan cara meledakkan diri.¹⁵

Referendum 20 Januari 2019 yang diikuti 2,8 juta orang menyepakati pembentukan Wilayah Otonomi Bangsamoro di wilayah Filipina selatan, daerah berpenduduk Muslim terbesar di negara tersebut. Mayoritas pemilih menyetujui pembentukan itu, tetapi para pemilih di Provinsi Sulu yang mencakup Jolo, berbeda. Penduduk daerah itu menolak otonomi khusus tersebut. Filipina telah mengalami sejarah panjang pemberontakan muslim di Mindanao. Pemberontakan muslim ini mengalami titik balik sebagai sejarah teror sejak 1993. Namun, dari semua rangkaian serangan teror di wilayah selatan ini, tak pernah ada satu serangan pun yang bersifat bom bunuh diri apa lagi yang melibatkan sepasang suami istri dari sebuah keluarga batih yang utuh. Serangan bom Jolo ini membuktikan adanya doktrin baru yang datang dari Indonesia. Tujuan dari pasangan Indonesia ini adalah untuk memberi contoh dan mempengaruhi teroris Filipina untuk melakukan pengeboman bunuh diri. Doktrin 'perang sabil' ini dipercaya sebagai metode yang efektif untuk menyambut munculnya Imam *Al Mahdi* yang akan memerangi *dajal* dan menciptakan dunia baru yang penuh kebaikan dan ampunan Tuhan.

Doktrin takfiri yang sudah dianut oleh kaum agamawan berpaham Wahabi di Timur Tengah dianggap sebagai doktrin destruktif. Doktrin ini telah memermalukan agama Islam yang penuh damai dan memberikan rahmat

¹⁵ Al Chaidar, "Millenarianism, Fundamentalism And Radicalism: Some Conceptual And Theoretical Frameworks In Studying Terrorism In Indonesia." *The Second International Symposium on Religious Literature and Heritage*.

bagi sekalian alam. Ada pengembangan baru dari doktrin ini yang dianggap bersifat lokal dan diinisiasi oleh para ulama kekerasan yang fatalis.

Ulama kekerasan adalah kaum intelektual agama yang bersifat organik. Intelektual organik ini, menurut Antonio Gramsci¹⁶ (1971) adalah kaum cendekiawan yang muncul dari kalangan mazhab eksklusif yang mengadopsi aliran pemikiran radikal dan kemudian menerapkannya secara organik di dalam komunitasnya yang *liminal* dan tertutup. Ulama organik inilah yang kemudian melakukan radikalisasi terhadap para jamaah yang merupakan pengikut setianya yang fanatik. Jamaah yang didoktrin sejak lama dengan menggunakan segala dalil dan rujukan kitab-kitab dari aliran tertentu yang sangat selektif. Ulama organik ini kemudian mencoba menjawab banyak pertanyaan yang dihadapi jamaahnya secara cepat, akurat dan tuntas.

Ketika menghadapi masalah yang sulit diselesaikan di tingkat komunitas, isu-isu strategi perlawanan akhirnya dibawa ke ranah kekerasan untuk menyelesaikannya. Pada tahap ini, ulama organik menjadi ulama kekerasan yang oleh Bruce Hoffman¹⁷ dikonsepsikan sebagai intelektual kekerasan (*violent intellectual*) yang dalam terminologi teoritis, saya menyebutkan sebagai ulama kekerasan atau ulama organik kekerasan. Makna kekerasan di sini tidak saja sebagai radikal, melainkan juga sebagai teroris yang menghilangkan unsur kemanusiaan dalam setiap fatwa-fatwanya yang mematikan tersebut.

Hilangnya kemanusiaan ini adalah indikasi paling kasat mata di mana para ulama kekerasan ini mulai berbicara dengan nada tinggi, marah, penuh ketidakpercayaan dan sarat dengan ancaman dan makian. Dengan hilangnya rasa kemanusiaan, ulama organik kekerasan ini kemudian menyodorkan solusi perlawanan yang paling fatal: bom bunuh diri sekeluarga. Sejumlah dalil kemudian diinterpretasikan dalam suatu semiotika berdarah yang diklaim sudah sesuai dengan kehendak Tuhan. Para pelaku bom bunuh diri pun diminta untuk tidak berjuang sendiri, melainkan turut mengajak istrinya agar tidak ditinggal di belakang yang ditakutkan akan dirayu para *thoghut*. Tidak hanya cukup di situ, ulama organik kekerasan ini kemudian bahkan memerintahkan agar anak-anak suami istri ini juga dibawa serta menjemput surga yang telah dijanjikan

¹⁶ Antonio Gramsci, *Prison Notebook* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 15.

¹⁷ Bruce Hoffman. *Inside terrorism*. Columbia university press, 2017.

menurut keyakinan eskatologisnya.¹⁸

Tujuan dari pasangan Indonesia ini adalah untuk memberi contoh dan mempengaruhi teroris Filipina untuk melakukan pengeboman bunuh diri. Dari sejarah kita belajar masa lalu bahwa orang Indonesia selalu menjadi faktor pencetus awal¹⁹ (Agung Pribadi, 2013) atas banyak peristiwa. Orang Indonesia yang terlibat dalam perjuangan Bangsamoro di Mindanao, Filipina Selatan, malah memberikan solusi mematikan yang sulit diterima akal sehat. Ide fatalis ini tidak hanya diajukan sebagai saran, melainkan juga menawarkan dirinya untuk menjadi martir di dalam serangan tersebut.

Zamboanga, Davao, Cagayan de Oro merupakan sasaran ideal teroris. Pekan lalu, referendum yang diikuti 2,8 juta orang menyepakati pembentukan Bangsamoro Organic Law (BOL) di wilayah Filipina selatan, daerah berpenduduk Muslim terbesar di negara tersebut yang juga mencakup wilayah Provinsi Sulu. Seperti penulis ungkapkan di atas, mayoritas pemilih menyetujui pembentukan itu, tetapi para pemilih di Provinsi Sulu yang mencakup Jolo, berbeda. Penduduk daerah Jolo, kepulauan Sulu, menolak otonomi khusus tersebut. President Duterte mengatakan pembom bunuh diri suami istri berada di balik pengeboman gereja dan ia mengecam serangan ini dan memerintahkan militer untuk menghancurkan Abu Sayyaf dengan cara apa pun. Kehadiran *anonymous soldier* dari Indonesia di Mindanao, Filipina Selatan, akan menciptakan kekacauan baru yang sulit diselesaikan.

Ulama Organik dan Ulama Kekerasan

Keluarga muslim radikal atau keluarga muslim radikal telah dipengaruhi oleh para ulama organik dan kekerasan yang selama ini menjadi pengasuh dan penerang rohaniah bagi mereka. Konsep ulama kekerasan (*violent ulama*) yang penulis tawarkan dalam tulisan ini merupakan pengembangan dari konsep intelektual organik (*organic intellectual*) yang diperkenalkan oleh Antonio Gramsci (1971). Pemikiran teoretik tentang intelektual organik merupakan konsep analisis sosial yang diperkenalkan oleh Antonio Gramsci. Gramsci dikenal sebagai seorang intelektual Marxis

¹⁸ Herdi Sahrasad, et al. "Women and Terrorism: A Sketch on the Phenomenon of Terrorism in the International Scene." *Jurnal SIASAT* Vol. 4, No.1 (2020): 15-24.

¹⁹ Lihat, Agung Pribadi, *Gara-Gara Indonesia*: Depok Asma Nadia Foundation, 2013.

yang banyak memberi landasan pada perkembangan studi-studi di bidang konflik sosial dan budaya. Salah satu gagasan besar yang dimunculkan oleh Gramsci adalah pemikirannya tentang teori hegemoni di masyarakat. Konsep hegemoni dalam pengertian Gramsci merujuk pada dominasi suatu kelas sosial terhadap kelas sosial lain dalam masyarakat melalui hegemoni budaya.²⁰ Dalam konteks kajian ini, konsep Ulama kekerasan mengacu pada intelektual organik di bidang agama yang melakukan transformasi kesadaran keagamaan secara eksklusif, tertutup dan radikal.

Dalam pendekatan Gramsci, teori hegemoni dipergunakan untuk menunjukkan adanya kelas dominan yang mengarahkan “tidak hanya mengatur” masyarakat melalui pemaksaan kepemimpinan moral dan intelektual yang melibatkan apa yang disebut Gramsci dengan “intelektual organik” yakni para tokoh dan intelektual yang secara dominan menentukan arah konflik, politik, dan wacana yang berkembang di masyarakat. Lebih dari itu, mereka bekerja untuk melanggengkan kekuasaan atas kelompok yang lemah. Dominasi “intelektual organik” diwujudkan melalui rekayasa bahasa sebagai sebuah kekuasaan. Melalui berbagai media, bahasa ditunjukkan hadirnya kekuasaan dan pengaturan hegemoni tersebut. Berbagai kebijakan negara, misalnya, disampaikan dalam bahasa “untuk kepentingan bangsa di masa mendatang” atau “demi kemandirian bangsa” telah menghegemoni masyarakat untuk senantiasa menerima berbagai keputusan negara, yang merugikan sekalipun. Pendek kata, hegemoni satu kelompok atas kelompok-kelompok lainnya dalam pengertian Gramscian bukanlah sesuatu yang dipaksakan, melainkan secara sukarela dan berdasarkan kesepakatan. Dengan kata lain, proses *ijtihad* yang didiktekan oleh kelompok dominan terhadap kelompok yang didominasi diterima sebagai sesuatu yang wajar atau benar dan kemudian akan berubah menjadi suatu ideologi.²¹

Di samping itu, dalam konteks pemikiran teori hegemoni, kekuatan sosial dan perubahan di masyarakat akan sangat dipengaruhi oleh sejauh mana seseorang dapat mengambil atau memenangkan posisi yaitu proses transformasi kultural yang menghancurkan posisi hegemonik tertentu.²²

²⁰ Richard Howson & Kylie Smith (eds.), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, (London: Routledge, 2008).

²¹ Muhadi Sugiono, *Kritik Antonio Gramsci terhadap Pembangunan Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 31.

²² *Ibid*, hlm 46.

Oleh karena itu, gerakan untuk melawan hegemoni di masyarakat dalam rangka mengubah tatanan sosial diperlukan cipta kondisi secara universal yang dimainkan oleh para intelektual. Dalam konteks ini, pengertian intelektual dipahami oleh Gramsci bukan sekedar pemikir atau filsuf yang membangun landasan kebenaran berdasarkan premis abstrak, tetapi intelektual merupakan aktor di masyarakat yang mampu mengartikulasikan gagasan dan persoalan empiris di masyarakat, mampu membangun kesadaran diri terhadap masyarakat untuk melawan penindasan yang tidak memanusiakan manusia.

Dalam konteks di atas, wacana hegemoni menjadi asal usul dari teori intelektual organik yakni intelektual yang mampu membangun pemikiran yang mampu menjadi pemikiran etik secara universal dan sebagai pedoman di masyarakat.²³ Dengan kata lain, untuk menciptakan dan memproduksi hegemoni, sebuah kelompok membutuhkan ideologi dimana ideologi tersebut mesti memiliki basis material, didorong oleh seorang 'intelektual,' dan kemudian menjadi pandangan universal sehingga dapat menjadi pegangan dan diikuti.

Antonio Gramsci membagi kaum intelektual terdiri dari dua jenis, yakni intelektual tradisional dan intelektual organik. Intelektual tradisional adalah sastrawan, filsuf, guru, dosen, dan lain-lain yakni para pemikir yang tidak menghubungkan teori dan kajiannya dengan realitas sosial. Sementara intelektual organik adalah intelektual yang menghubungkan teori dengan realitas keseharian di sekelilingnya dan berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan dari kalangan masyarakat yang diasuhnya.²⁴

Intelektual organik dengan demikian adalah intelektual yang dengan sadar dan mampu menghubungkan teori dan realitas sosial yang ada, dan ia bergabung dengan kelompok-kelompok revolusioner untuk menolak atau mendukung proses-proses transformasi sosial yang direncanakan.²⁵ Dengan demikian, para intelektual tradisional merupakan formulasi dari pemikir atau intelektual yang hanya berada pada tataran teoretik, abstrak dan mereka berada di lingkungan kampus, dan lain-lain. Adapun intelektual organik adalah para intelektual yang mampu mengorganisir

²³ *Ibid*, hlm 39.

²⁴ Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and The Early Frankfurt School* (London: Routledge & Keagen Paul, 1979), hlm, 240.

²⁵ Antonio Gramsci, *Prison Notebook* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 17.

massa untuk menjawab problematika sosial. Para intelektual organik adalah mereka para intelektual yang hidup di tengah-tengah masyarakat.²⁶ Intelektual organik ini tidak memiliki jarak dengan kelompok massa hingga di tingkat *grassroot* yang berusaha menjawab setiap persoalan yang muncul dari masyarakat arus bawah yang menghendaki jawaban simplistis dan instan terhadap problematika kehidupan yang dihadapi.²⁷

Ulama organik biasanya membahas hal-hal yang sudah umum disepakati di kalangan mereka sebagai *institutionalised truth* atau prinsip umum yang disepakati bersama dan mengoperasionalkan kebenaran yang sudah diinstitutionalisasi tersebut ke dalam praktik-praktik serta metode perlawanan yang parokial yang hanya sekte atau kelompok mereka saja yang meyakini. Kebenaran-kebenaran yang sudah terinstitutionalisasi ini kemudian diterjemahkan ke dalam metode serta strategi dan taktik yang hanya beredar terbatas di dalam lingkaran pengajian mereka saja.

Dalam konteks kajian ini, beberapa ulama organik kekerasan (*violent organic* ulama) telah sering memberikan pengajian keluarga skala mikro yang diisi oleh Abu Bakar Basalamah, Zaenal Anshori, dan Abu Umar. Mereka tidak berjarak sama sekali dengan jamaahnya. Jamaah mereka seperti, Dita Oepriarto dan istri serta anak-anaknya yang berbentuk keluarga inti/batih, sangat taat dengan semua *taushiah* (nasehat keagamaan) serta fatwa-fatwa parokial yang diberikan oleh para ulama organik kekerasan tersebut dengan rujukan-rujukan hadis serta tafsir atas ayat-ayat dengan konteks kekerasan. Dalam keluarga batih dengan tradisi patriarki, suami menentukan memiliki otoritas yang menentukan cara pandang keluarga besar. Disokong dengan tafsiran tertentu atas agama, keluarga ini semakin mudah diseret oleh pandangan-pandangan yang radikalisme.

Keluarga Batih (*Nuclear Family*)

Keluarga inti, keluarga dasar (*elementary family*) atau keluarga suami-istri (*conjugal family*) adalah suatu kelompok keluarga yang terdiri dari dua orang tua dan anak-anaknya (satu atau lebih). Berbeda dengan keluarga orang tua tunggal, keluarga besar yang lebih besar, atau keluarga dengan lebih dari dua orang tua. Keluarga inti, juga disebut keluarga dasar, dalam

²⁶ *Ibid*, Hlm. 43.

²⁷ Leszek Kolakowski, *Main Current of Marxism*, Vol. III, (Oxford: Clarendon Press, 1978), hlm, 240.

sosiologi dan antropologi, adalah sekelompok orang yang disatukan oleh ikatan persekutuan dan orang tua dan terdiri dari sepasang orang dewasa dan anak-anak mereka yang diakui secara sosial. Biasanya, tetapi tidak selalu, orang dewasa dalam keluarga inti menikah. Anak-anak dalam keluarga inti mungkin merupakan keturunan biologis atau anak angkat pasangan tersebut. Keluarga inti pernah dianggap sebagai bentuk organisasi sosial yang paling dasar dan universal.

Namun, penelitian antropologi telah menerangkan begitu banyak variabilitas bentuk ini sehingga lebih aman untuk mengasumsikan bahwa yang universal adalah "kompleks keluarga inti" di mana peran suami, istri, ibu, ayah, anak laki-laki, anak perempuan, saudara laki-laki, dan saudara perempuan diwujudkan oleh orang-orang yang hubungan biologisnya tidak selalu sesuai dengan definisi Barat dari istilah-istilah ini. Dalam masyarakat matrilineal, misalnya, seorang anak mungkin menjadi tanggung jawab bukan dari *genitor* biologisnya tetapi dari saudara laki-laki ibunya, yang memenuhi peran khas ayah versi Barat.

Bentuk kekerabatan yang erat dengan unit keluarga inti yang dominan adalah keluarga suami-istri dan keluarga kerabat. Sesuai dengan namanya, keluarga suami-istri dijalin bersama terutama oleh ikatan perkawinan dan terdiri dari ibu, ayah, anak-anak mereka, dan beberapa kerabat dekat. Keluarga kerabat, di sisi lain, biasanya mengelompokkan dirinya di sekitar kelompok keturunan unilineal yang dikenal sebagai garis keturunan, suatu bentuk yang memperhitungkan kekerabatan baik melalui garis ayah atau ibu tetapi tidak keduanya. Apakah suatu budaya bersifat patrilineal atau matrilineal, keluarga kerabat terdiri dari kerabat garis keturunan dan terdiri dari orang tua, anak-anak mereka, dan anak-anak dari anak-anak mereka. Aturan tentang eksogami garis keturunan, atau pernikahan di luar nikah, adalah umum dalam kelompok ini. Dalam komunitas tertentu, perkawinan dengan demikian menciptakan ikatan sosial dan politik yang saling terkait di antara garis keturunan.

Dedy Tabrani (2018) memberikan definisi tentang terorisme keluarga bathi yang melibatkan ayah, ibu, dan anak-anak kandung mereka dalam satu operasi (*amaliah*) untuk meledakkan diri (*suicide*) atau tetap hidup (*standalone*) untuk menghancurkan target. Jenis serangan seperti itu merupakan tipikal kelompok JAD yang bahkan oleh pimpinan tertingginya (Ustaz Aman Abdurrahman) sudah dinyatakan sebagai 'jihad terlarang'

yang tak boleh dilakukan.²⁸ Bom di tiga gereja dan kantor polisi di Surabaya pada Mei 2018 oleh tiga keluarga ialah tergolong jenis *familial suicide terrorism* meskipun ada dua anaknya yang masih selamat dalam ledakan bom motor tersebut. Sesuai prediksi kami (Chaidar, 2018), bom keluarga kemudian berulang lagi di Sibolga dan Jolo pada 2019. Pelibatan ibu dan anak-anak dalam serangan jihad merupakan sebuah *ijtihad* (keputusan keagamaan) yang unik yang dikeluarkan seorang mufti atau intelektual organik yang tega mengorbankan anak-anak demi sebuah *amaliah* [serangan]. Intelektual organik kekerasan inilah yang sebenarnya menjadi aktor intelektual yang sering sulit dijerat pasal mana pun dalam sistem hukum Indonesia sekarang.

Di beberapa tempat di perkotaan Surabaya, Sidoarjo, Banten muncul banyak keluarga-keluarga batih yang dibangun oleh komunitas yang berpaham Wahabi Takfiri. Keluarga-keluarga batih ini seakan tak mengenal dan tak menjalin hubungan silaturahmi dengan keluarga luas. Anak-anak tumbuh dalam *setting konjugal* yang serba tertutup. Mereka tak pernah bertemu dengan kakek dan nenek, paman atau bibi atau sepupu, bahkan sering kali tak pernah mengenal adanya keponakan. Keluarga batih yang berdiri sendiri ini tumbuh seperti dicangkokkan di sebuah tempat baru. Banyak keluarga batih dari kalangan Wahabi Takfiri ini datang ke sebuah ladang, memulai hidup asketis, tertutup dan terisolir dari dunia luar sebagaimana terlihat dari beberapa keluarga di Aceh Tengah dan Bener Meriah serta beberapa lokasi lainnya yang dicurigai pemerintah sebagai lokasi-lokasi kelompok radikal dan teroris.

Individu seperti Abu Bakar Baa'syir, Aman Abdurahman, Abu Musa dan Zaenal Anshori adalah intelektual organik yang telah begitu lama memberikan asuhan, wejangan spiritual, penjelasan fikih dan hal-hal lain tentang syariat Islam yang diyakini sangat dipatuhi tanpa *reserved* oleh keluarga Dita Oeprianto. Konsep terorisme keluarga (*familial terrorism*) atau *kinship-based terrorism* merupakan terminologi atau konsep yang relatif masih sangat terbatas. Dengan demikian, konsep ini akan melengkapi beberapa teori atau konsep di bidang kajian terorisme. Konsep terorisme keluarga dalam hal ini mengacu pada keluarga inti atau batih (*nuclear family*) sebagai satuan kekerabatan yang terdiri atas ayah ibu

²⁸ Dedy Tabrani. "Familial Terrorism: An Anthropological Analysis on Familial Suicide Bombings in Surabaya" The 7th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia, 13-14 May 2018.

beserta anak anaknya dalam satu rumah.²⁹

Keluarga Teroris

Secara umum, berdasarkan penelitian etnografis kami di Aceh beberapa waktu lalu (2018-2019), beberapa keluarga kaum militan atau kalangan radikal ini merasa terinspirasi oleh beberapa kejadian bom Surabaya, Sidoarjo, Sibolga dan Jolo.³⁰ Beberapa di antara mereka bahkan menceritakan kasus-kasus ledakan bom bunuh diri sekeluarga di beberapa tempat tersebut sebagai kisah-kisah heroik, penuh dengan “*taushiah*” dan “teladan” keagamaan.³¹ Keluarga para pelaku teror Bom Surabaya bersifat terbuka atau tidak tertutup dengan tetangga; Ibu, anak-anak dan ayah berpenampilan modis atau tidak nampak aksesoris celana cingkrang dan jenggot panjang serta tidak bercadar untuk perempuan; Keluarga Dita Oeprianto di Surabaya dan juga keluarga-keluarga lainnya di Sidoarjo, Sibolga dan Jolo berasal dari kelompok ekonomi menengah, setidaknya mereka tidak tergolong ekonomi miskin; anak-anak disekolahkan secara mandiri atau tidak mengikuti kegiatan sekolah pada umumnya (*home-schooling*); para perempuan atau istri melakukan ba’iat kepada suami yang secara otomatis dianggap sudah melakukan ba’iat terhadap ISIS.

Peristiwa serangan teroris Syahril Alamsyah (Abu Rara) bersama Fitri Andriana, istrinya, terhadap Menteri Koordinator Politik, Hukum, dan Keamanan Wiranto ialah sebuah kejadian yang sangat inspiratif bagi beberapa keluarga mantan teroris di Aceh,³² yang terjadi pada 10 Oktober 2019 ini merupakan sebuah serangan terorisme keluarga atau *familial terrorism*. Serangan seperti ini dulu pernah dirancang Noordin Mat Top sekitar 2005 yang kemudian urung terjadi. Rancangan serangan atau plot teroris memang sulit diprediksi dan sering mengejutkan, baik dari segi modus maupun waktu serangan.

Secara antropologis, yang menarik dari serangan terhadap pejabat publik setingkat menteri ini ialah bahwa serangan tersebut dilakukan pasangan suami-istri tanpa melibatkan anak-anak mereka. Abu Rara, misalnya, tidak

²⁹ Tabrani, Dedy, Al Chaidar and Herdi Sahrasad. "Familial Terrorism: An Analysis on Familial Suicide Bombings in Surabaya 2018." Makalah yang dipresentasikan pada *7th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia*. Yogyakarta: UGM, 2019.

³⁰ Wawancara dengan Abu Nibras, Krueng Mane, 8 Januari 2019.

³¹ Wawancara dengan Teungku Taufik, Kandang, Aceh Utara, 3 September 2019.

³² Wawancara dengan Teungku Ahmad, 8 Januari 2019.

mengajak Rara (anaknyanya) untuk turut serta menyerang Wiranto dengan senjata sederhana yang bisa ditemukan di dapur setiap rumah tangga. Ini merupakan unsur paling penting dalam identifikasi jenis terorisme yang mereka lakukan.

Keterlibatan pasangan hidup atau suami istri ialah bentuk paling mendasar dari serangan keluarga ini. *Familial terrorism* ini merupakan ciri khas serangan kelompok JAD yang berafiliasi ke ISIS. Bagi mereka, istri harus diajak serta agar bisa masuk ke surga bersamaan dalam serangan yang mereka persepsikan sebagai jihad ini. Jihad, bagi mereka, merupakan satu-satunya ibadah tertinggi yang pelakunya akan diberi *reward* (ganjaran) oleh Tuhan dengan masuk ke surga secara seketika tanpa jeda. Istri dianggap perlu masuk surga berbarengan agar tak menikah lagi jika serangan bunuh diri (*isytyshad*) hanya dilakukan suami. Senjata domestik senantiasa menjadi alat favorit yang sering digunakan oleh *a few poorly organized men* ini.

Hal lain yang menarik dari serangan teror terhadap Wiranto ini ialah penggunaan alat-alat sederhana sebagai senjata. Senjata-senjata “primitif” inilah yang kemudian tampak sebagai perlengkapan “perang kecil” yang sering mereka lancarkan di berbagai kesempatan. Selama tahun-tahun 2014 hingga 2018, hampir tiada hari tanpa serangan teror ke berbagai target yang bisa mereka bidik: polisi lalu lintas di pinggiran jalan, para pejalan kaki di Jalan Thamrin, para penumpang komuter di Terminal Kampung Melayu, rakyat kecil yang sedang berolah raga di taman di kota Bandung, atau orang-orang yang sedang mengurus secarik kartu izin mengemudi di kantor-kantor polisi serta tempat-tempat lain yang dianggap sebagai *darul-harb* (daerah perang). Mereka juga memberlakukan hukum perang bagi mereka sendiri dalam *setting* kehidupan yang penuh hostilitas dan kebencian terhadap manusia di luar kelompok atau sekte mereka.

Sarana utama dalam proses radikalisisasi terhadap beberapa keluarga bathih di Surabaya, Sidoarjo, Sibolga dan Jolo dilakukan melalui majelis pengajian, menggunakan metode radikalisisasi lingkungan keluarga bathih tanpa dibolehkan hadirnya keluarga luas. Kegiatan pengajian, ceramah *online* dan dakwah ini berisi materi atau doktrin yang memberikan penekanan syariat Islam dengan kajian fikih ala Wahabi Takfiri yang diolah dari berbagai fatwa ulama-ulama transnasional Timur Tengah. Ulama-ulama transnasional ini juga dipilih berdasarkan tingkat anjuran kekerasan dan

ramainya pengikut dari kalangan kaum Wahabi Takfiri. Radikalisasi ideologi takfiri adalah menyimpulkan bahwa Indonesia negara kafir karena ber hukum selain hukum Allah. Materi doktrinal lainnya yang diberikan kepada keluarga batih ini adalah tentang janji Allah akan hadirnya Khilafah (pemerintahan atas metode profetis). Ketika Khilafah sudah ditegakkan oleh ISIS, maka keluarga-keluarga batih ini wajib berjihad memerangi para *thoghut* dimanapun berada sekalipun dengan menggunakan senjata paling domestik: pisau.

Dalam antropologi, senjata rumahan (*domestic weapon*) merupakan alat paling minimal untuk menyerang. Inilah yang oleh James Scott³³ (2008) sebut juga sebagai *the weapon of the weak* (senjatanya orang-orang yang kalah), selain mengeluh dan hanya menggerutu. Eric J Hobsbawm³⁴ (1917) menyebutkan bahwa kaum yang merasa dirinya tertindas secara ideologis akan melakukan perlawanan primitif dengan menggunakan alat-alat sederhana sebagai senjata. Motif teologis kelompok teroris di mana pun, selalu saja motif teologis dengan tekanan mesianisme atau millenarianism yang kuat. Hal itu sesuai dengan fatwa dan seruan Abu Abdullah al Filipin untuk menggunakan senjata apa saja demi menggentarkan musuh. Para pejabat publik Republik, seperti Wiranto, ini sudah diidentifikasi sebagai *thoghut* sehingga mereka akan mengintainya hingga kapan pun. Mereka menunggu suatu waktu yang tepat untuk bisa melancarkan serangan ini dengan tidak meninggalkan ciri khas mereka yang bercadar dan bercelana cingkrang. Fitri Andriana dan Syahril Alamsyah (Abu Rara) adalah kalangan millenarian yang menyusun perlawanan primitif tanpa perencanaan yang matang dengan alat dan senjata yang serba sederhana; sesederhana rumah tangga mereka yang miskin secara struktural ini.

Kesimpulan

Ulama organik dan ulama kekerasan merupakan konsepsi Antonio Gramsci dan Bruce Hoffman tentang intelektual organik dan *violent intellectual*. Intelektual organik dalam pandangan Gramsci setidaknya memiliki dua fungsi yaitu fungsi organisator dan fungsi konektifitas. Dengan kata lain, intelektual organik memainkan fungsi organisator untuk

³³ James C. Scott, *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press, 1985.

³⁴ Eric J. Hobsbawm. *Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester University Press, 1971.

memobilisasi massa dan menggerakkan massa untuk membangun kesadaran diri untuk memperjuangkan kepentingan yang diformulasikan oleh para intelektual organik. Adapun fungsi konektifitas berkaitan dengan kemampuan seorang intelektual untuk membangun jejaring dengan masyarakat politik dalam memperjuangkan landasan *ideasional* terhadap realitas yang dihadapi. Atas dasar itu, intelektual organik tidak hanya membangun konsepsi kebenaran pada tataran teoretik tetapi juga mampu menghubungkan nilai-nilai idealitas yang dibangun dengan kondisi di masyarakat.

Konsepsi fundamental dari peran intelektual organik dalam membangun gerakan adalah narasi yang bergaung di antara para pendukung melalui penyadaran ideologis. Konsepsi kesadaran ideologis ini jantung bagi keberhasilan dan kemunculan suatu gerakan. Oleh karena itu, seorang intelektual organik harus memiliki pengetahuan yang luas terhadap pandangan yang menjadi nilai atau pegangan bagi massa sehingga mampu mengartikulasikan nilai-nilai tersebut sebagai hak dan kewajiban yang harus diperjuangkan. Dengan demikian, kesadaran ideologis ini menjadi penting bahkan jadi modal utama bagi gerakan berbasis politik atau gerakan penentangan terhadap suatu hegemoni, yang menentukan keberhasilan gerakan.

Dalam konteks pemikiran di atas, keterlibatan satu keluarga dalam serangan teror di Surabaya, Sidoarjo, Sibolga dan Jolo merupakan keberhasilan yang dimainkan aktor intelektual organik dalam membangun kesadaran ideologis berupa doktrin keagamaan ke dalam realitas sosial secara eksklusif dan homogen. Intelektual organik dalam kasus bom bunuh diri keluarga di Surabaya mampu mengorganisir beberapa keluarga dengan doktrin ideologi keagamaan yang eksklusif sehingga berhasil menjadikan seorang ibu bersama anak-anaknya melakukan aksi bom bunuh diri.

Ulama “kekerasan” berada pada lingkaran tertutup dan secara politis memiliki posisi yang sangat penting dalam komunitas klandestin dan tertutup. Mereka memainkan peran yang sangat organik, melekat dan terintegrasi dan menjadi bagian yang tidak bisa dilepaskan dari proses radikalisme yang dialami keluarga martir bom bunuh diri keluarga di Surabaya, Sidoarjo, Sibolga dan Jolo.

Pengaruh ulama organik dan kekerasan terhadap keluarga-keluarga eksklusif dari kalangan mantan teroris di Aceh secara signifikan

menunjukkan gejala akan terulangnya *familial suicide terrorism* di Aceh. Ulama organik kekerasan seperti ini mulai tumbuh secara senyap di berbagai wilayah di Aceh. Mereka ini mulai diminati oleh banyak keluarga-keluarga batih beraliran Wahabi Takfiri di Aceh, yang sangat tekun mengasuh keluarga-keluarga batih yang serba tertutup dan bahkan memberlakukan sistem hukum parokial mereka sendiri secara ketat. Mereka berusaha menantang hukum adat, hukum syariat *mainstream* dan hukum nasional di Aceh.³⁵ Mereka menolak partisipasi dan tangan-tangan kekuasaan negara dan pihak lain yang berseberangan dengan mereka. Keluarga-keluarga tertutup ini mengembangkan budaya Takfiri yang tertutup di tengah-tengah ladang dan kebun yang jauh dari jangkauan kekuasaan negara yang mereka anggap sebagai tangan-tangan kafir; berusaha menjaga keluarga mereka sendiri secara asketis sambil mempersiapkan bahan apa saja untuk melawan kapitalisme, neoliberalisme, sekularisme dan orang-orang “kafir”. Ini perlu menjadi perhatian kita bersama.

Daftar Pustaka

- Agung Pribadi. *Gara-Gara Indonesia* (Depok: Asma Nadia Foundation, 2013).
- Al Chaidar et al. "The Anarchist and Terrorist in Indonesia: A Theoretical Reflection." *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi Dan Perubahan Sosial* Vol. 6, No.1 (2019): 1-11.
- Al Chaidar, Herdi Sahrasad, and Dedy Tabrani. "The Batih Family As A Weapon: Analysis Of The Jolo Cathedral Bomb, Philippines." *Aceh Anthropological Journal* Vol. 3, No. 2 (2019): 114-128.
- Al Chaidar. "Millenarianism, Fundamentalism And Radicalism: Some Conceptual And Theoretical Frameworks In Studying Terrorism In Indonesia." *The Second International Symposium on Religious Literature and Heritage*.
- Al Chaidar. "Terorisme Keluarga dan Ekspalansi Atas Teror Bom Surabaya", *Republika*, 14 May 2018, <https://republika.co.id/berita/kolom/wacana/18/05/14/p8oimc385-terorisme-keluarga-dan-ekspalansi-atas-teror-bom-surabaya>
- Al Chaidar. Terorisme Sekeluarga, *Media Indonesia*, 11 Oktober 2019.
- Andita Rahma. "Densus 88 Antiteror Tangkap Terduga Teroris di Sumatra Utara". *Tempo*. 12 Maret 2019

³⁵ Wawancara dengan Rizki Karisma Yandha, Krueng Mane, Aceh Utara, 19 Desember 2019.

- Anita Permata Dewi, "Sepak terjang keluarga teroris dalam aksi teror", <https://www.antaraneews.com/berita/1178399/sepak-terjang-keluarga-teroris-dalam-aksi-teror>. *Antara News*. 24 November 2019
- Antonio Gramsci, *Prison Notebook* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).
- Apriadi Gunawan. "155 houses affected, some decimated by Sibolga bomb blast: Sibolga Mayor". <https://www.thejakartapost.com/news/2019/03/17/155-houses-affected-some-decimated-by-sibolga-bomb-blast-sibolga-mayor.html>. *The Jakarta Post*. 17 Maret 2019
- Audrey Santoso. "Densus 88 Tangkap Sejumlah Terduga Teroris di Aceh". <https://news.detik.com/berita/d-4787468/densus-88-tangkap-sejumlah-terduga-teroris-di-aceh>. *Detik News*. 16 November 2019
- David Oliver Purba (12 Maret 2019, 20:54 WIB). "Cerita Saksi Mata Saat Ledakan di Sibolga, Upaya Negosiasi hingga Dugaan Teroris Lemparkan Bom". *Kompas*.
- Dedy Tabrani. "Familial Terrorism: An Anthropological Analysis on Familial Suicide Bombings in Surabaya" The 7th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia, 13-14 May 2018.
- Herdi, Sahrasad, Chaidar Al, and Tabrani Dedy. "Terrorism, Wahhabism and Islam (East)-West Dialogues: A Reflection from Indonesia." *Journal of Economic and Social Development* Vol. 6, No.2 (2019): 60-75.
- Hestiana Dharmastuti (13 Maret 2019, 08:19 WIB). "Fakta-fakta Terbaru Ledakan Bom di Sibolga". *Detik News*.
- Hobsbawm, Eric J. *Primitive rebels: Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester University Press, 1971.
- Hoffman, Bruce. *Inside terrorism*. Columbia university press, 2017.
- Iil Askar Monza (12 Maret 2019). "Lewat Pengeras Suara Masjid, Ulama Bujuk Terduga Teroris Menyerah".
- James C. Scott. *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. yale university Press, 1985.
- Leszek Kolakowski, *Main Current of Marxism*, Vol. III, (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- Muhadi Sugiono, *Kritik Antonio Gramsci terhadap Pembangunan Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Richard Howson & Kylie Smith (eds.), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, (London: Routledge, 2008).
- Richard Kilminster, *Praxis and Method: A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and The Early Frankfurt School* (London: Routledge & Keagen Paul, 1979).
- Sahrasad, Herdi, et al. "Women and Terrorism: A Sketch on the Phenomenon of Terrorism in the International Scene." *Jurnal SIASAT* Vol. 4, No.1 (2020): 15-24.

- Sahrasad, Herdi, et al. "Women and Terrorism: A Sketch on Women and Transnational Terrorism in Southeast Asia and Indonesia." *Konfrontasi: Jurnal Kultural, Ekonomi Dan Perubahan Sosial* vol.7, no.1 (2020): 56-66.
- Tabrani, Dedy, Al Chaidar and Herdi Sahrasad. "Familial Terrorism: An Analysis on Familial Suicide Bombings in Surabaya 2018." Makalah yang dipresentasikan pada *7th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia*. Yogyakarta: UGM, 2019.
- Tim Detikcom. "Detik-detik Penggerebekan Rumah Terduga Teroris di Sibolga". *Detik News*. 12 Maret 2019
- Tim Detikcom. "Tim Densus 88 Antiteror menangkap empat orang terduga teroris di Aceh. Satu di antaranya perempuan". <https://news.detik.com/berita/d-4787523/polri-total-4-terduga-teroris-ditangkap-di-aceh-1-perempuan>. *Detik News*. 16 November 2019
- Vincentius Jyestha (13 Maret 2019, 09:00 WIB). "Breaking News: Istri Terduga Teroris Sibolga Meledakkan Diri Pakai Bom". *Warta Kota*, *Tribun News*.
- Warta Kota, "Kronologi Bom Meledak Tiga Kali di Sibolga, Istri Terduga Teroris Belum Menyerah", *Tribun News*. 13 Maret 2019, 08:26 WIB.

Publik dan Privat: Perempuan, Pekerjaan dan Relasi Kuasa dalam Rumah Tangga

Eka Srimulyani

Latar Belakang Masalah

Pembagian ranah publik dan privat sebagai sebuah ‘analisis’, selama ini sangat dominan dalam mengamati kehidupan perempuan terutama di kalangan kelompok feminist gelombang ke dua pada tahun 1960an dan 70an, dan menjadi sentral dalam gerakan perempuan pada abad ke 19.¹ Salah satu karya ilmuwan sosial yang awal-awal memunculkan kosep publik adalah tulisan yang berjudul *The Structural Transformation of the Public Sphere* karya Jürgen Habermas (1962). Gambaran yang disampaikan oleh Habermas tentang ranah publik didasari dari refleksinya terhadap kehidupan publik kaum borjuis di Eropa Barat pada akhir abad ke-17 dan abad ke-18. Menurut Habermas *public sphere* (ranah publik) adalah “*a realm in which individuals gather to participate in open discussions. Potentially everyone has access to it*” (sebuah ruang di mana para individu bisa berkumpul dalam sebuah diskusi terbuka. Semua orang punya potensi untuk memiliki akses ke ruang publik tersebut).²

Selama ini kerangka berpikir dikotomi publik dan privat menjadi sebuah kerangka berpikir yang diadopsi dalam mengkaji peran sosial laki-laki dan perempuan.³ Kerangka berpikir ini digunakan ketika menganalisa subordinasi dan opresi yang dialami oleh perempuan, terutama dalam

¹ Landle, Joan B, 2003, “Further Thoughts on the Public/Private Distinction”, *Journal Women History*, 15, 2, hlm.30

² Holub, Robert C., 1991, *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London and New York: Routledge, hlm. 3.

³ Rosaldo, Michelle Zimbalist and Louise Lamphere, 1974, *Women, Culture and Society*, Stanford California; Stanford University Press.

kontek rumah tangga atau keluarga.⁴ Salah satu pemikiran awal-awal dalam hal ini adalah seperti pandangan antropolog Michelle Rosaldo and Louise Lamphere (1974), dalam karya/buku yang mereka edit bersama yang berjudul *Women, Culture and Society: [A]n opposition between "domestic" and "public" provides the basis of the structural framework necessary to identify and explore the place of male and female in psychological, cultural, social, and economic aspects of human life*⁵. (Pembedaan [ranah] domestik dan publik menjadi basis dari kerangka struktural yang penting untuk mengidentifikasi dan mengeksplorasi posisi laki-laki dan perempuan dalam aspek-aspek psikologis, budaya, sosial, dan ekonomi dari kehidupan manusia)

Ketika berbicara ranah publik adalah ruangnya laki-laki maka argumentasi yang paling sering muncul di sini, salah satunya adalah karena laki-laki bekerja di luar rumah (ruang publik) untuk mencari nafkah dan mencukupi kebutuhan hidup keluarganya secara ekonomi. Sementara perempuan dengan segala karakteristiknya dianggap lebih cocok berperan dan bekerja di ranah privat kerumah-tangga dengan segala tugas-tugas domestik. Dari sini, jelas terlihat adanya polarisasi bahwa ranah publik adalah dunia kerja yang dibayar (*paid work*), politik, pendidikan formal, budaya dan posisi yang memiliki kuasa dan otorita, sementara aspek dari ranah privat adalah dunia keluarga, rumah, dan anak-anak beserta tugas-tugas kerumah-tanggaan. Namun yang menjadi poin kemudian adalah bahwa kerja-kerja di ranah domestik secara umum memiliki apresiasi yang kurang, dibandingkan dengan kerja-kerja di ruang publik,⁶ dan dianggap tidak memiliki '*power*' (kuasa) sebagaimana kerja di ruang publik. Dalam kajian-kajian yang ada, model ini diadaptasi ke berbagai bentuknya misalnya "produksi *versus* reproduksi (model ekonomi), publik *versus* privat (model politik) dan [konstruksi] budaya *versus* alam/lingkungan (model budaya)"⁷. Dalam pola-pola ini, konsep "*public man, private woman*", beberapa karya kemudian membahas ini secara lebih fokus.⁸

⁴ Lihat Maila Stivens, Maila, "Theorising Gender, Power and Modernity in Affluent Asia" in Khrisna Sen and Maila Stivens (eds), in *Women in Affluent Asia*, London etc: Routledge, 1998, hlm. 1–34.

⁵ Rosaldo and Louise Lamphere, *Women Culture and Society*, hlm. 23

⁶ Edwards, Rosalind, 1993, *Mature Women Students: Separating or Connecting Family and education*, London and Washington D.C: Taylor and Francis, p. 18

⁷ Locher-Scholten, Elsbeth and Anke Niehof (eds). 1987, "Introduction", in Locher-Scholten and Niehof (eds), *Indonesian Women in Focus: Past and Present Notions*, Dordrecht-Holland: Foris Publication, p.2

⁸ Jean Bethke Elshain, *Public Man, Private Woman*, USA: Princeton University press, 1993.

Dikotomi publik dan privat dalam masyarakat Muslim

Dari sekian kajian antropologi atau etnografi dalam konteks masyarakat Muslim yang berbeda-beda, terlihat bahwa ada banyak cara yang dijalani oleh para perempuan dalam keluarga, terkait dengan pembagian peran dan kerja laki-laki dan perempuan. Situasi yang menunjukkan apakah bentuk keluarganya adalah keluarga luas (*extended family*) atau keluarga batih/inti (*nuclear family*) juga ikut mempengaruhi bagaimana peran dan kerja-kerja dibagi dalam konteks rumah tangga atau keluarga.

Di sisi lain, walaupun kajian-kajian terhadap masyarakat Muslim atau masyarakat negara berkembang memproblematisasikan pembagian dikotomi tersebut karena relevansinya belum tentu sama sebagaimana konteks masyarakat di mana awal segregasi dikotomi ini muncul (masyarakat kelas menengah Barat). Kalau dipahami bahwa domestik adalah identik dengan *powerless*, beberapa ilmuwan sosial di sisi lain juga ada yang menunjukkan terjadinya relasi yang dialektis antara laki-laki dan perempuan (dalam rumah tangga), misalnya Kandiyoti dalam tulisannya menyebutkan istilah '*patriarchal bargain*' sebagai sebuah ruang untuk melihat proses perjuangan dan upaya melihat kembali relasi gender yang terbangun. Dalam nada yang sama Nazareh Tohidi juga membantah bahwa asumsi perempuan sebagai *powerless*, tidak berperan, sebaliknya dia mengarisbawahi sebenarnya adalah sebuah semangat perjuangan dan pemberdayaan yang dimiliki perempuan yang terlihat terus berupaya untuk "*renegotiate gender roles and codes*" (menegosiasikan kembali perempuan dan aturan yang terkait dengan relasi gender)⁹.

Dari observasi mengenai kehidupan perempuan dalam ragam masyarakat di dunia, termasuk di Indonesia, ada kompleksitas yang tidak sederhana dalam hal relasi dan interaksi sosial yang terbangun dalam sebuah konsep rumah tangga dalam masyarakat tersebut. Pola utama, *public man private woman* memiliki variasi yang beragam dan *deviant*. Oleh karenanya di sini akan terlihat bahwa terkadang dikotomi juga merefleksikan dikotomi ideologis, dan tidak selalu dikotomi empiris. Dalam tulisannya yang berjudul *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java* (1998), Suzanne Brenner berargumen bahwa istilah ruang domestik

⁹ Nazareh Tohidi, 1997, dikutip oleh Moghadam, Valentine, 2002, "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of The Debate", in Saliba *et al.* (eds), *Gender, Politics and Islam*, Chicago and London: University of Chicago Press, hlm. 26-27)

menurutnya memiliki makna yang lebih luas dari sekedar berkaitan dengan tugas-tugas domestik semata. *"I prefer the term "domestic sphere" to "family" and "household" in some contexts, because it can encompass both of these and more"*¹⁰, [saya lebih cenderung pada penggunaan istilah "ruang domestik" dari pada "keluarga" atau "rumah tangga" dalam beberapa konteks karena istilah tersebut memiliki makna yang berkaitan dengan keduanya atau bahkan di luar itu juga]. Menurut Brenner, walaupun dia cenderung menggunakan istilah ruang domestik, tetap menurutnya tidak ada pembagian yang *clear cut* (tegas) dalam hal dikotomi publik dan privat. Sementara itu, dalam buku yang dieditnya, Afsaruddin (1999) menggunakan istilah *'female public space'*, untuk menunjukkan bahwa pembagian yang dikotomis antara publik dan privat tidak berhasil menjelaskan kompleksitas kehidupan, ruang dan peran yang dilakukan perempuan dalam beragam konteks yang ada.

Untuk konteks masyarakat Indonesia, ruang publik secara umum tidak betul-betul terpisah dengan ruang privat sebagai ruang partisipasi laki-laki dan perempuan yang tersegregasi. Negara, dalam hal ini khususnya pada masa Orde Baru kemudian mempromosikan dan menginstitutionalisasi dikotomi yang berbasis gender dengan dua domain ini, hampir secara dikotomis dalam aturan dan regulasi yang ada. Kondisi yang tidak dikotomis ini juga tergambar dalam sejarah kehidupan perempuan dan gerakan perempuan di Indonesia, begitu juga ditandai dari adanya akses perempuan ke pendidikan publik yang sempat tidak didapati sebelumnya (sebelum awal abad ke-20).

Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, dalam kehidupan praktis perempuan Indonesia, sebenarnya domain publik dan privat tidaklah secara jelas terpisah, dan juga tidak selalu dalam realita kehidupan masyarakat Indonesia, publik itu menjadi domainnya laki-laki. Sebenarnya negara, khususnya rejim Orde Baru yang mempromosikan dan menginstitutionalkan konsep gender yang seolah 'memisahkan' antara publik dan privat dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang berimplikasi pada posisi dan peran-peran sosial dalam masyarakat. Namun demikian, terlepas dari ideologi yang menjadi hegemoni di masa lalu dan menjadi filosofi-filosofi lainnya dalam masyarakat, pada kenyataannya, sebenarnya

¹⁰ Brenner, Suzanne April, 1998, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*, New Jersey and UK: Princeton University Press, hlm. 15

selalu ada ruang di mana perempuan Indonesia tetap mendapat kesempatan untuk bekerja di ruang publik. Keluwesan atau ketidakjelasan perbedaan antara domain publik dan privat dalam kehidupan perempuan Indonesia juga bisa dilihat dari sejarah pergerakan perempuan Indonesia lewat keterlibatan mereka dalam perjuangan kemerdekaan, juga munculnya organisasi-organisasi perempuan serta akses yang didapatkan perempuan Indonesia untuk mengecap pendidikan. Secara singkat artikel ini akan membahas bagaimana diskursus dikotomi publik privat ini mendapat bentuk dalam kehidupan perempuan Muslim secara luas dan dalam kehidupan perempuan [Muslim] Indonesia secara partikular. Kemudian artikel ini akan melihat bagaimana konsep ideal dan praktis dari dikotomi publik dan privat dalam kehidupan perempuan Indonesia.

***Why it matters?* (Mengapa ini menjadi masalah?)**

Mengapa ini menjadi masalah? Mengapa ini perlu mendapat perhatian? Data-data yang dipresentasikan mengenai statistik ketahanan keluarga dalam buku ini, setidaknya memperlihatkan dengan gambling bahwa ada banyak persoalan yang berkaitan dengan keluarga yang terjadi dalam masyarakat Aceh, dari lintas isu atau sektor, termasuk yang berkaitan dengan pendapatan dan kualitas hidup keluarga.¹¹

Di sisi lain, seperti sudah pernah disebutkan dalam beberapa kajian sebelumnya terkait relasi kuasa dalam keluarga, **bahwa** setidaknya ada dua hal yang mempengaruhi interaksi suami dan istri dalam relasi kuasa keluarga yaitu pekerjaan dan kepemilikan harta benda baik dari suami maupun istri. Kedua hal tersebut mempengaruhi posisi tawar (*bargaining*), komunikasi dan interaksi antara suami dan istri dalam keluarga. Hal ini di sisi lain memperlihatkan adanya ketimpangan dalam pembagian peran dalam rumah tangga yang berkaitan dengan tugas-tugas domestik. Dari sini jelas ada indikasi yang kuat bahwa hal yang terkait dengan pekerjaan berkaitan dengan posisi dan peran atau relasi kuasa dalam keluarga. Data statistik dari kasus-kasus perceraian yang terjadi dalam masyarakat, termasuk masyarakat Aceh juga memperlihatkan faktor ekonomi sebagai salah satu faktor yang dominan yang melatarbelakangi kasus-kasus perceraian.

¹¹ Lihat bab yang ditulis oleh Dr. Saiful Mahdi dan Salsabila Mahdi dalam buku ini.

Dalam riset ini, pilihan bekerja perempuan, terutama terkait faktor yang melatarbelakangi dan jenis-jenis relasi dan interaksi antara suami dan istri dalam rumah tangga dan keterkaitannya dengan kelas sosial, serta strategi yang mereka bangun memperlihatkan kompleksitas dari batas ranah publik dan privat yang tidak *clear-cut* (tegas), dan terus dinegosiasikan. Hal ini berkaitan erat dengan pekerjaan, penghasilan, dan kesibukan kedua belah pihak di ruang publik, dan negosiasi dalam ruang domestik.

Bila tidak terjadi relasi kuasa yang nyaman dan aman bagi kedua belah pihak, terutama istri, biasanya akan menimbulkan ketimpangan, subordinasi salah satu pihak tidak bisa dihindari, sehingga makna perkawinan yang merupakan tempat ke dua insan menjadi tumbuh berkembang, justru menjadi sebaliknya. Konflik yang secara laten maupun terang-terangan biasanya terjadi. Salah satu akumulasi dari persoalan biasanya mengarah pada perpisahan atau perceraian.

Kajian ini menggunakan pendekatan riset kualitatif dengan berdasarkan kajian dari literatur yang dipadukan dengan data-data wawancara dari beberapa keluarga, khususnya perempuan (istri), karena yang menjadi fokus adalah posisi peran dan pekerjaan perempuan. Pemilihan keluarga, dan narasumber perempuan yang dibahas dalam penelitian ikut mempertimbangkan situasi keluarga, terutama sekali status sosial ekonomi dan pekerjaan mereka.

Kerja publik dan kerja privat: perempuan, antara kerja dan rumah tangga

Dalam masyarakat Indonesia, perempuan Indonesia secara umum lebih bebas dalam hal partisipasi mereka di ruang publik, pekerjaan-pekerjaan yang mereka lakukan terkadang memang tidak bisa dipisahkan dengan ruang publik.¹² Secara umum perempuan di Indonesia terlibat dalam sektor produksi dan kerja-kerja yang membawa *income* (pendapatan) keluarga. Pada kenyataannya, tidak asing melihat perempuan Indonesia terlibat dalam aktivitas produksi dan ekonomi untuk membantu keluarga mereka secara ekonomi¹³. Dalam hal ini, Islam, sebagai agama yang merupakan agama mayoritas tidak memiliki dampak yang membatasi ruang gerak

¹² Smith, "The Experience of Muslim Women", hlm.105

¹³ Lihat misalnya Berninghausen, Jutta and Birgit Kerstan, 1992, *Forging New Paths: Feminist Social Methodology and Rural Women in Java*, London: Atlantic Highland, NJ, USA: Zed Books.

perempuan di ruang publik secara umum. Susan Blackburn berargumentasi bahwa Islam di Indonesia hampir tidak pernah mengintervensi peran publik perempuan secara khusus. Tokoh-tokoh ulama yang ada di Indonesia juga menyampaikan sudut pandang yang sama, bahwa bekerja di luar rumah bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam.¹⁴ Misalnya Quraish Shihab (1999), seorang ulama terkemuka Indonesia, menyampaikan bahwa seorang perempuan memiliki hak untuk bekerja sejauh memang perlu bekerja, dan selama nilai-nilai agama dan moralitas bisa dijaga.¹⁵ Di sisi lain, kajian-kajian antropologis dari beberapa suku masyarakat yang ada di Nusantara atau di Indonesia juga memperlihatkan keterlibatan mereka dalam kerja-kerja yang penting hal produksi dalam berbagai setting sosial yang ada.¹⁶ Dalam masyarakat Jawa terutama di kalangan kelas menengah ke bawah ada istilah "*mbok bakul*", para perempuan yang menjaja dagangan dengan mendatangi para pembeli dari lorong ke lorong, atau dari rumah ke rumah di daerah pedesaan.

Konteks masyarakat Aceh: kerja luar rumah dan kerja domestik

Seperti masyarakat lainnya di Indonesia, dan di berbagai belahan dunia termasuk dunia Muslim, secara tidak langsung masyarakat Aceh juga memiliki perbedaan jenis pekerjaan laki-laki dan perempuan. Pekerjaan laki-laki dalam hal ini misalnya menjadi nelayan, pedagang di pasar non-tradisional, sementara pekerjaan yang berbasis pembuatan kuliner, terutama kue, dan menjahit, seolah merupakan kerja-kerja yang identik dengan perempuan. Namun demikian kalau untuk pekerjaan kantoran laki-laki dan perempuan tidak memiliki perbedaan yang signifikan kecuali pada fakta bahwa perempuan jarang sekali menapaki sampai ke jenjang karir tertinggi (secara umum) walaupun kuantitas jumlah mereka lebih banyak dari pekerja kantoran laki-laki.

Kerja dan bekerja di luar rumah, bukanlah hal yang asing bagi banyak perempuan Aceh. Dari dulu, perempuan sudah terlibat dalam kegiatan ekonomi produktif, termasuk dalam menangani pengolahan sawah atau lahan yang jelas-jelas memberikan kontribusi secara pendapatan keluarga

¹⁴ Blackburn, *Women and The State*, hlm. 104

¹⁵ Quraish Shihab, 1999, hlm.88

¹⁶ Robinson, "Gender Order"; Brenner, *Domestication of Desire*

dan di sisi lain secara tidak langsung juga menunjukkan kemandirian ekonomi perempuan itu sendiri. Kajian etnografi Chandra K. Jayawardena dalam masyarakat Aceh Besar menunjukkan polarisasi yang dia sebut sebagai “*ureung agam mita peng, ureung inong mita breuh*” (orang laki-laki mencari uang, perempuan mencari beras).

Kondisi ini berlangsung terus menerus sampai sekarang. Fakta dari data statistik menunjukkan bahwa ada banyak perempuan yang menjalani profesi sebagai pegawai negeri sipil atau aparatur sipil negara sangat jelas terlihat. Bahkan ada profesi pegawai negeri sipil atau aparatatur sipil negara yang dominan dilakoni oleh perempuan seperti dalam bidang pendidikan dan kesehatan sebagai para medis, khususnya sebagai juru rawat/perawat dan bidan.

Bagi perempuan yang bekerja di sektor informal membuat mereka berpindah dari satu pekerjaan ke pekerjaan lainnya relatif lebih mudah. Hal ini jelas sekali terlihat setelah bencana tsunami Aceh, ketika beberapa suami kehilangan pekerjaan karena peralatan nelayan ikut hancur, perempuan bisa *survive* (bertahan) langsung berdikari dengan menjual sesuatu, biasanya berupa hasil kuliner dan kerajinan yang mereka pelajari dalam waktu yang sangat instan sekalipun. Tidak jarang kemudian karena pekerjaan perempuan ini memberikan pendapatan yang dominan untuk keuangan keluarga, suami bahkan ikut nimbrung dan bahkan membantu penuh dengan meninggalkan pekerjaannya di sektor informal untuk membantu yang awalnya adalah bisnis istrinya tapi kemudian menjadi bisnis bersama (keluarga).

Karena Aceh pernah mengalami konflik bersenjata selama tiga dekade, ini juga memberikan dampak pada kehidupan perekonomian dan pola pembagian kerja antara suami dan istri, terutama di daerah-daerah yang rawan konflik saat itu. Konflik berakhir seiring dengan terjadinya bencana tsunami, dan selama proses rehabilitasi pasca bencana tsunami ada banyak bantuan ekonomi yang diberikan oleh berbagai donor. Bagi para perempuan yang kehilangan suami dan keluarga lainnya dalam bencana tsunami, atau mereka yang menjadi janda dari konflik selama hampir tiga dekade antara GAM dan TNI menyatakan bahwa mereka akhirnya memang harus bekerja untuk menjadi pencari nafkah bagi keluarganya, walaupun sebelumnya ada di antara hanya terlibat dalam tugas-tugas domestik kerumahtanggaan.

Salah satu riset mengenai *livelihood* (penghidupan) pasca tsunami yang dilakukan oleh EOS (Earth Observatory of Singapore) Nanyang Technological University and ICAIOS (International Centre for Aceh and Indian Ocean Studies) memperlihatkan bahwa beberapa perempuan memiliki peran ekonomi signifikan dalam keluarga, dan juga memiliki tanggung jawab yang tinggi untuk memastikan keberlanjutan Pendidikan anak-anak mereka. Walaupun beberapa merasa bahwa kontribusi mereka masih kurang dibandingkan oleh suami mereka dan apa yang mereka lakukan lebih kepada membantu suami.

Tantangan dalam keluarga: keseimbangan dan *double burden* (beban ganda)

Self-conflict: tanggung jawab pengasuhan

Pada dasarnya sulit untuk menyeimbangkan antara kehidupan publik yang berkaitan dengan pekerjaan dengan segala tuntutan dan tanggung jawabnya dengan tugas-tugas kerumahtanggaan secara bersamaan. Seringkali perempuan yang bekerja mengalami konflik batin, terutama ketika anak-anak masih kecil dan memerlukan perhatian ekstra dari orang tua. Hal yang sama tidak dirasakan oleh laki-laki yang bekerja. Kondisi menjadi lebih sulit ketika fasilitas yang akan mendukung seperti tempat pengasuhan anak tersedia dengan bagus, ketika model keluarga bukan lagi keluarga luas yang bisa memberikan bantuan ekstra kepada anggota keluarga muda dengan anak balita.

Laki-laki lebih fleksibel perannya di dalam keluarga sementara perempuan cenderung lebih banyak melakukan kegiatan bersifat rutinitas atau kewajiban. Oleh karena itu perempuan bekerja masih dihadapkan pada rutinitas pekerjaan rumah tangga setelah seharian melakukan aktivitas yang menjadi tanggung jawabnya di kantor. Beban ganda perempuan merupakan masalah yang sering dihadapi perempuan bekerja. Perempuan seringkali harus memilih antara tidak menikah dan sukses berkarier, atau menikah dan menjadi ibu rumah tangga yang baik.

Dibutuhkan pemikiran yang matang seorang perempuan berstatus menikah untuk melangkah ke dunia kerja, mengingat konsekuensi peran ganda yang akan dihadapi. Menurut data Sakernas 2015, hampir setengah perempuan berstatus kawin yang berani menanggung resiko menghadapi

peran ganda sebagai pekerja dan tanggung jawab sebagai istri serta ibu dari anak-anaknya. Selebihnya memilih untuk fokus pada tugas pokok sebagai ibu rumah tangga dengan semua tanggung jawabnya. Berbagai faktor yang mendorong perempuan berstatus kawin untuk bekerja, di antaranya karena pendidikan tinggi, kemampuan untuk maju dan berkembang karena ingin meningkatkan eksistensi diri, serta alasan paling mendasar khususnya pada keluarga miskin adalah untuk mendapatkan penghasilan tambahan dalam memenuhi kebutuhan rumah tangganya. Perempuan dengan status cerai memberikan dampak yang lebih besar karena tidak adanya pasangan. Perempuan yang berstatus *single parent* (orang tua tunggal) sebagian akan menjadi kepala rumah tangga dalam keluarga. Di samping tuntutan keseimbangan antara pekerjaan dan keluarga, perempuan dengan status *single parent* akan lebih sulit dalam memenuhi kebutuhan keluarga. Sulitnya perempuan *single parent* dalam memenuhi kebutuhan keluarga disebabkan oleh faktor ekonomi.

Antara bekerja dan tanggung jawab keluarga

Bagi perempuan yang memiliki keluarga dan bekerja di ruang publik, tarik-menarik antara kedua domain ini memiliki komplikasi tersendiri yang tidak sederhana bagi banyak pihak. Ada banyak konflik yang terjadi dari sini. Pada dasarnya kebanyakan masyarakat merasa bahwa tidak ada keharusan perempuan untuk membiayai ekonomi keluarga. Oleh karenanya seperti tergambar dalam tulisan ini pilihan perempuan untuk bekerja tidak hanya karena faktor ekonomi untuk mencari nafkah namun karena ada faktor personal lainnya seperti aktualisasi diri dari Pendidikan dan pengalaman yang dimilikinya dan sebagainya.

Modernisasi, dan industrialisasi yang merubah tatanan sosial ekonomi masyarakat juga berdampak pada kehidupan perempuan. Pola tinggal yang berubah, kebutuhan sandang pangan dan papan yang meningkat, transisi dari masyarakat agraris (pertanian) ke [semi] industri ikut mempengaruhi kestabilan ekonomi keluarga, terutama pada keluarga menengah ke bawah. Dalam konteks seperti ini, keberadaan perempuan untuk membantu pendapatan keluarga dengan bekerja menjadi sebuah keniscayaan. Namun pada saat yang sama cara pandang bahwa domestic adalah urusan perempuan masih tetap mendominasi pemikiran dan tradisi masyarakat termasuk perempuan itu sendiri. Para informan yang diwawancarai dalam jabatan dan posisi apapun, tetap merasa bahwa

tanggung jawab domestik adalah tanggung jawabnya, walaupun dia mengakui kala intensitas pekerjaan dengan batas waktu yang ketat membuatnya tidak fokus dan menjalankan tanggung jawabnya, dan dalam hal pengertian pasangan menjadi hal yang sangat dibutuhkannya.

Kondisi perempuan yang bekerja dengan peran domestik di rumah tangga menjadi lebih berat ketika di rumah tidak asisten rumah tangga dan keluarga yang tinggal bersama, sementara pada saat yang sama masih memiliki anak yang masih kecil atau bahkan masih menyusui. Seorang perempuan yang bekerja dan masih memiliki anak di bawah umur dua tahun memiliki perjuangan tersendiri dalam memastikan ketersediaan Air Susu Ibu (ASI) eksklusif terutama bagi mereka yang peduli akan pentingnya asupan ASI. Di sisi lain, jam kerja dan tempat kerja belum tentu fleksibel dalam memberikan kesempatan khusus kepadanya.

Dari data statistik yang ada, data gender tematik secara nasional sekitar 31 persen perempuan yang bekerja di ruang publik memiliki anak yang berusia di bawah 2 tahun. Di satu sisi menyusui memberikan keuntungan baik bagi bayi maupun si ibu, bahkan untuk keluarga bisa menjadi penghematan tersendiri ketimbang mengkonsumsi susu formula. Namun di sisi lain, kedisiplinan tempat kerja (perkantoran) memberi batasan-batasan tersendiri sementara tidak semua kantor memiliki *day care* (tempat penitipan/pengasuhan anak). Bagi kantor juga absensi kehadiran menjadi hal yang sangat penting, dan tidak semua perkantoran dan atau perusahaan memiliki mekanisme kerja dan cuti kerja ramah keluarga (*family friendly*). Pekerja yang paling merasakan dampak dari hal ini adalah perempuan. Bisa saja ada yang kemudian menyatakan bahwa “ya sudah perempuan tidak usah kerja di luar rumah, tinggal di rumah saja”. Bagi sebagian keluarga pilihan seperti ini akan baik-baik saja, tapi bagi keluarga yang lain, kondisi ini akan berdampak pada kesejahteraan atau kualitas hidup keluarganya, ketersediaan makanan yang cukup sehat bagi anggota keluarganya karena faktor keterbatasan ekonomi seiring semakin sempit lapangan kerja (Statistik Gender tematik, 2016).

Di lain sisi, riset saya sebelumnya bersama dosen psikologi, Ida Fitria, menunjukkan bahwa, terkadang *fear of success* (takut untuk sukses) juga muncul di kalangan perempuan, ketakutan yang akhirnya membuat mereka memilih untuk tidak menjalani peran-peran tertentu. Tidak hanya itu, *fear of success* ini juga membuat mereka yang sudah bekerja di ruang

publik cenderung memilih untuk tidak memiliki ambisi dalam hal menduduki jabatan atau posisi strategis yang akan banyak mengambil waktu, energi, emosi dan pikiran. Cara berpikir seperti ini masih sangat dominan di kalangan perempuan yang kami wawancarai untuk riset tersebut dan menjadi fenomena yang kurang lebih serupa di tiap kelas sosial yang berbeda-beda.¹⁷

Double dan triple burden [bagi perempuan] dalam keluarga

Istilah peran dan beban ganda menjadi semakin sering kita dengar dalam berbagai situasi, diskusi dan publikasi terkait peran suami istri dalam rumah tangga, dan juga seiring dengan makin banyaknya perempuan yang memasuki ruang-ruang kerja publik baik yang tradisional seperti sebelumnya (dalam konteks masyarakat agraris) maupun yang profesional sebagai dampak dari perubahan sosial yang terjadi. Terbukanya akses pendidikan yang sangat luas kepada perempuan ikut membuat situasi ini terjadi. Fenomena dalam masyarakat perkotaan lebih kompleks lagi dengan tuntutan kehidupan secara sosial ekonomi yang memiliki penekanan yang berbeda tidak jarang membuat stress di kalangan perempuan bekerja yang tidak memiliki relasi kuasa yang berimbang dalam rumah tangganya.

Di sisi lain, juga patut dicatat ada perkembangan jenjang karir profesional yang juga diisi oleh beberapa perempuan, dengan tuntutan pekerjaan profesional tinggi, yang barangkali sebelumnya dominan dilakukan oleh laki-laki. Dari satu sisi ini bisa dipandang sebagai sebuah keberhasilan, namun di sisi lain kondisi ini juga banyak meninggalkan pekerjaan rumah bagi perempuan. Dari satu sisi ada proses aktualisasi diri yang didapat oleh perempuan, sementara di sisi lain potensi konflik antara pekerjaan dan rumah tangga terkadang juga menjadi bayang-bayang tersendiri bagi perempuan karir terutama yang memiliki anak kecil yang pada saat yang sama memiliki tuntutan yang tinggi (*high demand*) dari pekerjaannya. Ada yang kemudian mengabaikan *personal well-being* (kebahagian personal) mereka sendiri demi untuk memenuhi tuntutan dari peran mereka dalam pekerjaan dan rumah tangga, hal ini salah satunya karena tradisi dan budaya yang ada biasanya tetap menuntut perempuan menjadi ibu rumah tangga dengan peran ganda yang merupakan niscaya. Degradasi personal yang dialami oleh perempuan pekerja akan berpengaruh pada kepuasan

¹⁷ Lihat Eka Srimulyani, *Berjuang untuk Seimbang*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2020.

hidup yang dimilikinya, dan juga bisa memunculkan beberapa persoalan psikologis lainnya seperti psikosomatik. Secara umum kebanyakan perempuan pekerja memiliki kesulitan untuk menyeimbangkan kerja-kerja di luar rumah, khususnya bagi mereka yang memiliki keterikatan dengan jenis pekerjaan yang memiliki kontrak yang profesional dan tuntutan jam dan output kerja yang tinggi. Setidaknya dari riset-riset yang ada menghasilkan gambaran yang demikian, terutama bagi pasangan yang keduanya bekerja di ruang publik profesional dan memiliki anak-anak yang masih kecil. Dalam kondisi seperti ini pengorbanan yang dilakukan perempuan (istri) biasanya lebih dominan dibandingkan pasangannya. Salah satu upaya meminimalkan terjadinya konflik antara pekerjaan dan keluarga adalah dengan menyeimbangkan antara aktivitas pekerjaan dan aktivitas dalam keluarga.

Dalam masyarakat yang masih patriarkhi seperti Aceh dan juga masyarakat lainnya secara umum di Indonesia, persepsi bahwa ruang publik adalah miliknya laki-laki, dan ruang privat adalah wilayahnya perempuan juga tidak bisa dipungkiri terjadi. Kondisi ini menjadi semakin sulit bagi perempuan ber-keluarga yang tidak memiliki pihak lain yang ikut terlibat membantu dalam kerja-kerja rumah tangga, terutama saat usia anak-anak masih kecil. Kerja-kerja domestik di ruang privat sangat identik dengan kerja perempuan, dan ketika pada saat yang sama perempuan ikut bekerja di ruang publik ternyata, kerjanya di ruang domestik tidak berubah dan dalam beberapa kondisi bahkan bertambah seiring dengan penambahan jumlah anggota keluarga dengan kelahiran bayi yang baru dan kondisi lainnya ketika ada anggota keluarga yang memerlukan perawatan karena ada keluarga atau orang tua yang lanjut usia dan atau kondisi kesehatan mereka.

Dalam Al-Qur'an dan hadist tidak ada penggambaran pola yang *fixed* dan spesifik dari relasi dalam keluarga. Dalam surah Al-Ruum ayat 21, penekanan pada sisi "*sakinah, mawaddah dan rahmah*", situasi berupa kestabilan emosi, perasaan cinta dan kasih sayang yang menjadi elemen yang perlu hadir dalam relasi suami dan istri. Sementara dalam ayat lain, penekanan pada keridhaan atau pada aspek konsensus antara keduanya juga mendapat perhatian. Di sisi lain seperti penjelasan Prof. Alyasa dalam bukunya terkait relasi dalam pernikahan atau keluarga antar suami istri ada beberapa situasi yang sebenarnya bersumber dari praktik dan tradisi yang spesifik dari budaya tertentu, yang tidak memiliki kesamaan dalam

kontek budaya dan tradisi masyarakat yang lain, sehingga memerlukan penyesuaian-penyesuaian.

Penggambaran relasi yang memiliki makna mendalam dan setara misalnya dalam ungkapan dalam QS. Al-Baqarah ayat 187 “هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ” [istri-istrimu adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian-pakaian bagi mereka], atau fleksibilitas berdasarkan keridhaan dan kesepakatan masing-masing “عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ” (QS Al-Baqarah: 233). Sementara dalam hadist ada beberapa ungkapan yang menganjurkan seseorang menjadi orang yang terbaik dengan menjadi orang yang terbaik juga bagi keluarganya. Hadist juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad juga bersabda bahwa beliau adalah orang yang paling baik kepada keluarganya.

Pekerjaan perempuan dan kelas sosial

Pembedaan ranah publik dan domestik secara dikotomis *public man* dan *private woman*, terlihat fenomena dari kelompok kelas sosial menengah ke atas, karena adanya stabilitas ekonomi atau pendapatan dari hasil pekerjaan suami yang kemudian membuat perempuan memilih hanya bekerja di rumah tangga tanpa perlu bersusah payah untuk bekerja di luar rumah. Kondisi ini belum tentu sesuai untuk semua rumah tangga atau semua perempuan. Dalam realita yang ada, mereka yang memiliki kondisi keluarga dengan ekonomi pas-pasan, atau tidak berkecukupan dari pendapatan suami karena kemudian istri juga harus ikut bekerja untuk menutupi kekurangan pendapatan keluarga supaya bisa hidup layak dengan sandang, papan dan pangan tersedia walaupun dalam standar yang minimal. Di sisi lain, ada sejumlah perempuan yang ketika menikah, walaupun ekonomi keluarga berkecukupan namun tetap memilih untuk bekerja di luar rumah sebagai bagian dari aktualisasi ilmu, pengetahuan dan pengalaman yang sudah dimilikinya. Beberapa perempuan memang sudah memiliki pekerjaan sebelum berumah tangga.

Laki-laki dan perempuan sudah seharusnya memiliki hak akses dan kontrol yang setara terhadap sumber daya. Namun di sisi lain tantangan di dalam masyarakat dimana suatu kelompok tertentu mendominasi terhadap kelompok lainnya yang mengakibatkan tidak meratanya pilihan-pilihan. Akibat dari tantangan (*constraint*) tersebut dalam konteks pemberdayaan perempuan, pilihan yang didapat oleh perempuan menjadi terbatas jika dibandingkan dengan yang didapat oleh laki-laki, termasuk dalam hal akses dan kontrol terhadap sumber daya.

Stereotipe budaya yang tumbuh dan berkembang di masyarakat mengenai peran laki-laki sebagai pencari nafkah utama masih menjadi faktor dominan yang membatasi perempuan untuk bekerja. Kemajuan pendidikan perempuan seharusnya dapat membantu peningkatan partisipasi perempuan dalam pasar tenaga kerja. Perempuan diharapkan mampu berperan di semua sektor namun tetap tidak melupakan perannya dalam rumah tangga. Seorang pekerja perempuan atau wanita karir memiliki dua peran utama yang harus berjalan seimbang, yaitu bekerja dan mengurus rumah tangga. Namun terkadang, peran pekerja perempuan dianggap sebagai penyebab keretakan rumah tangga atau ketidakberhasilan anak-anaknya karena kurang.¹⁸

Perempuan yang masuk dalam angkatan kerja sebagian besar menganggur atau setengah menganggur, dan banyak dari mereka merupakan pekerja di sektor informal dan paruh waktu, pekerja tidak dibayar, atau sedang mencari pekerjaan. Bagi perempuan yang bekerja, mereka cenderung memiliki jam kerja tertentu. Hal ini dapat dipahami mengingat seorang perempuan memiliki peran ganda dalam rumah tangga. Bagi perempuan yang memiliki jam kerja tertentu di luar rumah, maka ada dua pilihan yang dapat diambil. Pertama, tetap melaksanakan tanggung jawab dalam rumah tangga dan mengurangi jam kerja di luar rumah. Kedua, tetap mempertahankan jam kerja di luar rumah, sementara pekerjaan atau peran perempuan dalam rumah tangga seperti mengurus rumah dan anak disubstitusikan ke orang lain. Sebagai bagian dari masyarakat yang menganut adat ketimuran, pekerja perempuan di Indonesia akan cenderung pada pilihan pertama yang tetap mengutamakan kehadirannya di tengah-tengah keluarga dan mengurangi jam kerja.¹⁹

Pembahasan dan diskusi

Melalui riset ini, peneliti mencoba menggali fenomena pilihan kerja dan bekerja bagi perempuan dan bagaimana implikasinya dalam relasi mereka dalam kehidupan rumah tangga atau keluarga mereka terutama dalam hal relasi kuasa antara suami dan istri. Riset ini setidaknya menemukan tiga

¹⁸ Statistik Gender Tematik, Kemetrian Perlindungan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2016 hlm: 26)

¹⁹ Statistik Gender Tematik, Kemetrian Perlindungan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2016 hlm: 33

pola utama relasi kuasa yang ada dalam masyarakat yaitu relasi yang hirarkis, 1) **perempuan subordinatif**, 2) **laki-laki (suami) subordinatif** (walaupun ini kasus yang sangat jarang) 3) **pola di tengah yang menunjukkan keseimbangan** (atau setidaknya usaha ke arah keseimbangan antara suami dan istri). Dari riset sebelumnya diketahui bahwa ada beberapa penyebab yang berpengaruh pada relasi kuasa yaitu pekerjaan dan kepemilikan harta benda, sementara itu dalam riset ini juga mengemuka bahwa pekerjaan, latar belakang pendidikan, lingkungan, serta pemaknaan atas penafsiran agama juga mempengaruhi.

Dari semua informan yang diwawancarai, kecenderungan pada model relasi nomor 1 atau nomor 3 lebih tinggi dibandingkan nomor 2. Faktor tradisi dan budaya ikut mempengaruhi dalam hal ini, terutama budaya patriarki yang pasti akan sangat dominan dalam menentukan relasi dalam rumah tangga dan juga di luarnya. Sementara pola yang ke-3 menunjukkan adanya perubahan relasi yang dilator belakang oleh faktor pendidikan, *micro worldview* (cara pandang mikro) dari keluarga di mana seseorang dibesarkan. Dalam diskusi *focused group discussion* (FGD) saat paper ini ditulis dan kemudian dipresentasikan, salah seorang peserta menceritakan bahwa dalam keluarganya, ayahnya terlibat intensif bahkan dominan dalam tugas-tugas domestik kerumahtanggaan. Hal ini tidak menjadi aneh bagi mereka, yang dia istilahkan dengan “suami kepala keluarga, istri kepala rumah tangga, dan saling membantu itu adalah hal yang lumrah”. Baginya istilah istri bekerja untuk membantu suami atau sebaliknya adalah bukan hal yang perlu diperdebatkan karena prinsip rumah tangga adalah saling membantu. Pada keluarga muda masa sekarang yang teresponse kepada lingkungan dan jejaring serupa juga terpengaruh, serta cenderung ada upaya untuk terus menegosiasikan relasi dalam rumah tangga secara terus menerus dengan pasangannya. Salah seorang peserta perempuan dalam FGD tersebut juga menyapaikan dalam lingkungan dan pergaulan ikut mempengaruhi dan memberi inspirasi terhadap relasi yang dibangun dalam keluarga.

Mengapa perempuan memilih untuk bekerja di luar rumah?

Kebanyakan kerja perempuan di luar rumah adalah pekerjaan yang dikategorikan feminim. Dari semua subjek yang ditemui kebanyakan dari mereka bekerja dalam jenis pekerjaan yang identik dengan kerja-kerja

perempuan. Walaupun dalam pekerjaan di kantoran tapi sangat sedikit yang mau mengambil kesempatan untuk terlibat secara jauh dalam kepemimpinan publik, dengan sebuah alasan utama adalah keluarga.

1. Ingin membantu suami

Di antara jawaban yang paling dominan ketika ditanyakan kenapa memilih bekerja di luar rumah adalah “ingin membantu suami”. Jawaban ini barangkali terdengar agak janggal bagi masyarakat tertentu yang terbiasa dengan pola kebersamaan dalam *sharing income* atau pendapatan untuk kebutuhan keluarga. Bagi masyarakat [Muslim] Indonesia jawaban di atas muncul dari dominasi pemikiran bahwa tanggung jawab nafkah adalah sepenuhnya adalah tanggung jawab suami, dan kalaupun kemudian perempuan atau istri memiliki pendapatan, maka itu adalah tambahan, *additional* dan sifatnya membantu atau melengkapi saja. Namun di sisi lain tidak bisa dinafikan juga ada keluarga yang menjadi tulang punggung keluarga sebagai pencari nafkah utama seperti dalam riset Dr. Agustin Hanapi dalam buku ini.

Pilihan ini terlihat relevan bagi mereka yang berasal dari kelas menengah atau mereka yang dari status sosial ekonomi atas, sementara di kalangan para perempuan yang dari kelas sosial menengah ke bawah, pilihan bekerja adalah karena “**ingin membantu suami**”. Ketidakcukupan pendapatan suami dari beberapa perempuan yang sempat penulis wawancarai akhirnya menjadikan motif yang melatarbelakangi mereka untuk bekerja di luar rumah untuk menambah pendapatan keluarga. Sama seperti pekerjaan suaminya yang tidak permanen, pekerjaan yang mereka jalani juga pekerjaan yang tidak permanen sifatnya.

2. Pengetahuan dan kesadaran

Terkait motif, atau kalau dalam bahasa agama niat bekerja di luar rumah, salah seorang informan mengatakan bahwa “**kalau memang bisa berbuat lebih, mengapa tidak, dan saya melakukannya karena paham karena agama tidak melarangnya**”. Dengan pertimbangan bahwa ada pengetahuan, pengalaman dan wawasan yang dimilikinya yang mungkin akan berguna bagi orang lain melalui profesi yang dijalannya.

3. Aktualisasi diri

Dari wawancara yang ada, terkait motif jelas terlihat bahwa bagi

perempuan dari kelas ekonomi menengah ke bawah, pilihan bekerja lebih didasari pada **persoalan ekonomi** untuk mencukupi kebutuhan keluarga yang semakin meningkat. Sementara bagi mereka dari kelas sosial menengah ke atas, lebih kuat motif **aktualisasi diri**. Salah seorang informan yang diwawancarai bahwa faktor yang melatarbelakangi bekerja di luar rumah adalah keinginan untuk melakukan pengabdian: “Keinginan saya untuk bekerja di ranah publik sudah tumbuh dari awal, bukan karena terpaksa karena ada keinginan ekonomi...” ujarnya. Di sisi lain, dia juga mengakui bahwa ingin memiliki kemandirian ekonomi.

4. *Pengasuhan/tradisi dalam keluarga*

Salah seorang informan mengatakan dengan tegas bahwa dia dididik oleh ibunya untuk menjadi orang yang mandiri secara ekonomi, walaupun sudah menikah namun memiliki sumber penghasilan sendiri. Hal ini tertanam kuat dalam dirinya yang kemudian menjadi motivasi kuat bagi untuk terus bekerja baik dari sebelum menikah maupun setelah menikah.

Faktor-faktor yang mempengaruhi relasi kuasa dalam keluarga

1. *Pengetahuan (Pemahaman agama?)*

Seorang istri dari kelas menengah yang memiliki latar belakang pendidikan tinggi (suami dan istri alumni pascasarjana) menyampaikan dalam wawancara bahwa dalam rumah tangga mereka, relasi dibangun dari semangat ingin membantu. Secara khusus, dia menyampaikan bahwa selama ini dia tidak pernah dilarang untuk beraktivitas di luar rumah. “Kesempatan itu selalu diberi”, ujarnya dengan penuh keyakinan. Namun di sisi lain, terlihat ada upaya-upaya khusus dari dirinya untuk selalu memastikan bahwa kegiatan dan hal-hal terkait kerumahtanggaan terjaga dengan baik di sela-sela kesibukannya melakukan pekerjaan di ruang publik. Intinya prioritas ujarnya memberikan justifikasi, “...karena anak saya masih kecil dan membutuhkan saya dan saya memiliki memiliki pengetahuan terkait pengasuhan anak, maka saya merasa saat ini, ini adalah prioritas”, ujarnya menambahkan. Setelah menikah ada banyak yang berubah dalam hidupnya, dan itu dilakukan dari sebuah adaptasi dan upaya secara terus menerus untuk mencari pola yang akhirnya dia sudah memilikinya. Keputusan penting dalam keluarga biasanya diputuskan secara bersama, tambahnya. Apa yang dia lakukan untuk bekerja di luar

rumah baginya karena dilandasi pemikiran bahwa dalam agama perempuan bekerja di luar rumah tidak pernah dilarang, dan justru itu yang menguatkannya untuk terus melakukannya atau mempertahankannya.

Salah satu jawaban yang sering dikaitkan dengan norma pemahaman agama di antaranya adalah terkait nafkah dan kepemimpinan suami dalam keluarga. Walaupun diskusi penulis dengan para informan kemudian menunjukkan bahwa relasi yang mereka coba bina dalam keluarga adalah sebuah relasi yang cair. Namun demikian di sisi lain, pemahaman keagamaan yang ada juga berkelindan dengan adat dan tradisi. Salah seorang informan mengatakan bahwa awalnya dia tidak bisa membedakan makna yang sesungguhnya adalah aturan agama, dan mana yang sebenarnya adalah bagian dari tradisi, adat dan kebiasaan masyarakat saja terkait dengan relasi dalam keluarga.

2. Pekerjaan dan penghasilan

Dari beberapa informan yang diwawancarai terlihat bahwa ada tiga pola utama terkait pendapatan dan ekonomi rumah tangga. Pola pertama, suami yang bekerja atau suami yang dominan memberikan nafkah untuk keluarga, Pola kedua, istri bekerja atau istri yang dominan yang memberikan kontribusi keuangan rumah tangga. Sementara pola ketiga adalah keserimbangan antara kedua belah pihak dalam memberikan kontribusi untuk belanja rumah tangga.

Kalau melihat pada referensi keagamaan, tanggung jawab nafkah ada pada suami, walaupun perempuan (istri) tidak dilarang untuk bekerja atau mendapat pendapatan).²⁰ Salah seorang istri yang selama memberi kontribusi besar untuk ekonomi rumah tangga menyatakan: “Dari awal sejak menikah saya sudah paham situasi ekonomi atau pendapatan dari suami, dan selama ini juga tidak menuntut banyak, namun saya hanya ingin dia lebih serius lagi dalam bekerja...”.

Ketika harapan dari istri itu tidak terwujud, terjadi perselesihan dan perbedaan cara pandang yang sangat tajam di antara keduanya. Hal ini belum ada jalan keluar, dan ini diperparah dengan strategi komunikasi antar mereka berdua yang tidak berjalan mulus. Di saat yang sama dia juga menyampaikan kondisi keluarga dari sahabatnya yang juga seringkali

²⁰ Lihat bab yang ditulis oleh Dr. Agustin Hanapi dalam buku ini.

memunculkan perselisihan dari pembagian tanggung jawab ekonomi rumah tangga. Walaupun sama-sama bekerja, istri merasa bahwa suami terlalu cuek dengan tanggung jawab ekonomi rumah tangga ketika istri juga memiliki pendapatan sendiri. Walaupun dalam hal pendapatan dan kontribusi rumah tangga keduanya terlibat dalam relasi dan komunikasi tidak selalu setara. Artinya peran produktif perempuan di luar rumah tidak otomatis berimplikasi pada relasi yang lebih setara dalam peran dan tanggung di rumah tangga.

Dari gugatan perceraian yang didaftarkan terutama gugat cerai (yang diajukan oleh istri), kebanyakan kasus perceraian yang ada dilatarbelakangi oleh persoalan ekonomi, kewajiban nafkah yang abai dari pihak suami. Hal ini kemudian dipersulit lagi dengan perlakuan suami termasuk dalam bentuk kekerasan dalam rumah tangga.²¹ Dampak dari ini ada dua kemungkinan para perempuan, memilih bercerai atau bertahan. “Bagi perempuan yang tergantung pada suami secara ekonomi, biasanya mereka akan bertahan sementara, mereka yang memiliki kemandirian akan ekonomi akan memilih untuk berpisah” ujarnya sambil merefleksikan pada kondisi dirinya sendiri.

3. *Kepemilikan terhadap asset*

Sebelum menikah beberapa dari informan memang sudah memiliki pekerjaan. Artinya ada kepemilikan asset yang kemudian menjadi modal tersendiri bagi kehidupan ekonomi keluarga, walaupun berulang kali ia mengatakan bahwa ia tetap meyakini bahwa tanggung jawab nafkah tetap ada pada suaminya.

Dengan aset yang dimilikinya informan ini terlihat lebih berani mengambil peran negosiasi dan keputusan penting dalam rumah tangga mereka. Dia biasanya lebih cepat mengambil keputusan untuk rencana-rencana ke depan. Asset yang dimilikinya tidak hanya berbentuk *hard* berupa benda tapi juga *soft-skill* yang membuatnya mudah mendapatkan pekerjaan dengan penghasilan dan pendapatan yang tinggi, sehingga dia secara pribadi juga berkontribusi signifikan dengan keuangan rumah tangga.

4. *Kesepakatan*

“Kondisi yang saya pilih belum tentu cocok untuk keluarga yang lain”, ujar

²¹ Hal ini mengemuka dalam *focus group discussion* (fgd) yang dilakukan oleh project ini dengan melibatkan para stakeholder terkait.

salah seorang informan yang diwawancarai, dengan memberikan penekanan bahwa situasi antara satu keluarga lainnya berbeda kalau tidak dikatakan unik. Dari awal perkawinan, dia dan suami terus berusaha untuk mencari dan beradaptasi dan akhirnya setelah beberapa tahun menemukan pola relasi tersendiri yang mereka jalani sampai sekarang. Ada kesepakatan-kesepakatan yang akhirnya menemukan pola tersendiri dari relasi mereka.

Salah seorang informan lainnya juga menyampaikan kondisi dirinya dengan pekerjaan yang membutuhkan waktu yang lebih dengan beban tugas yang lebih tinggi, yang biasanya juga sangat dipahami dan mendapat bantuan dari pasangan dari kesepakatan-kesepakatan yang mereka praktikkan selama ini.

Dialektika kerja publik dan privat dalam rumah tangga

Latar belakang pendidikan ikut mempengaruhi, mereka yang hanya mengenyam pendidikan terbatas, atau tidak sampai ke pendidikan tinggi, hanya memahami tradisi keluarga dan berkeluarga seperti yang pernah mereka lihat pada keluarga orang tua mereka. Walaupun masanya sebenarnya sudah berubah. Sementara mereka yang berkesempatan mengenyam pendidikan tinggi dan memiliki hubungan dan *networking* tersendiri kemudian juga mengambil wawasan dan pesan dari pengalaman teman-temannya yang biasanya lebih mengikuti perubahan yang ada sekarang. "Saya mencoba menemukan pola dari kawan-kawan yang sudah berumah tangga, dari mereka saya dapat pembelajaran bagaimana menjalankan keseimbangan dalam kerja dan keluarga, walaupun sekarang saya lebih memilih banyak fokus ke rumah tangga karena anak masih kecil".

Bila dilihat perubahan yang ada sekarang, keberadaan perempuan di ruang publik seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya adalah sebuah keniscayaan. Terbukanya kesempatan pendidikan, lapangan pekerjaan profesional yang juga dilakoni untuk perempuan bagi kebanyakan masyarakat dan keluarga sudah merupakan hal yang biasa. Jika awal situasinya adalah "*public man private woman*" (laki-laki di ruang publik, dan perempuan di ruang privat), kondisi sekarang adalah *public and private woman* (perempuan di ruang publik dan privat), tapi posisi *public man* (laki-laki di ruang publik) dalam kebanyakan keluarga tidak bergeser

menjadi *public and private man* juga (laki-laki di ruang publik dan privat).

Asumsinya bisa saja bila yang pertama adalah sebuah relasi kuasa yang dianggap tidak berimbang, maka perubahan yang sekarang terjadi adalah dari relasi asimetris kepada relasi 'asimetris' lainnya. Dalam beberapa hal di sini menjadi letak persoalannya. Ada situasi yang membuat satu pihak melakukan pekerjaan ganda yang terkadang bisa menimbulkan persoalan tidakhanya dalam hal relasi tetapi juga tidak jarang memicu konflik.

Dari data mengenai Pembangunan Ketahanan Keluarga, 2016 yang dikeluarkan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak serta Badan Pusat Statistik terlihat dengan jelas bahwa prosentasi suami istri yang saling berbagi tugas kerumahtanggaan dalam masyarakat Aceh sangat rendah, hanya sekitar 10% saja, dibandingkan dengan daerah lain yang memiliki prosentase tertinggi sampai 70%.²²

Strategi dan solusi yang dipilih

Pertanyaan penting yang perlu dibahas di sini adalah kemudian apakah pilihan bekerja dan pekerjaan itu sendiri memberikan pengaruh pada relasi, komunikasi, dan posisi tawar suami dan istri dalam rumah tangga? Dari sekian wawancara terutama dengan mereka dari kelas sosial bawah istilah "membantu suami" sangat sering muncul sebagai faktor yang melatarbelakangi mereka memilih bekerja. Oleh karenanya jika pekerjaan adalah sesuatu yang memberikan pengaruh pada relasi kuasa dalam keluarga sementara dari awal pekerjaan yang mereka jalani, terlihat sebagai pelengkap maka itu juga mempengaruhi pada *esteem* (marwah) yang terbentuk dari peran yang mereka jalani. Di sini jelas sekali, walaupun sama-sama bekerja, tapi dampak dari pekerjaan terhadap relasi keluarga berbeda antara satu keluarga dengan keluarga lainnya. Salah satu perbedaan yang kentara adalah antara mereka yang berasal dari kelas sosial menengah ke atas dan mereka yang berasal dari kelas sosial menengah ke bawah.

Jika bagi perempuan kelas menengah dan kelas elit, gagasan yang ingin diwujudkan adalah "**keseimbangan**", '*privilege*' yang sama tidak dimiliki oleh mereka, para perempuan dari kelas menengah ke bawah. Beban ganda (*double burden*) lebih terasa bagi mereka, karena persepsi patriarki yang

²² Lihat bab yang ditulis oleh Dr. Saiful Mahdi dan Salsabila Mahdi dalam buku ini.

ada sudah menjadi tradisi dan terbangun sebuah komunikasi seperti di beberapa keluarga dengan latar belakang sosial, ekonomi dan pendidikan yang lebih tinggi. Bagi mereka kehidupan dijalani seperti apa adanya dan seperti mereka lihat dari orang tua sebelumnya. Walaupun sebenarnya situasi mereka sudah berbeda, karena kehidupan orang tua sebelumnya lebih pada model keluarga luas (*extended family*).

1. *Komunikasi*

Salah seorang informan yang masih merupakan pasangan baru menikah dengan anak satu yang masih berusia dua tahun mengatakan dari awal sejak menikah mereka mencari pola dan terus berdiskusi dengan pasangan. Menurutnya itu semua jelas tidak mudah, berproses sampai akhirnya mereka menemukan model tersendiri dari komunikasi dan diskusi yang ada. Sementara informan lainnya yang memiliki masalah rumah tangga secara jujur mentakan masalah kami adalah pada “masalah [tidak ada] keturuan dan komunikasi yang tidak jalan sebagaimana mestinya”. Kondisi ini berlangsung terus selama masa perkawinan mereka. Pola tinggal di rumah keluarga suami sepertinya ikut mempengaruhi sekat-sekat komunikasi, walaupun dia mengakui bahwa tidak banyak yang berubah walaupun mereka tinggal sendiri namun setidaknya tidak akan sekaku seperti sekarang.

2. *Sharing*

Jalan tengah yang dipilih dari beberapa informan yang diwawancarai menunjukkan keinginan untuk mengambil jalan tengah dengan saling membantu atau istilahnya *sharing*. Namun pola ini biasanya tidak terlalu familiar di banyak keluarga generasi yang lebih tua, namun dalam keluarga yang muda ada yang jelas memilih ini sebagai sebuah strategi yang mereka bangun secara terus menerus melalui komunikasi, negosiasi, tarik dan ulur dan seterusnya. Kondisi ketika kedua belah pihak bekerja di ranah publik dan ketika masih memiliki bayi batita atau balita sementara di rumah tidak ada pembantu tidak ada situasi yang paling *moderate* dan memungkinkan untuk menjaga keseimbangan kecuali berbagi peran dan tanggung jawab yang kurang lebih sama untuk ranah publik dan domestik.

3. *Memiliki sistem support sosial*

Walaupun tidak persis sama, tapi masing-masing dari mereka memiliki aliansi persaudaraan dan persahabatan yang membantu. Salah seorang

narasumber yang juga merupakan dosen di salah satu kampus di Banda Aceh itu menceritakan bahwa dia biasanya meminta mahasiswi untuk datang membantu menjaga anaknya yang masih batita ketika dirinya harus ke kampus atau bertugas di luar rumah. Karena suaminya juga bekerja. Namun saat pandemi ketika para mahasiswa berada di kampung, dirinya dan suami yang secara bergantian menjaga putra mereka. Tidak jarang juga keluarga dari kampung, ketika ada di Banda Aceh juga ikut membantu terutama ketika di awal-awal dirinya memiliki anak pertama.

4. *Berpisah*

Jalan keluar yang diambil ketika semua bentuk komunikasi sudah tidak jalan, berdasarkan pengalaman dari salah seorang informan adalah berpisah. Saat penelitian ini dilakukan mereka belum secara legal bercerai namun sudah terpisah tempat tinggal untuk beberapa saat sementara. Menurutnyanya “sudah tidak ada yang bisa diharapkan lagi, komunikasi di antara kami tidak berjalan baik sebagaimana mestinya”, “Saya tidak tahu mau dibawa kemana hubungan ini, ... berpisah adalah lebih baik bagi kami berdua menurut saya”. Dia memilih keputusan berpisah dengan penuh pertimbangan menurutnyanya dan bukanlah keputusan yang ujug-ujug, mediasi keluarga ada dilakukan dari berbeda dari konsep yang direncanakan. Di antara informan yang diwawancarai, yang memilih strategi berpisah hanya 1 orang, namun karena memang dengan pendekatan kualitatif informan tidak banyak, jumlah kasus seperti ini walaupun hanya satu kasus untuk riset ini menunjukkan ada pola yang sama yang terjadi di dalam masyarakat (memilih berpisah/bercerai sebagai salah satu strategi).

Kembali kepada wacana publik dan privat yang sesungguhnya cair dan tidak memiliki pola yang *ajeg*, bahwa seiring perkembangan zaman kerja publik profesional bukan lagi hal yang baru bagi perempuan. Namun perkembangan ini terkadang tidak diikuti oleh perubahan cara pikir dan tradisi yang selama ini sudah hidup dalam masyarakat. Kemoderenan selama ini lebih bertumpu pada sisi ekonomi, sementara di sisi nilai atau value terkadang tidak bisa mengikutinya dengan baik. Hal ini kemudian menimbulkan masalah, termasuk dalam kehidupan rumah tangga. Kesempatan dan tidak ada pembatasan perempuan di ruang publik, dari satu sisi adalah ‘pencapaian’, namun di sisi lain tetap menyisakan persoalan relasi yang asimetris dalam keluarga antara suami dan istri.

Penutup

Kesimpulan

Publik dan privat dalam kehidupan masyarakat Indonesia, dan khususnya Aceh sebenarnya tidak memiliki pola yang baku, dan juga berubah seiring perubahan sosial dan politik yang ada tidak hanya dalam konteks keluarga, masyarakat tetapi juga bahkan kebijakan negara. Dalam polarisasi publik-privat dalam konteks masyarakat patriarki, biasanya situasi perempuan tidak mudah dan menguntungkan. Ada banyak tantangan yang dialami, salah satunya termasuk beban ganda yang tidak bisa dihindari karena ada polarisasi relasi yang tidak berimbang di kebanyakan rumah tangga atau keluarga. Secara umum setidaknya ada 3 pola relasi kuasa dalam keluarga; suami yang dominan, istri yang dominan dan relasi yang relatif berimbang. Ketiga pola relasi ini ditentukan oleh banyak hal, mulai dari jenis pekerjaan dan kontribusi pada income keluarga, latar belakang pendidikan bahkan termasuk pemahaman keagamaan. Sebagai masyarakat yang patriarki dengan polarisasi yang ada kemungkinan besar akan memunculkan relasi kuasa yang asimetris seperti yang terlihat dalam penelitian di atas. Walaupun terbagi ke dalam tiga pola relasi kuasa, dari gambaran yang ada yang lazim terjadi adalah ‘subordinasi’, salah satu pihak dan karena tradisi patriarki biasanya yang ter subordinasi adalah perempuan. Ketika pun sudah bekerja di luar rumah (publik), biasanya tanggung jawab kerja domestik tetap sepenuhnya menjadi tanggung jawab perempuan. Relasi kuasa yang asimetris dalam rumah tangga ini berdasarkan data-data yang ada juga tidak jarang memunculkan konflik dan perselisihan, dan bahkan ada yang mengarah ke perpisahan (perceraian). Walaupun dalam beberapa referensi, solusi yang ditawarkan adalah memiliki pembantu (asisten rumah tangga), namun dalam kenyataan persoalan keterbatasan ekonomi dan sulitnya menjadi asisten rumah tangga yang profesional menjadi kendala yang akhirnya juga tidak sepenuhnya menyelesaikan masalah.

Saran

Apresiasi terhadap kerja domestik di ruang privat dan pilihan perempuan yang sesuai dengan keadaannya dengan tidak mengecilkan arti peran mereka dalam rumah tangga, walaupun itu adalah *unpaid work* (pekerjaan yang tidak dibayar). Keharusan untuk saling berbagi tugas sehingga beban dan tanggung jawab dalam keluarga yang tidak pernah ada habisnya dapat dipikul secara bersama-sama oleh suami dan istri.

Dari strategi-strategi yang ada, model sharing adalah yang paling banyak dipilih untuk menjadi strategi, walaupun pola sharing antara satu keluarga dan keluarga yang lainnya berbeda. Mengingat faktor ekonomi dan lain sebagainya maka penerapan pola sharing *public and private man* serta *public dan private woman* bagi suami dan istri yang sama-sama bekerja di ruang publik merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini perlu didukung oleh pola komunikasi yang baik sebagai salah satu strategi yang dibangun oleh kedua belah pihak.

Segala sesuatu yang belum menjadi tradisi dan kebiasaan di semua tempat memerlukan proses pembiasaan dan edukasi melalui pendidikan dalam keluarga, pendidikan sekolah maupun pendidikan dalam masyarakat. Buku teks yang memberikan penggambaran yang bias dalam relasi keluarga perlu diganti dengan perspektif yang lebih berkeadilan dan berkesetaraan.

Salah satu dimensi yang tidak boleh dilupakan juga adalah intervensi dari sisi kebijakan. Misalnya, pemantapan melalui kursus calon pengantin yang selama ini memang sudah merupakan program pemerintah melalui Kementerian Agama perlu lebih mendapat perhatian dan pengayaan lagi untuk menghasilkan kesepahaman dalam relasi keluarga yang nyaman, aman, setara dan membahagiakan dalam perspektif duniawi dan ukhrawi.

Daftar Pustaka

- Berninghausen, Jutta and Birgit Kerstan, 1992, *Forging New Paths: Feminist Social Methodology and Rural Women in Java*, London: Atlantic Highland, NJ, USA: Zed Books.
- Brenner, Suzanne April, 1998, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*, New Jersey and UK: Princeton University Press.
- Edwards, Rosalind, 1993, *Mature Women Students: Separating or Connecting Family and education*, London and Washington D.C: Taylor and Francis, p. 18.
- Eka Srimulyani, *Berjuang untuk Seimbang*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2020
- Jean Bethke Elshstain, *Public Man, Private Woman*, USA: Princeton University press, 1993.
- Holub, Robert C., 1991, *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London and New York: Routledge.

- Kementrian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Statistik Gender Tematik*, 2016.
- Landle, Joan B, 2003, "Further Thoughts on the Public/Private Distinction", *Journal Women History*, 15. 2.
- Locher-Scholten, Elsbeth and Anke Niehof (eds). 1987, "Introduction", in Locher-Scholten and Niehof (eds), *Indonesian Women in Focus: Past and Present Notions*, Dordrecht-Holland: Foris Publication.
- Peletz, Michael, G.1996, *Reason and Passion: Representation of Gender in a Malay Society*, Barkeley etc: University of California Press.
- Reid, Anthony, 2006, *Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem*, Singapore: Singapore University Press.
- Robinson, Kathryn.2002, "Gender Orders in Some Societies of the Indonesian Archipelago", *KULTUR (The Indonesian Journal for Muslim Culture)*, Vol. 2.No. 2.
- Robinson, Kathryn. 2009, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, London etc: Routledge.
- Siapno, Jacqueline Aquino. 2002, *Gender, Islam, Nationalism and The State in Aceh: The Paradox of Power, Co-optation and Resistance*, USA and Canada: Routledge Curzon.
- Siegel, James T. 1969, *The Rope of God*, Berkeley- Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist and Louise Lamphere, 1974, *Women, Culture and Society*, Stanford California; Stanford University Press.
- Stivens, Maila, 1998, "Theorising Gender, Power and Modernity in Affluent Asia" in Khrisna Sen and Maila Stivens (eds), in *Women in Affluent Asia*, London etc: Routledge, hlm. 1-34.
- Srimulyani, Eka. 2010, "Islam, Adat and The State: Matrifocality in Aceh Revisited", Vol. 48, no. 2, *Aljamliah Journal of Islamic Studies*, pp. 321 - 342.
- Saliba, Therese, 2002, "Introduction" in Saliba *et al.* (eds), *Gender, Politics and Islam*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Keberfungsian Keluarga Pada Keluarga Usia Tengah Baya

Rawdhah binti Yasa

Pendahuluan

Pernikahan merupakan salah satu fase perkembangan manusia yang berada pada masa dewasa awal. Dalam suatu pernikahan, pasangan suami istri harus mengenali peran yang dijalankan dan menyadari tentang statusnya setelah menikah. Pernikahan yang telah dilaksanakan akan membentuk suatu ikatan keluarga. Keluarga ini akan mengalami urutan perubahan dalam komposisi anggota keluarga, peran dan hubungan dari awal pasangan menikah hingga meninggal dunia. Perubahan ini disebut siklus kehidupan keluarga (*family life cycle*). Menurut Duvall, terdapat beberapa tahapan perubahan yang dilalui keluarga sepanjang siklus perkembangan keluarga, dimulai dari : 1). Masa pengantin baru, 2). Tahap keluarga dengan anak usia batita dan pra-sekolah, 3). Tahap keluarga dengan anak usia sekolah, 4). Tahap keluarga pelepasan anak pertama menikah, 6). Tahap keluarga dengan orang tua tengah baya, dan 7). Tahap keluarga dengan orang tua memasuki masa lansia.¹

Setiap tahapan keluarga memiliki tugas perkembangan berbeda yang perlu dicapai oleh setiap anggota keluarga sebagai satu kesatuan yang utuh. Setiap keluarga akan melalui tahapan demi tahapan dan bersiap menghadapi fase transisi. Fase transisi dapat dilalui dengan baik apabila keluarga dapat mengatasi tantangan-tantangan perkembangan yang khas pada setiap tahapan. Sebaliknya, sebuah keluarga akan mengalami kegagalan dalam fase transisi dan menjadi tidak berfungsi baik jika keluarga tidak mampu fleksibel dalam beradaptasi terhadap perubahan yang ada. Jika ketidakberfungsian dalam keluarga tersebut tidak dapat

¹ Tina Afiatin Prof., dkk, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal* (Yogyakarta: Kanisiun, 2018), 31.

diatasi dengan baik, akan menyebabkan munculnya konflik dan disorganisasi keluarga. ketidakberfungsian keluarga dapat terjadi jika salah satu atau bahkan kedua pasangan memperlihatkan sikap dan taraf perkembangan psikologi yang belum matang. Banyak konsekuensi yang ditimbulkan dari hubungan yang kurang baik antar kedua pasangan, sehingga akan mengakibatkan ketidaknyamanan dalam keluarga.

Pada masa transisi antar tahapan siklus perkembangan keluarga, terdapat hubungan yang sedemikian rupa yang saling mempengaruhi. Apabila terdapat bagian yang berubah atau berbeda pada masa transisi ini, maka akan mempengaruhi dan merubah bagian yang lainnya juga. Perubahan tersebut akan mempengaruhi dinamika dan keseimbangan keluarga. Oleh sebab itu dibutuhkan upaya-upaya tertentu untuk membuat keadaan keluarga tetap seimbang meskipun berada pada masa transisi.² Menurut Gerson (1995), masa transisi siklus kehidupan cenderung mengalami penyusunan ulang terkait dengan nilai-nilai, kebiasaan dan penanaman kebiasaan pada anggota keluarga dan sistem keluarga tersebut,³ sehingga diperlukan proses belajar terus menerus dalam menjalankan kehidupan keluarga.

Pasangan dalam tiap-tiap keluarga mempunyai pandangan dan cara yang berbeda-beda dalam menghadapi masa transisi, demikian juga pada tahap keluarga dengan orang tua usia tengah baya. Usia tengah baya ini berlangsung antara usia 40-60 tahun dan dibagi menjadi dua tahap yaitu usia madya dini dari usia 40-50 tahun dan usia madya lanjut dari 50-60 tahun. Pada kedua tahapan ini, kehidupan keluarga mengalami perubahan-perubahan yang tidak terjadi pada tahap sebelumnya, baik secara fisik maupun psikologis. Salah satu perubahan tersebut adalah orang tua memasuki masa pensiun.⁴ Pada tahap ini juga, setiap pasangan akan menghadapi masa “menopause” di mana wanita akan berhenti mengalami periode menstruasi bulanan yang akan mempengaruhi kondisi fisik dan psikologisnya. Sedangkan bagi pria, produksi androgen akan semakin menurun yang akan mempengaruhi seksualitas pria.⁵ Perubahan

² Irene Goldenberg, Mark Stanton, and Herbert Goldenberg, *Family Therapy: An Overview*, Ninth edition (Boston, MA: Cengage Learning, 2017), 32.

³ Goldenberg, Stanton, and Goldenberg, 31.

⁴ John W. Santrock, *Life-Span Development*, Sixteenth edition (New York, NY: McGraw-Hill Education, 2017), 498.

⁵ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*,

ini menjadi masa yang sulit dilalui oleh sebuah keluarga dikarenakan juga terjadi pergeseran perubahan peran sebagai orang tua dari mendidik menjadi peran yang lebih dinamis. Menurut Duvall (1985), salah satu perubahan dalam peran keluarga tengah baya ini adalah membangun kembali perkawinan dan menjaga hubungan kekerabatan generasi tua dan generasi muda.⁶

Keluarga yang telah masuk masa tengah baya adalah pasangan yang telah belajar banyak dari kehidupan yang telah dijalani dan dapat memberikan banyak saran dan pengetahuan pada yang lainnya. Keluarga masa ini juga memiliki motivasi untuk menata kembali kehidupan keluarga karena anak-anak, yang selama ini tinggal bersama, telah tumbuh dewasa dan satu persatu mulai meninggalkan rumah, baik karena pernikahan ataupun karena pendidikan lanjutan. Biasanya individu pada tahap ini juga mengalami krisis pertengahan hidup (*middle life crisis*) yang disebabkan oleh beragam peristiwa, seperti, perubahan karier, perubahan pada hubungan dengan pasangan dan realisasi mengenai tujuan hidup yang belum tercapai.⁷ Krisis pertengahan hidup yang dialami keluarga tengah baya menjadi tantangan yang akan mempengaruhi kehidupan keluarga.

Berbagai tantangan yang dilewati sebuah keluarga usia tengah baya terkadang menjadi sumber masalah yang dapat berujung pada situasi yang tidak diharapkan. Ketidakmampuan keluarga mengatasi masalah akan melahirkan konflik terus menerus pada keluarga. Konflik terus menerus yang tidak disertai upaya penyelesaian akan menjadi titik awal masalah yang lebih serius yang bisa saja berujung pada perceraian. Tantangan yang dialami keluarga masa tengah baya menjadi lebih kompleks dengan adanya perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Kehidupan di era *disrupts*⁸ akhir-akhir ini juga memunculkan kehidupan modern yang semakin keras dan bersaing yang turut mempengaruhi pola kehidupan individu. Perubahan ini berimbas pada berubahnya pola kehidupan dalam sebuah keluarga, termasuk di dalamnya keluarga pada usia tengah baya. Keluarga tampak damai dalam beberapa dekade sebelumnya, terlihat

⁶ Charles H. Huber et al., "Family Resilience and Midlife Marital Satisfaction," *The Family Journal* 18, no. 2 (April 2010): 138, <https://doi.org/10.1177/1066480710364477>.

⁷ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 332.

⁸ Secara terminologi *disrupts* memiliki makna yang bersifat mengganggu. *Disruptive era* adalah masa di mana penuh gangguan dengan banyaknya perubahan. Apabila dirunut lebih jauh, perubahan ini berangkat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang begitu cepat.

mulai berkejang dengan muncul banyak kasus keluarga di beberapa tahun belakangan ini. Di antara kasus keluarga yang marak terjadi di tengah masyarakat saat ini adalah kasus perceraian, perselingkuhan, penelantaran, pertengkaran suami istri, kekerasan dalam rumah tangga dan kenakalan anak (mencuri, berjudi, melanggar aturan sekolah dan masyarakat, dan penggunaan obat-obat terlarang).⁹ Kasus-kasus tersebut adalah sebagian kecil dari masalah yang bersumber dari kurang optimalnya kemampuan keluarga dalam beradaptasi dan menempatkan diri pada perubahan.

Tantangan demi tantangan yang akan dihadapi keluarga usia tengah baya perlu diatasi agar keberfungsian keluarga tetap dapat berjalan optimal. Friedman (2012) menjelaskan beberapa karakteristik dari keluarga yang kurang berfungsi secara optimal. Di antara karakter tersebut adalah hubungan orang tua yang tidak harmonis; hubungan orang tua dengan anak tidak baik; suasana rumah tangga yang tegang tanpa kehangatan; orang tua sibuk dan jarang ada di rumah; kedua orang tua berpisah atau bercerai; dan, adanya kematian salah satu atau kedua orang tua dan salah satu atau kedua orang tua mengalami kelainan kepribadian atau gangguan jiwa.¹⁰ Faktor lain yang dapat menyebabkan keluarga menjadi tidak berfungsi ditandai dengan kekerasan dalam rumah tangga, ketidakterlibatan salah satu pihak dalam menjalankan kehidupan keluarga, penolakan, penjagaan jarak yang berlebihan dan adanya persaingan antar anggota keluarga yang akan berujung konflik.

Pada dasarnya setiap keluarga memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Karakteristik ini memunculkan berbagai keunikan dan perbedaan yang akan disikapi berbeda pula oleh masing-masing anggota keluarga tersebut. Menurut Afiatin, dengan merujuk pada Parke dan Buriel (1998), kehidupan keluarga tidak statis namun dinamis dan secara terus menerus menghadapi tantangan, perubahan dan peluang. Beberapa keluarga dapat mengembangkan model dalam menghadapi masalah untuk dapat menyesuaikan diri dengan perubahan, sehingga tetap sehat dan berfungsi.¹¹ Namun, sebagian keluarga lainnya mengalami kesulitan dalam menyesuaikan diri dan menjadi korban akibat perubahan sehingga

⁹ Ahmad M. Masykur, and Erien Ratna Kustanti, "Persepsi Terhadap Keberfungsian Keluarga Dan Juvenile Delinquency Pada Remaja Siswa SMA," *Jurnal Wacana* 11, no. 1 (2019): 14.

¹⁰ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 31.

¹¹ Afiatin, 67.

menjadi tidak sehat dan tidak berfungsi. Sebagian keluarga dapat menjalankan tugas utama keluarga dalam memenuhi kebutuhan jasmani, rohani dan sosial semua anggotanya, mencakup pemeliharaan dan perawatan anak-anak, membimbing perkembangan pribadi, serta mendidik agar mereka hidup sejahtera. Namun, sebagian lainnya tidak mampu menjalankannya. Upaya ini akan menjadi penentu sejauh mana kualitas kehidupan dalam sebuah keluarga.

Berdasarkan apa yang telah dipaparkan penulis, dapat dikatakan bahwa meskipun secara usia keluarga tengah baya dianggap sudah cukup dewasa dalam menjalankan kehidupan keluarganya, namun pada kenyataannya terdapat beberapa tantangan yang perlu dilewati dengan baik agar sebuah keluarga dapat terus menjalankan fungsinya dengan baik. Ungkapan lama yang mengatakan bahwa menjadi tua adalah kepastian mengindikasikan pentingnya akan pemahaman mengenai kekuatan dan tantangan apa saja yang ada dalam keluarga tengah baya. Oleh karena itu penelitian ini bermaksud untuk memperkaya kajian-kajian yang telah ada dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Penelitian ini diharapkan juga nantinya dapat digunakan sebagai salah satu referensi untuk pembuatan aturan atau kebijakan yang berkaitan dengan keluarga usia tengah baya. Dengan pendekatan kualitatif, penelitian ini berfokus pada pertanyaan utama yaitu bagaimana keberfungsian keluarga dengan orang tua usia tengah baya? penulis kemudian memperkaya pertanyaan utama dengan menambahkan sub pertanyaan : bagaimana penyelesaian masalah yang diupayakan keluarga dengan orang tua usia tengah baya? bagaimana pola komunikasi yang diterapkan pada keluarga dengan orang tua usia tengah baya? bagaimana keterlibatan anggota keluarga dalam menjalankan aktivitas keluarga? dan, faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi keberfungsian keluarga pada keluarga tahap usia tengah baya?

Pengertian dan indikator keberfungsian keluarga

Istilah keberfungsian keluarga sering digunakan dalam menjelaskan berfungsi atau tidaknya sebuah keluarga. Secara umum keberfungsian keluarga merujuk pada kualitas kehidupan keluarga, baik pada level sistem maupun sub-sistem, dan berkenaan dengan kesejahteraan, kompetensi, kekuatan dan kelemahan keluarga.¹² Pengertian ini menunjukkan bahwa

¹² Lestari, Sri, *Psikologi Keluarga* (Jakarta: Kencana, 2016), 23.

kesejahteraan anggota keluarga menjadi kata kunci dalam menggambarkan keberfungsian keluarga. Menurut DeFrain, dkk (2009) keberfungsian keluarga mengacu pada peran yang dimainkan oleh anggota dalam keluarga serta sikap dan perilaku yang ditampilkan saat bersama anggota keluarga.¹³ Sementara itu, Epstein, dkk. (2005) menjelaskan keberfungsian keluarga dapat dilihat dari sejauh mana interaksi dalam keluarga memiliki dampak terhadap kesehatan fisik dan emosional anggota keluarga.¹⁴ Dari Beberapa definisi tersebut, terlihat adanya perbedaan para ahli dalam menjelaskan definisi keberfungsian keluarga. Namun, definisi tersebut tidak terlepas dari bagaimana upaya sebuah keluarga dalam menjalankan fungsinya, baik fungsi biologis maupun fungsi psikologis.

Beberapa ahli juga mengajukan model atau teori mengenai keberfungsian keluarga. Model-model ini dijadikan rujukan dalam menilai berfungsi atau tidaknya sebuah keluarga. Dari beberapa model yang ada, dalam penelitian ini penulis akan merujuk pada model keberfungsian keluarga yang dikemukakan oleh Epstein, dkk. (2005). Epstein, dkk., mengajukan enam dimensi keberfungsian keluarga yang dapat dijadikan indikator untuk menilai dan memahami bagian dari keluarga yang kompleks.¹⁵ Keenam dimensi tersebut yaitu:

Pertama, pemecahan masalah. Dimensi ini merujuk kepada kemampuan keluarga untuk memecahkan masalah pada setiap level sehingga dapat menjaga keberfungsian keluarga dengan efektif. Setiap keluarga bisa memiliki tingkat dan jumlah masalah yang berbeda-beda. Keluarga yang berfungsi dengan efektif dapat menyelesaikan permasalahan yang ada. Sementara itu, keluarga yang tidak berfungsi secara efektif hanya memperhatikan sebagian masalah dari semua masalah keluarga yang mereka hadapi. Masalah yang dihadapi dalam keluarga secara konseptual dibagi menjadi dua tipe; masalah instrumental dan masalah afektif. Masalah instrumental berkaitan dengan masalah teknis dalam kehidupan sehari-hari seperti pengaturan keuangan atau memutuskan lokasi tempat

¹³ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*

¹⁴ Christine E. Ryan, ed., *Evaluating and Treating Families: The McMaster Approach* (New York: Routledge, 2005), 6.

¹⁵ Nathan B. Epstein, Lawrence M. Baldwin, and Duane S. Bishop, "The McMaster Family Assessment Device," *Journal of Marital and Family Therapy* 9, no. 2 (April 1983): 172, <https://doi.org/10.1111/j.1752-0606.1983.tb01497.x>.

tinggal. Masalah afektif merupakan masalah yang berhubungan dengan pengalaman emosi dan perasaan. Keluarga yang berfungsi dengan sehat akan membuat langkah-langkah yang digunakan untuk menyelesaikan masalah dimulai dengan mengidentifikasi masalah, mengkomunikasikan masalah dengan orang yang tepat dalam keluarga, mengembangkan alternatif solusi yang mungkin untuk dilakukan, memutuskan untuk melakukan salah satu alternatif solusi, melaksanakan keputusan, melakukan *monitoring* terhadap langkah yang telah dilaksanakan dan terakhir melakukan evaluasi terhadap keefektifan proses pemecahan masalah.¹⁶

Kedua, komunikasi. Dimensi ini merujuk pada pertukaran informasi secara verbal di dalam keluarga. Komunikasi di sini difokuskan pada komunikasi secara verbal yang lebih dapat diukur. Bukan berarti komunikasi nonverbal dalam keluarga menjadi tidak penting. Hanya saja komunikasi nonverbal memiliki kemungkinan yang lebih besar untuk mengalami kesalahpahaman. Selain itu, komunikasi nonverbal secara metodologis sulit diukur menjadi data dalam penelitian. Komunikasi dalam keluarga juga dibagi menjadi dua area; komunikasi instrumental dan komunikasi afektif.¹⁷ Ada dua aspek lain yang bisa dilihat dalam komunikasi yaitu jelas atau terselubung, dan langsung atau tidak langsung. Pada komunikasi yang jelas atau terselubung dapat dilihat apakah isi dari pesan tersebut disampaikan melalui pernyataan yang jelas atau hanya sebagai pernyataan samar-samar, atau ambigu. Pada komunikasi yang dilihat dalam pola langsung atau tidak langsung dapat dilihat apakah pernyataan tersebut langsung ditujukan pada orang yang tepat atau dialihkan kepada orang lain.¹⁸

Berdasarkan pembagian area komunikasi yang dijelaskan di atas, dapat diidentifikasi 4 cara berkomunikasi yaitu; jelas dan langsung, jelas dan tidak langsung; tidak jelas dan langsung; dan, tidak jelas dan tidak langsung. Pada keluarga yang sehat, komunikasi dilakukan secara langsung dan jelas pada kedua area instrumental dan afektif. Sedangkan komunikasi yang tidak efektif adalah komunikasi yang kurang jelas dan tidak langsung.¹⁹

¹⁶ Ryan, *Evaluating and Treating Families*, 26.

¹⁷ Ryan, 29.

¹⁸ Ryan, 30.

¹⁹ Ryan, 31.

Ketiga, peran. Dimensi ini didefinisikan sebagai perilaku yang memiliki pola berulang yang dilakukan oleh anggota keluarga untuk memenuhi fungsi keluarga. Terdapat beberapa fungsi di mana seluruh anggota keluarga dapat memahami fungsi tersebut untuk menciptakan keluarga yang sehat. Terdapat lima peran dasar keluarga, yaitu: 1). Penyediaan sumber daya, 2). Perawatan dan dukungan, 3). Kepuasan seksual dewasa, 4). Peran terkait pengembangan pribadi dan anggota keluarga, dan, 5). Pemeliharaan dan pengelolaan sistem keluarga. Dalam menjelaskan dimensi peran, terdapat dua konsep yaitu; alokasi peran dan akuntabilitas peran. Alokasi peran dilihat dari bagaimana sebuah keluarga melakukan proses alokasi atau penyebaran tanggung jawab bagi seluruh anggota keluarga. Akuntabilitas peran dilihat dari bagaimana anggota keluarga bisa menyelesaikan tanggung jawab yang diberikan secara penuh dan berkomitmen dalam melaksanakannya.²⁰

Keempat, Responsifitas afektif. Ini merupakan dimensi yang menunjukkan kemampuan merespons stimulus yang ada dengan kualitas dan kuantitas perasaan yang tepat. Dimensi ini tidak dimaksudkan untuk melihat cara anggota keluarga menyampaikan perasaan mereka, tetapi melihat kemampuan anggota keluarga merasakan emosi.²¹ Afek dapat dibagi menjadi dua kategori yaitu; emosi sejahtera dan emosi darurat. Emosi sejahtera terdiri dari afeksi, kehangatan, kelembutan, dukungan, cinta, dan kesenangan. Emosi darurat terdiri dari marah, takut, sedih, kecewa, dan depresi. Pada dimensi ini terdapat aspek kuantitatif yang berfokus pada derajat respons afektif; tidak memberikan respons, memberikan respons yang wajar, atau cukup dapat diterima sampai respons yang berlebihan. Sedangkan pada aspek kualitatif dapat dilihat apakah anggota keluarga dapat merespons dengan menggunakan berbagai macam variasi emosi yang ada dan respons yang ditampilkan sesuai dengan stimulus dan konteks situasi yang terjadi.

Kelima, keterlibatan afek. Dimensi Model ini menunjukkan sejauh mana ketertarikan dan penghargaan anggota keluarga kepada aktivitas dan minat anggota keluarga lainnya. Dimensi ini memfokuskan kepada seberapa banyak ketertarikan yang ditunjukkan oleh anggota keluarga satu sama lain. Terdapat 6 tipe keterlibatan dalam anggota keluarga: 1). kurang

²⁰ Ryan, 31–32.

²¹ Ryan, 34.

terlibat, 2). keterlibatan tanpa perasaan, 3). keterlibatan narsistik, 4). keterlibatan empatik, 5). keterlibatan yang berlebihan, dan 6). keterlibatan simbiotik.²² Pada keluarga yang sehat, tipe keterlibatan yang terjadi adalah keterlibatan empatik. Keterlibatan yang efektif bukan berarti seluruh anggota mengerjakan kegiatan bersama-sama, tetapi lebih kepada derajat keterlibatan antara anggota keluarga.

Keenam, kontrol perilaku. Kontrol perilaku adalah dimensi yang berkait dengan pola yang diadopsi oleh keluarga untuk menangani perilaku anggota keluarga dalam tiga area berikut ini yaitu; 1) situasi yang membahayakan secara fisik, 2) situasi yang melibatkan pemenuhan kebutuhan dan dorongan psikobiologis, 3) situasi yang melibatkan perilaku sosialisasi interpersonal baik di antara anggota keluarga maupun dengan orang lain di luar keluarga. Setiap keluarga memiliki aturan standar masing-masing tentang perilaku yang bisa diterima pada setiap anggota keluarga. Terdapat empat kategori kontrol perilaku dalam keluarga yang didasarkan pada variasi standar dan perilaku yang dapat diterima : 1). Kontrol perilaku yang kaku, 2). Kontrol perilaku yang fleksibel, 3). Kontrol perilaku yang tidak memiliki standar dan 4). Kontrol perilaku tidak beraturan.²³

Keluarga dengan orang tua usia tengah baya

Secara umum, usia tengah baya didefinisikan sebagai usia di antara 40-60 tahun, meskipun usia bukanlah satu-satunya syarat sehingga disebut sebagai keluarga tengah baya. Seorang gerontologis, Bernice Neugarten, memberikan catatan bahwa tengah baya ditandai dengan pemikiran seseorang mengenai berapa lama sisa waktu hidup mereka, bukan lagi pada berapa lama mereka telah hidup.²⁴ Keluarga tengah baya ditandai dengan keadaan suami atau istri menjelang pensiun dan anak pertama meninggalkan rumah untuk membangun keluarga baru. Keluarga tengah baya memiliki tugas perkembangan seperti tugas perkembangan individu pada usia tengah baya. Tugas perkembangan tersebut didasarkan atas tahapan-tahapan *family life cycle* yang dirumuskan oleh Duvall, E.M. (1985),

²² Ryan, 34.

²³ Ryan, 36-37.

²⁴ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 332.

yaitu peran anggota keluarga sebagai istri, ibu, nenek, suami, ayah dan kakek.²⁵ Menurut Goldenberg dan Goldenberg (2008), pasangan tengah baya perlu menafsirkan kembali hubungan satu dengan yang lainnya agar dinamika keluarga akan tetap berlangsung optimal.²⁶

Bentuk intimasi atau kedekatan pada masa tengah baya sangat berbeda dengan intimasi saat pada tahap awal siklus kehidupan. Pasangan pada masa tengah baya lebih intim karena telah belajar banyak dari kehidupan yang telah dijalani dan dapat memberikan banyak saran dan pengetahuan pada orang lain. Hal ini merupakan kondisi ideal keluarga dalam menghadapi fase ini.²⁷ Namun beberapa pasangan menganggap bahwa fase keluarga usia tengah baya sebagai tahapan keluarga yang buruk. Ada banyak tantangan yang akan dihadapi pada masa ini di antaranya penurunan kesehatan fisik dan produktivitas kerja.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kasus.²⁸ Studi kasus adalah jenis penelitian yang sesuai untuk menjelaskan fenomena yang akan dieksplorasi dalam penelitian ini. Penulis akan mengkaji sejumlah informan dan mengembangkan pola-pola dan relasi-relasi makna dari suatu kasus. Penulis akan mengawali studi dengan mengumpulkan data kontekstual sebagai dasar untuk mendeskripsikan *setting* dari kasus tersebut. Hal lain yang menjadi alasan pemilihan pendekatan studi kasus dalam penelitian ini adalah karena pendekatan ini memiliki langkah-langkah sistematis dalam prosedur analisis datanya. Juga, memiliki garis-garis panduan untuk menyusun deskripsi-deskripsi tekstual dan strukturalnya.

Teknik penentuan sampel dalam penelitian ini menggunakan pendekatan *purposive sampling*, dengan menggunakan tipe kriteria tertentu. Keluarga yang menjadi informan penelitian ini ditentukan berdasarkan kriteria: 1). Keluarga dengan usia pernikahan 20 tahun ke atas, 2). Suami dan istri berada pada rentang usia tengah baya, dan 3).

²⁵ Afiatin, 334.

²⁶ Goldenberg, Stanton, and Goldenberg, *Family Therapy*, 34.

²⁷ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 350.

²⁸ Creswell, John W., *Penelitian Kualitatif Dan Desain Riset* (Pustaka Pelajar, 2013), 135.

bersedia untuk berpartisipasi dalam penelitian ini. Untuk memperoleh variasi informan, digunakan variabel tingkat pendidikan orang tua (sarjana-nonsarjana), pekerjaan orang tua (PNS-non PNS) dan status sosial ekonomi (menengah ke atas- menengah ke bawah). Ada 17 informan yang diwawancarai dari 5 keluarga, yaitu 5 orang suami sekaligus ayah, 5 istri sekaligus ibu dan 7 anak.

Proses pengumpulan data dilakukan dengan wawancara kepada suami, istri dan anak. Wawancara dilakukan secara terpisah agar data yang diperoleh dapat digunakan untuk cek silang. Dengan langkah wawancara tersebut, masing-masing informan memiliki keleluasaan untuk mengungkapkan pengalamannya berupa gagasan, perasaan atau tindakan yang pernah dilakukan dalam menjalani kehidupan dalam keluarga. Peneliti melakukan eksplorasi secara mendalam terhadap hasil wawancara terhadap anggota keluarga, baik suami, istri maupun anak. Sebagai pedoman dalam melakukan wawancara dibuat sebuah panduan wawancara dalam bentuk *nondirective* (tidak langsung), spesifik dan mencakup rentang tema/topik tertentu. Secara umum pertanyaan yang diajukan tentang kehidupan keluarga dan keberfungsian keluarga yang dijalani, dan secara spesifik ditanyakan bagaimana penyelesaian masalah yang diupayakan keluarga dengan orang tua usia tengah baya, bagaimana pola komunikasi yang diterapkan pada keluarga dengan orang tua usia tengah baya, bagaimana keterlibatan anggota keluarga dalam menjalankan aktivitas keluarga, dan Faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi keberfungsian keluarga pada keluarga tahap usia tengah baya

Proses selanjutnya adalah analisis data. Dalam penelitian ini analisis data dilakukan dengan mengikuti teknik analisis data interaktif dari Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, yang menyatakan bahwa analisis data terdiri dari tiga alur kegiatan yang terjadi secara bersamaan, yakni: Reduksi Data, Penyajian Data dan Verifikasi atau penarikan kesimpulan.²⁹ Reduksi data yaitu merangkum, memilih hal-hal pokok, memfokuskan pada hal-hal penting dan membuat kategori. Dengan demikian data yang tela direduksi memberikan gambaran yang jelas dan mempermudah peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya. Display data yaitu, menyajikan data ke dalam pola yang dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, grafik dan matriks. Penarikan kesimpulan, yaitu analisis data untuk

²⁹ Sugiyono, Prof., *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D* (Alfabeta, 2013), 246–52.

penarikan kesimpulan yang dapat menggambarkan pola yang terjadi.

Hasil dan Diskusi

Gambaran umum tentang informan keluarga tengah baya

Sebelum dipaparkan gambaran masing-masing keluarga, tabel.1 dan tabel. 2 di bawah ini merupakan gambaran mengenai tingkat pendidikan, usia dan jenjang pendidikan orang tua dan anak. Mereka semua adalah informan dalam penelitian yang dipilih penulis sesuai dengan tujuan penelitian.

Tabel 1. Data Orang tua yang Diwawancara

Keluarga	Peran	Pendidikan	Pekerjaan	Anak
Keluarga 1	Suami (MZ)	S-1	Guru	5 orang
	Isteri (HD)	S-1	PNS	
Keluarga 2	Suami (EF)	S-2	PNS	3 orang
	Isteri (LD)	S-2	Dosen	
Keluarga 3	Suami (IH)	S-1	Wiraswasta	3 Orang
	Isteri (SW)	S-1	Guru	
Keluarga 4	Suami (KR)	SMA	Petani	4 orang
	Isteri (RH)	SMA	IRT	
Keluarga 5	Suami (SA)	SMA	Jual Sayur	4 orang
	Isteri (IN)	SMA	IRT	

Tabel 2. Data anak yang diwawancara.

Keluarga	Nama (Inisial)	Jenis Kelamin	Usia (tahun)	Pendidikan	Posisi dalam keluarga
Keluarga 1	NF	P	26	S-1	Anak ke 2
	IZ	L	23	S-1	Anak ke 3
Keluarga 2	UT	P	25	S-1	Anak ke 1
	QN	P	23	SMA	Anak ke 2
Keluarga 3	AY	P	24	SMA	Anak ke 1
Keluarga 4	SV	P	27	SMA	Anak ke 1
Keluarga 5	IT	P	26	S-1	Anak ke 2

Berikut dipaparkan secara ringkas potret masing-masing keluarga berdasarkan hasil wawancara pada orang tua (ayah, ibu) dan anak.

Keluarga 1

Keluarga MZ tinggal di sebuah desa di kota Banda Aceh. Keluarga ini menempati rumah sederhana yang memiliki ruang tamu, ruang keluarga, kamar tidur, ruang makan dan dapur. Tidak ada anggota keluarga lain yang tinggal di rumah selain orang tua dan anak. MZ berpendidikan S1 dan berprofesi sebagai guru di sebuah sekolah dasar. Sedangkan istrinya bekerja di instansi pemerintahan dan juga telah meraih gelar S1. Anak pertama mereka sudah menikah dan menempati rumah sendiri. Anak kedua berusia 24 tahun dan sekarang bekerja di kabupaten lain. Anak ke tiga seorang mahasiswa dan anak keempat serta kelima masih duduk di bangku SMU dan SD. Keluarga 1 ini memaknai keluarga sebagai organisasi yang terus harus dipastikan berjalan dan aktif. Oleh karena itu, sebagai orang tua, MZ dan HD berusaha menjaga peran mereka masing-masing sebagai ayah - ibu serta menjadikan aktivitas makan malam sebagai waktu yang paling tepat untuk berkumpul dan saling mendengarkan keluhan masing-masing anggota keluarga. Untuk aktivitas sehari-hari, masing-masing anggota keluarga dapat menjalankan aktivitas mereka masing-masing tanpa ada hambatan atau halangan.

Keluarga 2

Keluarga EF tinggal di kompleks di tengah kota Banda Aceh. Keluarga ini menempati rumah berlantai dua yang memiliki 5 buah kamar; ruang tamu, ruang keluarga, ruang makan, dapur dan garasi. Keluarga ini memiliki tiga buah mobil sebagai sarana transportasi mereka. Rumah keluarga EF terlihat cukup mewah dengan fasilitas yang ada di dalamnya. EF adalah seorang pegawai negeri yang lebih banyak menghabiskan waktu bekerja di lapangan. Sedangkan LD berprofesi sebagai dosen di Perguruan Tinggi Negeri. Pendidikan EF dan istrinya sama. Mereka berdua telah menyelesaikan jenjang pendidikan S2. Keluarga ini memiliki 3 orang putri. Anak sulung keluarga ini sedang menempuh Pendidikan S2 di Pulau Jawa. Anak kedua sedang menempuh pendidikan dokter dan anak ketiga masih duduk di bangku SMU. Keluarga ini tidak memiliki asisten rumah tangga dan juga tidak ada anggota keluarga lainnya yang tinggal bersama mereka. Keluarga 2 ini memaknai keluarga sebagai sebuah lembaga yang dibangun atas dasar cinta dan kasih sayang, oleh karena itu perlu terus dirawat dan

dijaga keberfungsian. Sebagai orang tua, EF dan istrinya selalu berkomunikasi, terutama dalam hal yang terkait dengan kebutuhan anak-anak mereka. Kondisi EF yang lebih sering di luar kota, membuat EF menghabiskan waktu lebih lama bersama keluarga dibandingkan istrinya. Dia juga cenderung memanjakan anak-anaknya. Pada waktu tertentu, biasanya saat liburan, EF akan mengajak anggota keluarganya untuk berlibur ke mana saja anak-anak inginkan. Kegiatan ini rutin dilakukan saat liburan sekolah.

Keluarga 3

Keluarga IH tinggal di sebuah rumah sederhana di pinggiran kota. Rumah mereka memiliki 4 buah ruang kamar; ruang tamu, ruang keluarga, ruang makan, dapur dan garasi untuk mobil dan sepeda motor mereka. IH adalah pengusaha di bidang properti. Adakalanya IH harus keluar kota sampai beberapa minggu lamanya untuk menyelesaikan pekerjaannya. Sedangkan SW berprofesi sebagai guru di sebuah SMU. Keluarga ini memiliki tiga orang anak, anak pertama sedang menempuh kuliah, anak kedua baru memulai studinya di perguruan tinggi dan yang ke tiga duduk di bangku SD. Keluarga 3 memaknai keluarga sebagai sekolah yang berperan sebagai tempat untuk belajar, bertumbuh dan berkembang. Dalam sebuah sekolah, pastinya ada guru atau panutan yang perlu menjadi contoh dan hubungan guru-murid ini diumpamakan sebagai hubungan orang tua-anak. Ibu SW menganggap bahwa sebagai orang tua, dia harus memastikan bahwa anak-anak mendapatkan haknya dengan baik sehingga perlu direncanakan. Hal ini menjadi penting bagi keluarga ini sehingga orang tua sangat peduli pada pendidikan anak dan mempersiapkannya dengan perencanaan yang baik. Di rumah, keluarga ini menerapkan aturan untuk jadwal belajar yang teratur dan disiplin yang ketat. Orang tua sangat disiplin memantau dan mendampingi anak-anak belajar.

Keluarga 4

Keluarga KR tinggal di sebuah rumah sederhana di pinggiran Kota Banda Aceh. Rumah tersebut memiliki 3 buah kamar; ruang tamu, ruang keluarga, ruang makan dan dapur. KR bekerja sebagai petani dan memiliki lahan kebun dan sawah sendiri. Sedangkan RH tidak memiliki pekerjaan khusus. Sehari-hari, dia membantu suaminya di kebun atau sawah. Namun, RH juga menerima pekerjaan lain tidak mengikat misalnya menyetrika di rumah tetangga. Keluarga ini memiliki empat orang anak. Anak pertama

sudah berkeluarga dan tinggal di kota lain bersama keluarga suami. Anak kedua sedang menempuh studi di perguruan tinggi. Sedangkan anak ke 3 dan ke 4 masih duduk dibangku SMU dan SMP. Keluarga 4 memaknai keluarga sebagai sesuatu yang perlu disyukuri, bagaimanapun keadaannya. Salah satu bentuk syukur yang ditunjukkan adalah dengan menjaga agar tetap bisa dirasakan keberadaannya. Keluarga ini sangat menghargai usaha sekecil apa pun yang dilakukan untuk mendapatkan sesuatu. Anak-anak diajarkan untuk tidak mengeluh dan pasrah. Selain bekerja di kebun, sehari-hari, anak-anak diberi kebebasan untuk belajar dan membantu ibu menyelesaikan pekerjaan rumah. Tidak ada waktu libur khusus di keluarga ini. Saat liburan sekolah, orang tua akan mengajak anak-anak untuk ikut bersama mereka ke sawah atau kebun. Perkerjaan ini dilakukan secara rutin.

Keluarga 5

Keluarga SA tinggal di Rumah Toko berlantai dua dengan luas tanah 40 M². Bagian depan rumah dimanfaatkan untuk tempat menjual sayur mayur dan kebutuhan sehari-hari. Rumah ini memiliki 1 kamar dan dapur di lantai 1 dan 2 kamar di lantai 2. Tidak ada ruang keluarga yang dapat dimanfaatkan untuk berkumpul selain dapur dan ruang makan. Rumah ini juga tidak memiliki lahan kosong yang dapat dimanfaatkan. Keluarga ini memiliki sebuah mobil pick up yang sehari-hari digunakan untuk mengangkut barang dari pasar. SA berprofesi sebagai pedagang sayur-mayur sedangkan istrinya tidak bekerja dan sehari-harinya membantu SA berjualan. Pasangan ini hanya mengenyam pendidikan sampai SMU. Keluarga ini memiliki 4 orang anak. Anak sulung sudah menyelesaikan Pendidikan S1 dan sudah menikah. Anak kedua sedang menempuh kuliah. Anak ke-tiga duduk di kelas 3 SMU. Dan, si bungsu masih duduk di bangku SMP. Keluarga 5 memaknai keluarga sebagai tempat untuk belajar mandiri dan bertanggungjawab. Setiap anggota keluarga harus berperan dalam memastikan keberlangsungan keluarga. Untuk itu, keluarga ini mengajarkan anak-anak untuk mengikuti dan menjalankan pekerjaan orang tuanya. Sepulang sekolah, secara bergilir anak-anak akan bergantian menemani orang tua berjualan. Namun demikian, pendidikan tetap menjadi prioritas untuk anak. Dengan kesibukan orang tua yang bekerja sampai malam, keluarga ini tidak memiliki waktu khusus untuk berkumpul bersama.

Selanjutnya data penelitian yang diperoleh dipaparkan berdasarkan dimensi-dimensi keberfungsian keluarga yang dikemukakan Epstein dkk., yaitu:

Penyelesaian masalah

Secara umum, masalah instrumental dan masalah afektif adalah masalah/konflik yang sering muncul di dalam keluarga. Pada kelima keluarga dalam penelitian ini, masalah instrumental sering terjadi pada hubungan suami dan istri. Sedangkan masalah afektif muncul pada hubungan orang tua dan anak. Pada keluarga menengah ke atas, permasalahan afektif yang sering muncul persis seperti yang diutarakan oleh informan MZ dari keluarga 1: “Sehari-hari anggota keluarga sibuk dengan aktivitas masing-masing. Jarang ada waktu bersama, karena itu sering salah paham”. Sedangkan konflik instrumental sering muncul pada keluarga menengah ke bawah. Pengakuan dari KR dapat mewakili keadaan tersebut bahwa keterbatasan finansial sering menjadi sebab perselisihan antara KR dan istrinya.

Tidak semua keluarga dapat menyelesaikan masalah sesuai dengan langkah yang tepat. Langkah yang tidak tepat dari masing-masing anggota keluarga terkadang membuat konflik yang sama terjadi berulang. Konflik yang berulang-ulang sering berpengaruh pada kualitas hubungan antar anggota keluarga. IT, salah satu informan, mengakui bahwa orang tua mengajarkan mereka untuk selalu bersyukur. Namun, kondisi finansial sering menjadi sumber masalah dan menjadi sumber pertengkaran ayah dan ibu di dalam rumah.

Dalam hal upaya yang biasa dilakukan saat ada masalah, belum ada upaya khusus yang dilakukan masing-masing keluarga dalam menyelesaikan sebuah konflik, namun keluarga 2, 3, 4 dan 5 sepakat bahwa penyelesaian masalah harus dimulai dengan menemukan dulu sumber masalahnya. Pada kenyataannya, sering kali rasa marah dan kecewa dari anggota keluarga yang berkonflik mempengaruhi langkah penyelesaian masalah tersebut, sehingga muncul sikap saling menyalahkan dan merasa diri paling benar. Sebagaimana yang diutarakan IH, bahwa kesibukannya sehari-hari membuat dia lebih gampang marah jika ada masalah sehingga anak-anak pun menjadi takut. Lain halnya dengan keluarga 1 yang merasa bahwa konflik dalam keluarga mereka semakin sering terjadi saat anak-

anak beranjak dewasa, seperti pengakuan NF, bahwa akhir-akhir ini sang ayah lebih sering marah dan mengeluarkan komentar bahwa dia bekerja keras untuk kami, karena tidak lama lagi akan pensiun. Kondisi ini juga yang kemudian menyulitkan ibu HD, karena sering menjadi sasaran kemarahan suaminya.

Pembagian Peran

Terdapat perbedaan pola dalam pembagian peran dan distribusi tugas pada tiap keluarga. Dari segi alokasi peran, suami sebagai “kepala keluarga” identik dengan peran pencari nafkah dan penyedia kebutuhan keluarga. Sedangkan istri lebih banyak terlibat pada urusan domestik rumah tangga serta peran perawatan dan pengasuhan. Ini terjadi pada semua keluarga, baik pada ibu yang bekerja di ruang publik maupun pada ibu yang tidak bekerja di ruang publik. Ibu LD, salah satu informan keluarga 2 menyampaikan bahwa menjalankan peran perawatan dan pengasuhan adalah pilihan yang diambil dengan penuh kesadaran. Pilihan ini diambil berdasarkan pengalamannya dengan bentuk pembagian peran kedua orang tuanya. Dia menyadari pilihan tersebut akan memberatkan, mengingat statusnya yang juga bekerja sebagai dosen. Namun 25 tahun usia pernikahan mereka membuahkan hasil, seperti anak-anak sehat dan berhasil dalam pendidikan dan karier, meskipun pilihan tersebut memberikan konsekuensi pada pengembangan kariernya.

Lain halnya yang terjadi pada keluarga 1. Sejak awal menikah, tidak pernah ada komunikasi terkait pembagian peran dan tugas dalam rumah tangga. Suami tidak pernah membantu dalam urusan rumah tangga. Suami bahkan sering menuntut “pelayanan” seperti menyiapkan makanan dan membuatkan teh. Meskipun istri terkadang mengeluh, namun dia juga tidak tega jika pekerjaan tersebut dia abaikan atau ditinggalkan. Di satu sisi, informan merasa kelelahan dengan beban ganda, namun disisi lain, dia sangat menghayati perannya sebagai istri dan ibu. Pertentangan inilah yang kemudian sering menimbulkan perasaan bersalah. Hal yang sama juga dialami oleh keluarga 3, 4 dan 5. Meskipun istri pada keluarga 4 dan 5 tidak bekerja, namun ikut terlibat dalam menyelesaikan pekerjaan suami sekaligus menjalankan peran perawatan dan pengasuhan anak serta tugas rumah tangga lainnya.

Dalam hal peran pengambilan keputusan, mayoritas keluarga yang terlibat dalam penelitian ini mengatakan bahwa suami istri terlibat bersama-sama dalam pengambilan keputusan keluarga. Bahkan pada keluarga 1, istri lebih banyak mengambil keputusan bahkan untuk beberapa hal penting, seperti pemilihan sekolah anak. Informan lainnya dari keluarga 5, menuturkan bahwa apa pun keputusan yang akan diambil, tetap melibatkan istri. Demikian juga pada informan LD (keluarga 2), meskipun dia lebih memahami urusan domestik, namun untuk mengambil keputusan tetap menanyakan pendapat suami.

Komunikasi antara anggota keluarga

Ada dua pola komunikasi yang dominan terjadi pada masing-masing keluarga dalam penelitian ini, yaitu pola komunikasi yang jelas dan langsung dan pola komunikasi jelas dan tidak langsung. Komunikasi antara suami dan istri lebih sering terjadi dalam pola jelas dan langsung. Sedangkan komunikasi antara orang tua dan anak sering terjadi dalam pola komunikasi jelas dan tidak langsung. Keluarga 2, 3, dan 5 mengutarakan bahwa komunikasi antara ayah dan anak seringkali diperantarai oleh ibu, di mana ayah meminta tolong kepada ibu untuk menyampaikan pesan kepada anak-anaknya. Meskipun, umumnya pola komunikasi yang digunakan adalah pola langsung dan jelas, namun adakalanya muncul kesalahpahaman karena adanya persepsi yang berbeda. Ibu HD mengungkapkan bahwa terkadang informasi positif yang disampaikan dinilai menyindir oleh suami sehingga memicu perselisihan di antara mereka. Demikian juga yang disampaikan oleh IH, dia menjelaskan bahwa kesalahpahaman dalam komunikasi sering terjadi karena masing-masing mencoba memahami dari perspektif berbeda.

Mengekspresikan perasaan

Mengekspresikan perasaan pada anggota keluarga lainnya adalah hal yang jarang dilakukan oleh keluarga 1, 3 dan 4. HD menuturkan bahwa sejak awal menikah, hal yang paling dia jaga adalah agar suami tidak meluapkan emosi marahnya. Lain halnya pada keluarga 3, IH mengakui lebih mudah menunjukkan ekspresi kecewa daripada mengungkapkan hal yang disenangi kepada istri. Pada hubungan orang tua dan anak, NF menuturkan bahwa ayah adalah orang yang paling jarang tersenyum apalagi tertawa.

Ekspresi yang sering muncul justru saat marah atau kecewa. Bahkan, terkadang sampai memukul dinding atau barang yang ada di dekatnya. Kondisi ini menjadi hal yang biasa pada keluarga 1, sehingga baik anak maupun istri mencoba mengimbangi dengan berusaha memahami ayah mereka. Informan AY dari keluarga 3 juga mendapati hal yang sama. Meskipun hubungan kedua orang tua mereka baik-baik saja, dia sangat jarang merasakan pelukan dari kedua orang tuanya. Sedangkan pada keluarga 2, kehangatan lebih dapat diekspresikan dengan canda dan humor sehingga hubungan yang terjalin lebih cair. Demikian halnya dengan keluarga 4 dan 5. Masing-masing anggota keluarga berupaya untuk mengekspresikan perasaan positif pada anggota keluarga lainnya, seperti yang diungkapkan SV bahwa ayah dan ibu mereka selalu berusaha menunjukkan ekspresi bahagia dan selalu terlihat senang, meskipun kami tahu terkadang mereka sedang dalam kondisi mengalami masalah.

Keterlibatan perasaan

Kelima keluarga berusaha menunjukkan perhatian pada anggota keluarga dengan saling menghargai, ikut terlibat memberi dukungan, dan membantu jika dibutuhkan untuk setiap aktivitas yang dilakukan oleh anggota keluarga lainnya. Selain itu, mereka juga memberikan penghargaan pada pilihan aktivitas yang dilakukan oleh anggota keluarga lainnya. Model keterlibatan yang ditunjukkan kelima keluarga dalam penelitian ini mengikuti dua tipe yaitu keterlibatan empati dan keterlibatan yang berlebihan. Keterlibatan empati lebih banyak ditunjukkan oleh ayah sedangkan keterlibatan yang berlebihan sering ditunjukkan oleh ibu. Bisa jadi tipe kedua sering ditunjukkan ibu karena intensitas pertemuan ibu dan anak yang lebih lama sehingga ibu cenderung memberikan perhatian berlebih pada anak. Ibu menjadi lebih protektif dan cenderung memanjakan anak. Pada keluarga dengan ayah-ibu bekerja, ibu mengakui keterlibatan berlebih yang dia tunjukkan sebagai “penyeimbang” dari keterlibatan ayah yang relatif lebih sedikit. Informan LD menunjukkan perhatian pada anak dengan membebaskan anak-anaknya untuk memilih aktivitas di luar sekolah. SW, informan lainnya, menunjukkan perhatiannya dengan menyiapkan segala kebutuhan suami dan anak. Pada keluarga 5, salah satu hal yang selalu dilakukan IN adalah dengan menghargai anggota keluarga lainnya dan selalu berbicara dengan intonasi lembut pada semua anggota keluarga.

Aturan dalam keluarga

Dari lima potret keluarga yang menjadi informant penelitian ini, terdapat perbedaan pola yang diadopsi terkait aturan yang diterapkan pada anggota keluarga. Keluarga 3 menerapkan aturan-aturan dan kontrol perilaku yang kaku tanpa mempertimbangkan kesiapan anak. SW mengakui bahwa dia dan suami sepakat untuk melatih disiplin pada anak-anaknya dengan menerapkan aturan yang ketat dan dengan konsekuensi. Selanjutnya, terdapat tiga keluarga yang menerapkan kontrol perilaku yang fleksibel, logis dan ditetapkan berdasarkan hasil kesepakatan bersama (meskipun dalam hal tertentu orang tua memiliki otoritas untuk memutuskan). Ini terjadi pada keluarga 1, 2 dan 4, sebagaimana yang disampaikan oleh informan SV, bahwa orang tua mereka selalu mengajak mereka berdiskusi terkait aturan di rumah, apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan dan apa konsekuensi yang ditanggung jika melanggarnya. Sedangkan satu keluarga lainnya menerapkan kontrol perilaku yang tidak ada standar khusus dan cenderung boleh berubah. Ini terjadi pada keluarga 5, di mana orang tua membebaskan anggota keluarga untuk melakukan apa saja dan cenderung kurang ada kontrol dari anggota keluarga lainnya.

Faktor lain yang mempengaruhi keberfungsian keluarga.

Perjalanan pernikahan yang sudah lebih dari 20 tahun pada masing-masing keluarga informan menunjukkan ada banyak upaya yang dilakukan untuk menyeimbangkan keberfungsian keluarga dengan segala tantangan dan kesulitannya. Hal penting yang dibutuhkan keluarga 1 dan 3, dalam menjalankan kehidupan keluarga mereka adalah komitmen yang disepakati di awal pernikahan. Keputusan berkeluarga menjadi komitmen awal yang menguatkan keluarga ini untuk terus menyesuaikan diri dan saling mengerti. HD sudah sangat mengenal karakter suaminya, sehingga pilihan untuk mengalah dirasa sangat efektif. Selain itu, HD juga mengungkapkan bahwa hal yang dia syukuri adalah banyak kesamaan nilai dan kebiasaan yang membantu dia lebih mudah dalam menyesuaikan diri dengan pasangan.

Keluarga 2 mengungkapkan bahwa waktu berkumpul adalah hal penting dalam keluarga mereka, disela-sela kesibukan semua anggota keluarga. Hal ini yang membuat informan EF berusaha meluangkan waktu untuk bercengkeraman dengan keluarga saat berada di rumah. Tidak ada hal

khusus yang dilakukan, hanya sekedar bertukar cerita dan bercanda. Informan LD juga mengungkapkan bahwa saling memahami dan menghargai adalah hal penting lainnya dalam keluarga mereka. Keluarga 3, 4 dan 5 menyatakan memaknai bahwa tujuan pernikahan dan memahaminya sebagai salah satu ibadah menjadikan keluarga ini lebih optimis dalam menjalankan kehidupan keluarga. Informan IH meyakini bahwa sekecil apa pun kebaikan akan mendapat ganjaran. Hal ini yang menguatkan keluarga mereka untuk terus melakukan hal baik dalam keluarga sekalipun terkadang konflik tidak dapat dihindari. Informan RH dari keluarga 4 juga mengungkapkan, janji untuk terus bersama menjadi penguat mereka untuk terus berjuang membesarkan anak-anak dan menyekolahkan mereka, meskipun dengan segala keterbatasan finansial.

Diskusi

Keberfungsian keluarga dapat dipahami sebagai kualitas kehidupan keluarga, baik pada level sistem maupun sub-sistem dan berkenaan dengan kesejahteraan, kompetensi, kekuatan dan kelemahan keluarga. Keberfungsian keluarga dengan ciri-ciri tersebut melibatkan kemampuan untuk saling memahami kondisi dan kebutuhan masing-masing anggota keluarga, kemampuan untuk menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh tiap anggota keluarga, kemampuan untuk memilih dan memberikan respons yang tepat baik secara emosional, afektif maupun instrumental kepada anggota keluarga. Untuk memastikan berjalannya keberfungsian keluarga, perlu ada pembagian peran yang seimbang dengan kompromi yang tepat serta keterlibatan emosi yang positif.

Seperti yang telah dipaparkan pada tujuan penelitian, penelitian ini memfokuskan pada keberfungsian keluarga pada keluarga tahap perkembangan tengah baya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keluarga usia tengah baya masih terus melakukan penyesuaian perkawinan untuk mencapai keberfungsian keluarga yang diharapkan. Setiap keluarga memiliki karakteristik yang berbeda-beda yang memungkinkan munculnya berbagai keunikan dan perbedaan yang akan disikapi berbeda pula oleh masing-masing anggota keluarga, baik secara struktur, komposisi dan fungsi. Terdapat beberapa perbedaan dalam menerapkan aspek keberfungsian keluarga dari masing-masing keluarga. Juga, terdapat beberapa faktor penting lainnya yang berperan besar dalam

mempertahankan agar keberfungsian keluarga tetap dapat berjalan dengan seharusnya.

Penyelesaian masalah yang efektif sangat bermanfaat bagi kehidupan perkawinan dan keberlanjutan hubungan dengan seluruh anggota keluarga. Menurut Mindes (2006), penyelesaian masalah merupakan kemampuan dalam menyelesaikan konflik akibat perbedaan yang ada.³⁰ Semua keluarga bersepakat perlu segera menyelesaikan masalah yang muncul, ada upaya untuk menyelesaikan masalah dan memilih sikap dan cara yang konstruktif.³¹ Namun tidak semua keluarga mengambil langkah yang tepat dalam menyelesaikan masalah. Terkadang upaya yang dilakukan tidak dapat membantu menyelesaikan permasalahan dalam keluarga disebabkan langkah yang diambil hanya mampu menyelesaikan sebagian masalah dan terkadang hanya bertahan untuk beberapa waktu saja. Hal tersebut terjadi dikarenakan keluarga tidak membuat langkah-langkah penyelesaian masalah yang efektif. Epstein, dkk. (2005). mengemukakan bahwa terdapat 7 tahapan yang perlu dilalui dalam proses menyelesaikan masalah, dimulai dengan mengidentifikasi masalah, mengkomunikasikan masalah dengan orang yang tepat dalam keluarga, mengembangkan alternatif solusi, memutuskan untuk melakukan salah satu alternatif solusi, menjalankan keputusan yang diambil, melakukan pemantauan terhadap langkah yang telah dilaksanakan dan kemudian melakukan evaluasi terhadap keefektifan proses pemecahan masalah yang sudah dijalankan.³² Identifikasi masalah yang tidak tepat serta alternatif solusi yang tidak “memuaskan” semua anggota keluarga yang terlibat merupakan sebab yang paling sering terjadi.³³ Pilihan lain yang sering dilakukan oleh keluarga dalam menyelesaikan masalah adalah dengan “diam”, tidak memperpanjang diskusi dan memilih untuk menyudahi tanpa menyelesaikan sekiranya masalah tersebut sangat sulit untuk dicari jalan keluar.

Kesalahpahaman dalam keluarga diatasi dengan memberikan penjelasan

³⁰ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 52.

³¹ Berfokus pada masa sekarang, bukan pada masa lalu. Pasangan membagi baik perasaan positif maupun negatif, mengungkapkan informasi dengan terbuka, mengakui kesalahan dan mencari persamaan dan perbedaan. Pendekatan ini cenderung bersikap kooperatif dan menjaga hubungan secara alami.

³² Ryan, *Evaluating and Treating Families*, 27–28.

³³ Ryan, 28.

kepada pasangan, berdiskusi untuk menyelesaikan masalah dan ada kesediaan untuk menerima saran dan penjelasan dari pasangan. Stanley, mengungkapkan bahwa komitmen berhubungan dengan perilaku yang lebih konstruktif saat ada permasalahan dalam hubungan yang dialami pada keluarga tengah baya. Terdapat 3 pola pengambilan keputusan yang dilakukan dalam menyelesaikan sebuah masalah yaitu: a). suami sebagai pembuat keputusan dengan tetap meminta pertimbangan istri, b). keputusan dibuat bersama-sama, dan c). keputusan diambil oleh istri atau suami tergantung pada siapa yang menguasai urusan tersebut. Ketiga bentuk pengambilan keputusan tersebut muncul sesuai dengan kondisi dan ranah keputusan yang akan diambil. Misalnya, pada ranah terkait kebutuhan sehari-hari, suami memberi hak sepenuhnya kepada istri untuk memutuskan, sedangkan terkait dengan pemilihan sekolah anak, maka akan diputuskan bersama-sama.

Masing-masing anggota keluarga memainkan peran penting dalam menentukan perjalanan kehidupan keluarga. Dalam sebuah keluarga diharapkan adanya pendistribusian peran yang “seimbang” serta adanya komitmen anggota keluarga untuk menyelesaikan tanggungjawabnya terkait dengan peran tersebut. Makna seimbang di sini tidak harus selalu sama, tetapi ada keseimbangan dan kesesuaian peran sehingga tidak memunculkan masalah pada salah satu anggota keluarga karena mengalami beban peran yang lebih besar. Dengan adanya pendistribusian peran yang disepakati bersama diharapkan keintiman dalam keluarga akan lebih mudah tercapai. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Trenholm, dkk. (2004) bahwa salah satu indikator dari keintiman adalah kemampuan memahami peran dalam suatu tempat dan kondisi. Kemampuan itu disebut sebagai *role competence* atau peran berdasarkan kemampuan masing-masing anggota keluarga.³⁴ Selain itu, Minuchin mengungkapkan bahwa kunci dari berhasilnya sebuah keluarga dalam menjaga stabilitas juga tidak terlepas dari upaya saling melengkapi peran.³⁵

Karakteristik lain dari keluarga yang berfungsi adalah adanya kemampuan untuk mengenal dan memahami tanggung jawab masing-masing. Setiap anggota keluarga memiliki tanggung jawab dan peran masing-masing. Peran itu tidak hanya berkait dengan tanggung jawab finansial yang

³⁴ Andalusia Neneng Permatasari et al., “Keintiman Komunikasi Keluarga Saat Social Distancing Pandemi Covid - 19,” *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 5, no. 1 (2020): 354.

³⁵ Goldenberg, Stanton, and Goldenberg, *Family Therapy*, 259.

biasanya melekat pada kepala keluarga, tetapi juga tanggung jawab emosional. Pada tahap keluarga tengah baya, terdapat peran-peran tertentu yang dijalankan di lingkungan keluarga dan memiliki perbedaan tugas dan tanggung jawab dengan masa ketika anak-anak masih kecil. Perbedaan ini terjadi diakibatkan adanya perubahan pada struktur dan dinamika dalam keluarga.

Komunikasi positif antar anggota keluarga menjadi hal penting dalam sebuah keluarga. Komunikasi dalam keluarga tidak hanya berupa proses penyampaian pesan atau informasi dalam lingkup keluarga, tetapi juga berupaya untuk menciptakan hubungan yang harmonis antar anggota keluarga demi mewujudnya keluarga yang bahagia.³⁶ Komunikasi dianggap sebagai penentu apakah dua orang dengan kepribadian berbeda dapat berhubungan dengan baik atau buruk. Komunikasi yang baik sangat berperan dalam menciptakan interaksi yang positif dalam keluarga. Ada beberapa tantangan yang biasanya akan dihadapi dalam usia pernikahan tengah baya yaitu masa pensiun dan penurunan kesehatan fisik dan mental individu maupun pasangannya. Pada masa ini, sering kali salah satu pasangan maupun keduanya mengulas kembali kehidupan pernikahan yang telah mereka jalani ataupun kehidupan pribadi mereka masing-masing, sehingga dapat menjadi penghalang komunikasi yang efektif. Terkadang terbersit rasa kurang puas atau penyesalan. Namun, di satu sisi siapa pun sudah tidak dapat mengulang atau mengutak-atik yang telah terjadi sehingga muncul rasa penerimaan. Pasangan juga merefleksikan apa yang telah dijalani dan didapatkan dalam hidup bersama, seperti yang disampaikan oleh HD, salah satu informan keluarga 1, bahwa jika dulu dia diizinkan melanjutkan sekolah oleh suami, mungkin hari ini dia sudah menjadi salah satu pimpinan di kantor. Meskipun saat ini informan sudah menerima dan tidak lagi mempermasalahkannya, namun keinginan untuk mendapatkan karier lebih baik menjadi alasan kekecewaan yang dia rasakan. Kondisi seperti ini lazim terjadi pada keluarga masa tengah baya, namun hal yang perlu terus dijaga adanya komunikasi yang positif antara pasangan dan anggota keluarga lainnya agar rasa kurang puas dan penyesalan tidak menjadi masalah baru.

Hal yang terpenting dalam komunikasi keluarga adalah kepercayaan,

³⁶ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 261.

karena kepercayaan merupakan salah satu faktor yang memunculkan komitmen. Dengan adanya kepercayaan, maka hubungan pasangan suami istri dan hubungan orang tua-anak mampu terbangun dengan kokoh. Semakin lama komunikasi dan interaksi yang dibangun, akan semakin mungkin bagi keluarga untuk saling memahami dan mendukung. Enache (2013) dalam penelitiannya menunjukkan adanya hubungan tingkat kepuasan pernikahan dan komunikasi antar pasangan. Hubungan tersebut lebih kuat pada pasangan yang telah menikah lebih dari 10 tahun. Hal yang sama juga terlihat pada kualitas hubungan pernikahan yang lebih baik. Ini menunjukkan bahwa keintiman hubungan pasangan akan semakin kuat ketika usia pernikahan di atas 10 tahun.³⁷ Selain komunikasi positif, humor dan canda juga dapat menjadi komunikasi yang efektif dalam menyampaikan pesan tertentu. Humor atau canda yang digunakan dalam keluarga menurut DiDomenico (2012) akan mempengaruhi kualitas hubungan keluarga. Humor juga dihubungkan dengan adaptasi fungsi keluarga dan kekuatan keluarga. Selain itu humor juga menjadi aspek penting dari komunikasi yang sehat dalam keluarga. Namun humor juga dapat dinilai secara negatif ketika humor digunakan untuk menunjukkan kesalahan dan menjatuhkan atau menghina anggota keluarga lain.³⁸

Tidak hanya komunikasi positif, apresiasi dan afeksi pada keluarga juga menjadi indikator berfungsi atau tidaknya sebuah keluarga. Apresiasi dan afeksi ditunjukkan dengan kepedulian antar satu dengan yang lain dan membiarkan anggota keluarga mengetahui bentuk rasa kepedulian tersebut.³⁹ Terkadang, apresiasi dan afeksi antar anggota keluarga tidak diekspresikan atau justru diekspresikan dengan respons yang tidak sesuai. Adakalanya juga kepedulian ditunjukkan dalam bentuk lain seperti ikut membantu pekerjaan pasangan atau anggota keluarga lainnya. Penelitian yang dilakukan Gordon, dkk. (2011), menjelaskan bahwa mengekspresikan rasa terima kasih memiliki keterhubungan dengan kepuasan pernikahan. Hanya dengan perasaan berterima kasih, pasangan sudah dapat

³⁷ Rodica Gabriela Enache, "Study on the Relationship Between Communication and Marital Attachment in Romanian Families," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84 (July 2013): 813, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.06.652>.

³⁸ S.R. DiDomenico, *Laughing Matters: The Impact of Family Humor on Associations Between Family Communication Environment and Family Satisfaction*. (Dissertation Publishing) (Northwestern University, 2012), 3.

³⁹ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 358.

memprediksi kepuasan pernikahan.⁴⁰

Dalam penelitian ini, juga ditemukan beberapa faktor lainnya yang menjadi penguat dan penyeimbang dalam menjalankan kehidupan keluarga. *Pertama*, pemahaman dan nilai agama. *spiritual well being* atau agama sering juga diartikan dengan keyakinan terhadap Tuhan, harapan dan optimisme terhadap kehidupan.⁴¹ Pemahaman dan nilai agama mendorong individu untuk bertanggung jawab atas perannya dan membantu individu mengatasi konflik secara konstruktif yang akan berdampak pada strategi pengasuhan, kualitas interaksi dan hubungan anggota keluarga dalam kehidupan sehari-hari.⁴² Lebih lanjut, pemahaman dan nilai agama juga dikatakan mampu menjadi sumber kekuatan keluarga ketika menghadapi krisis dan masa-masa sulit. Hal ini karena nilai dan kepercayaan yang diyakini dapat memberi harapan, mengatasi perasaan putus asa dan memperkuat ketahanan individu dalam menghadapi krisis keluarga. Dalam penelitian ini, pemahaman dan nilai-nilai agama yang dipegang merujuk pada sikap sabar, keikhlasan dan pengorbanan dalam menjalankan kehidupan keluarga. Keyakinan pada Allah SWT dan sikap optimis dalam memandang masa depan keluarga juga menjadi penguat keluarga untuk terus menjaga keberfungsianya.

Kedua, komitmen. Komitmen merujuk pada pengalaman suami-istri yang bersama-sama berupaya mempertahankan pernikahan. Komitmen ditunjukkan dengan kerelaan menghadapi pasangan, di mana ini merupakan indikasi dari keinginan untuk menghadapi permasalahan yang terjadi dalam hubungan dengan pasangan.⁴³ Komitmen juga dapat dipahami dengan keadaan batin untuk tetap mempertahankan suatu hubungan yang meliputi ketergantungan dan kepercayaan bahwa seseorang tidak akan meninggalkan hubungan yang sudah dibangun sebelumnya.⁴⁴ Banyak pengorbanan yang harus dilakukan oleh pasangan suami-istri untuk mempertahankan stabilitas hubungannya. Komitmen

⁴⁰ Cameron L. Gordon, Robyn A.M. Arnette, and Rachel E. Smith, "Have You Thanked Your Spouse Today?: Felt and Expressed Gratitude among Married Couples," *Personality and Individual Differences* 50, no. 3 (February 2011): 343, <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.10.012>.

⁴¹ Afiatin, *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*, 359.

⁴² Annette Mahoney, "Religion in Families, 1999-2009 " A Relational Spirituality Framework," *Journal of Marriage and Family* 72, no. 4 (2010): 814, <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x>.

⁴³ Yulastry Handayani, "Komitmen, Conflict Resolution, dan Kepuasan Perkawinan Pada Istri yang Menjalani Hubungan Pernikahan Jarak Jauh," *Psikoborneo : Jurnal Ilmiah Psikologi* 4, no. 3 (2016): 327.

⁴⁴ Handayani, 328-329.

yang kuat dengan pasangan dapat menjaga keberlangsungan pernikahan. Individu yang memiliki komitmen pernikahan terhadap pasangan akan setia pada pasangannya. oleh karena itu komitmen menjadi strategi utama untuk melanjutkan hubungan di tengah permasalahan yang datang silih berganti.

Terdapat tiga hal yang sebaiknya dilakukan pasangan untuk menunjukkan komitmen pada masing-masing keluarga. Ketiga hal itu adalah kesediaan untuk berkorban dan saling memaafkan kesalahan yang dilakukan pasangan; berusaha memahami pasangan dengan harapan pasangan akan mengurangi penonjolan kepentingan pribadi di dalam rumah tangga; Memahami dan membantu pasangan dalam menyelesaikan konflik keluarga dengan baik.

Ketiga, waktu untuk berkumpul bersama keluarga. Waktu berkumpul di sini sangat luas ruang lingkupnya, mulai dari makan bersama, Shalat berjamaah, menonton atau melakukan kegiatan-kegiatan lainnya secara bersama-sama dengan semua anggota keluarga. Crespo, dkk. (2013) menemukan bahwa ritual keluarga, di mana keluarga memiliki waktu untuk melakukan sesuatu bersama-sama menjadikan anggota keluarga dapat saling mendukung secara emosional dan melakukan pengaturan rumah tangga yang memberi mereka perasaan aman dan normal di tengah tantangan yang ada.⁴⁵ Senada dengan itu, Zabriskie, et.al., (2018) juga menyatakan adanya hubungan yang signifikan antara keterlibatan dalam ritual di kala waktu senggang dengan keberfungsian keluarga dan kepuasan anggota keluarga.⁴⁶ Studi empiris lainnya juga menunjukkan adanya kontribusi positif dari ritual keluarga terhadap keberfungsian keluarga. Ritual yang dimaksud adalah ritual waktu makan dan waktu tidur, yang berperan dalam mengorganisasikan segala tuntutan kehidupan keluarga. Ini berkontribusi terhadap peningkatan keberfungsian keluarga.⁴⁷ Praktik religius bersama di keluarga seperti Shalat berjamaah atau mengaji berkontribusi dalam memperkuat ikatan dan keintiman

⁴⁵ Carla Crespo et al., "Family Routines and Rituals in the Context of Chronic Conditions: A Review," *International Journal of Psychology* 48, no. 5 (October 2013): 744, <https://doi.org/10.1080/00207594.2013.806811>.

⁴⁶ Ramon B. Zabriskie, Nese Aslan, and Mikale Williamson, "Turkish Family Life: A Study of Family Leisure, Family Functioning, and Family Satisfaction," *Journal of Leisure Research* 49, no. 1 (January 2018): 13, <https://doi.org/10.1080/00222216.2018.1425049>.

⁴⁷ Lynette Evans et al., "Longitudinal Analyses of Family Functioning in Veterans and Their Partners

keluarga.⁴⁸ Demikian juga liburan akan memberikan dampak yang sama terhadap keberfungsian keluarga.⁴⁹

Keempat, kesamaan nilai-nilai budaya pada kedua pasangan. Persamaan ini membuat pasangan tidak perlu waktu lama untuk saling beradaptasi. Ketika budaya tidak menjadi kendala dalam proses adaptasi maka akan membuat kedua belah pihak lebih mampu memahami peran, tugas dan tanggung jawab masing-masing yang sesuai dengan standar atau norma yang berlaku pada lingkungan masyarakat sekitarnya. Hal ini juga membantu pasangan suami-istri dan anggota keluarga lainnya untuk menjaga keseimbangan dalam keluarga sehingga keberfungsian keluarga tetap terjaga dengan segala kekurangan dan kelebihan. Hal ini sejalan dengan penelitian yang dilakukan Asoodeh, dkk (2010) yang menyatakan bahwa pernikahan yang sukses adalah pernikahan pasangan yang memiliki suku, budaya dan agama yang sama. Lebih lanjut, penelitian ini menemukan bahwa kesamaan kepribadian, finansial dan status sosial menjadi salah satu faktor pasangan bahagia pada keluarga yang telah menikah lebih dari 10 tahun.⁵⁰

Hasil penelitian menunjukkan bahwa bangunan rumah tangga yang baik berdiri di atas fondasi keyakinan, optimisme dan komitmen yang kuat untuk menjadikan pernikahan yang bahagia dan jauh dari konflik. Kesadaran dan pemahaman akan tujuan mulia dari sebuah keluarga dapat menjadi kekuatan tiap anggota keluarga untuk terus menjaga keberfungsian keluarga. Meskipun keluarga tengah baya telah melalui beberapa tahan dari siklus kehidupan keluarga, namun penting diperhatikan bahwa kematangan keluarga dalam menghadapi masalah tidak dapat hanya diukur dari usia pernikahan saja. Kematangan keluarga juga ditunjukkan oleh rasa memiliki serta keinginan dan kesediaan terus belajar selama berkeluarga. Keinginan ini akan membantu pembentukan

across Treatment.," *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 78, no. 5 (October 2010): 618, <https://doi.org/10.1037/a0020457>.

⁴⁸ Gordana Berc, Slavica Blažeka Kokorić, and Anita Dučkić Sertić, "Strengthening Family Cohesion through Shared Participation of Family Members in Religious Activities in Croatia," *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 36, no. 3 (July 3, 2017): 3, <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1322931>.

⁴⁹ Margo Hilbrecht et al., "Experiences, Perspectives, and Meanings of Family Vacations for Children," *Leisure/Loisir* 32, no. 2 (January 2008): 567, <https://doi.org/10.1080/14927713.2008.9651421>.

⁵⁰ Mohammad H. Asoodeh et al., "Factors of Successful Marriage: Accounts from Self Described Happy Couples," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 2045, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.410>.

keluarga sehat dan berfungsi dengan baik untuk menghadirkan kebahagiaan bagi seluruh anggota keluarga.

Kesimpulan dan Saran

Secara teoretis, kehidupan keluarga pada tahap perkembangan tengah baya ditandai dengan masa ketika orang tua memasuki masa pensiun dan penurunan masalah kualitas fisik. Keberfungsian keluarga pada masa tengah baya bervariasi dan terkait dengan karakteristik keluarga dan kesiapan semua anggota keluarga dalam menjalankan perannya. Dari kelima keluarga dalam penelitian ini, secara umum terdapat beberapa dimensi yang efektif dijalankan oleh keluarga tengah baya untuk menjaga keberfungsian keluarga, yaitu: 1). komunikasi yang efektif dan baik antara anggota keluarga, 2) respons perasaan ditunjukkan dengan tepat dan penuh kehangatan, 3) keterlibatan emosi yang positif dan efektif dari setiap anggota keluarga, serta 4) adanya kontrol yang ditunjukkan melalui aturan keluarga sebagai standar untuk mencapai cita-cita keluarga. Selain itu, terdapat dua aspek keberfungsian keluarga yang masih belum maksimal dijalankan oleh masing-masing keluarga, yaitu: 1) pemecahan masalah yang kurang tepat dan, 2). pembagian peran dan distribusi tugas tidak sepenuhnya didasarkan pada komunikasi dan kesepakatan bersama. Ini dibuktikan dengan masih munculnya keluhan dari pasangan terkait dengan peran yang selama ini dijalankan.

Pola relasi suami -istri dan orang tua-anak sebagai anggota keluarga bersifat unik dan khas antara keluarga yang satu dengan keluarga lainnya. Karena itu, ukuran berfungsi tidaknya sebuah keluarga sangat relatif, tergantung pada pemahaman dan pola interaksi yang dijalankan dalam keluarga tersebut. Terdapat beberapa faktor lain yang turut berperan dalam keberfungsian keluarga, yaitu: 1) pemahaman dan nilai-nilai agama yang dipegang, 2) keinginan antara pasangan untuk menjaga komitmen pernikahan dan keluarga, 3) waktu untuk berkumpul bersama anggota keluarga, dan 4). kesamaan nilai-nilai budaya pada kedua pasangan.

Daftar Pustaka

- Afiatin, Tina, Prof., dkk. *Psikologi Perkawinan dan Keluarga: Penguatan Keluarga di Era Digital Berbasis Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.
- Asoodeh, Mohammad H., Shiva Khalili, Manijeh Daneshpour, and Masoud Gh. Lavasani. "Factors of Successful Marriage: Accounts from Self Described Happy Couples." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 2042–2046. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.410>.
- Berc, Gordana, Slavica Blažeka Kokorić, and Anita Dučkić Sertić. "Strengthening Family Cohesion through Shared Participation of Family Members in Religious Activities in Croatia." *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 36, no. 3 (July 3, 2017): 326–345. <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1322931>.
- Crespo, Carla, Susana Santos, Maria Cristina Canavarró, Magdalena Kielpikowski, Jan Pryor, and Terezinha Féres-Carneiro. "Family Routines and Rituals in the Context of Chronic Conditions: A Review." *International Journal of Psychology* 48, no. 5 (October 2013): 729–746. <https://doi.org/10.1080/00207594.2013.806811>.
- Creswell, John W. *Penelitian Kualitatif Dan Desain Riset*. Pustaka Pelajar, 2013.
- DiDomenico, S.R. *Laughing Matters : The Impact of Family Humor on Associations Between Family Communication Environment and Family Satisfaction. (Dissertation Publishing)*. Northwestern University, 2012.
- Enache, Rodica Gabriela. "Study on the Relationship Between Communication and Marital Attachment in Romanian Families." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84 (July 2013): 811–814. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.06.652>.
- Epstein, Nathan B., Lawrence M. Baldwin, and Duane S. Bishop. "The McMaster Family Assesment Device." *Journal of Marital and Family Therapy* 9, no. 2 (April 1983): 171–180. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0606.1983.tb01497.x>.
- Evans, Lynette, Sean Cowlshaw, David Forbes, Ruth Parslow, and Virginia Lewis. "Longitudinal Analyses of Family Functioning in Veterans and Their Partners across Treatment." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 78, no. 5 (October 2010): 611–622. <https://doi.org/10.1037/a0020457>.
- Goldenberg, Irene, Mark Stanton, and Herbert Goldenberg. *Family Therapy: An Overview*. Ninth edition. Boston, MA: Cengage Learning, 2017.
- Gordon, Cameron L., Robyn A.M. Arnette, and Rachel E. Smith. "Have You Thanked Your Spouse Today?: Felt and Expressed Gratitude among Married Couples." *Personality and Individual Differences* 50, no. 3 (February 2011): 339–343. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.10.012>.
- Handayani, Yulasty. "Komitmen, Conflict Resolution, dan Kepuasan Perkawinan Pada Istri yang Menjalani Hubungan Pernikahan Jarak Jauh." *Psikoborneo : Jurnal Ilmiah Psikologi* 4, no. 3 (2016): 325–333.

- Hilbrecht, Margo, Susan M. Shaw, Fern M. Delamere, and Mark E. Havitz. "Experiences, Perspectives, and Meanings of Family Vacations for Children." *Leisure/Loisir* 32, no. 2 (January 2008): 541–571. <https://doi.org/10.1080/14927713.2008.9651421>.
- Huber, Charles H., Rachel L. Navarro, Monte W. Womble, and Fayedra L. Mumme. "Family Resilience and Midlife Marital Satisfaction." *The Family Journal* 18, no. 2 (April 2010): 136–145. <https://doi.org/10.1177/1066480710364477>.
- Lestari, Sri. *Psikologi Keluarga*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Mahoney, Annette. "Religion in Families, 1999-2009 " A Relational Spirituality Framework." *Journal of Marriage and Family* 72, no. 4 (2010): 805–827. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x>.
- Masykur, Ahmad M., and Erien Ratna Kustanti., "Persepsi Terhadap Keberfungsian Keluarga Dan Juvenile Delinquency Pada Remaja Siswa SMA." *Jurnal Wacana* 11, no. 1 (2019): 13–30.
- Permatasari, Andalusia Neneng, Dinar Nur Inten, Williani, and Kelik Nursetiyo Widiyanto. "Keintiman Komunikasi Keluarga Saat Social Distancing Pandemi Covid - 19." *Jurnal Obsesi : Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini* 5, no. 1 (2020): 346–359.
- Ryan, Christine E., ed. *Evaluating and Treating Families: The McMaster Approach*. New York: Routledge, 2005.
- Santrock, John W. *Life-Span Development*. Sixteenth edition. New York, NY: McGraw-Hill Education, 2017.
- Sugiyono, Prof. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D*. Alfabeta, 2013.
- Zabriskie, Ramon B., Nese Aslan, and Mikale Williamson. "Turkish Family Life: A Study of Family Leisure, Family Functioning, and Family Satisfaction." *Journal of Leisure Research* 49, no. 1 (January 2018): 8–27. <https://doi.org/10.1080/00222216.2018.1425049>.

Mediasi Sebagai Solusi Kebertahanan Keluarga Aceh

Syahrizal Abbas

Pendahuluan

Perkawinan adalah landasan utama pembentukan keluarga. Perkawinan tidak hanya dimaknai sebagai jalinan hukum (*mitsaqan ghalidhan*),¹ tetapi juga sebagai jalinan sosial dan bahkan menjadi 'bangunan' budaya suatu masyarakat. Kecenderungan masyarakat memaknai perkawinan sebagai jalinan hukum, didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, akad nikah adalah pengikat kehendak seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk hidup bersama membentuk keluarga. *Kedua*, akad nikah menjadi dasar dan pijakan hukum, yang mengakibatkan lahirnya hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga. Kedua alasan ini dianggap paling mendominasi pemikiran masyarakat, termasuk masyarakat Aceh dalam memandang bangunan keluarga, relasi suami isteri dan relasi orang tua anak dalam kehidupan keluarga.

Kecenderungan masyarakat memaknai perkawinan *hanya* sebagai jalinan hukum, telah menempatkan keluarga sebagai area hukum yang kering dari nilai sosial dan budaya. Keluarga telah menjadi institusi hukum yang penuh dengan perangkat perintah dan larangan yang amat *ketat dan rigid*, terutama dalam kaitan tugas dan tanggung jawab suami isteri, baik pada sektor domestik maupun sektor publik. Akibat pemaknaan ini, telah memunculkan relasi kuasa *superior* dan *inferior* hubungan suami isteri dalam keluarga. Pembatasan tugas dan kerja domestik bagi isteri seperti

¹ Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebutkan bahwa perkawinan menurut hukum Islam adalah *pernikahan*, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidhan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah (BAB II, Pasal 2 KHI). Sedangkan, dalam Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan disebutkan bahwa perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa (BAB I Pasal 1).

mengurus rumah tangga, mengurus anak, menyiapkan makanan, membersihkan kamar tidur dan kamar mandi ternyata didasarkan pada tafsiran doktrin hukum agama yang sempit.² Leli Nurohmah mengakui tafsiran doktrin agama memengaruhi bentuk relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga, dan bahkan konstruksi sosial yang merumuskan beban kerja berdasarkan *jenis kelamin* juga telah melahirkan ketidakadilan gender. Sistem kekerabatan patriarki juga menjadi *penghalang* upaya perwujudan keadilan relasi suami-isteri dalam rumah tangga, karena patriarki merupakan sistem struktur atau praktik sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pusat segala-galanya. Patriarki menjadi sistem yang menciptakan ketimpangan dan ketidakadilan dalam tanggungjawab, status dan kesempatan yang dimiliki laki-laki dan perempuan dalam keluarga.³ Bahkan lebih jauh, Wood memandang patriarki sebagai “hukum ayah” yang mencerminkan kepentingan laki-laki dalam keluarga maupun kelompok sosial.⁴ Patriarki telah membawa perempuan menjadi kelompok marjinal yang terabaikan hak dan kepentingannya dalam keluarga maupun kelompok sosial.

Tafsir doktrin agama yang sempit, konstruksi sosial gender yang tidak adil, dan sistem patriarki ternyata menentukan bentuk relasi suami isteri, dan relasi orang tua anak dalam keluarga Aceh. Penentuan tanggung jawab suami pada sektor publik, dan tanggung jawab isteri pada sektor domestik secara ketat, serta “perlakuan” orang tua terhadap anak laki-laki dan perempuan yang belum adil dan berimbang, akan memengaruhi ketahanan keluarga Aceh. Penerapan “hukum ayah” sebagaimana dimaksud Wood, banyak ditemukan pada keluarga di pedesaan (*rural*), karena masyarakat desa masih kuat memegang nilai hukum adat dan sistem kekerabatan yang mendominasi peran laki-laki dalam kehidupan keluarga dan kehidupan sosial.

Keluarga yang dibingkai doktrin hukum semata, ternyata berdampak pada sulitnya membangun relasi yang terbuka, relasi yang saling mengisi, saling membantu suami isteri dalam menjalankan tugas dan tanggung jawabnya

² Tafsiran dalam agama Islam yang lebih moderat dan terbuka mengenai relasi laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga maupun di luar rumah tangga dapat diacu pada penelitian disertasi Nasaruddin Umar yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Hasil penelitian ini telah diterbitkan oleh Penerbit PARAMADINA tahun 2001.

³ Leli Nurohmah, “Pemahaman Gender dalam Masyarakat yang Berubah”, dalam A.Dicky Sofyan (ed), *Kesetaraan, Kemajemukan dan HAM Perspektif Islam*, (Jakarta: Rahima, 2010), hlm. 27.

⁴ Julia T. Wood, *Communication Theories in Action*, (Belmont: Wadsworth Publishing Co, 1997), hlm. 46.

dalam rumah tangga. Oleh karena itu, perkawinan sebagai dasar pembentukan keluarga, semestinya juga dimaknai dalam konteks jalinan sosial dan budaya. Perkawinan merupakan ikatan sosial yang menghimpun dua manusia laki-laki dan perempuan untuk hidup bersama dalam satu wadah rumah tangga. Suami isteri memiliki tanggung jawab bersama dalam menjaga dan memelihara keberlangsungan keluarga dalam mencapai tujuannya. Tidak ada kuasa *inferior superior* dalam relasi suami isteri, sehingga yang dirasakan adalah keseimbangan dan keadilan pembagian tugas dan tanggung jawab bersama dalam kapasitas sosialnya sebagai anggota keluarga. Keluarga dalam bingkai jalinan sosial tercermin dari kebebasan dan ekspresi diri suami isteri sebagai makhluk sosial dalam menjalankan tugas dan tanggung jawabnya. Tujuan membangun keluarga berupa hidup bahagia, tenang, damai dan hidup sejahtera menjadi komitmen suami isteri yang diperjuangkan secara bersama-sama.

Relasi suami isteri, baik pada keluarga inti (*nuclear family*), maupun keluarga besar (*extended family*) sejatinya tidak mempersoalkan tugas dan tanggung jawab berdasarkan struktur biologis atau stratifikasi sosial yang melekat pada masing-masing suami isteri sebelum melangsungkan perkawinan. Perkawinan merupakan upaya *peleburan* stratifikasi sosial, penyatuan perbedaan kebiasaan (*tabi'at*), karakter dan sifat psikologis suami isteri, yang kemudian dituangkan dalam ikatan bersama membentuk keluarga. Membentuk keluarga adalah perjuangan bagi suami isteri, karena bersedia melepaskan kebiasaan, tradisi dan budaya yang melingkupinya. Kebersediaan memikul tanggung jawab bersama dalam keluarga, kebersediaan memahamai keterbatasan pasangan serta kebersediaan menghargai kelebihan masing-masing pasangan, menjadi ciri dan karakteristik keluarga harmoni dalam jalinan sosial budaya. Keluarga seperti ini menjadi fondasi pembentukan masyarakat damai, harmoni dan kokoh, yang kemudian menempatkan keluarga sebagai 'bangunan budaya' bangsa.

Cita mewujudkan keluarga sebagai 'bangunan budaya', ternyata memiliki tantangan cukup berat dan terjal. Keluarga inti yang terdiri atas; ayah, ibu dan anak memiliki ragam kepentingan, sikap, karakter dan kebiasaan sehari-hari. Kemampuan mengelola dan menyeimbangkan kepentingan suami-isteri dan kepentingan orang tua-anak, amat menentukan keberlangsungan perjalanan keluarga. Dalam keluarga inti (*nuclear family*), problema dan konflik keluarga dapat diidentifikasi berasal dari

ketidakharmonisan relasi antara suami isteri dan ketidakharmonisan relasi antara orang tua dan anak. Sedangkan dalam keluarga besar (*extended family*), faktor penyebab konflik keluarga tidak hanya berasal dari ketidakharmonisan dua relasi ini, tetapi juga berasal dari ketidakharmonisan relasi anggota keluarga inti dengan anggota keluarga yang memiliki hubungan kekerabatan dengan keluarga inti. Keluarga besar berupa anggota keluarga dari pihak suami atau pihak isteri yang memiliki hubungan kekerabatan. Keluarga besar berpengaruh terhadap relasi suami isteri dalam kehidupan keluarga inti, dan bahkan pada taraf tertentu pengaruh tersebut menjadi faktor penyebab konflik dominan dalam hubungan keluarga.

Konflik keluarga merupakan dinamika dan keniscayaan dalam relasi suami isteri dan relasi orang tua-anak dalam keluarga. Istilah konflik sering digunakan bersamaan makna dengan istilah kekerasan. Padahal dua terminologi ini mengandung makna yang amat berbeda.⁵ Dalam studi resolusi konflik, ditemukan sejumlah definisi konflik yang secara substantif mengandung makna perbedaan yang muncul dalam diri seseorang, atau antara dua orang, atau antar kelompok dan negara.⁶ Konflik internal pribadi muncul, jika individu tidak mampu menyelaraskan antara berbagai kebutuhan dan keinginan yang ada dalam dirinya. Konflik antar individu terjadi karena manusia hidup bersama dan memiliki keragaman yang melahirkan kebutuhan, keinginan dan kepentingan yang bervariasi. Sama halnya, konflik antar negara muncul karena setiap negara memiliki kebutuhan, kepentingan, ideologi dan kebijakan berbeda.

Di sini jelas bahwa, konflik atau perbedaan yang saling tolak tarik merupakan realitas kehidupan yang dikenal dengan *sunnatullah*. Ia merupakan *iradah* (kehendak) Allah untuk manusia yang harus diterima sebagai suatu kemestian. Artinya, manusia tidak mampu menghilangkan konflik sebab keragaman dan perbedaan adalah prinsip hidup. Karena itu, konflik bersifat netral, sehingga tidak bersifat negatif maupun positif. Hal ini berbeda dengan *kekerasan* yang merupakan akibat negatif dari konflik. Istilah negatif dalam konteks ini penting, karena sesungguhnya konflik dapat berimplikasi positif maupun negatif. Konflik berimplikasi positif, jika

⁵ Solihan, "Memahami Konflik" dalam Mukhsin Jamil (ed.), *Mengelola Konflik Membangun Damai*, (Semarang : Walisongo Mediation Centre, 2007), hlm. 6

⁶ Syahrizal Abbas dkk., *Kurikulum Pendidikan Damai Perspektif Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), 2004), hlm. 172.

individu dapat menyikapi konflik secara tepat, sehingga melahirkan kreativitas dan kompromi. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kekerasan merupakan bentuk penyikapan konflik yang salah dan tidak kreatif, baik karena salah satu pihak memaksakan kehendak kepada pihak lain, atau karena para pihak kehilangan kontrol dan mengalami kebuntuan dalam komunikasi dan dialog.

Dalam kaitan dengan keluarga, konflik keluarga dimaknai dengan perbedaan yang muncul dari dalam diri suami isteri untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingannya dalam rumah tangga. Dengan demikian, konflik keluarga juga merupakan *sunnatullah*, karena Allah sengaja menciptakan keragaman dan perbedaan manusia berupa keragaman dan perbedaan jenis kelamin, suku, etnis, kebiasaan, warna kulit dan bahasa. Al-Qur'an menggambarkan keragaman dan perbedaan tersebut dalam surat al-Hujurat ayat 13, yang artinya: *"Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal..."* Sedangkan pada surah al-Rum ayat 22, Allah juga berfirman yang artinya: *"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah penciptaan langit dan bumi dan berlainan bahasa dan warna kulit. Sesungguhnya pada yang demikian itu, benar-benar menjadi tanda-tanda bagi orang yang mengetahui"*.

Penjelasan al-Qur'an ini menegaskan bahwa konflik tidak mungkin dihapus atau dihilangkan dalam kehidupan manusia, termasuk dalam relasi kehidupan keluarga. Konflik patut disikapi dan dikelola⁷ secara bijak oleh suami isteri, karena keluarga adalah area berhimpunnya perbedaan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, perjumpaan dan pergumulan perbedaan status sosial, tingkat pendidikan, tradisi dan kebiasaan, suku, warna kulit dan bahasa. Perbedaan yang dimiliki suami isteri akan saling berinteraksi dan memengaruhi satu sama lain dalam jalinan rumah tangga, yang dibangun atas landasan ikatan perkawinan. Kemampuan mengelola konflik keluarga oleh suami isteri menjadi faktor yang menentukan kelanggengan perjalanan rumah tangga menuju cita-cita keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah*. Sebaliknya, ketidakmampuan suami isteri mengelola perbedaan dan ragam kepentingan akan menimbulkan

⁷ Kelola konflik secara sederhana dapat ditemukan dalam sejumlah karya resolusi konflik di antaranya karya Daniel Dana, *Resolusi Konflik*, (Jakarta: Buana Ilmu Populer (BIP) Kelompok Gramedia, 2006), hlm. 55-78.

persengketaan, kekerasan dalam rumah tangga dan bahkan akan berakibat pada putusnya perkawinan.

Dalam keluarga masyarakat Aceh, penyikapan konflik dan penyelesaian sengketa keluarga menggunakan pola penyelesaian berdasarkan *adat dan hukum syariat*. Sebenarnya, kedua pola ini bukan hanya digunakan masyarakat Aceh dalam penyelesaian sengketa keluarga, tetapi juga dalam ranah yang lebih luas yaitu ranah perdata dan pidana. Penggunaan pendekatan adat dan hukum syariat dalam penyelesaian sengketa secara bersamaan, amat dipahami karena masyarakat Aceh adalah masyarakat yang kuat memegang teguh adat dan syariat dalam menjalani aktifitas kehidupannya. Bahkan, banyak pola penyelesaian sengketa perdata dan pidana yang berasal dari doktrin syariat dipadukan dan diinternalisasikan dalam praktik adat Aceh. Kata *di'iet* berasal dari terminologi *al-diyat* dalam hukum syariat telah dijadikan pola penyelesaian perkara pidana dalam adat Aceh. *Diyat* merupakan kompensasi berupa harta yang diberikan oleh pelaku kepada korban atau keluarga korban akibat tindak pidana yang menyebabkan hilangnya nyawa orang lain secara tidak sengaja, atau kompensasi terhadap penganiayaan yang menyebabkan luka atau hilangnya anggota tubuh, atau tidak dapat berfungsinya anggota tubuh korban.⁸ Demikian juga dengan kata *al-sulh* sebagai jalan damai dilakukan melalui musyawarah mufakat untuk penyelesaian sengketa perdata, sedangkan untuk penyelesaian sengketa keluarga menggunakan pola *hakam*. Pola *hakam* adalah pola penyelesaian sengketa keluarga yang mana pihak suami atau pihak isteri menunjuk perwakilannya untuk membangun dialog dan bermusyawarah, antara dua pihak (sumai-isteri) dalam rangka mencari titik temu dan jalan keluar dari sengketa keluarga. Pola *hakam* dan *al-sulh* amat efektif dalam penyelesaian sengketa, karena melibatkan pihak lain yang independen dan adil terutama dari tokoh agama, pemangku adat atau pihak lain yang dianggap dapat dipercaya oleh pihak yang bersengketa.

Kekuatan pendekatan adat dan hukum syariat dalam penyelesaian sengketa (termasuk sengketa keluarga) terletak pada narasi masyarakat Aceh yang menempatkan adat dan hukum syariat sebagai alat ukur setiap perilaku masyarakat Aceh. Perilaku baik atau buruk, perilaku sopan atau tidak sopan dalam relasi anggota masyarakat ditentukan oleh nilai adat dan

⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamiyy wa Adillatuhu*, Juzu' 7, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), hlm. 5707.

hukum syariat. Pada sisi lain, adat dan hukum syariat juga dinarasikan oleh masyarakat Aceh sebagai sarana penyelesaian konflik, persengketaan dan bahkan kekerasan yang terjadi di tengah masyarakat, termasuk dalam relasi rumah tangga. Narasi masyarakat Aceh yang menempatkan kuatnya hubungan antara adat dan hukum syariat didasarkan pada adagium atau ungkapan masyarakat Aceh yang diwariskan secara turun temurun yaitu “Adat ngon hukom lagee zat ngon sifeut “. Makna adagium ini adalah hubungan antara adat dan hukum syariat seperti zat dan sifat. Posisi adat dan hukum syariat dalam masyarakat Aceh seperti zat dan sifat yang melekat pada suatu benda yang sulit dipisahkan satu sama lain. Adat dan hukum syariat menyatu dalam kehidupan masyarakat Aceh, sehingga Ali Hasjmy menyebutkan bahwa adat Aceh adalah syariat Islam dan syariat Islam itulah adat Aceh. Tidak ada adat Aceh yang bertentangan dengan syariat Islam dan bila adat bertentangan dengan syariat, maka bukanlah adat Aceh.⁹

Penyelesaian sengketa keluarga yang dilakukan masyarakat Aceh melalui *pola sulh* dan *hakam*, pada dasarnya dilakukan di luar pengadilan atau dikenal dengan *pola non litigasi*. Penggunaan pola ini dianggap lebih bermartabat di kalangan keluarga masyarakat Aceh, karena beberapa pertimbangan antara lain. *Pertama*, konflik dan sengketa rumah tangga adalah urusan internal keluarga yang harus diselesaikan secara internal oleh suami isteri. Pelibatan publik atau pihak lain di luar keluarga untuk menyelesaikan sengketa rumah tangga merupakan tindakan tidak elok dan bahkan dianggap aib, karena membuka rahasia rumah tangga kepada masyarakat. Namun, bila konflik dan persengketaan suami isteri tidak dapat diselesaikan secara internal atau melibatkan perwakilan ke dua belah pihak suami isteri, maka jalan lain yang ditempuh adalah melibatkan tokoh gampong seperti *keuchik*, *teungku imuem*, *tuha peut* dan tokoh terpendang yang memiliki kewibawaan adat dan agama. Proses penyelesaian sengketa keluarga melalui tokoh gampong tetap dilakukan secara tertutup, demi menjaga harkat, martabat dan wibawa keluarga suami isteri yang bersengketa.

Kedua, penyelesaian sengketa keluarga secara non litigasi, akan melahirkan kedamaian, keadilan, dan non diskriminasi antara kedua belah

⁹ A. Hasjmy, “Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara”, *Majalah Jeumala*, (Banda Aceh: Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh, 1993), hlm. 2.

pihak suami isteri. Pola *sulh* dan musyawarah dapat memperkokoh ketahanan keluarga, sehingga kesepakatan suami isteri dalam *sulh* menjadi pegangan bersama dalam menjalani kehidupan keluarga. Keterlibatan pihak keluarga suami isteri atau keterlibatan tokoh gampong, juga sebagai referensi pengingat suami isteri bahwa relasi kedua belah pihak dalam rumah tangga, telah menjadi bagian dari tanggung jawab tokoh gampong untuk memastikan kebertahanan dan keberlangsungan kehidupan keluarga.

Sengketa keluarga di Aceh, ternyata tidak seluruhnya dapat diselesaikan secara non litigasi, tetapi juga dilakukan secara *litigasi* melalui Mahkamah Syar'iyah di Aceh. Penyelesaian sengketa keluarga di Aceh melalui jalur *litigasi* semakin meningkat dari tahun ke tahun. Data dari Mahkamah Syar'iyah Aceh menunjukkan peningkatan signifikan penyelesaian sengketa keluarga pada Mahkamah Syar'iyah di seluruh Aceh. Pada tahun 2018 penyelesaian sengketa keluarga yang berujung pada putusannya perkawinan berjumlah 5.199 perkara yang terdiri atas cerai talak berjumlah 1.437 perkara dan cerai gugat berjumlah 3.762 perkara. Pada tahun 2019 penyelesaian sengketa keluarga yang berujung pada putusannya perkawinan berjumlah 6.714 perkara yang terdiri atas gugatan cerai talak berjumlah 1.762 perkara dan cerai gugat berjumlah 4.952 perkara. Sedangkan pada tahun 2020 per Agustus, perkara cerai talak berjumlah 1.169 perkara dan perkara cerai gugat berjumlah 3.377 perkara.

Membaca data ini memberikan gambaran bahwa konflik dan sengketa keluarga dalam masyarakat Aceh menjadi problema serius yang memerlukan perhatian banyak pihak. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa keluarga adalah fondasi kehidupan masyarakat dan bangsa. Putusnya perkawinan tidak hanya membawa dampak bagi suami isteri dan anak-anak, tetapi juga berdampak pada kehidupan sosial suatu masyarakat. Gampong yang memiliki angka perceraian tinggi dan dominannya keluarga yang tidak harmoni hampir dipastikan bermasalah dalam kehidupan sosial masyarakat. Dampak yang amat dirasakan akibat perceraian dan ketidak-harmonisan rumah tangga adalah kesempatan bagi anak-anak mendapatkan pendidikan yang layak, akses dan layanan kesehatan, dan jaminan keberlangsungan kehidupan dan kesejahteraan.

Tingginya tensi konflik dan sengketa keluarga yang berujung pada putusannya hubungan perkawinan, menandakan institusi sosial gampong

berupa *sulh*, *hakam*, atau *mediasi keluarga* dianggap kurang berfungsi, sehingga kemudian berakibat merebaknya angka perceraian. Artikel ini berusaha menganalisis peran mediasi dalam menyelesaikan konflik dan sengketa keluarga, dengan terlebih dahulu memetakan faktor penyebab terjadinya konflik dan sengketa keluarga. Tingkat efektifitas mediasi yang dilakukan selama ini dalam penyelesaian sengketa keluarga masyarakat Aceh juga turut didiskusikan, sehingga dapat ditemukan alasan tepat gagalnya mediasi, dan bagaimana semestinya menjadikan mediasi sebagai solusi kebertahanan keluarga Aceh.

Penyebab Sengketa Keluarga

Akad nikah antara seorang laki-laki dan seorang perempuan menimbulkan hak dan kewajiban suami isteri. Hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga terdiri atas dua kategori yaitu hak dan kewajiban bersama suami isteri, serta hak dan kewajiban masing-masing suami isteri. Kewajiban bagi suami menjadi hak bagi isteri dan sebaliknya, kewajiban yang melekat pada isteri menjadi hak bagi suami. Pemenuhan hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga, sebenarnya bukan semata-mata tuntutan dari aspek hukum, tetapi juga aspek sosial dan budaya. Aspek hukum menilai pemenuhan hak dan kewajiban suami isteri sebagai bentuk ketaatan terhadap hukum agama dalam membina dan menjalani kehidupan bersama. Aspek sosial budaya memandang bahwa pemenuhan hak dan kewajiban suami isteri adalah representasi dari kehendak bersama untuk menjalani hidup dalam rumah tangga. Pemenuhan hak dan kewajiban suami isteri menjadi bukti komitmen bersama suami isteri dalam menggapai cita membangun keluarga bahagia dan sejahtera. Bahkan, keluarga besar atau kerabat suami isteri ikut memiliki tanggung jawab sosial memastikan terpenuhinya hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga. Dalam ranah hukum adat, terjadinya suatu perkawinan, sesungguhnya bukanlah semata-mata ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, akan tetapi 'perikatan' dan perpaduan dua keluarga besar atau kerabat dari pihak suami dan pihak isteri.¹⁰ Hal ini dibuktikan bila terjadi konflik atau sengketa rumah tangga,

¹⁰ Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), hlm. 216-223. Teuku Muttaqin Mansur, *Hukum Adat: Perkembangan dan Pembaruannya di Indonesia*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017), hlm. 72-76.

maka keluarga besar atau kerabat ikut terlibat dalam penyelesaian sengketa keluarga melalui pola *hakam atau mediasi*.

Hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga dibedakan menjadi hak dan kewajiban yang bersifat kebendaan (material) dan non kebendaan (non material). Dalam hukum perkawinan, hak dan kewajiban kebendaan dikenal dengan *nafkah lahir*, sedangkan hak dan kewajiban non kebendaan dikenal dengan *nafkah batin*. Dalam hukum perkawinan diatur hak dan kewajiban suami isteri baik yang bersifat kebendaan dan non kebendaan tertuang dalam Pasal 30 sampai dengan Pasal 34 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Suami isteri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari susunan masyarakat. Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat. Ketentuan norma hukum dalam pasal ini memberikan gambaran bahwa suami isteri memiliki kedudukan yang sama dan seimbang dalam kehidupan rumah tangga, sehingga tidak ada *relasi superior dan inferior* antara suami isteri dalam rumah tangga. Perbedaan hak dan kewajiban masing-masing pihak tidak menunjukkan kewajiban yang satu jauh lebih berat dan lebih hebat dari kewajiban yang lain, atau hak yang satu lebih penting dari hak yang lain dari suami atau isteri. Hak dan kewajiban suami isteri memiliki posisi sama (*equal*) dan adil yang harus ditunaikan dan/atau diperoleh suami isteri dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

Pasal 33 dan 34 UU No. 1 Tahun 1974 mengatur hak dan kewajiban kebendaan dan non kebendaan suami isteri dalam rumah tangga. Pasal 34 ayat (1) dan ayat (2) menyebutkan: "Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuan. Isteri wajib mengatur urusan rumah tangga dengan sebaik-baiknya". Ketentuan dalam Pasal 34 ayat (1) menunjukkan kewajiban kebendaan dan non kebendaan suami terhadap isterinya. Suami wajib memberikan kewajiban kebendaan berupa nafkah lahir yaitu sandang, pangan, tempat tinggal, dan kebutuhan lahiriyah lainnya bagi isteri. Pemenuhan kebutuhan kebendaan ini didasarkan pada kemampuan suami. Isteri semestinya juga memahami dan menyadari kemampuan ekonomi suami dalam memenuhi kebutuhan dasarnya berupa kewajiban kebendaan terhadap isteri dalam rumah tangga. Sedangkan kewajiban non kebendaan paling mendasar yang harus ditunaikan oleh seorang suami

adalah melindungi isterinya. Suami harus memastikan bahwa isteri aman dan nyaman bersamanya, serta terlindungi fisik dan psikis isteri dalam rumah tangga. Isteri mendapat jaminan bebas dari tekanan, intimidasi, tekanan sosial dan jaminan bebas berekspresi dan bebas dari tindakan kekerasan dalam rumah tangga. Dengan demikian, isteri akan mampu memenuhi kewajibannya yaitu mengatur urusan rumah tangga dengan sebaik-baiknya.

Dalam Pasal 33 disebutkan bahwa suami isteri *wajib* saling cinta mencintai, hormat menghormati, setia dan memberikan bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain. Ketentuan norma hukum dalam pasal ini menjadi *ruh* dari kehidupan rumah tangga. Saling mencintai menjadi dasar kebersediaan suami isteri memberikan dan mengerahkan seluruh potensinya, demi kepentingan bersama dalam kehidupan rumah tangga. Saling mencintai suami isteri akan menghilangkan tuntutan kebutuhan kebendaan berlebihan dalam rumah tangga, serta akan berusaha menahan diri dari keinginan dan nafsu yang mengarah pada keretakan relasi suami isteri dalam rumah tangga. Saling mencintai melahirkan sikap saling menghormati dan saling menghargai satu sama lain. Suami isteri saling mengapresiasi kelebihan, keutamaan, potensi, prilaku dan kebiasaan masing-masing pihak. Pada sisi lain, suami isteri juga akan memahami dan menyadari kekurangan dan keterbatasan masing-masing pihak dalam relasi rumah tangga. Kedua belah pihak menyadari bahwa tidak ada yang sempurna dalam kehidupan ini, kekurangan suami akan ditutupi oleh isteri dan kekurangan isteri akan ditutupi oleh suami. Suami isteri dalam menjalani kehidupan rumah tangga akan saling menyempurnakan pikiran, sikap dan pilaku dalam relasi keduanya. *Ruh* selanjutnya dari kewajiban suami isteri dalam rumah tangga adalah setia dan memberikan bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain. Suami akan tetap setia kepada pasangannya, dan demikian pula isteri akan memegang teguh janji yang dibangun ketika akad nikah dilangsungkan. Kedua belah pihak tidak akan mengkhianati atau membohongi satu pihak kepada pihak lain, serta tidak akan melakukan tindakan yang meruntuhkan kepercayaan dan kesetiaan pasangan. Kesetiaan akan mencegah terjadinya perselingkuhan, kebohongan dalam pekerjaan dan pendapatan, serta tindakan lain yang merusak relasi suami isteri dalam rumah tangga.

Dari kerangka hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga, dapat dipahami bahwa penyebab utama konflik dan sengketa rumah tangga

adalah *tidak terpenuhinya secara baik hak dan kewajiban bersama dan hak dan kewajiban masing-masing suami isteri*. Namun, dalam praktiknya ditemukan pula faktor lebih rinci yang memicu konflik dan persengketaan suami isteri dalam rumah tangga, sehingga dapat berujung pada perceraian.

Faktor penyebab sengketa keluarga dapat ditemukan pada Mahkamah Syar'iyah melalui pertimbangan hukum hakim, dan dapat pula ditemukan dalam penyelesaian sengketa keluarga di gampong melalui *pola hakam* atau mediasi. Faktor tersebut dapat dirinci sebagai berikut:

1. *Pengetahuan dan pemahaman ajaran Islam terhadap makna keluarga sangat terbatas.*

Pengetahuan agama tentang hakikat dan tujuan membentuk rumah tangga menjadi penting dipahami oleh calon suami isteri. Suami isteri semestinya mengetahui secara mendalam ajaran Islam tentang perkawinan, konsekuensi dan tanggung jawab yang harus dipikul secara bersama dalam kehidupan rumah tangga. Kasadaran bahwa berumah tangga bermakna berkumpulnya dua insan yang memiliki latar belakang berbeda, tetapi berusaha mencapai cita-cita hidup bahagia dalam sebuah rumah tangga. Perkawinan bertujuan menjalankan ibadah kepada Allah dan mewujudkan kehidupan yang tenang, damai, *sakinah, mawadah dan rahmah* dalam rumah tangga (al-Rum ayat 21). Ajaran Islam juga yang menempatkan kedudukan suami isteri seimbang dan adil, saling mengisi dan saling melengkapi kekurangan satu sama lain. Kedudukan ini semestinya dipahami dengan baik oleh suami isteri, karena pada prinsipnya suami adalah pakaian bagi isteri dan isteri adalah pakaian juga bagi suami. Kedua belah pihak saling mengisi kekurangan, menutup aib, dan menghargai kelebihan masing-masing suami isteri. Pengetahuan mengenai keluarga yang diperoleh suami isteri cenderung bersifat kognitif, dan belum menyentuh sisi afektif dan psikomotor, yang dapat menumbuhkan kesadaran berkeluarga yang sesungguhnya. Pelatihan calon pengantin yang hanya dilaksanakan beberapa hari tidak cukup memadai, untuk menumbuhkan kesadaran membangun rumah tangga dengan sejumlah konsekuensi dan tanggung jawabnya.

Ketidakmampuan memahami ajaran Islam mengenai hakikat keluarga, tujuan keluarga, hak dan kewajiban suami isteri, yang kemudian tidak menumbuhkan kesadaran mengemban tugas dan tanggung jawab suami

isteri, menjadi salah satu pemicu munculnya sengketa rumah tangga. Kesadaran suami isteri dalam memaknai hakikat perkawinan sesuai ajaran Islam, akan menjadi faktor menentukan kebertahanan keluarga Aceh.

2. Ketidakmatangan emosional.

Kematangan emosional dimaknai dengan keseimbangan psikis suami isteri dalam rumah tangga. Kematangan emosional melahirkan sikap sabar, tenang, tidak melonjak emosi, serta mampu berkomunikasi efektif dalam relasi suami isteri di rumah tangga. Kematangan emosional menjadi penting dimiliki suami isteri, karena dalam perjalanan kehidupan keluarga sarat kepentingan dan ragam keinginan masing-masing suami isteri. Bila salah satu pihak tidak mampu memahami dan memenuhi keinginan salah satu pihak, maka akan menimbulkan ketegangan dan sengketa dalam rumah tangga. Suami isteri dituntut sabar dan tenang menghadapi problema keterbatasan ekonomi, senantiasa meminta maaf bila terjadi kesalahan, dan berupaya menciptakan relasi harmoni dan bahasa santun yang tidak menyinggung perasaan pasangan. Kematangan emosional ini menjadi perhatian hukum perkawinan di Indonesia dengan menentukan usia kawin. Pasal 7 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyebutkan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun. Penentuan usia kawin ini juga didasarkan pada pertimbangan kematangan emosional calon suami isteri. Pembentuk undang-undang memandang bahwa usia 19 (sembilan belas) tahun bagi pria dan usia 16 (enam belas) tahun bagi wanita dianggap telah memiliki kematangan emosional dalam memasuki rumah tangga, sehingga pada usia tersebut kedua belah pihak suami isteri dianggap mampu menyelesaikan problema keluarga secara mandiri.

3. Ketidakmampuan memenuhi hak dan kewajiban suami isteri.

Salah satu penyebab sengketa yang paling banyak ditemukan dalam kehidupan keluarga adalah ketidakmampuan suami isteri memenuhi hak dan kewajibannya. Ketidakmampuan bagi suami memenuhi nafkah lahir baik berupa sandang, pangan, tempat tinggal dan kebutuhan lain bagi isteri menjadi pemicu sengketa suami isteri dalam rumah tangga.¹¹ Ketidakmampuan suami memenuhi kebutuhan batin seperti menciptakan

¹¹ Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 178-179.

ketenangan dalam rumah tangga, saling mencintai, saling menghormati dan hubungan seksual yang tidak nyaman, juga berdampak pada relasi yang tidak harmoni hubungan suami isteri dalam rumah tangga. Demikian pula isteri, yang tidak mampu menunaikan hak dan kewajibannya terhadap suami dalam mengatur rumah tangga, ketaatan kepada suami dan menciptakan suasana damai, juga dapat menjadi pemicu sengketa rumah tangga.

4. *Intervensi pihak ketiga (pihak keluarga dan pihak lainnya).*

Intervensi pihak ketiga dalam kehidupan rumah tangga suami isteri sebenarnya tidak hanya terjadi di kalangan keluarga pedesaan (*rural*) dengan kekerabatannya, tetapi juga terjadi pada keluarga perkotaan (*urban*). Dalam keluarga *rural*, memang pengaruh kerabat cukup tinggi dalam keluarga suami isteri seperti hubungan sosial dan komunikasi antara isteri dengan kerabat suami atau sebaliknya. Intervensi kerabat sering juga terjadi pada penataan harta yang diperoleh suami isteri selama dalam perkawinan. Dalam keluarga *urban*, biasanya intervensi pihak kerabat suami atau isteri sudah berkurang, karena keberadaan keluarga mereka sudah jauh dari kelompok kerabatnya. Namun, intervensi pihak ketiga dalam keluarga *urban* cenderung terjadi berupa munculnya pria idaman lain dalam keluarga atau wanita idaman lain dalam keluarga. Faktor intervensi pihak ketiga ini cukup kuat mendorong munculnya sengketa suami isteri dalam keluarga.

5. *Melakukan pelanggaran dan kejahatan seperti zina, narkoba, judi dan tindak pidana lainnya.*

Sengketa suami isteri juga dapat dipicu bila salah satu pihak melakukan tindak pidana zina, pemadat, pemabok, penjudi dan tindak pidana lain. Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dalam Pasal 19 disebutkan bahwa tindakan berbuatan zina, pemabok, pemadat, penjudi dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan dapat menjadi alasan untuk perceraian. Suami atau isteri yang melakukan tindak pidana ini, akan berdampak pada ketidakharmonisan relasi dalam rumah tangga, dan menghancurkan tujuan perkawinan. Perbuatan ini jelas melanggar hukum dan ketentuan ajaran Islam.

Sengketa keluarga yang dipicu oleh faktor di atas, dapat diselesaikan lewat jalur mediasi di luar pengadilan dan jalur pengadilan melalui Mahkamah Syar'iyah di Aceh. Jalur mediasi di luar pengadilan dilakukan oleh tokoh gampong yaitu keuchik, teungku imuem, tuha peut dan tokoh lain yang dianggap memiliki kemampuan menyelesaikan sengketa keluarga. Penyelesaian sengketa melalui jalur mediasi di gampong ditujukan untuk memperbaiki relasi hubungan suami isteri dan menjaga keutuhan rumah tangga. Jika mediasi di gampong tidak berhasil atau gagal, maka sengketa keluarga akan diselesaikan melalui jalur litigasi pada Mahkamah Syar'iyah. Penyelesaian sengketa melalui Mahkamah Syar'iyah tidak seluruhnya berakhir pada perceraian atau putusannya hubungan perkawinan, karena pada proses peradilan masih juga diselenggarakan mediasi sebagaimana amanat Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan. Penyelesaian sengketa keluarga di pengadilan tercatat dalam catatan perkara, sedangkan penyelesaian sengketa di luar pengadilan jumlahnya tidak diketahui secara pasti di seluruh Aceh. Kesepakatan damai yang dihasilkan melalui mediasi hanya diketahui dan dipegang oleh para pihak suami isteri, kerabat dan tokoh gampong. Kesepakatan damai melalui mediasi gampong tidak tercatat pada pengadilan, karena pada umumnya kesepakatan damai tersebut tidak diajukan permohonan ke pengadilan untuk mendapatkan Akta Damai.

Mediasi Keluarga dan *Hakam*

Mediasi merupakan salah satu institusi penyelesaian sengketa yang dikenal dalam masyarakat, baik masyarakat pedesaan (*rural*) maupun masyarakat perkotaan (*urban*). Pada masyarakat pedesaan, mediasi dijadikan sarana ampuh dalam penyelesaian berbagai konflik dalam masyarakat gampong di Aceh. Mediasi tidak hanya digunakan dalam penyelesaian sengketa rumah tangga, tetapi juga digunakan dalam penyelesaian sengketa perdata, sengketa waris, sengketa hak milik dan bahkan mediasi juga digunakan dalam penyelesaian kasus pidana, baik pidana ringan maupun pidana berat. Penggunaan mediasi sebagai instrumen penyelesaian sengketa pada masyarakat gampong di Aceh paling tidak didasarkan pada tiga pertimbangan. *Pertama*, penyelesaian konflik dan sengketa dengan melibatkan pihak ketiga sebagai *mediator*, akan membantu para pihak bersengketa mencari jalan keluar (*solusi*) terhadap sengketa yang mereka hadapi. *Kedua*, konflik dan sengketa yang

dialami warga gampong merupakan tanggung jawab para tokoh gampong seperti *keuchik*, *tengku imuem*, *tuha peut* dan tokoh adat lainnya. Tanggung jawab tokoh gampong berupa mencari jalan keluar dan penyelesaian sengketa, ketika para pihak bersengketa tidak mampu lagi menyelesaikan sengketa mereka secara mandiri. Para tokoh adat tidak dapat menolak atau mengabaikan konflik dalam masyarakat gampong, termasuk konflik dan sengketa dalam kehidupan keluarga. Pemimpin dan tokoh gampong menjadi tempat rujukan, tempat meminta pertimbangan, dan tempat mengadu warga ketika mereka berhadapan dengan konflik dan sengketa. Penyelesaian sengketa warga gampong menjadi kewajiban para pemimpin dan tokoh gampong. Kewajiban ini berasal dari doktrin ajaran agama dan adat. Dalam ajaran Islam, pemimpin bertanggung jawab melayani, mengayomi dan memenuhi kepentingan umat secara menyeluruh (*khadim al-ummat*). Pemimpin masyarakat bertanggung jawab terhadap segala kebutuhan, kenyamanan dan stabilitas sosial warga masyarakat. Pemimpin juga bertugas mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat tanpa diskriminasi antar warga masyarakat.

Dalam ajaran adat di Aceh, tokoh adat yang bertindak sebagai pemimpin masyarakat memiliki kewajiban menciptakan keadilan, keseimbangan sosial (*social equilibrium*), harmoni dan kesejahteraan, serta bertanggung jawab menyelesaikan sengketa yang dihadapi warga gampong berdasarkan prinsip nilai adat dan budaya Aceh. *Ketiga*, pemilihan mediasi sebagai sarana penyelesaian sengketa pada masyarakat gampong, karena dalam proses mediasi terjadi musyawarah, mufakat, membangun kesepakatan damai, dengan tidak mempersoalkan pihak mana yang benar dan pihak mana yang salah dalam sengketa tersebut. Para pihak bersengketa difasilitasi dan dibantu secara seksama oleh mediator, guna membangun dan menciptakan saling percaya antar dua pihak yang bersengketa. Saling percaya antar dua pihak bersengketa menjadi dasar awal mencari dan merumuskan solusi tepat dalam penyelesaian sengketa yang dihadapi masyarakat gampong.¹² Di samping itu, kepercayaan terhadap mediator juga menentukan keberhasilan mediasi dalam penyelesaian sengketa, guna menghadirkan harmoni di tengah-tengah kehidupan masyarakat gampong di Aceh.

¹² Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariah dan Hukum Adat*, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018), hlm. 277-279.

Pemilihan mediasi sebagai alternatif penyelesaian sengketa di gampong cukup tepat, karena dalam prinsip mediasi, kepercayaan (*trust*) amat menentukan keberadaan mediator. Kepercayaan itu diberikan oleh para pihak yang bersengketa kepada pihak ketiga sebagai mediator, karena ia dianggap adil, tidak memihak, dan tidak memiliki kepentingan apapun terhadap sengketa yang dialami para pihak. Kepercayaan merupakan modal utama mediator dalam memfasilitasi para pihak duduk bersama mencari jalan keluar terhadap sengketa yang mereka hadapi. Mediator hanyalah membantu para pihak mencarikan sejumlah kemungkinan solusi bagi penyelesaian sengketa mereka. Mediator tidak dapat menawarkan atau memaksakan para pihak untuk menerima solusi yang berasal darinya, tetapi mediator harus mendorong para pihak menciptakan sendiri sejumlah kemungkinan solusi yang dapat mengakhiri sengketa mereka. Cara kerja mediasi ini, akan melahirkan kesepakatan damai, kepuasan para pihak serta tidak akan menimbulkan gugatan di kemudian hari.

Di Indonesia, mediasi juga diterapkan di lingkungan peradilan, baik peradilan umum maupun peradilan agama. Penerapan mediasi di lingkungan peradilan diatur dalam Peraturan Mahkamah Agung RI No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan. Tujuannya adalah untuk menyelesaikan sengketa secara damai yang tepat, efektif, dan dapat membuka akses yang lebih luas kepada para pihak guna memperoleh penyelesaian sengketa yang memuaskan serta berkeadilan. Penyelesaian sengketa melalui mediasi menghasilkan damai dalam waktu yang relatif singkat, karena para pihak proaktif menginisiasi penyelesaian sengketa secara musyawarah yang dibantu oleh pihak ketiga sebagai mediator. Mediator yang bertindak di pengadilan adalah hakim atau pihak lain yang memiliki sertifikat mediator sebagai pihak netral yang membantu para pihak dalam proses perundingan, guna mencari berbagai kemungkinan penyelesaian sengketa, tanpa menggunakan cara memutus atau memaksakan sebuah penyelesaian.

Mediasi di pengadilan merupakan bagian dari proses beracara di lingkungan peradilan yang berwenang menyelenggarakan mediasi yaitu peradilan umum dan peradilan agama. Hal ini diatur dalam Pasal 17 Peraturan Mahkamah Agung RI No. 1 Tahun 2016, yang berbunyi: *"Pada hari sidang yang telah ditentukan dan dihadiri oleh para pihak, hakim pemeriksa perkara mewajibkan para pihak untuk menempuh mediasi"*. Ketentuan pasal ini jelas menempatkan mediasi sebagai kewajiban para

pihak yang harus dijalankan sebelum perkara tersebut diproses lebih lanjut melalui persidangan. Dengan demikian, proses mediasi terhadap sengketa keluarga dapat ditempuh di Pengadilan Agama maupun di luar Pengadilan Agama.

Di Aceh penyelesaian sengketa suami isteri dalam keluarga melalui jalur mediasi diselenggarakan di lingkungan peradilan dan di luar peradilan. Mediasi sengketa keluarga pada lingkup peradilan diterapkan pada Mahkamah Syar'iyah di seluruh Aceh. Mediasi pada Mahkamah Syar'iyah mengacu pada ketentuan yang diatur dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2006 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan. Penerapan mediasi di lingkungan Mahkamah Syar'iyah lebih dominan terhadap sengketa keluarga berupa cerai talak dan cerai gugat. Cerai talak adalah gugatan cerai yang diajukan oleh suami kepada Mahkamah Syar'iyah untuk menjatuhkan talak kepada isterinya. Sedangkan cerai gugat, adalah gugatan yang diajukan oleh isteri kepada Mahkamah Syar'iyah, agar hakim memutuskan hubungan perkawinan antara suami isteri, karena memenuhi alasan-alasan yang sah putusanya suatu perkawinan. Konsekuensi cerai gugat dan cerai talak, juga berimplikasi pada gugatan pengasuhan anak (*hadhanah*) dan sengketa harta perkawinan (harta bersama). Oleh karena itu, mediasi pada sengketa keluarga tidak hanya dilakukan pada upaya membangun jalan damai, agar hubungan perkawinan suami isteri tidak bubar, tetapi juga dilakukan terhadap sengketa harta bersama dan *hadhanah*.

Beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa tingkat keberhasilan mediasi amat rendah terhadap sengketa suami isteri, sengketa harta bersama dan *hadhanah*. Penelitian Bahrhun (2018) mencatat sengketa harta bersama yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh pada tahun 2015 berjumlah 7 (tujuh) perkara dan yang berhasil dimediasi hanya 2 (dua) perkara yaitu perkara No. 49 dan perkara No. 147. Pada tahun 2016 perkara harta bersama yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh berjumlah 4 (empat) perkara dan 2017 berjumlah 7 (tujuh), namun tidak ada satu perkara pun yang berhasil dilakukan mediasi oleh hakim mediator.¹³ Teuku Rully dalam penelitiannya juga mencatat perkara perceraian di lingkungan Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh pada tahun 2014 berjumlah

¹³ Bahrhun, "Peranan Hakim Meditor dalam Penyelesaian Sengketa Harta Bersama Pasca Perceraian di Mahkamah Syar'iyah", *Syiah Kuala Law Journal*, Vol 2 (3), (Banda Aceh: Fak. Hukum Universitas Syiah Kuala, Desember 2018), hlm. 379.

280 perkara terdiri atas 89 perkara cerai gugat dan 191 perkara cerai talak. Tahun 2015 perkara perceraian yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh berjumlah 249 perkara yang terdiri atas 68 perkara cerai talak dan 181 perkara cerai gugat. Jadi, total perkara perceraian tahun 2014 dan 2015 yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh berjumlah 539 perkara, namun yang berhasil dimediasi oleh hakim mediator berjumlah 59 perkara, 294 perkara tidak berhasil dilakukan mediasi atau gagal, dan 186 perkara dicabut gugatannya.¹⁴

Dari gambaran data di atas, dapat dipahami bahwa mediasi yang dilakukan Mahkamah Syar'iyah belum cukup maksimal keberhasilannya. Hal ini disebabkan berbagai faktor yang dapat diidentifikasi berupa faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal adalah faktor yang muncul dari dalam pribadi para pihak yang bersengketa dan menjadi faktor paling menentukan keberhasilan mediasi seperti tidak ada iktikad baik para pihak untuk berdamai, para pihak sudah cukup lama tidak saling berkomunikasi satu sama lain, bahkan dalam menjalankan proses mediasi para pihak bersengketa cenderung sulit mengendalikan emosinya.¹⁵ Faktor eksternal adalah faktor yang muncul dari luar para pihak yang bersengketa, tetapi juga menentukan keberhasilan proses mediasi pada Mahkamah Syar'iyah. Faktor eksternal dapat diidentifikasi antara lain; terbatasnya hakim mediator yang tersedia pada Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh, dan tingginya kuantitas perkara yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh.¹⁶ Pada satu sisi hakim Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh menjalankan tugas memeriksa, mengadili dan memutuskan perkara yang diajukan kepadanya dalam jumlah cukup banyak, tetapi di sisi lain hakim juga harus bertindak sebagai mediator, karena mediasi merupakan kewajiban yang harus dijalankan oleh para pihak. Tugas ini semakin menumpuk dan menambah beban kerja hakim, akibat terbatasnya mediator lain yang bersertifikat guna menjalankan tugasnya pada Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh.

Faktor eksternal lain yang memengaruhi keberhasilan mediasi adalah kompetensi para hakim mediator dalam menjalankan tugas memediasi sengketa di lingkungan Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh. Kapasitas dan

¹⁴ Teuku Rully, *Pelaksanaan Mediasi dalam Penyelesaian Perkara Perceraian: Penelitian di Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh*, Tesis, (Banda Aceh: Fak. Hukum Universitas Syiah Kuala, 2016), hlm. 16-17.

¹⁵ Bahrun, *op.cit.*, hlm. 384.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 381-382.

skill hakim mediator hanya mengandalkan pada pelatihan dan training dasar mediasi, sedangkan peningkatan *skill* lanjutan hampir tidak pernah dilakukan oleh pihak Mahkamah Agung RI terhadap hakim mediator. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan gagalnya mediasi yang dilakukan oleh hakim mediator pada Mahkamah Syar'iyah. Akibatnya, banyak sengketa keluarga yang berujung pada putusnya hubungan perkawinan suami isteri. Namun demikian, terdapat fakta menarik dalam proses mediasi di lingkungan Mahkamah Syar'iyah Jantho, bahwa ketika gugatan perceraian diajukan ke Mahkamah Syar'iyah berupa cerai gugat, maka bersamaan itu pula isteri mengajukan gugatan terhadap harta bersama dan pengasuhan anak (*hadhanah*). Dalam proses mediasi, ketika para pihak suami isteri tidak berhasil mencapai kata sepakat, sehingga berujung pada bubarnya perkawinan, namun bukan berarti mediasi gagal seluruhnya. Dalam praktik mediasi pada Mahkamah Syar'iyah Jantho Kabupaten Aceh Besar, ditemukan suami isteri bersepakat damai dalam pembagian harta bersama dan pengasuhan anak (*hadhanah*). Jadi, mediasi gagal dalam mempertahankan hubungan perkawinan, tetapi mediasi berhasil pada *hadhanah* dan pembagian harta bersama yang digugat dalam gugatan perceraian.¹⁷

Mengingat banyaknya perkara perceraian yang masuk ke Mahkamah Syar'iyah, maka mediasi di luar pengadilan memiliki peran strategis. Tokoh gampong di Aceh mengambil peran sebagai *mediator* dalam rangka mengupayakan kebertahanan keluarga Aceh. Mediasi terhadap sengketa keluarga Aceh dilakukan melalui pola adat dan syariat. Dalam praktiknya, mediasi dilakukan melalui dua tahap. *Tahap pertama*, suami atau isteri memberitahukan sengketa mereka kepada kerabat dekatnya, karena ia merasakan tidak mampu lagi menyelesaikan sengketa suami isteri secara mandiri. Kerabat atau keluarga besarnya dapat berupa; ayah, ibu, kakek, nenek, saudara kandung, paman, bibi atau saudara lainnya yang dianggap mampu menjembatani dan menyelesaikan sengketa suami isteri. Bila suami atau isteri memberitahukan sengketa mereka kepada kerabatnya, maka pihak keluarga suami atau pihak keluarga isteri proaktif memfasilitasi kedua belah pihak untuk mencari jalan keluar dari sengketa yang dialami suami isteri. Jadi, keberadaan utusan keluarga dari salah satu pihak bertindak sebagai mediator. Bila kedua belah pihak suami isteri

¹⁷ Reza Pahlevi, hakim Mahkamah Syar'iyah Jantho pada Diskusi Virtual ICAIOS tanggal 13 Oktober 2020.

melaporkan sengketa mereka kepada kerabat masing-masing, maka pihak keluarga suami dan keluarga isteri melakukan musyawarah dan mengupayakan damai terhadap sengketa suami isteri. Pihak suami dan pihak isteri bertindak sebagai mediator. Dalam studi hukum keluarga Islam, utusan pihak keluarga suami dan pihak keluarga isteri yang bertindak sebagai mediator yang memfasilitasi musyawarah menuju damai dikenal dengan *hakamain (dua orang hakam)*. Pola penyelesaian sengketa keluarga yang melibatkan juru damai dari kedua belah pihak suami isteri yang bersengketa dikenal dengan *pola hakam*.

Hakam adalah juru damai yang ditunjuk oleh pihak suami dan pihak isteri untuk menyelesaikan sengketa mereka secara musyawarah melalui jalur damai. Juru damai berusaha menghilangkan pertentangan dan merukunkan masing-masing pihak yang bersengketa.¹⁸ Dalam praktiknya, hakam atau juru damai ditunjukan untuk menyelesaikan sengketa *syiqaq* yaitu sengketa rumah tangga yang sudah sangat meruncing dan memuncak, ketika suami isteri tidak mampu lagi menyelesaikan sengketa mereka sendiri. Penunjukan utusan pihak suami dan pihak isteri sebagai *hakam*, dimaksudkan untuk mengatasi kemelut rumah tangga suami isteri yang amat meruncing. Hakam mencari sebab-sebab terjadinya *syiqaq* dan berusaha mencari jalan keluar guna memberikan penyelesaian kemelut rumah tangga yang dihadapi suami isteri. Berdasarkan tugas inilah, maka hakam ditunjuk dari pihak keluarga suami dan isteri, karena dianggap paling mengetahui seluk beluk rumah tangga dan pribadi masing-masing suami isteri.¹⁹ Penyelesaian sengketa rumah tangga melalui hakam, tetap dilakukan secara tertutup dengan tidak melibatkan pihak lain dari unsur tokoh gampong kecuali hanya kerabat dekat saja. Hal ini dilakukan dalam rangka menjaga kerahasiaan rumah tangga, agar tidak merebak ke area publik.

Tahap kedua, bila penyelesaian sengketa keluarga melalui hakam tidak berhasil, maka pihak keluarga suami dan isteri bermusyawarah dengan melibatkan tokoh gampong seperti *keuchik, tengku imum, tuha peut* dan tokoh gampong lainnya yang dianggap berwibawa dan memiliki kemampuan untuk menyelesaikan sengketa keluarga. Berbeda dengan

¹⁸ Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dinul Islam)*, Cet. ke-6, (Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2001), hlm. 694.

¹⁹ Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), hlm. 1709-1709.

pola hakam, mediasi sengketa keluarga yang melibatkan tokoh gampong umumnya tidak memerlukan persetujuan dari suami atau isteri. Ketika pihak kerabat suami atau isteri sudah melibatkan tokoh gampong dalam penyelesaian sengketa keluarga, maka tugas tersebut sudah menjadi tanggung jawab tokoh gampong. Tokoh gampong dapat bertindak sebagai *mediator, fasilitator dan bahkan sebagai arbiter*. Tokoh gampong berupa keuchik, teungku imuem, tuha peut gampong bertindak sebagai mediator, karena mereka menjadi pihak ketiga yang berupaya mendamaikan para pihak suami isteri yang bersengketa. Mediator memfasilitasi pertemuan dan melakukan dialog dengan suami isteri dan para kerabat dari kedua belah pihak, serta mengajak bersama mencari jalan keluar terbaik dari kemelut keluarga suami isteri. Pada posisi ini tokoh gampong sebagai mediator tidak menawarkan atau memaksakan jalan keluar yang berasal dari mediator, tetapi lebih menawarkan kebebasan kepada kedua belah pihak suami isteri atau kerabat dari kedua belah pihak untuk merumuskan kemungkinan solusi tepat bagi penyelesaian sengketa. Mediasi yang dilakukan oleh tokoh gampong tetap dilakukan secara tertutup, karena prinsip mediasi memang tidak bersifat terbuka untuk umum kecuali para pihak menghendaki lain.²⁰

Tokoh gampong bertindak sebagai fasilitator, karena tokoh gampong memfasilitasi sejumlah pertemuan berupa musyawarah dan membicarakan jalan keluar dengan menemukan penyebab terjadinya sengketa suami isteri. Tokoh gampong bertindak sebagai arbiter, karena tokoh gampong di samping melakukan fasilitasi terhadap penyelesaian sengketa suami isteri, tetapi tokoh gampong juga menawarkan jalan keluar dan bentuk-bentuk alternatif penyelesaian sengketa berupa kesepakatan damai. Arbitrase yang dijalankan tokoh gampong tentu tidak dapat disamakan dengan makna arbitrase yang dimaksud dalam Undang-undang Nomor 30 Tahun 1999 tentang Arbitrase dan Alternatif Penyelesaian Sengketa. Arbitrase adalah cara penyelesaian sengketa di luar peradilan, berdasarkan perjanjian arbitrase yang dibuat oleh para pihak, dan dilakukan oleh arbiter yang dipilih dan diberikan kewenangan mengambil keputusan.²¹ Jadi, arbiter yang diperankan tokoh gampong memiliki kewenangan menawarkan solusi dan mengambil keputusan untuk mengakhiri sengketa dan kemelut rumah tangga suami isteri.

²⁰ Khotibul Umam, *Penyelesaian Sengketa di Luar Pengadilan*, (Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010), hlm. 38.

²¹ Gatot Soemartono, *Arbitrase dan Mediasi di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 2.

Kesepakatan damai yang difasilitasi atau dimediasi oleh tokoh gampong biasanya dituangkan dalam kesepakatan damai tertulis antar kedua belah pihak, sehingga kesepakatan damai tersebut menjadi pegangan para pihak bersengketa, kerabat kedua belah pihak, dan tokoh gampong yang ikut terlibat dalam kesepakatan damai tersebut. Kesepakatan damai yang bersifat tertulis ikut ditandatangani oleh kedua belah pihak dan para tokoh gampong. Namun, kadangkala penyelesaian sengketa keluarga melalui mediasi di gampong tidak dituangkan dalam bentuk kesepakatan damai tertulis, tetapi kesepakatan damai tersebut disaksikan oleh kedua belah pihak suami isteri, para kerabat kedua belah pihak, serta tokoh gampong yaitu *keuchik, tengku imuem, tuha peut dan tokoh gampong* lain yang terlibat langsung dalam penyelesaian sengketa keluarga. Dalam tradisi masyarakat gampong di Aceh, pasca terjadinya kesepakatan damai kedua belah pihak suami isteri, diikuti dengan prosesi adat berupa *kenduri dan perusujuk*. Prosesi adat ini merupakan bukti kongkrit bahwa kesepakatan damai telah terwujud antara kedua belah pihak yang bersengketa.

Hasil proses mediasi sengketa keluarga di gampong yang dituangkan dalam kesepakatan damai secara tertulis, dapat diajukan gugatan kepada Mahkamah Syar'iyah untuk dikuatkan dalam bentuk Akta Perdamaian. Ketentuan ini tertuang dalam Pasal 36 Perma RI No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan yang berbunyi : *Para pihak dengan atau tanpa bantuan mediator bersertifikat yang berhasil menyelesaikan sengketa di luar pengadilan dengan kesepakatan perdamaian dapat mengajukan kesepakatan perdamaian kepada pengadilan yang berwenang untuk memperoleh akta perdamaian dengan cara mengajukan gugatan*. Bila kesepakatan damai dikuatkan dengan akta perdamaian oleh Mahkamah Syar'iyah, maka penyelesaian sengketa keluarga melalui mediasi dinyatakan selesai dan kesepakatan damai tersebut telah memiliki kekuatan yuridis dan kekuatan sosiologis.

Solusi Kebertahanan Keluarga

Salah satu tujuan perkawinan adalah mewujudkan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Rumah tangga yang penuh ketenangan, saling cinta kasih, bahagia dan penuh rahmah merupakan cita-cita semua orang. Mewujudkan rumah tangga ideal memerlukan perjuangan, kesetiaan dan kesabaran. Suami isteri sejatinya berusaha sungguh-sungguh

membina, merawat, menjaga dan mempertahankan rumah tangga yang mereka bangun melalui ikatan pernikahan. Kesadaran suami isteri mengenai *hakikat dan tujuan berumah tangga*, menjadi faktor utama yang mendorong mereka mempertahankan rumah tangganya. Perbedaan pandangan suami isteri dalam rumah tangga adalah hal yang lumrah, karena suami isteri memiliki karakter, prinsip, tabi'at dan kebiasaan yang berbeda satu sama lain. Perbedaan sikap, pandangan dan pikiran suami isteri bila dikelola dengan baik, menjadi dinamika positif dalam berumah tangga. Perbedaan pandangan suami isteri dapat menumbuhkan sikap dewasa berumah tangga berupa saling menghormati perbedaan, menghargai keterbatasan dan kekurangan yang dimiliki pasangan. Sikap mengapresiasi kelebihan pasangan sekecil apapun, merupakan bagian dari mengelola, membina dan mempertahankan keutuhan rumah tangga.

Perbedaan sikap, pikiran dan pandangan suami isteri dalam rumah tangga, jika dibiarkan dan tidak dikelola dengan baik, akan menjadi pemicu munculnya sengketa rumah tangga. Sikap tidak menghargai perbedaan, mendominasi kekurangan masing-masing pasangan, eksploitasi dan diskriminasi pasangan, egois dan ingin menang sendiri serta tidak sabar, dapat menjadi faktor pendorong retaknya ralsasi sumai isteri dalam rumah tangga. Pikiran dan sikap seperti ini tidak berdiri sendiri, tetapi juga terkait pula dengan faktor lain seperti faktor ekonomi, intervensi pihak ketiga dan ketidakmampuan memenuhi hak dan kewajiban suami isteri dalam rumah tangga. Perpaduan faktor internal suami isteri dan faktor eksternal menjadi pendorong kuat munculnya sengketa rumah tangga yang dapat berujung pada putusnya hubungan perkawinan.

Mempertahankan hubungan perkawinan adalah kewajiban yang melekat pada suami isteri. Kedua belah pihak berkewajiban merawat dan menjaga keseimbangan relasi suami isteri, sehingga tidak melahirkan sikap *inferior dan superior* dalam rumah tangga. Kedua belah pihak memiliki kedudukan yang adil dan berimbang dalam menjalankan kewajiban masing-masing. Suami isteri memiliki komitmen dan berusaha bersama mencari jalan keluar terhadap kerikil tajam berupa sengketa keluarga. Komitmen dan upaya sungguh-sungguh suami isteri dalam penyelesaian sengketa, akan terhindar dari keretakan rumah tangga yang dapat berujung pada perceraian. Oleh karena itu, keberadaan mediasi menjadi penting dalam upaya mempertahankan keutuhan rumah tangga.

Pertanyaan selanjutnya adalah mengapa mediasi menjadi solusi dalam kebertahanan keluarga Aceh. Pertanyaan ini patut dijawab dengan mendasarkan diri pada beberapa alasan dan pertimbangan yang berakar pada syariat Islam, adat dan pola penyelesaian sengketa dalam masyarakat. Pertimbangan dan alasan tersebut antara lain; *Pertama*, mediasi menjadi solusi tepat dalam upaya mempertahankan keberlangsungan keluarga, karena prinsip mediasi memiliki akar kuat dalam hukum syariat dan budaya Aceh. Mediasi menjadi pola penyelesaian sengketa keluarga yang bersumber pada konsep *sulh (al-sulh) dan hakam*. Institusi sulh dan hakam menempatkan pihak ketiga sebagai pihak independen yang membantu suami isteri menyelesaikan sengketa keluarga. Pihak ketiga dalam institusi *sulh* tidak memiliki kepentingan lain, kecuali berusaha mewujudkan damai dari sengketa yang dialami para pihak. Demikian juga *hakam* sebagai juru damai yang diutus oleh pihak suami dan pihak isteri, membantu mencari jalan keluar terhadap kemelut rumah tangga yang amat meruncing, sehingga berpotensi putusnya hubungan perkawinan.

Kedua, dalam tradisi masyarakat Aceh, sengketa keluarga yang tidak dapat diselesaikan oleh para juru damai yang ditunjuk oleh masing-masing pihak suami isteri (*hakamain*), maka kedua belah pihak dapat meminta bantuan tokoh gampong bertindak sebagai mediator. Tokoh gampong yang terdiri dari *keuchik, teugku imuem, tuha peut* dan tokoh lain yang dianggap berwibawa dan mampu menyelesaikan sengketa menjadi mediator. Mediator memfasilitasi, berkomunikasi, dan bermusyawarah mencari jalan damai, guna mengakhiri sengketa keluarga.²² Mediasi yang dilakukan tokoh gampong berada dalam jalinan adat dan semangat komunal, sehingga para pihak bersengketa merasa berada dalam pengayoman adat dan budaya Aceh. Kesiediaan mengakhiri sengketa merupakan bentuk penghormatan terhadap adat, sekaligus menjalani pesan agama untuk senantiasa hidup damai. Komunikasi yang dibangun mediator gampong dalam bahasa adat dan budaya Aceh. Mediasi gampong dilakukan secara tertutup, karena menghindari persoalan sengketa keluarga masuk ke area publik.

Ketiga, mediasi amat tepat dijadikan solusi dalam penyelesaian sengketa keluarga, karena salah satu prinsip mediasi adalah menempatkan para pihak bersengketa pada posisi *equal*, adil dan berimbang. Mediator

²² *Ibid.*, hlm. 276-277.

memandang para pihak suami isteri pada kedudukan yang sama dan tidak ada posisi *superior dan inferior* antara keduanya. Kesamaan kedudukan ini menjadi penting, sehingga para pihak bersengketa akan melahirkan kepercayaan kepada mediator. Mediator akan mudah menjembatani para pihak bersengketa dan mengajak mereka mencari kemungkinan solusi terhadap sengketa keluarga. Mediator juga memandang bahwa para pihak bersengketa memiliki keinginan yang sama dalam mencari upaya penyelesaian sengketa. Mediator tidak membedakan pihak mana yang memiliki iktikad baik dan pihak mana yang tidak beriktikad baik dalam penyelesaian sengketa keluarga. Pada prinsipnya, ketika kedua belah pihak bersedia menjalani proses mediasi, maka sebenarnya kedua belah pihak sudah memiliki iktikad baik untuk menyelesaikan sengketa mereka. Dua sikap mediator ini akan menghilangkan kecurigaan para pihak terhadap mediator tidak adil, tidak transparan dan tidak sungguh-sungguh berupaya menyelesaikan sengketa. Membangun kepercayaan para pihak terhadap mediator sangat penting, karena salah satu penyebab gagalnya mediasi keluarga adalah runtuhnya kepercayaan para pihak selama dalam proses mediasi. Mediator harus menunjukkan bahwa ia hanya berkepentingan menyelamatkan keluarga, guna menghindari putusannya hubungan perkawinan.

Keempat, prinsip mediasi adalah membangun dialog dan komunikasi terbuka, non diskriminasi dan elegan antara kedua belah pihak yang bersengketa.²³ Dalam sengketa keluarga sering ditemukan komunikasi tidak terbuka, komunikasi diskriminatif dan komunikasi non elegan antara suami isteri. Akibat tersumbatnya komunikasi tersebut, telah menimbulkan sejumlah kecurigaan dan prasangka tidak berdasar antar suami isteri, sehingga menurunkan kepercayaan dan kredibilitas masing-masing pihak dalam rumah tangga. Mediasi memperbaiki dan membangun kembali komunikasi efektif antara suami isteri yang bersengketa, sehingga bila terjadi perbedaan pandangan dan sikap suami isteri dalam rumah tangga, maka dapat dilakukan evaluasi terhadap pola komunikasi rumah tangga.

Kelima, mediasi menumbuhkan kesadaran untuk melakukan evaluasi diri para pihak yang bersengketa. Evaluasi ditujukan untuk menemukan kelemahan dan kelebihan masing-masing suami isteri, serta tidak mencari-

²³ *Ibid.*, hlm.109-110.

cari kesalahan yang menyebabkan terjadinya sengketa. Dalam prinsip mediasi, mediator memfasilitasi para pihak untuk bertemu, berdialog dan bermusyawarah serta merumuskan kemungkinan solusi penyelesaian sengketa. Para pihak bebas mengemukakan pandangan dan pendapatnya, guna mencari jalan keluar dari kemelut rumah tangga. Para pihak atau suami isteri yang bersengketa diajak menatap masa depan, dan tidak dibenarkan mengungkit masa lalu yang telah menyebabkan terjadinya sengketa keluarga. Peristiwa masa lalu harus “tutup buku” dan berkomitmen membangun masa depan dalam kehidupan keluarga yang damai, harmoni, *sakinah, mawaddah wa warahmah* sebagaimana yang dicita-citakan oleh suami isteri.

Keenam, mediasi terhadap sengketa keluarga tidak hanya diperuntukan kepada keluarga *rural*, tetapi juga kepada keluarga *urban*. Pada prinsipnya, sengketa keluarga tidak hanya terjadi pada keluarga *rural*, tetapi juga pada keluarga *urban*, namun faktor spesifik seperti faktor ekonomi dan intervensi pihak ketiga yang membedakan sengketa antara keluarga *rural* dan keluarga *urban*. Secara umum sengketa keluarga tetap bermuara pada ketidakmampuan suami isteri memenuhi hak dan kewajiban dengan baik. Oleh karena itu, peran mediasi dalam penyelesaian sengketa amat strategis, guna menjaga kebertahanan keluarga rural maupun keluarga urban di Aceh.

Penutup

Mediasi sebagai pola penyelesaian sengketa keluarga memiliki akar kuat dalam syariat Islam dan adat Aceh. Mediasi mampu menghadirkan harmoni, damai dan kebahagiaan dalam rumah tangga, ketika suami isteri menjadikannya sebagai instrumen pengelolaan sengketa keluarga. *Skill mediasi* seperti komunikasi efektif, sabar, bersedia mendengar keluhan pasangan, menghargai perbedaan, menghormati keterbatasan dan kelemahan pasangan, mengapresiasi kelebihan pasangan, memahami psikologi pasangan, serta senantiasa evaluasi diri dalam relasi suami isteri menjadi bekal menghadapi sengketa keluarga.

Kehadiran pihak ketiga sebagai mediator hanyalah membantu para pihak yang bersengketa, ketika suami isteri menemukan jalan buntu dalam penyelesaian sengketa rumah tangga. Peran mediator adalah membangun komunikasi, memfasilitasi dan melakukan pertemuan, musyawarah dan

merumuskan jalan keluar dari kemelut dan sengketa rumah tangga bersama-sama suami isteri. Esensi mediasi tetap bertumpu pada keinginan dan itikad baik suami isteri dalam menyelesaikan sengketa rumah tangga mereka.

Rekomendasi yang ditawarkan, agar calon pengantin mendapatkan materi pendidikan mediasi dalam sengketa keluarga pada “Bimbingan Calon Pengantin”, baik yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama, Pemerintah Aceh maupun pihak lain yang berkompeten. Materi ini amat penting bagi calon suami isteri, agar mereka dapat melakukan mitigasi mandiri terhadap potensi munculnya sengketa keluarga. Dengan demikian, mediasi dapat menjadi solusi kebertahanan keluarga Aceh.

Daftar Pustaka

- A. Hasjmy, “Dari Tanah Aceh Kebudayaan Islam Memulai Sejarahnya di Nusantara”, *Majalah Jeumala*, (Banda Aceh: Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh, 1993).
- Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999).
- Bahrin, “Peranan Hakim Mediator dalam Penyelesaian Sengketa Harta Bersama Pasca Perceraian di Mahkamah Syar’iyah”, *Syiah Kuala Law Journal*, Vol 2 (3), (Banda Aceh: Fak. Hukum Universitas Syiah Kuala, Desember 2018).
- Daniel Dana, *Resolusi Konflik*, (Jakarta: Buana Ilmu Populer (BIP) Kelompok Gramedia, 2006).
- Gatot Soemartono, *Arbitrase dan Mediasi di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006).
- Julia T. Wood, *Communication Theories in Action*, (Belmont: Wadsworth Publishing Co, 1997).
- Khotibul Umam, *Penyelesaian Sengketa di Luar Pengadilan*, (Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010).
- Leli Nurohmah, “Pemahaman Gender dalam Masyarakat yang Berubah”, dalam A.Dicky Sofyan (ed.), *Kesetaraan, Kemajemukan dan HAM Perspektif Islam*, (Jakarta: Rahima, 2010).
- Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dinul Islam)*, Cet. ke-6, (Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2001).
- Mukhsin Jamil (ed.), *Mengelola Konflik Membangun Damai*, (Semarang: Walisongo Mediation Centre, 2007).

- Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).
- Syahrizal Abbas, *Mediasi dalam Hukum Syariah, Hukum Adat dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Kencana, 2011).
- , *Kurikulum Pendidikan Damai Perspektif Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), 2004).
- , *Mediasi dalam Hukum Syariat dan Hukum Adat*, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2018).
- Teuku Muttaqin Mansur, *Hukum Adat: Perkembangan dan Pembaruannya di Indonesia*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017).
- Teuku Rully, *Pelaksanaan Mediasi dalam Penyelesaian Perkara Perceraian: Penelitian di Mahkamah Syar'iyah Banda Aceh*, Tesis, (Banda Aceh: Fak. Hukum Universitas Syiah Kuala, 2016).
- Wahbah al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juzu' 7, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003).

Istri Sebagai Pencari Nafkah Utama Ditinjau Menurut Hukum Islam

Agustin Hanapi

Pendahuluan

Akibat daripada akad nikah, muncul hak dan kewajiban antara suami-isteri. Menurut An-Nawawi, kewajiban suami berlaku adil dalam mengatur waktu untuk para istri, memberi nafkah, dan lemah lembut dalam berbicara terhadap mereka, suami wajib memberikan kasih sayang kepada istri. Sedangkan kewajiban istri, menaati suami, melaksanakan kewajiban ketika suami tidak berada di rumah, menjaga kehormatan serta memelihara rahasia dan harta suami sesuai ketentuan Allah.¹

Dalam Undang-Undang Perkawinan Indonesia, terdapat beberapa kategori hak dan kewajiban suami-istri, yakni: (1) hak dan kewajiban bersama, (2) kewajiban suami, dan (3) kewajiban istri. Adapun kewajiban bersama, suami-istri wajib menegakkan rumah tangga dan hal-hal penting dalam rumah tangga diputuskan bersama; Memiliki hak dan kedudukan yang seimbang, sama-sama berhak melakukan perbuatan hukum, musyawarah bersama dalam menentukan tempat tinggal (rumah), wajib saling mencintai, hormat menghormati; Mempunyai hak gugat apabila salah satu melalaikan kewajibannya, harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama; Berhak menguasai dan menggunakan harta bawaan, hadiah dan warisan masing-masing; Harus persetujuan bersama untuk menggunakan harta bersama, dan kalau terjadi perceraian, harta bersama diatur menurut hukum masing-masing; Keduanya harus mempunyai tempat kediaman yang tetap.²

Adapun kewajiban suami yaitu; Ia wajib membimbing istri dan rumah

¹ Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013, Cet. I, hlm. 249.

² Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: ACAdemia-Tazaffa, 2013, hlm. 281.

tangga, melindungi istri dan memenuhi keperluan rumah tangga, yang meliputi nafkah, kiswah, tempat tinggal, biaya rumah tangga, biaya perawatan, biaya pengobatan dan biaya pendidikan; Wajib memberi pendidikan agama kepada istri dan memberi kesempatan belajar; Wajib menyediakan tempat tinggal bagi istri dan anak atau bekas istri yang masih dalam masa iddah. Sedangkan kewajiban istri, wajib berbakti kepada suami, dan wajib mengatur rumah tangga.³

Dengan demikian, apabila akad nikah terjadi, maka suami maupun istri memperoleh berbagai hak dan kewajiban akibat dari pengikatan diri dalam perkawinan itu.⁴ Tetapi realitanya tidak sedikit istri yang harus mencari nafkah akibat suami kurang bertanggung jawab sehingga istri harus memeras keringat dan membanting tulang, demi menyelamatkan keluarga. Kemudian para istri juga harus bertanggung jawab penuh atas pekerjaan rumah tangga, seperti membersihkan rumah, mengurus anak, mencuci, dan memasak sehingga memiliki peran ganda yang kurang seimbang. Untuk itu, tulisan ini ingin menggali pendapat ulama serta perundang-undangan di Indonesia agar peran yang dilaksanakan oleh suami-istri menjadi seimbang dan memenuhi asas keadilan.

Latar Belakang Masalah

Suami berkewajiban memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya dengan cara yang *ma'ruf* minimal kebutuhan pokok sehari-hari. Hal ini dijelaskan dalam Undang-Undang No: 1 Tahun 1974, Pasal 31 ayat (1) Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat. Kemudian ayat (3) suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga. Begitu juga halnya dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 80 ayat (1), suami adalah pembimbing terhadap istri dan rumah tangganya, akan tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami-istri bersama. Berikutnya UU No: 1 Tahun 1974 Pasal 34 ayat (1) dan KHI Pasal 80 ayat (2) Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa yang bertanggungjawab atas nafkah

³ *Ibid.* hlm.281-283.

⁴ Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 1999), hlm. 63.

adalah suami, sementara istri mengatur dan mengelola rumah tangga. Tetapi tidak semua suami menjalankan perannya secara baik sehingga istri harus bekerja keras demi menyelamatkan mahligai rumah tangga, kemudian juga bertanggung jawab dalam ranah domestik sehingga sangat kesulitan dan memiliki beban yang sungguh berat. Padahal menurut pemahaman fikih, istri tidak mempunyai kewajiban materi apapun untuk membiayai keluarga (rumah tangga), kalau suami tidak sanggup menyediakan semua keperluan di atas dan istri tidak rela menerima keadaan itu, maka dia berhak meminta cerai.⁵ Untuk itu, tulisan ini ingin melihat pandangan Islam terhadap istri sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga, dengan rumusan masalah sebagai berikut: 1. Bagaimana Hak dan Kewajiban suami-istri Menurut Fikih dan Perundang-Undangan 2. Bagaimana Ketentuan Nafkah Dalam Fikih, 3. Bagaimana Tinjauan Hukum Islam Terhadap Istri Sebagai Pencari Nafkah Utama. Dengan cara menelaah ayat Al-Qur'an, Hadis, pandangan ulama beserta perundang-undangan di Indonesia, disertai analisis yang mempertimbangkan asas keadilan.

Hak dan Kewajiban Suami-Istri

Menurut Sayid Sabiq, jika akad nikah sah dan berlaku, maka akan menimbulkan hak dan kewajiban antara suami-istri yaitu:⁶ (1.) Hak istri atas suami, (2.) Hak suami atas istri, (3.) Hak bersama. Menurut Wahbah Zuhaili, dasar dari pembagian hak dan kewajiban suami maupun istri adalah adat (*urf*), *nature* (fitrah), dan dasarnya adalah setiap hak melahirkan kewajiban.⁷

Menurut Amir Syarifuddin, kewajiban suami kepada istrinya ada yang bersifat materi yang disebut dengan nafaqah, dan kewajiban yang tidak bersifat materi seperti menggauli istrinya secara baik dan patut, menjaganya dari segala sesuatu yang mungkin melibatkannya pada suatu perbuatan dosa dan maksiat atau ditimpa oleh sesuatu kesulitan dan mara bahaya. Suami wajib mewujudkan kehidupan perkawinan yang

⁵ Al Yasa' Abubakar, *Rumah Tangga Bahagia Surga Dunia dan Akhirat*, Biro Pemberdayaan Perempuan Sekretariat Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007, hlm. 26-27.

⁶ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Dar al-Fikr, li al-Taba'ah wa al-Nasyr, Cet. IV, 1983, Jilid II, hlm. 134-161.

⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Damaskus, Dar al-Fikr, Cet. VI, 2008, Jilid VII, hlm. 323.

diharapkan Allah untuk terwujud, yaitu mawaddah, rahmah dan sakinah.⁸ Kewajiban istri yang merupakan hak suami tidak ada yang berbentuk materi secara langsung yaitu: 1. Menggauli suaminya secara layak sesuai dengan kodratnya, 2. Memberikan rasa tenang dalam rumah tangga untuk suaminya dan memberikan rasa cinta dan kasih sayang kepada suaminya dalam batas-batas yang berada dalam kemampuannya. 3. Taat dan patuh kepada suaminya selama suami tidak menyuruhnya untuk melakukan perbuatan maksiat. 4. menjaga dirinya dan menjaga harta suaminya bila suaminya sedang tidak berada di rumah. 5. menjauhkan dirinya dari segala sesuatu perbuatan yang tidak disenangi oleh suaminya. 6. menjauhkan dirinya dari memperlihatkan muka yang tidak enak dipandang dan suara yang tidak enak didengar.

Mengenai kewajiban istri, pada umumnya tidak dibahas secara rinci di dalam buku-buku fikih. Kewajiban ini bertumpu pada pemberian pelayanan kepada suami, semisal memberikan ketenteraman dan ketenangan di dalam rumah, mendorong suami dalam pekerjaannya, mendengarkan pembicaraan suami, menjaga rumah dan harta kekayaan suami, menyimpan rahasia rumah tangga, serta memenuhi kebutuhan seksual suami.⁹ Sementara kewajiban istri adalah menaati suami, melaksanakan kewajiban ketika suami tidak berada di rumah, menjaga kehormatan, serta memelihara rahasia dan harta suami sesuai ketentuan Allah.¹⁰ Menurut Sayed Sabiq, di antara ketaatan istri kepada suaminya adalah ia tidak berpuasa sunnah kecuali dengan izinnya, tidak berhaji sunnah kecuali dengan izinnya, dan tidak keluar rumah kecuali dengan izinnya.¹¹ Demikianlah mengenai hak dan kewajiban antara suami istri artinya setiap perkawinan akan menimbulkan hak dan kewajiban timbal balik antara suami-istri. Hampir semua ulama sepakat bahwa kewajiban istri terhadap suami adalah taat dan patuh selama tidak untuk bermaksiat kepada Allah, dengan merujuk Q.S. An-Nisa` : 34, kemudian salah satu hadis Rasulullah, “Sebaik-baik perempuan ialah jika engkau memandangnya, ia menyenangkanmu, jika engkau disuruh, ia taat kepadamu, dan jika engkau berpergian, ia menjaga kehormatan dirinya dan hartamu”

⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Prenada Media, Cet. I, 2006. hlm. 160-161.

⁹ Al Yasa` Abubakar, *Antara Setia dan Durhaka Ulasan Tentang Hak dan Kewajiban Suami-Istri*, Banda Aceh, Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2008 hlm. 28.

¹⁰ Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, hlm. 249-250.

¹¹ Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, hlm. 172.

Menurut sebagian ulama, pengertian taat ialah memenuhi keinginan suami yaitu seorang istri harus menaati suaminya ketika si suami mengajaknya ke tempat tidur, isteri bersedia tinggal bersama suami di rumah yang telah disediakan dengan catatan tempat tinggal yang layak dan dapat mewujudkan kestabilan kehidupan rumah tangga.¹² Kemudian istri taat terkait hubungannya dengan rumah tangga, misalnya kalau keluar rumah harus menutup aurat, istri menetap di rumah dan tidak menerima seseorang masuk tanpa seizinnya, ketentuan ini berlaku apabila itu yang datang bukan mahram istri, agar ketenteraman rumah tangga tetap terpelihara.¹³

Secara umum ulama menilai bahwa kepatuhan istri terhadap suaminya secara mutlak dalam hal mengajaknya ke tempat tidur, meskipun pada saat itu si istri tengah berada di tempat perapian atau di atas punggung unta. Dengan merujuk riwayat dari Ahmad dan yang lainnya, selama istri tidak disubukkan dengan faraid atau dapat menimbulkan mudharat bagi istri¹⁴ Kemudian Q.S. Al-Baqarah: 228 dan hadis “sekiranya boleh sujud antar sesama manusia maka akan saya suruh sujud seorang istri terhadap suaminya.¹⁵

Kemudian hadis Rasulullah saw

عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تحبى لعنتها الملائكة حتى تصبح (رواه البخاري)¹⁶

Artinya:

Dari Abu Hurairah ra. berkata: dari Nabi saw bersabda: Jika suami telah memanggil istrinya ke tempat tidurnya, kemudian sang isteri itu tidak mendatangnya, kemudian suami itu tidur semalaman dalam keadaan marah kepada istrinya, maka para malaikat melaknat istri itu hingga masuk pagi hari. (HR. Bukhari)

Oleh sebagian ulama hal ini dipahami sedemikian rupa, padahal perlu dianalisis lebih dalam bagaimana kalau istri sedang sakit atau istri dalam

¹² Syaikh Fuad Shalih, *Untukmu Yang Akan Menikah Dan Yang Telah Menikah*, hlm. 257-258.

¹³ Wahbah Az-Zukhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, hlm. 323-325. Lihat A. Hamid Sarong, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia*, hlm. 125.

¹⁴ Wahbah Az-Zukhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, hlm. 323-324.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥul Bukhārī Juz V*, hlm. 150.

kondisi lelah dan sebagainya karena hubungan seksual bukan hanya kesenangan salah satu pihak tetapi kesenangan bersama.

Mengenai kewajiban suami-istri, beberapa buku kontemporer cenderung menganggap kewajiban suami hanyalah menyiapkan bahan untuk makanan, sedangkan mengolah atau memasaknya adalah kewajiban istri. Dalil yang mereka gunakan berkenaan dengan keadaan rumah tangga Ali dan Fatimah. Pada suatu hari Fatimah mendengar bahwa ayahnya (Muhammad saw) mempunyai seorang budak perempuan baru. Fatimah datang kepada Rasulullah mengeluhkan kesulitannya menggiling tepung dan menyiapkan makanan (mengatur dan menyelesaikan pekerjaan domestik), sehingga tangannya lecet. Dia berharap ayahnya (Muhammad saw) dapat meringankan bebannya dengan menghadiahkan budak tadi kepadanya. Rasulullah tidak dapat memenuhi keinginan ini karena budak tersebut telah beliau merdekakan. Sebaliknya Rasulullah menyuruh Fatimah bersabar dan tidak mengeluh dengan pekerjaan rumah tangga yang dia rasakan berat tersebut. Rasulullah tahu bahwa Ali menantunya, tidak ingin menyulitkan Fatimah, tetapi kemampuan keuangannya masih sangat terbatas. Fatimah harus membantu menyelesaikan semua pekerjaan ini, sampai Ali mampu membelikan budak.¹⁷

Inilah dijadikan dasar oleh sebagian orang bahwa pekerjaan rumah merupakan urusan istri, padahal bisa jadi ini merupakan kewajiban suami hanya saja Ali tak dapat memenuhinya karena kondisi ekonominya yang sulit. Karena ada beberapa hadis yang dianggap bahwa pekerjaan kerumahtanggaan bukan tugas istri, di antaranya kisah Asma saudara 'Aisyah (ipar Rasulullah saw) sebagai berikut: Asma binti Abubakar berkata bahwa Zubair ibn al 'Awwam menikahinya ketika dia masih miskin, dia hanya memiliki seekor kuda tunggangan dan tidak mempunyai harta yang lain dan juga tidak mempunyai budak. Saya merawat kuda tersebut menyediakan makan dan minumannya, saya juga mengambil (mengangkut) air untuk kebutuhan keluarga, membuat keju, menumbuk gandum menjadi tepung serta mengolahnya sampai menjadi roti. Saya tidak pandai (karena tidak biasa) membuat roti sehingga para tetangga saya kalangan Anshar, mengajari dan membantu saya beramai-ramai. Setelah ini dia memperoleh sebidang kebun dibagi-bagikan Rasul kepada orang Muhajirin (sebagai hasil rampasan peperangan dengan Yahudi Bani

¹⁷ Al Yasa' Abubakar, *Antara Setia dan Durhaka*, hlm. 27-28.

Nadhir). Jarak kebun ini dengan rumah kami sekitar 2/3 farsakh.¹⁸

Pada suatu hari saya pulang dari kebun membawa gandum yang masih pada tangkainya, di tengah jalan saya bertemu dengan Rasulullah dan beberapa sahabatnya. Rasul memanggil saya dan mengajak agar bawaan saya diletakkan di atas keledai salah seorang sahabatnya. Saya malu berjalan beriringan dengan mereka, lalu saya tolak dan saya katakan bahwa Zubair sangat pencemburu, Rasul paham tentang keberatan saya untuk berjalan beriringan dengan laki-laki asing (bukan mahram, sahabat Rasul) dan lantas membiarkan saya berjalan sendiri. Sesampai di rumah saya menceritakan kejadian ini kepada Zubair. Dia menjawab, bahwa engkau pergi ke kebun dan pulang sambil menjunjung gandum adalah lebih mengganggu perasaanmu (kehormatanku) daripada engkau pulang bersama-sama dengan laki-laki para sahabat Rasulullah itu. Setelah ini ayahku, Abubakar menghadiahkan seorang budak (pelayan, khadim) kepada kami dan setelah ini saya merasa seperti “merdeka”, terbebas dari tugas mengurus kuda dan rumah tangga.¹⁹ Dari riwayat ini dapat diketahui bahwa Asma terpaksa mengerjakan semua tugas kerumahtanggaan (yang sebagiannya tidak bisa dia kerjakan dengan baik), karena suaminya Zubair dalam keadaan miskin. Dia merasa seperti terbebas dari perbudakan ketika pekerjaan ini tidak lagi harus dia kerjakan, yaitu ketika ayahnya memberikan seorang budak kepada mereka.

Dalam pandangan sebagian ulama bahwa hadis Fatimah dan Asma` di atas menunjukkan bahwa wanita itu wajib bekerja di dalam rumah tangganya, dan laki-laki berkewajiban memberikan nafkah. Namun sebagian pemikir kontemporer menilai hadis Asma` di atas begitu kuat mengisyaratkan bahwa urusan rumah tangga bukanlah sepenuhnya kewajiban istri, tetapi kewajiban bersama (suami-istri) dan satu sama lain saling berupaya meringankan beban pasangannya. Meskipun demikian, menurut sebagian orang bahwa ketaatan istri kepada suami bersifat mutlak,²⁰ sekiranya suaminya menyuruh memasak dan menghendel rumah walaupun istri dalam kelelahan, istri harus bersedia menurutinya. Berdasarkan

¹⁸ *Ibid*, hlm. 49.

¹⁹ *Ibid*. hlm. 50.

²⁰ Berdasarkan konsultasi seorang ibu rumah tangga bahwa dia terpaksa melayani suaminya walaupun kadang belum bersuci dari hadas besar bahkan ada yang melakukannya ketika siang hari di bulan Ramadhan karena jarang ketemu dan suami menginginkan istri, dan istri tak kuasa menolak karena takut dianggap tidak patuh.

wawancara dengan 15 responden tentang kewajiban suami-istri, seluruhnya menjawab bahwa kewajiban istri adalah melayani kebutuhan suami secara maksimal karena dianggap mutlak kewajiban seorang isteri. 8 responden menjawab bahwa memasak adalah sepenuhnya tanggung jawab isteri, jika diabaikan maka dianggap *nusyuz* ataupun *durhaka*.²¹

Memang terdapat sebuah hadis dari Abdullah ibn Mas'ud, Rasulullah saw bersabda, apabila seorang isteri mencucikan pakaian suaminya, maka Allah akan memberikan seribu kebaikan kepadanya dan akan mengampuni dua ribu kesalahannya. Segala makhluk (sesuatu) akan meminta ampun untuknya selama matahari masih terbit dan Allah akan mengangkat derajatnya seribu tingkat.²² Menurut Al Yasa' Abubakar, hadis ini memuji istri yang membantu suami melakukan pekerjaan rumah, dengan pahala yang relatif besar.²³

Menurut ulama, suami tidak boleh menuntut secara hukum untuk melakukan pekerjaan rumah seperti memasak, mencuci baju dan sebagainya. Karena akad nikah yang terlaksana antara mereka berdua hanya bermaksud menghalalkan bergaul antara suami-istri untuk menjaga kehormatan diri dan menghasilkan keturunan. Adapaun pekerjaan rumah termasuk dalam ruang lingkup kewajiban yang harus disediakan suami dalam kehidupan berumah tangga. Segala riwayat yang menyebutkan, bahwa istri harus melayani suaminya adalah anjuran dan akhlak mulia. Pendapat ini adalah mazhab Hanafi, Maliki dan Az-Zhahiriyah. Dalam pandangan imam Malik, Abu Hanifah dan Syafi'i, bahwa akad nikah itu hanyalah memberikan hak untuk saling bersenang-senang bukan pelayanan seperti ini atau mencurahkan tenaga untuk melakukan berbagai keperluan. Adapun hadis-hadis yang disebutkan hanya menunjukkan kepada sifat kerelaan dan keluhuran budi pekerti.²⁴

Dasar Hukum Hak dan Kewajiban

Ada beberapa dalil baik dari Alquran maupun Sunnah dan Perundang-Undangan di Indonesia mengenai hak dan kewajiban,²⁵:

²¹ Agustin Hanapi, *Persepsi Masyarakat Terhadap Nusyuz* (Studi Kasus di Kabupaten Aceh Tenggara), Lemlit UIN Ar-Raniry 2018.

²² Al Yasa' Abubakar, *Antara Setia dan Durhaka*, hlm. 48.

²³ *Ibid.* hlm. 49.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1*, hlm. 254-256.

Pertama, *nas* yang berkaitan dengan hak dan kewajiban bersama, Q.S. Albaqarah: 228; Kedua, *nas* yang berkaitan dengan mahar, yakni Q.S. an-Nisa': 24; ketiga, *nas*, yang berkaitan dengan nafkah. Q.S. at-Talaq: 7; Keempat, *nas* yang berkaitan dengan hak istri yang ditalak, surat at-Talaq ayat 6.

Dalil lainnya mengacu pada riwayat Bukhari:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُنَيْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَجِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلَّا مَا أَحَدْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَقَالَ خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ.²⁶

Artinya:

Dari Aisyah, bahwa Hindun binti 'Utbah berkata, "Wahai Rasulullah, bahwa Abū Sufyān adalah seorang laki-laki yang kikir. Ia tidak memberikan kecukupan nafkah padaku dan anakku, kecuali jika aku mengambil dari hartanya tanpa sepengetahuannya". Maka beliau bersabda: "Ambillah dari hartanya sekedar untuk memenuhi kebutuhanmu dan juga anakmu" (HR. Bukhārī).

Menurut Ibn Hajar al-'Asqalani, bahwa lafaz "خُذِي" pada hadis di atas berarti dalil kebolehan mengambil harta suami yang kikir sesuai dengan kadar kebutuhannya dan sesuai dengan adat yang berlaku dalam satu daerah.²⁷

Kemudian Undang-Undang Perkawinan No:1 Tahun 1974 pasal 30 s/d pasal 34 dan Kompilasi Hukum Islam Pasal 77 s/d Pasal 84. Pasal 30 "Suami-isteri memikul kewajiban yang luhur untuk menegakkan rumah tangga yang menjadi sendi dasar dari susunan masyarakat". Pasal 31 (1) hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat. (2) masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum (3) suami adalah kepala keluarga dan isteri ibu rumah tangga. Pasal 32 (1) suami isteri harus mempunyai tempat kediaman yang tetap (2) rumah tempat kediaman yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini ditentukan oleh suami-isteri bersama. Pasal 33, suami-isteri wajib saling

²⁶ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bait al-Afkar, 1998), hlm. 1062.

²⁷ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, Juz 12, (Riyadh: Dar Tayyibah, 2005), hlm. 267-268.

cinta mencintai, hormat menghormati, setia dan memberi, bantuan lahir batin yang satu kepada yang lain. Pasal 34, (1) suami wajib melindungi isteri dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya. (2) isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya. (3) jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan.

Pengertian Nafkah

Nafkah ialah beban yang dikeluarkan seseorang terhadap orang yang wajib dinafkahi berupa roti, lauk pauk, pakaian tempat tinggal, dan hal-hal lainnya, seperti biaya kebutuhan air, minyak dan sebagainya.²⁸ Menurut Al-Jaziri, nafkah adalah apa yang diberikan oleh seseorang berupa sandang, pangan dan papan kepada orang yang wajib dinafkahi.²⁹

Jumhur ulama sependapat bahwa seorang laki-laki dewasa wajib menafkahi dirinya sendiri. Sekiranya dia kawin, maka dia wajib pula menanggung nafkah istrinya dan semua anaknya (laki-laki dan perempuan) sampai mereka dewasa. Tanggung jawab dan kewajiban seperti ini oleh buku fikih tidak dibebankan kepada seorang perempuan. Sebagian buku menyebutkan bahwa perempuan tidak pernah wajib menafkahi dirinya sendiri. Ketika masih anak-anak nafkahnya ditanggung oleh ayah atau wali (kerabat laki-lakinya yang lain, seperti kakek, saudara, atau saudara laki-laki ayah). Kalau dia kawin maka nafkahnya ditanggung oleh suaminya. Kalau dia bercerai atau diceraikan oleh suami, maka nafkahnya kembali terbeban kepada ayah atau wali (kerabat laki-laki)-nya. Namun ada juga mazhab fikih yang berpendapat bahwa perempuan dewasa yang kaya (misalnya karena mendapat warisan) wajib menafkahi dirinya sendiri dan hanya ketika dia miskin terbeban kepada para saudara laki-laki atau wali yang lainnya.³⁰

Nafkah dalam Islam menjadi kewajiban dan tanggung jawab suami, apabila suami enggan memberikan nafkah terhadap istrinya, sedang ia

²⁸ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Dar al-Irsyad li at-Thabaah wa aN-Nasyr, Juz IV, hlm. 497.

²⁹ Abu Bakar Jabir al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim*, (Terj: Syaiful, dkk), (Surakarta: Ziyad Books, 2018), hlm. 584.

³⁰ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Jakarta, Prenadamedia, 2016, hlm. 138.

dalam keadaan lapang dan memiliki harta, maka ulama sepakat bahwa istri boleh mengambil secukupnya sesuai kadar kebutuhan, hal ini merujuk hadis Hindun istri Abi Sufyan di atas yang diklaim sebagai seorang suami yang kikir.

Suami wajib memberikan nafkah sebesar dan sekecil apapun jumlahnya sesuai dengan kadar kemampuan dan kesanggupan dengan mengacu pada riwayat Abi Dawud dari Hakīm:

عَنْ حَكِيمِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْقُشَيْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ طَعِمْتُ
رَوْجَةَ أَحَدِنَا عَلَيْهِ قَالَ أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا
وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكَتْسَيْتَ أَوْ اكَتْسَبْتَ وَلَا تَضْرِبَ الْوَجْهَ وَلَا تُقَبِّحْ وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا ۖ³¹
فِي الْبَيْتِ

Artinya

“Dari Hakīm bin Mu’awiyah al-Qusyairī, dari ayahnya, ia berkata: aku katakan; wahai Rasulullah, apakah hak istri salah seorang diantara kami atasnya? Beliau bersabda: Engkau memberinya makan apabila engkau makan, memberinya pakaian apabila engkau berpakaian, janganlah engkau memukul wajah, jangan engkau menjelek-jelekannya (dengan perkataan atau cacian), dan jangan engkau tinggalkan kecuali di dalam rumah” (HR. Abi Dawud).

Menurut Sayid Sabiq, jika istri hidup serumah dengan suaminya, ia wajib menanggung nafkah dan bertanggung jawab terhadap segala kebutuhannya, seperti makan, pakaian, dan sebagainya. Istri tidak berhak meminta nafkahnya dalam kadar tertentu selama suami melaksanakan kewajibannya. Ulama sepakat bahwa nafkah istri merupakan kewajiban suami atas imbalan pelayanan yang diberikan istri dalam perkawinan. Jumhur ulama menilai bahwa tidak ada kewajiban istri untuk membantu suami dalam hal nafkah. Kalau suami tidak mampu memberikan nafkah dan istri tidak rela, maka dia bisa meminta cerai karena kesabaran istri terhadap pemenuhan kebutuhan nafkah jauh lebih berat dari kesabarannya dalam hal mendapatkan hubungan seksual.³² Perbedaan mengenai hal ini hanya ditemukan dalam mazhab zhahiri, bahwa istri yang

³¹ Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Riyadh: Bait al-Afkar, 1420), hlm. 243.

³² Lihat Qalyubi wa Umairah, *Hasyiyah Qalyubi wa Umairah*, Maktabah wa Matba'ah Dar Ihya' Kutub Arabiyah, 1918, Jilid III, hlm. 81.

kaya tidak boleh meminta cerai dengan alasan tidak ada nafkah, tetapi ia wajib membantu suami yang miskin untuk mencukupi nafkah keluarga.³³

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa nafkah ditempatkan sebagai satu hak mutlak seorang istri, dan pihak suami sedapat mungkin memenuhinya, sebab nafkah merupakan salah satu kewajiban syara' atasnya. Sebagian ulama menetapkan bahwa syarat-syarat menerima nafkah sebagai berikut.³⁴

1. Ikatan perkawinan yang sah.
2. Menyerahkan dirinya kepada suaminya,
3. Suaminya dapat menggaulinya,
4. Tidak menolak apabila diajak pindah ke tempat yang dikehendaki suaminya,
5. Kedua-duanya dapat saling menikmati.

Jika salah satu dari syarat-syarat ini tidak terpenuhi, ia tidak wajib diberi nafkah. Jika ikatan perkawinannya tidak sah, bahkan batal, suami-istri tersebut wajib bercerai untuk mencegah timbulnya bencana yang tidak dikehendaki. Begitu juga dengan istri yang tidak bersedia menyerahkan dirinya (*tamkin*) kepada suaminya, suami tidak dapat menggaulinya atau istri enggan pindah ke tempat yang diinginkan suami, maka tidak ada kewajiban nafkah. Karena penyerahan diri atau berdiam diri dalam rumah yang merupakan imbalan terhadap kewajiban nafkah tidak terwujud, hal ini dianalogikan kepada seorang pembeli yang tidak wajib membayar harga sebuah barang jika si penjual tidak bersedia menyerahkan barang tersebut. Untuk itu, mengenai syarat kewajiban adanya nafkah di samping pernikahan yang sah, *tamkin*, kemudian istri tidak bersikap nusyuz (*durhaka*) terhadap suami.

Menurut ulama, memberikan nafkah merupakan kewajiban suami kepada istri jika syarat-syaratnya sudah terpenuhi. Namun jika suami tidak dapat memenuhinya maka dianggap sebagai hutang yang harus dibayar, sebagaimana hutang lainnya yang tidak akan gugur kecuali dilunasi atau dibebaskan, demikian menurut imam Syafi'i.³⁵

Para ulama mazhab sepakat bahwa istri yang bersikap *nusyuz* tidak berhak atas nafkah, tetapi mereka berbeda pendapat mengenai batasan *nusyuz* yang mengakibatkan gugurnya nafkah.³⁶ Menurut imam Hanafi, selama

³³ Ibn Abidin, *Hasyiah Radd al-Muhtar ala ad-Dur Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar*, Dar al-Fikr, 1979, Juz III, Cet. II, hlm. 590.

³⁴ Sayyid Sabiq, hlm. 148-149.

³⁵ Sayyid Sabiq, *al-Fiqih as-Sunnah*, hlm. 155.

³⁶ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: PT Lentera Basritama, 2000, hlm. 402.

istri masih bersedia berdiam diri dalam rumah yang telah disediakan suami, dan tidak keluar rumah, maka masih dianggap sebagai istri yang patuh (*muthia`ah*), yang tidak menggugurkan haknya atas nafkah sekalipun tidak bersedia dicampuri tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara`. Dalam pandangan imam Hanafi, yang menjadi sebab kewajiban nafkah atas istri adalah kesediaan istri tinggal di rumah yang telah disediakan suami, sedangkan mengenai hubungan suami-istri tidak ada korelasinya sama sekali dengan kewajiban nafkah. Sedangkan mazhab lain sepakat jika istri menolak untuk bercampur dan bersenang-senang tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara` maka dianggap *nusyuz* sehingga tidak berhak atas nafkah. Bahkan dalam pandangan imam Syafi`i, tidak cukup hanya sekedar kesediaan istri untuk bercampur dan bersenang-senang, tetapi masih perlu menawarkan dan menyerahkan dirinya".³⁷

Dalam pandangan ulama, jika istri menyerahkan dirinya kepada suami namun istri dalam kondisi sakit yang menghalanginya untuk dicampuri maka istri tetap berhak atas nafkah, namun tidak berhak menerima nafkah jika pindah rumah atau berpergian tanpa izinnya meskipun untuk melakukan ibadah haji.³⁸

Menurut An-Nawawi, apabila istri benar-benar bersedia menyerahkan dirinya kepada suami, dapat dicampuri, dan bersedia diajak dimanapun tinggal maka wajib hukumnya bagi suami untuk menafkahi istri.³⁹ Jadi menurut An-Nawawi kewajiban nafkah ini timbul karena adanya imbalan hubungan suami-istri, bahkan suami harus menyediakan kebutuhan personal istri seperti perlengkapan kecantikan dan lainnya.⁴⁰ Untuk itu, secara umum menurut ulama kewajiban nafkah yang dibebankan terhadap suami menjadi gugur sekiranya istri *nusyuz*⁴¹, karena kewajiban ini terkait kepatuhan istri terhadap suami.

Berbeda halnya dengan Mazhab Az-Zahiri yang mewajibkan nafkah kepada suami selama masih berlangsungnya ikatan perkawinan. Artinya, adanya ikatan suami-istri sudah cukup untuk menjadikan bahwa seorang istri memperoleh hak nafkah tanpa melihat syarat-syarat yang disebutkan

³⁷ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba`ah*, hlm. 501.

³⁸ Sayyid Sabiq, *al-Fiqih as-Sunnah*, hlm. 148-149.

³⁹ Abi Zakariya Muhyiddin bin Syaraf an-Nawwy, *Kitab al-Majmu` Syarah al-Muhazzab li as-Syairazy*, Jeddah, maktabah al-Irsyad, Juz XX, hlm.131.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Qalyubi wa Umairah, *Hasyiyah Qalyibi wa Umairah*, hlm. 78.

oleh mazhab lain. Menurut Ibn Hazm, suami wajib menafkahi istrinya sejak terjalinnya akad nikah, baik istri berbuat *nusyuz* ataupun tidak dengan merujuk salah satu riwayat, telah berkata Abu Sulaiman dan sahabatnya, Sofyan Tsauri, bahwa nafkah wajib diberikan kepada istri yang masih kecil sejak terjalinnya akad nikah. Kemudian Al-Hakam bin Utaibah berfatwa tentang seorang istri yang keluar dari rumah suaminya karena marah, tidak ada suatu riwayat dari sahabat yang melarang perempuan *nusyuz* memperoleh haknya. Berbeda dengan pendapat ulama yang lain seperti an-Nakha'i, Sya'bi, Hammad bin Sulaiman, al-Hasan dan az-Zuhri "nafkah adalah sebagai imbalan dari percampuran suami-istri dan jika tidak terwujud, hak nafkah juga mestinya tidak terwujud."⁴²

Demikianlah uraian para ulama, bahwa bagi istri yang *nusyuz*, maka hak nafkahnya menjadi gugur, namun ulama berbeda dalam memberikan batasan terhadap istri yang *nusyuz*, ada yang melihat dari kesediaan istri untuk digauli, ada juga dari kepatuhan terhadap izin suami jika keluar rumah dan sebagainya. namun menurut hemat penulis bahwa selama masih adanya ikatan pernikahan antara suami-istri maka suami berkewajiban memberikan nafkah terhadap istri, baik istri masih di bawah umur atau tidak, kaya atau miskin, namun istri jika istri kaya sedangkan suami miskin maka sedapat mungkin istri membantu suami dan meringankan bebannya atau mengalah terhadap hak-haknya karena dalam rumah tangga saling membantu dan tolong menolong. Sedangkan mengenai kepatuhan istri baik dalam kesediaannya untuk bercampur atau izin keluar rumah, semuanya harus didasarkan kepada situasi dan kondisi serta *wf* yang berlaku di tengah masyarakat. Penolakan istri untuk bercampur misalnya, tidak serta merta dapat diklaim sebagai istri yang *nusyuz* tetapi perlu melihat dari aspek yang lain apakah istri kurang sehat, lelah dan sebagainya karena masalah ini bukan hanya kesenangan salah satu pihak, tetapi kepuasan bersama. Begitu juga dengan izin keluar rumah, cukup mempertimbangkan budaya dan adat istiadat suatu tempat, tidak mesti meminta izin kepada suami secara formal dan kaku, artinya jika istri keluar untuk sebuah hajatan takziah ke tempat orang meninggal dunia, menghadiri walimah atau untuk menyiapkan kebutuhan rumah, jika istri dan suami telah paham dan memakluminya maka istri cukup memberitahu suami atau mungkin tidak perlu memberitahu karena sudah sama-sama mengerti terlebih sifatnya urgen dan mendesak, maka tidak

⁴² *Ibid.*

dianggap sebagai *nusyuz*. Begitu juga halnya jika suami sedang bekerja di kantor, tiba-tiba istri harus keluar rumah berangkat ke pasar untuk sebuah keperluan, atau tiba-tiba ada tetangga yang terkena musibah yang memang terpanggil secara moral untuk menjenguknya atau rapat di internal komunitas dan lainnya yang memang tidak menimbulkan fitnah, dan tidak menghalangi istri untuk menegakkan perintah Allah maka cukup menyesuaikan dengan budaya yang ada.

Jenis dan Bentuk Nafkah

Ulama mazhab sepakat ada tiga hal pokok jenis nafkah yakni pangan, sandang dan papan. Mereka juga sepakat besar kecilnya kadar nafkah tergantung pada keadaan kedua belah pihak. Jika suami-istri kaya, maka nafkah yang wajib diberikan adalah standar orang kaya, sebaliknya jika miskin, maka disesuaikan dengan keadaannya. Mengenai ukuran kaya dan miskinnya seorang istri berdasarkan taraf hidup keluarganya.⁴³

Mengenai makanan pokok yang harus dipenuhi, bisa berupa roti, lauk pauk dan bahan-bahan yang dapat diolah menjadi adonan, makanan dan minuman. Namun apakah berbentuk bahan mentah atau yang sudah matang? Menurut mazhab Hanafi harus disesuaikan dengan kondisi istri. Apabila istri dari keluarga yang tidak terbiasa memasak, maka suami harus memberikan makanan yang siap saji. Begitu juga halnya jika ada alasan lain yang dapat menghalangi istri untuk memberikan pelayanan. Namun apabila istri mampu mengolahnya dan pintar memasak maka harus melakukannya dan tidak boleh meminta upah dari suami.⁴⁴

Makanan yang wajib disediakan suami, disesuaikan dengan kemampuannya, tetapi juga tetap disesuaikan dengan kebutuhan yang wajar seorang istri, dalam keadaan normal, hamil, menyusui, usia, dan lainnya. Secara umum dalam fikih terutama yang bermazhab Syafi'iyah menganggap makanan yang wajib disediakan suami adalah makanan masak yang sudah siap saji. Dengan kata lain suami yang membawa makanan mentah atau bahan makanan ke rumah masih berkewajiban memasakkannya sehingga siap santap. Sekiranya suami tidak sempat atau tidak mau menyiapkannya maka suami harus menyediakan pembantu

⁴³ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, hlm. 424.

⁴⁴ *Ibid.* hlm. 497.

(budak) untuk memasakkannya. Jadi memasak dan mengolah makanan tersebut bukanlah kewajiban istri. Kewajiban istri dalam hal penyediaan makanan ini hanyalah menghidangkannya, karena menghidangkan makanan termasuk kesediaan istri mendampingi suami selama makan, dianggap sebagai bagian dari pelayanan istri kepada suami.⁴⁵

Menurut ulama, semua kebutuhan di dalam keluarga sepenuhnya menjadi tanggungan suami. Semua kebutuhan di atas baik dalam bentuk pangan, sandang, dan papan bukanlah diberikan kepada istri dalam kondisi belum masak (makanan), belum dijahit (pakaian), belum dibangun (tempat tinggal), namun semuanya harus telah siap, sehingga istri hanya dapat menikmatinya saja. Artinya, kewajiban suami memberikan nafkah pangan kepada istri bukan dalam bentuk beras, tetapi sudah dalam bentuk nasi dan istri tinggal mengkonsumsinya. Kewajiban suami memberikan nafkah sandang kepada istri bukan dalam bentuk kain meteran yang belum dijahit, tetapi kain yang sudah dijahit dan sudah dibentuk menjadi satu jenis pakaian, sehingga istri tinggal bisa memakainya, demikian pula berlaku dalam hal nafkah papan. Bukan sekedar membeli kayu, batu, pasir, semen, dan material bangunan lainnya, lalu istri yang membuat rumah, tetapi suami mesti menyediakan rumah yang siap ditempati. Begitulah pemahaman fikih yang begitu ketat dan terkesan kaku, beban suami yang begitu besar, harus menyiapkan makanan yang siap saji atau budak demi meringankan beban istri tetapi konsekuensi dari ini semua, seorang istri tidak akan mendapatkan harta bersama.⁴⁶

Para ulama sepakat mengenai tiga jenis nafkah yang harus disediakan suami, yaitu makanan, pakaian dan tempat tinggal. Sedang kebutuhan lainnya, ada perbedaan di kalangan ulama. Menurut ulama Hanafiyah, hak istri yang harus diberikan oleh suami adalah yang dapat menopang kebutuhan hidup pada umumnya yaitu kondisi sehat, untuk itu biaya sakit dan melahirkan tidak termasuk kewajiban suami, tetapi dianjurkan untuk ditanggung oleh suami.⁴⁷

Sedang mazhab lain, biaya sakit dan melahirkan termasuk ke dalam nafkah yang harus disediakan suami, bahkan lebih dari itu menyediakan

⁴⁵ Al Yasa'Abubakar, *Antara Setia dan Durhaka*, hlm. 25. Lihat juga al-Mawardy, *Al-Hawy al-Kabir*, dengan tahqiq Mahmud Matharjy, Jilid XV, Dar al-Fikr, Beirut. Cet. I., 2003, hlm. 10.

⁴⁶ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah*, hlm. 197.

⁴⁷ *Ibid.*

pembantu (budak) untuk melayani keperluan istri pun termasuk nafkah yang harus disediakan suami.⁴⁸ Adapun mengenai biaya pengobatan istri ada dua pendapat, sebagian mengatakan tidak ada kewajiban bagi suami menanggungnya, menurut sebagian ulama Maliki wajib bagi suami untuk menanggung biaya pengobatan istri.⁴⁹

Ada juga yang menilai bahwa hak nafkah hanya diperoleh jika istri memungkinkan untuk dicampuri, sedangkan jika istri sakit tentu hal tersebut tidak terwujud sehingga tidak wajib dinafkahi.⁵⁰ Sebagian ulama menganalogikannya dengan orang yang menyewa rumah yang tidak berkewajiban membayar biaya perbaikan dari kerusakan rumah yang ia sewa.⁵¹ Namun menurut ulama Hanafiyah jika istri tetap bersedia tinggal di rumah yang telah dipersiapkan suami meskipun tidak mungkin dicampuri maka masih berhak menerima nafkah.⁵²

Sayid Sabiq mengutip buku *ar-Raudhah an-Nadiyah* bahwa standar yang memadai dalam makanan meliputi segala yang dibutuhkan oleh istri, termasuk di dalamnya buah-buahan, makanan yang biasa dihidangkan dalam hari-hari besar, dan segala makanan yang memang sudah menjadi kebiasaan, termasuk dalam pengertian kebutuhan adalah obat-obatan dan sejenisnya, seperti yang telah diisyaratkan dalam firman Allah Albaqarah ayat 233⁵³,

Jika melihat isyarat Alquran, dan juga keumuman sabda Nabi “*Apa yang mencukupi keperluan kamu*”. Tentu segala keperluan dan kebutuhan istri harus ditanggung oleh suami termasuk biaya melahirkan, obat-obatan dan lainnya karena hal ini sebagai bentuk pengayoman suami terhadap istri sehingga menimbulkan rasa aman dan nyaman.

Kadar Nafkah

Golongan Hanafi berpendapat bahwa tidak ada ketentuan jumlah nafkah berdasarkan syara`. Suami wajib memberi nafkah kepada istri secukupnya meliputi makanan, lauk pauk, daging, sayur-mayur, buah-buahan, minyak

⁴⁸ Salam Madkur, *al-Wajiz li Ahkam al-Usroh*, Cairo: dar an-Nahdah al-Arabiah, 1975, hlm. 186.

⁴⁹ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba`ah*, hlm. 501-502.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Sayyid Sabiq, *al-Fiqih as-Sunnah*, hlm. 154.

⁵² Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba`ah*, hlm. 501-502.

⁵³ Sayyid Sabiq, *al-Fiqih as-Sunnah*, hlm. 154.

zaitun dan minyak samin (mentega), serta segala kebutuhan sehari-hari dan yang sesuai dengan kebiasaan umum. Kalangan Hanafi menetapkan jumlah nafkah istri berdasarkan kemampuan suami baik suami kaya maupun miskin tanpa melihat keadaan istri.⁵⁴

Kalangan Syafi'i menetapkan jumlah nafkah tidak diukur berdasarkan kebutuhan istri, tetapi diukur berdasarkan hukum syara' karena bisa saja istri kurang sehat atau tidak selera makan sehingga harus mencari makanan lain sesuai selera. ⁵⁵ Namun kalangan Syafi'i sependapat dengan kalangan Hanafi, tentang memperhatikan kaya dan miskinnya keadaan suami, suami yang kaya diwajibkan setiap hari memberikan dua mud, sedangkan yang miskin satu mud, dan yang berekonomi sedang cukup satu mud setengah, dengan merujuk Q.S. at-Talak ayat 7. Menurut mereka harus dibedakan antara kondisi suami kaya dan miskin, dan Alquran tidak menjelaskan ketentuan kadar nafkah, untuk itu tolok ukurnya makanan yang diwajibkan dalam kafarat,

Mengenai kebutuhan personal istri, sebagian ulama menilai perlu ditanggung oleh suami, namun menurut kalangan Syafi'i, jika parfum yang diperlukan untuk menghilangkan bau badan, wajib hukumnya bagi suami untuk memenuhinya karena tujuannya untuk kebersihan. Namun jika itu bertujuan untuk menambah gairah dan kemesraan suami-istri, maka suami tidak wajib memenuhinya dan tidak boleh dipaksa karena memang ia berhak untuk mendapatkan kemesraan dan kesenangan dari istrinya.⁵⁶ Pada dasarnya, besar kecilnya nafkah yang wajib diberikan oleh suami adalah yang dapat mencukupi kebutuhan istri secara wajar, yaitu makanan, pakaian, tempat tinggal. Namun mengingat di zaman post modern saat ini dan juga mempertimbangkan fitrah perempuan yang suka memperhatikan kecantikan dan hal lainnya yang membuat dirinya nyaman, maka penulis berkesimpulan bahwa hal tersebut juga harus ditanggung oleh suami karena bagian dari pengayoman suami terhadap istri.

Tinjauan Hukum Islam

Menurut pemahaman ulama fikih, istri pada dasarnya tidak mempunyai

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, hlm. 403-404.

⁵⁶ Sayyid Sabiq, *al-Fiqih as-Sunnah*, hlm. 152.

kewajiban materi apapun untuk membiayai keluarga (rumah tangga). Secara agak ekstrim, mazhab Syafi'i berpendapat bahwa kewajiban tersebut demikian rupa besarnya, sampai memasak pun bukan kewajiban istri karena perkawinan, tetapi kewajiban suami. Tugas istri dalam kaitan ini hanyalah sekedar mengatur dan memberitahu pembantu untuk mengerjakan semuanya dengan baik. Kewajiban istri karena perkawinan adalah memberikan pelayanan (taat kepada suami) dalam artinya yang luas, semisal menghangatkan suasana agar kehidupan rumah tangga terasa nyaman, tenteram dan gembira. Dengan istilah lain, menjadi "matahari keluarga", memberi sambutan ketika suami pulang, menghidangkan makanan sembari menemani/melayani suami ketika makan, menjaga rumah dan isinya (misalnya, dengan tidak menerima kehadiran orang yang tidak diizinkan oleh suami).⁵⁷ Menjadi pumpunan (pusat) tempat anak-anak mencari motivasi dan perlindungan. Menurut buku-buku fikih akibat lanjut dari ketentuan di atas adalah tidak adanya harta bersama di dalam perkawinan. Istri tidak berhak atas kekayaan apapun dari penghasilan suaminya kecuali nafkah atau sesuatu yang lain yang secara jelas telah diberikan suami untuknya, semisal perhiasan atau tambahan pakaian. Jadi milik istri hanyalah nafkah dan pemberian lain yang sudah dia diterima sedang selebihnya adalah harta suami. Di pihak lain sekiranya istri mempunyai penghasilan (misalnya berasal dari warisan yang dia terima atau dari pekerjaan yang dia tekuni), maka penghasilannya tersebut adalah milik dia sendiri yang dapat dia belanjakan secara langsung dan bebas, tidak perlu diketahui apalagi meminta izin kepada suami, bahkan tidak ada hak suami untuk menanyakannya. Dalam pandangan yang ekstrim ini istri (ibu) sama sekali tidak berkewajiban untuk menafkahi anaknya, hatta untuk menyusukan anaknya pun dia boleh meminta upah dari suaminya.⁵⁸

Menurut buku fiqh, kalau suami tidak sanggup menyediakan semua keperluan di atas dan istri tidak rela menerima keadaan itu, maka dia berhak meminta cerai. Begitu juga sebaliknya kalau istri tidak sanggup menunaikan kewajibannya dan suami tidak puas maka dia boleh menceraikannya. Di balik itu kalau suami rela dengan ketidakmampuan istri atau istri rela dengan ketidak-mampuan suami maka kerelaan itu akan dianggap sebagai sedekah. Maksudnya pemberian istri untuk membiayai

⁵⁷ Al Yasa' Abubakar, *Rumah Tangga Bahagia Surga Dunia dan Akhirat*, hlm. 25.

⁵⁸ *Ibid.*

rumah tangga akan dianggap sedekah istri kepada suami dan karena itu tidak boleh ditagih lagi. Begitu juga kerelaan suami atas perilaku atau ketidakmampuan istri mengatur rumah tangga adalah sedekah suami kepada istri. Kalau para pihak tidak dapat menunaikan tugas dan kewajibannya dan pihak yang sebelah lagi tidak puas, maka jalan keluar yang disediakan adalah bercerai.⁵⁹ Dengan demikian, semua buku fikih sepakat bahwa kewajiban suami adalah memberikan nafkah kepada istri dan kewajiban istri adalah memberikan pelayanan kepada suami. Hak suami adalah mendapat pelayanan dari istri dan hak istri mendapat nafkah dari suami.

Kewajiban suami menyediakan nafkah meliputi semua pekerjaan menyiapkan rumah yang sudah jadi, pakaian yang sudah jadi, dan makanan yang sudah jadi, termasuk semua pekerjaan domestik dalam rumah, seperti mencuci pakaian, menyapu lantai, membersihkan kamar mandi dan seterusnya. Kalau suami tidak mampu mengerjakannya sendiri, maka dia harus mengupah pembantu (pada zaman dahulu menyediakan budak, paling kurang satu orang).⁶⁰ Ulama berpandangan bahwa tugas utama seorang istri merupakan untuk melaksanakan aktifitas dalam keluarga, yaitu untuk menjalankan kewajiban rumah tangga dan bertugas sebagai seorang ibu yang baik. Posisi ibu dalam keluarga adalah sebagai pendidik yang baik, teladan bagi anak-anaknya dan teman untuk suaminya.

Namun ulama kontemporer terutama di Indonesia, hak dan kewajiban ini tidaklah dipahami sedemikian rupa, artinya dalam rumah tangga itu saling tolong menolong dan meringankan beban pasangan masing-masing. Menurut Al Yasa` Abubakar, di dalam kehidupan masyarakat kita, aturan tentang pembagian kerja di atas dianggap tidak sesuai dengan adat dan karena itu cenderung akan terasa berat dan tidak sanggup kita lakukan. Di dalam adat dan praktek keseharian kita, hampir tidak ada suami yang mampu memberikan nafkah secara mutlak, sehingga istri betul-betul tidak perlu memberikan andil untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Begitu juga rasanya tidak ada istri yang sampai hati membiarkan suami bekerja sendiri memenuhi kebutuhan keluarga, hatta tidak bersedia memasak atau membersihkan rumah dan halaman tempat mereka tinggal.

⁵⁹ *Ibid.* hlm. 26-27.

⁶⁰ al-Mawardy, *Al-Hawy al-Kabir*, hlm. 10.

Adat ini dianggap baik oleh masyarakat dan masih diperlukan sampai sekarang, sehingga akan menimbulkan pengaruh dan kesulitan yang tidak dapat kita bayangkan sekiranya diubah begitu saja. Karena hal tersebut para ulama kita sejak dahulu sampai sekarang bertindak relatif sangat arif. Mereka tidak secara serta merta mengubah adat ini untuk disesuaikan dengan ketentuan di dalam fiqih, malah sebaliknya (mungkin karena mengetahui bahwa aturan pembagian kerja di dalam rumah tangga seperti diuraikan di atas bukanlah sesuatu yang *sharih* apalagi *qath'i*) alih-alih mengubah adat, mereka malah mengubah ketentuan fiqih tersebut.⁶¹

Di dalam masyarakat Melayu (Indonesia) suami dan istri sama-sama bekerja untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga, dan karena itu kewenangan dan kekuasaan suami sebagai kepala keluarga pun tidak dipandang mutlak. Kita mempunyai ungkapan yang luhur untuk menggambarkan hubungan suami dengan istri yang khas di dunia Melayu: suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga. Keduanya memimpin bersama, bermusyawarah bersama dan membuat keputusan bersama. Suami dan istri bekerja bersama-sama dan karena itu harta dan kekayaan yang diperoleh pun menjadi harta bersama. Mengikuti jalan pikiran ini maka pembagian kerja antara suami dan istri di dalam atau di luar rumah adalah pembagian berdasarkan adat dan kesepakatan, bukan berdasarkan agama atau kitab suci. Jadi adat dan kebiasaan ini dapat disesuaikan dan diperbaiki dari waktu ke waktu sesuai dengan kesepakatan, kemudahan, kebutuhan dan keadaan masing-masing.⁶²

Di Indonesia, dalam adat berbagai suku bangsa Nusantara, suami dan istri sama-sama bekerja, keduanya saling membantu untuk mencukupi keperluan rumah tangga. Dalam adat berbagai suku tersebut, secara umum tidak dikenal adanya kewajiban suami untuk menyediakan pembantu guna mengurus tugas-tugas domestik. Meskipun istri tidak bekerja secara formal dan hanya konsen mengurus wilayah domestik namun tetap berhak mendapatkan harta bersama yang diperoleh selama masa ikatan perkawinan. Filosofinya sama yaitu mengedepankan keadilan dan wilayah domestik yang dikerjakan istri sama tingkat kesulitannya yang dilakukan oleh suami secara formal.

⁶¹ *Ibid.* hlm. 27-28.

⁶² *Ibid.*

Islam telah menetapkan ketentuan yang seimbang antara hak dan kewajiban, bukan hanya dalam rumah tangga tetapi juga dalam setiap permasalahan. Keharmonisan rumah tangga tidak terlepas dari kesadaran suami-istri dalam memahami hak dan kewajiban masing-masing termasuk tanggung jawab dalam memenuhi kebutuhan hidup berumah tangga. Jika suami-istri sama-sama menjalankan tanggung jawabnya maka akan terwujudlah ketentraman dan ketenangan hati, sehingga sempurna adalah kebahagiaan hidup rumah tangga. Dengan demikian, tujuan berkeluarga akan terwujud sesuai dengan tujuan agama yaitu sakinah, mawaddah wa rahmah.⁶³ Rasa saling membutuhkan, memenuhi dan melengkapi kekurangan satu dengan yang lainnya.

Dalam realitanya, tidak semua suami menjalankan perannya secara baik sehingga istri lebih dominan dalam memenuhi tanggung jawab walaupun hal tersebut bukan merupakan tanggung jawabnya, karena suami telah meninggal, suami tidak mampu memenuhi kebutuhan keluarga sendiri, suami sakit berkepanjangan, ada juga karena suami lalai, malas, dan lain-lain. Nafkah yang seharusnya menjadi kewajiban suami tidak sepenuhnya dilaksanakan oleh suami secara baik, tidak sedikit istri ikut terjun ke lapangan mencari nafkah keluarga padahal suami masih hidup dan mampu secara fisik. Hal ini menjadikan istri memiliki peran ganda dalam keluarga. Akibat beban ganda yang ditanggung istri sedemikian berat maka rentan terjadi percekocokan dan keadaan seperti ini tampak kurang menguntungkan wanita dalam meraih kesempatan melakukan kegiatan-kegiatan produktifnya.⁶⁴

Islam tidak melarang perempuan bekerja di dalam atau di luar rumah secara mandiri atau bersama-sama, dengan swasta atau pemerintah, siang atau malam, selama pekerjaan itu ia lakukan dalam suasana terhormat, serta selama mereka dapat memelihara tuntunan agama serta dapat menghindari dampak-dampak negatif dari pekerjaan yang ia lakukan itu terhadap diri, keluarga, dan lingkungannya. Islam tidak juga menetapkan jumlah jam-jam tertentu untuk bekerja. Yang digariskannya hanyalah bahwa pekerjaan tersebut tidak boleh menjadi beban yang sangat berat dipikul, baik karena lamanya waktu kerja maupun karena sifat pekerjaan. Intinya perempuan mempunyai hak untuk bekerja, selama ia

⁶³ Abd Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana 2006), hlm. 155.

⁶⁴ Sugeng Haryanto, *Peran Aktif Wanita Dalam Peningkatan Pendapatan Rumah Tangga Miskin: Studi Kasus Pada Wanita Pemecah Batu Di Pucanganak Kecamatan Tugu Trenggalek*, 2008, hlm. 218.

membutuhkannya, atau pekerjaan itu membutuhkannya dan selama norma-norma agama dan dan susila tetap terpelihara.

Pada zaman Nabi saw pun perempuan-perempuan telah bekerja dengan aneka pekerjaan, bahkan pada masa khalifah Umar ra, seorang perempuan ia tugaskan untuk mengurus semacam administrasi pasar. Syeikh Muhammad al-Ghazali mengemukakan empat hal dalam kaitan kerja perempuan, yakni: 1. Perempuan tersebut memiliki kemampuan luar biasa yang jarang dimiliki oleh perempuan dan lelaki. Memperkenalkannya bekerja, membuahkan kemaslahatan untuk masyarakat karena adanya pada diri perempuan tersebut kelebihan itu, sedangkan menghalangi keterlibatannya bekerja dapat merugikan masyarakat karena tidak dapat memanfaatkan kelebihannya. 2. Pekerjaan yang dilakukannya hendaklah yang layak bagi perempuan, seperti pendidikan atau menjadi bidan. Bahkan Al-Ghazali mengutip pendapat Kamaluddin Ibnu al-Humam, "Suami tidak boleh melarang istrinya untuk melakukan pekerjaan yang sifatnya fardhu kifayah yang khusus berkaitan dengan perempuan, seperti menjadi bidan, tetapi tentu saja ketika keluar bekerja perempuan harus tampil dengan sikap dan pakaian terhormat. 3. Perempuan bekerja untuk membantu suaminya dalam pekerjaannya. Ini tulisnya banyak terlihat di pedesaan, di mana istri membantu suami dalam usaha pertanian dan semacamnya. 4. Bahwa perempuan perlu bekerja demi memenuhi kebutuhan hidupnya dan kebutuhan hidup keluarganya jika tidak ada yang menjamin kebutuhan atau kalau pun ada, itu tidak mencukupi.⁶⁵

Memang terdapat dalam Q.S. al-Ahzab ayat: 33, "*Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliah terdahulu*" Al Qurthubi, menulis, makna ayat di atas adalah perintah untuk menetap di rumah. Walaupun redaksi ayat ini ditujukan kepada istri-istri Nabi Muhammad saw. Selain dari mereka juga tercakup dalam perintah tersebut. Menurut Ibnu Katsir, ayat tersebut merupakan larangan bagi wanita untuk keluar rumah, jika tika tidak ada kebutuhan yang dibenarkan agama, seperti shalat, misalnya.⁶⁶ Menurut Muhammad Quthb, bahwa ayat itu bukan berarti bahwa wanita tidak

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cet. III, hlm. 362.

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran, Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, Cet. I, hlm. 401. Agustina Hanapi, "Peran Perempuan Dalam Islam", dalam *Jurnal Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015, hlm. 21.

boleh bekerja karena Islam tidak melarang wanita bekerja. Hanya saja Islam tidak senang (mendorong) hal tersebut.⁶⁷

Meskipun kewajiban memenuhi nafkah keluarga berada di pundak suami, namun dalam sebagian masyarakat, istri lebih berperan dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga, dan pendidikan anak. Selain bekerja, mereka juga menjadi ibu rumah tangga yang mengurus keluarga, sehingga kondisinya sangat memprihatinkan. Adapun dampak dari hal tersebut adalah kurang bahagia, merasa terbebani, tertekan dan takut kekurangan.⁶⁸

Fenomena di atas memang kerap dijumpai di tengah masyarakat, misalnya ibu AI yang memiliki seorang anak, dan suaminya dinilai malas bekerja sehingga ibu AI pasrah dan terpaksa banting tulang menjadi buruh kasar mencuci dan menyetrika pakaian, serta mencari upahan ke sawah. Dia merasa lelah menghadapi kondisi seperti ini karena usianya sudah tidak muda lagi. Tetapi demi kelangsungan hidup dan mempertahankan bahtera rumah tangga, dia tak ada pilihan lain. Katanya, "harus bagaimana lagi, suamiku suka marah-marah dan uang rokoknyapun harus minta ke saya, terkadang uang dari jerih payahku tidak saya beritahu, takut diminta dan diambil oleh suami".⁶⁹ Menurutnya, sikap suaminya bersikap seperti ini karena faktor pendidikan rendah, kemudian pola asuh dan didikan di internal keluarga yang sangat memanjakannya di waktu kecil lantaran satu-satunya anak laki-laki sehingga tak memiliki *skill* dan tak mampu untuk hidup mandiri.

Mengenai istri sebagai pencari nafkah utama, bukanlah sesuatu yang langka tetapi sudah menjadi pemandangan biasa bahkan berdasarkan data di Gampong Ligan, Kecamatan Sampoinit Aceh Jaya (dengan populasi 242 KK, 886 orang), 78 istri yang bekerja dengan alasan ingin membantu perekonomian keluarga, dan suami tidak melaksanakan kewajibannya sebagai kepala rumah tangga.⁷⁰ Kemudian kasus pasangan pisah rumah di Kampung Rempelam Rabo berinisial Slv, sebagai pembantu mencuci/setrika baju tetangga, merasa lebih sering membeli kebutuhan dapur daripada suaminya yang pada akhirnya memilih bercerai dari

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Mu"minuun Dzikri Al Falah dan Muhammad Syafiq (2014). *Studi Fenomenologi Perempuan Miskin Kota sebagai tulang punggung keluarga*. Dalam *ejournal. Unesa.ac.id*, Volume 02 No. 3 Tahun 2014,

⁶⁹ Wawancara dengan ibu AI, awal Januari 2020.

⁷⁰ Lailatul Qadar, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Peran Istri Sebagai Pencari nafkah Utama Dalam Keluarga*, Skripsi, hlm. 7.

suaminya.⁷¹ Bahkan berdasarkan penelitian Ferra Hasanah, ada beberapa keluarga yang bercerai di Gayo Lues disebabkan suaminya hanya santai di rumah dan menghabiskan waktu di warung kopi.⁷²

Secara kasat mata, fenomena di sekitar Banda Aceh dan Aceh Besar berdasarkan amatan penulis istri sering harus ikut bekerja di luar rumah, seperti pergi bersama suami ke kebun, ladang, sawah atau pun ke pasar. Tetapi pekerjaan domestik rumah tangga hampir seluruhnya dikerjakan oleh istri, hanya sedikit suami yang mau membantunya, atau bahkan ketika kembali ke rumah juga tidak berinisiatif meringankan beban istri, malahan menuntut haknya secara penuh dan merasa ranah domestik seperti memasak, menghendel rumah dan merawat anak sepenuhnya kewajiban istri. Peran ganda seperti ini adalah salah satu bentuk ketidakadilan karena menjadi beban kerja yang harus dijalankan oleh salah satu jenis kelamin tertentu, perempuan mengerjakan sebageaian besar pekerjaan rumah tangga walaupun mereka juga bekerja di luar rumah untuk membantu mencari nafkah keluarga.⁷³ Karena itu, secara tidak disadari beban istri (orang perempuan) menjadi lebih berat dari beban laki-laki.

Inilah sekelumit potret istri yang memiliki beban ganda, merasa sedih dan kecewa tetapi tidak berdaya, hanya bisa pasrah menerima keadaan demi menyelamatkan keutuhan rumah tangga. Ada perasaan benci, menyesal namun tetap bersyukur serta menerima apa yang ada. Masih banyak suami maupun istri yang kurang paham perannya, bahkan kurang seimbang. Seharusnya suami memiliki tanggung jawab besar dalam keluarganya, nyatanya di tengah masyarakat tidak sedikit istri yang memiliki beban berat dan lebih besar daripada suami. Harus mengurus suami, rumah, anak sedangkan suami tidak melakukan perannya secara maksimal. Sering suami hanya bertumpu dan berharap pada usaha dan jerih payah istri, sehingga istri merasa jenuh dan kesal sehingga terjadi percekocan yang

⁷¹ Wawancara dengan Sly, Pasangan Pisah Rumah di Kampung Rempelam Rebo, Kecamatan Terangun, Kabupaten Gayo Lues, tanggal 22 Mei 2020.

⁷² Angka gugat cerai di Pengadilan Blangkejeren yang faktor utamanya adalah persoalan ekonomi pada tahun 2015 sebanyak 35 kasus, talak 28 =63. Alasan istri bekerja sebanyak 35 kasus. tahun 2016, 56 kasus, talak 13= 69, alasan istri bekerja 59 kasus dan pada tahun 2017 63 kasus, talak, 26 =89 alasan istri bekerja 63 kasus, Ferra Hasanah, *Istri yang bekerja dan hubungannya terhadap peningkatan angka perceraian di Mahkamah Syariah Blangkejeren*, Skripsi, : 2019, hlm. 31-32.

⁷³ Amrina Habibi, dkk, edit. Basri, T.Saiful, Buku Saku Pintar Memahami Gender, PUG dan PPRG untuk para Perencana di SKPA, hlm.19.

berujung kepada perceraian.

Keadaan ini sering semakin merugikan perempuan, karena menjadi tulang punggung keluarga, mencari nafkah di luar rumah dan setelah pulang ke rumah pun masih harus bekerja menyelesaikan tugas-tugas domestik. Sedang suami menjadi penganggur dan sering menghabiskan waktu dengan mengobrol, main kartu/catur, main gitar, main game Higgs Domino, atau minum-minum di warung kopi seolah-olah tidak memiliki beban apa-apa.⁷⁴ Jika suami telah berupaya bekerja keras dan begitu gigih namun tak juga memiliki hasil yang diharapkan, mungkin itu dapat dimaklumi. Dan pada kondisi tertentu boleh saja tanggung jawab nafkah beralih dari suami kepada istri jika suami benar-benar fakir yang tidak mempunyai ayah dan anak yang mampu. Karena Suami bukanlah seorang budak di mana tanggung jawab nafkahnya ditanggung oleh tuannya sedangkan istri memiliki kemampuan atas tanggung jawab yang dialihkan kepadanya.⁷⁵ Tetapi persoalannya bagaimana kalo suami lalai akan tanggung jawab utamanya ataupun bermalas-malasan dan sepenuhnya mengharapkan penghasilan istrinya, kesan kurang seimbang akan menjadi muncul sehingga rentan terjadi percekocan.

Berdasarkan uraian di atas, kalau merujuk isyarat Alquran, surat Al-Baqarah: 228, *“Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. Tetapi para suami memiliki kelebihan atas mereka”*. Q.S. Al-Baqarah: 231, *“Dan janganlah kamu tahan mereka dengan maksud jahat untuk menzalimi mereka”*. Q.S. Al-Baqarah: 233, *“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma’ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya”*. Kemudian Q.S. An-Nisa` :19 *“Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut”*. Serta Q.S. An-Nisa` : 34 *“laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya”*. Kemudian dikuatkan oleh hadis Rasulullah adanya anjuran untuk bersikap baik terhadap pasangan hidup, sebagaimana sabda beliau saw, *“yang terbaik di antara kalian adalah yang terbaik terhadap keluarga/istrinya. Dan saya adalah yang paling baik terhadap istri/keluargaku. (HR Tarmizi).*

⁷⁴ Al Yasa` Abubakar, *Metode Istishlahiah*, hlm. 261.

⁷⁵ Khairizzam, *Nafkah Istri Dalam Perspektif Fikih*, hlm. 9.

Dan “Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlakunya dan sebaik baik kamu adalah orang yang paling baik kepada istrinya”. Dan juga adanya pendapat ulama bahwa seorang suami harus memenuhi nafkah dan kebutuhan pokok keluarganya, kemudian dengan memperhatikan prinsip pernikahan, yaitu harus didasari oleh asas (prinsip) sukarela, asas (prinsip) partisipasi keluarga, asas (prinsip) perceraian dipersulit, asas (prinsip) monogami (poligami dibatasi dan diperketat), asas (prinsip) kedewasaan calon mempelai, asas (prinsip) memperbaiki dan meningkatkan derajat kaum wanita, asas legalitas, asas (prinsip) selektivitas.⁷⁶ Kemudian tujuan pernikahan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Untuk itu suami-isteri perlu saling membantu dan melengkapi, agar masing-masing dapat mengembangkan kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan spiritual dan material.⁷⁷ Maka penulis berkesimpulan bahwa tanggung jawab utama dalam persoalan nafkah keluarga adalah ditanggung sepenuhnya oleh suami. Namun istri dianjurkan untuk membantu jika suami mengalami kesulitan karena dalam berkeluarga prinsipnya adalah saling tolong

⁷⁶ Muhammad Amin Summa, Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, Cet. I, hlm. 172.

⁷⁷ Tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Untuk itu suami-isteri perlu saling membantu dan melengkapi, agar masing-masing dapat mengembangkan kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan spiritual dan material. Dalam undang-undang ini dinyatakan, bahwa suatu perkawinan adalah sah bilamana dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, dan disamping itu tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pencatatan tiap-tiap perkawinan adalah sama halnya dengan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan seseorang, misalnya kelahiran, kematian yang dinyatakan dalam surat-surat keterangan, suatu akte resmi yang juga dimuat dalam perceraian. Undang-undang ini menganut asas monogami. Hanya apabila dikehendaki oleh yang bersangkutan, karena hukum dan agama dari yang bersangkutan mengizinkan, seorang suami dapat beristeri lebih dari seorang. Namun demikian perkawinan seorang suami dengan lebih dari seorang isteri, meskipun hal itu dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan, hanya dapat dilakukan apabila dipenuhi berbagai persyaratan tertentu dan diputuskan oleh Pengadilan. Undang-undang ini menganut prinsip, bahwa calon suami-isteri itu harus telah masak jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan, agar supaya dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat. Untuk itu harus dicegah adanya perkawinan mempunyai hubungan dengan masalah kependudukan. Ternyata bahwa batas umur yang lebih rendah bagi seorang wanita untuk kawin mengakibatkan laju kelahiran yang lebih tinggi. Berhubung dengan itu, maka undang-undang ini menentukan batas umur untuk kawin baik bagi pria maupun bagi wanita, ialah 19 (sembilan belas) tahun bagi pria dan 16 (enam belas) tahun bagi wanita. Karena tujuan perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang bahagia kekal dan sejahtera, maka undang-undang ini menganut prinsip untuk mempersukar terjadinya perceraian, harus ada alasan-alasan tertentu serta harus dilakukan di depan Siding Pengadilan. *Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974*, (Yogyakarta: New Merah Putih, Cet. I, 2009), hlm. 39-41.

menolong dan berupaya meringankan beban pasangan masing-masing. Untuk itu, sebuah sikap mulia jika istri dengan penuh suka rela dan senang hati bersedia membantu dan meringankan beban suaminya terlebih dalam kondisi sulit. Begitu juga halnya dengan suami, jangan pernah terlintas dalam benaknya bahwa urusan domestik, merawat anak adalah sepenuhnya tanggung jawab dan kewajiban istri, untuk itu berusaha membantu dan meringankan beban istri, karena itu semua merupakan sikap terpuji dan bernilai tinggi di sisi Allah, bukan sesuatu yang aib ataupun tabu apalagi dapat menurunkan marwah dan harga diri. Kesediaan istri memasak dan menyiapkan makanan di rumah, kesediaan suami mencari nafkah dan berkorban demi keluarga, sama-sama mendapatkan pahala di sisi Allah, karena dalam berkeluarga yang dituntut adalah pengorbanan yang akan melahirkan kesetiaan.

Untuk itu, jika istri sebagai pencari nafkah utama keluarga dan suami tidak sedikitpun berusaha dan berinisiatif membantunya bahkan istri memiliki beban ganda dan kesulitan yang tiada tara maka suami dapat dikategorikan sebagai “zalim” bahkan bersikap *nusyuz* terhadap istri karena telah melalaikan tanggung jawab dan kewajibannya, maka suami telah berbuat dosa karena menyakiti istri secara psikis yang bisa dijerat dengan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PUKDRT). Di sisi lain, para pengambil kebijakan baik dari pusat hingga Gampong perlu kiranya membuat program atau regulasi tentang ketahanan keluarga, kemudian mensosialisasikannya kepada masyarakat agar tidak mengabaikan kewajibannya sebagai kepala keluarga. Kemudian, diharapkan adanya kesadaran tinggi dari masyarakat dan lingkungan sekitar bahwa membiarkan istri sebagai pencari nafkah utama, sedangkan suami masih sehat tetapi malas, merupakan sesuatu yang dianggap tabu dan tidak dapat ditolerir karena telah bertentangan dengan titah agama dan fitrah manusia.

Kemudian pada setiap keluarga agar dalam mendidik anak harus berdasarkan fitrah dan tuntunan agama, tidak memanjakannya sehingga sulit untuk hidup mandiri, kemudian menyadari bahwa pendidikan dan ekonomi adalah sangat penting dalam kehidupan dan tidak dapat dipisahkan. Artinya pendidikan tinggi akan berpengaruh terhadap karakter dan status sosial dalam masyarakat, begitu juga halnya jika pekerjaan tetap tentu akan menguatkan ketahanan keluarga. Jika perempuan memiliki pendidikan yang tinggi dan juga memiliki pekerjaan

yang mumpuni tentu akan memiliki posisi daya tawar yang lebih baik, sekiranya suami memutuskan untuk tidak setia. Begitu juga halnya dengan para pengambil kebijakan perlu melakukan pelatihan keterampilan kepada masyarakat agar para suami bergairah dan memiliki *skill* untuk bekerja sehingga tidak terjadi lagi peran ganda yang tidak seimbang.

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa dalam fikih klasik segala kebutuhan istri sepenuhnya ditanggung oleh suami, makanan yang diberikan pun yang telah siap saji, jika tidak maka harus menyiapkan budak (pembantu), sedangkan istri hanya patuh dan taat terhadap suami, konsumensi dari ini tidak dikenal adanya harta bersama antara suami-istri. Namun pada masyarakat Melayu di Indonesia terutama di Aceh tidak mengikuti ketentuan yang ada dalam fikih secara kaku tetapi baik suami maupun istri sama-sama membantu dan saling tolong menolong, maka sama-sama berhak mendapatkan harta bersama sebagaimana ungkapan Yahya Harahap, jika ditinjau historis terbentuknya harta bersama didasarkan pada syarat ikut sertanya istri secara aktif dalam membantu pekerjaan suami. Harta tersebut didasarkan pada kenyataan bahwa banyak suami-istri dalam masyarakat Indonesia, sama-sama bekerja, berusaha untuk mendapatka nafkah hidup keluarga sehari-hari dan sekedar harta untuk simpanan (tabungan) untuk masa tua mereka serta untuk anaknya bila memungkinkan.⁷⁸

Namun kenyataannya, meskipun istri sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga tetapi ketika terjadi perceraian, dalam pembagian harta bersama sering kurang memenuhi rasa keadilan karena dalam putusan pengadilan tetap dibagi setengah antara suami-istri meskipun istri memiliki beban ganda sebagaimana ulasan Irmawati, istri bekerja di luar rumah sebagai pencari nafkah utama dan juga dibebani dengan pekerjaan rumah tangga sepulang dari tempat bekerja, namun kasus di Mahkamah Syar'iyah Meuredeu, memutuskan bahwa bagian masing-masing suami-istri seperdua-seperdua.⁷⁹ Untuk itu, jika terjadi perceraian, maka terkait harta bersama dirasa perlu mempertimbangkan sosok istri sebagai pencari nafkah utama dan memiliki beban ganda agar lebih memenuhi rasa keadilan tidak dibagi sama rata karena hal ini telah dipraktekkan oleh

⁷⁸ M. Yahya Harahap, *Perlawanan Terhadap Eksekusi Grose Akta Serta Putusan Pengadilan Arbitrase dan Standar Hukum Eksekusi*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1993, hlm. 194.

⁷⁹ *Ibid.* hlm. 6.

ulama Aceh pada zaman dahulu yaitu Abu Krueng Kale yang pernah membagi harta bersama 2:1 untuk istri, berdasarkan kontribusi istri terhadap rumah tangga.⁸⁰

Kesimpulan

Kewajiban nafkah merupakan sepenuhnya tanggung jawab suami, istri tidak dibebankan sedikitpun dalam persoalan materi. Namun prinsip perkawinan adalah saling tolong menolong, maka masing-masing pihak harus berusaha membantu dan meringankan beban pasangannya sehingga lahir hak atas harta bersama. Urusan kerumah tanggaa bukanlah kewajiban salah satu pihak tetapi tugas bersama, sangat mulia jika suami bersedia membantu istri dalam pekerjaan rumah, dan sangat terpuji sekiranya istri bersedia membantu suami dalam memenuhi nafkah keluarga sekiranya suami tidak dapat melaksanakan perannya secara baik karena sakit. Namun sekiranya istri sebagai pencari nafkah utama kemudian harus bertanggung jawab penuh dalam urusan domestik sehingga memiliki peran ganda yang sangat berat, sedangkan suami malas, dan tidak peduli, maka suami dianggap zalim dan berdosa besar bahkan bisa dianggap nusyuz dan dikenakan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Dan sekiranya terjadi perceraian, para penegak hukum perlu mempertimbangkan pembagian harta bersama, artinya tidak dibagi sama rata, tetapi bisa saja istri mendapat lebih banyak akibat kesulitan yang dialaminya.

Daftar Pustaka

- Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013, Cet. I.
- Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Arba`ah*, Dar al-Irsyad li at-Thabaah wa aN-Nasyr, Juz IV.
- Abu Bakar Jabir al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim*, (Terj: Syaiful dkk), (Surakarta: Ziyad Books, 2018).

⁸⁰ *Ibid.* hlm. 146.

- Al Yasa` Abubakar, *Rumah Tangga Bahagia Surga Dunia dan Akhirat*, Biro Pemberdayaan Perempuan Sekretariat Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2007.
- Al Yasa` Abubakar, *Metode Istishlahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Jakarta, Prenadamedia, 2016.
- Al Yasa` Abubakar, *Antara Setia dan Durhaka Ulasan Tentang Hak dan Kewajiban Suami-Istri*, Banda Aceh, Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, 2008.
- Abi Zakariya Muhyiddin bin Syaraf an-Nawwy, *Kitab al-Majmu` Syarah al-Muhazzab li as-Syairazy*, Jeddah, maktabah al-Irsyad, Juz XX.
- Amiur Nuruddin, Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata di Indonesia*, Jakarta: Kencana 2004.
- Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Riyadh: Bait al-Afkar, 1420).
- Ala`uddin Abi Bakr bin Mas`ud al-Kasany al-Hanafy, *Kitab Bada`ie as-Sana`i Tartib as-Syaraie`*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, Juz IV.
- al-Mawardy, *Al-Hawy al-Kabir*, dengan tahqiq Mahmud Matharjy, Jiid XV, Dar al-Fikr, Birut. Cet. I., 2003, hlm. 10.
- Ahmad Muhammad Syarqowi, *Al-Mar`ah fii al-Qishoshi al-Qur`an*, Juz 1 (Mesir: Dar As-Salam, 2001).
- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, Jakarta: Prenada Media, Cet. I, 2006.
- Abd Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana 2006)
- Amrina Habibi, dkk, ed. Basri, T.Saiful, Buku Saku Pintar Memahami Gender, PUG dan PPRG untuk para Perencana di SKPA.
- Agustin Hanapi, Peran Perempuan Dalam Islam", *dalam Jurnal Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015.
- Agustin Hanapi, *Persepsi Masyarakat Terhadap Nusyuz* (Studi Kasus di Kabupaten Aceh Tenggara), Lemlit UIN Ar-Raniry 2018.
- Ferra Hasanah, *Istri yang bekerja dan hubungannya terhadap peningkatan angka perceraian di Mahkamah Syar`iyah Blangkejeren*, Skripsi,; 2019.
- Heri Suwandi, Pemahaman Masyarakat Terhadap Kewajiban dan Pengabdian Istri Dalam Rumah Tangga (Studi Kasus di Kecamatan Jaya Baru Kota Banda Aceh, Skripsi, 2016, hlm. IV.
- Ibn Abidin, *Hasyiah Radd al-Muhtar ala ad-Dur Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar*, Dar al-Fikr, 1979, Juz III, Cet. II.
- Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, Juz 12, (Riyadh: Dar Tayyibah, 2005). Ibn Qudamah, *al-Mughny*, Jilid IX.
- Irmawati, Peruntukan Bagian Harta Bersama Suami-Istri (Analisis Putusan Mahkamah Syar`iyah Meureudu Tahun 2013-2016, Tesis, belum diterbitkan, 2019.

- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: ACAdEMIA-Tazaffa, 2013.
- Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 1999).
- Muhammad Amin Summa, Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004, Cet. I,
- Muhammad Imarah *Haqaiq wa Syubhat Haula Makanah al-Mar'ah fi al-Islam* (Kairo: Darussalam, 2010 M).
- M. Quraish Shihab, *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cet. III
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran, Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, Cet. I.
- Putu Martini Dewi "Partisipasi tenaga kerja perempuan dalam meningkatkan pendapatan keluarga". Dalam *Jurnal Ekonomi Kuantitatif Terapan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2012.
- Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: PT Lentera Basritama, 2000. hlm. 402.
- Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, (Riyadh: Bait al-Afkar, 1998)
- M. Yahya Harahap, *Perlawanan Terhadap Eksekusi Grose Akta Serta Putusan Pengadilan Arbitrase dan Standar Hukum Eksekusi*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1993.
- Qalyubi wa Umairah, *Hasyiyah Qalyubi wa Umairah*, Maktabah wa Matba'ah Dar Ihya' Kutub Arabiyah, 1918, Jilid III.
- Salam Madkur, *al-Wajiz li Ahkam al-Usroh*, Cairo: dar an-Nahdah al-Arabiah, 1975.
- Syamsuddin as-Syarakhsy, *Kitab al-Mabsuth*. Lebanon, Dar al-Makrifah, Jilid III.
- Siti Djazimah dan Ihab Habudin, *Al-Ahwal*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016 M/1437 H.
- Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Dar al-Fikr, li al-Ṭaba'ah wa al-Nasyr, Cet. IV, 1983, Jilid II.
- Syaikh Fuad Shalih, *Untukmu Yang Akan Menikah Dan Yang Telah Menikah*,
- Sugeng Haryanto, *Peran Aktif Wanita Dalam Peningkatan Pendapatan Rumah Tangga Miskin: Studi Kasus Pada Wanita Pemecah Batu Di Pucanganak Kecamatan Tugu Trenggalek*, 2008.
- WahbahAz-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Damaskus, Dar al-Fikr, Cet. VI, 2008. Jilid VII.

Relasi Kuasa dan Tanggung Jawab Suami-Istri (di Dalam Keluarga) Menurut Al-Qur'an: Sebuah Upaya Pemahaman Ulang

Al Yasa` Abubakar & Mumtaz Ibnu Yasa

Orang-orang yang berjuang secara sungguh-sungguh di jalan Kami (untuk mencari kebenaran dan keridhaan Kami), pasti akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan yang mengantarkan kepada Kami; sebab, perhatikanlah, Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik (al-`Ankabut 29: 69).

Pendahuluan

Rasulullah Muhammad menyampaikan risalahnya di Mekah dan Madinah (tanah Arab) pada awal abad ke-7 M (lahir pada tahun 571 M, menjadi Rasul pada tahun 610 M dan wafat pada 632 M). Beliau diberi tugas menerima dan mengajarkan Al-qur'an, yang di antara isinya mengangkat derajat perempuan dan menghargainya sebagai subjek hukum yang setara dengan lelaki. Ajaran ini bertolak belakang dengan kedudukan perempuan dalam masyarakat (budaya) Arab waktu itu, yang cenderung lebih menghargai perempuan sebagai benda (objek hukum) dari pada sebagai orang (subjek hukum).

Rasulullah mengajarkan isi Al-qur'an secara langsung ke dalam masyarakat yang menjadi pengikutnya dan mempraktikkan seluruh isinya sebagai panutan. Pengajaran yang dilakukan oleh Rasulullah di luar Al-qur'an disebut sunah (hadis), dan bersama-sama dengan Al-qur'an merupakan sumber pokok ajaran Islam. Setelah Rasulullah wafat, Kedua sumber utama ini ditafsirkan dan disistematisasi (secara berangsur-angsur) yang oleh

para ulama menjadi berbagai disiplin pengetahuan. Sistematisasi mengenai tuntunan berperilaku disebut fiqh, yang salah satu bidangnya adalah hukum keluarga (*Kitab-un Nikah, wa-t Thalaq, wa-n Nafaqat*). Secara formal disiplin ini mulai disusun pada abad ke-2 H/8 M dan dianggap matang bahkan relatif terhenti perkembangannya pada abad ke-8 H/15 M.

Pada masa modern sekarang, setelah masyarakat muslim bersentuhan dengan budaya Barat dan pengetahuan ilmiah, maka sebagian isi fiqh dirasakan belum memberikan perlindungan yang cukup kepada perempuan, sehingga muncul upaya untuk mengubah atau menyempurnakannya. Berbagai peraturan perundang-undangan, yang dibuat di negara muslim sejak awal abad ke-20 M, berusaha memasukkan berbagai perubahan, misalnya dengan cara menyempurnakan definisi pernikahan, merumuskan tujuan pernikahan, memperketat persyaratan poligami dan perceraian, memperjelas hak dan kewajiban para pihak, sampai kepada memperkenalkan adanya harta bersama antara suami dengan istri.

Perubahan ini tidak mudah diterima. Bahkan, beberapa upaya perubahan tersebut ditolak oleh sebagian ulama karena dianggap tidak memenuhi syarat penalaran¹ yang terlalu jauh dari apa yang diajarkan Rasulullah, sampai kepada dianggap memaksakan sesuatu yang asing ke dalam ajaran Islam. Penolakan ini tidak seluruhnya mengada-ada karena sebagian pembaharuan tersebut tidak disertai dalil dan metode penalarannya. Bahkan, ada yang dianggap tidak memenuhi syarat secara metodologis.

Dengan demikian, terjadi semacam kebingungan di tengah masyarakat; mana dari dua peraturan (fiqh atau perundang-undangan) ini yang mesti diikuti. Sebagian ulama menyatakan bahwa ketentuan dalam peraturan perundang-undangan negara dan putusan resmi pengadilan, yang berisi pembaharuan atas fiqh, telah menjadi bagian dari fiqh yang sah (memenuhi syarat secara ilmiah) dan karena itu boleh bahkan wajib diikuti oleh kaum muslimin di daerah (negara) tersebut. Sebaliknya, sebagian yang lain menyatakan peraturan perundang-undangan dan putusan pengadilan, yang dianggap sebagai pembaharuan fiqh tersebut, hanya merupakan hukum negara; belum menjadi fiqh. Menurut ulama

¹ Yang penulis maksud dengan *istinbath* (penalaran) di sini, adalah kegiatan memahami dan menafsirkan Al-qur'an dan hadis, yang dalam tulisan ini untuk memperoleh fiqh.

kelompok yang terakhir ini, fiqih adalah apa yang tertera dalam pendapat (kitab) para ulama masa lalu. Sedang yang dibuat oleh sebagian ulama dan atau pemerintah masa sekarang, yang disebut sebagai pembaharuan fiqh, tidak memenuhi syarat sebagai fiqih. Pembaharuan ini sering mereka anggap sebagai pemahaman yang melenceng dari Al-qur'an dan hadis, atau bahkan bertentangan dengan Al-qur'an dan hadis.

Secara umum, ulama yang melakukan penolakan tersebut terbagi ke dalam dua kelompok. Kelompok *pertama* merupakan ulama yang cenderung mengikuti mazhab secara fanatik. Apa pun alasannya, mereka tidak mau keluar dari mazhab yang mereka pilih. Kelompok ini relatif sukar untuk diajak berdiskusi karena cenderung hanya membenarkan diri sendiri. Sedang kelompok *kedua* merupakan ulama yang cenderung tidak mengikatkan diri kepada mazhab secara fanatik. Mereka bersedia menerima perubahan (pembaharuan) sekiranya ada dalil dan alasan yang dianggap memenuhi syarat secara ilmiah (*ushul fiqh*). Kelompok ini relatif terbuka untuk diajak berdiskusi, karena memang sebagian dari pembaharuan yang dilakukan ini tidak disertai dengan dalil dan metode *istinbath* yang memadai, seperti yang mereka keluhkan.

Penulis setuju dengan anggapan bahwa perlu meninjau ulang pembahasan tentang relasi kuasa suami dengan istri, atau lebih luas dari itu, kesetaraan perempuan dengan lelaki dalam hukum keluarga yang ada di dalam fiqih (fiqih mazhab), karena belum memberikan penghargaan (perlindungan) yang seharusnya kepada perempuan. Paling kurang ada tiga alasan (asumsi) yang menurut penulis layak dikemukakan. *Pertama*, kehadiran pengetahuan ilmiah, semisal antropologi, telah memperkaya pengetahuan kita tentang berbagai macam sistem kekerabatan dalam berbagai budaya (masyarakat) yang ada. Pengetahuan ini memberitahu kita bahwa berbagai istilah mengenai hubungan kekerabatan yang terlihat sama, ternyata menunjukkan praktik dan isi yang tidak sama dari satu budaya dengan budaya lain. *Kedua*, pengetahuan di atas memberitahu kita bahwa ada perbedaan sistem kekerabatan antara masyarakat Arab (masa Rasulullah) dengan masyarakat Aceh (Nusantara, Indonesia). Karena itu dianggap mungkin untuk memahami Al-qur'an dan hadis dalam bidang hukum keluarga berdasarkan keadaan budaya Nusantara. kuat dugaan penulis bahwa pemahaman dalam konteks budaya kita ini akan membawa kita pada hasil yang akan berbeda dengan hasil pemahaman para Sahabat dan

ulama yang melakukan atau memberikan pemahaman berlatar budaya Arab. *Ketiga*, para ulama sepakat bahwa di antara nilai dasar Al-qur'an adalah keinginan untuk mengangkat derajat perempuan. Karena itu, Al-qur'an secara mendasar membuang adat Arab Jahiliah yang merendahkan perempuan. Pada masa sekarang, berdasarkan hasil pengetahuan ilmiah, ada sarjana yang sampai pada kesimpulan bahwa sebagian Sahabat (setelah Rasulullah wafat) -disadari atau tidak- memahami beberapa *lafaz* (konsep) kunci Al-qur'an berdasarkan adat Jahiliah yang sebetulnya ingin diubah Al-qur'an, sehingga perubahan yang diinginkan Al-qur'an menjadi tidak sempurna karena pemahamannya kembali terkurung ke dalam adat Jahiliah.²

Tulisan ini ingin melihat bagaimana pemahaman para Sahabat (dan para ulama sesudah itu) terhadap ayat-ayat Al-qur'an dan hadis Rasulullah mengenai hubungan dan tanggung jawab suami-istri dalam membina keluarga. Pemahaman Sahabat dalam masalah ini perlu dikritisi, karena ada dugaan bahwa sebagian dari pendapat Sahabat tersebut masih terpengaruh oleh budaya (adat) Arab yang sebetulnya ingin ditinggalkan Al-qur'an. Dengan redaksi lain bagaimana pendapat (penafsiran) para Sahabat (dan ulama sesudah mereka) mengenai relasi kuasa lelaki dengan perempuan sebagai suami-istri sekiranya dilihat dari perspektif pengetahuan yang sekarang berkembang, khususnya antropologi dan kesetaraan gender.³

² Lebih lanjut dapat dilihat dalam Pendahuluan dan Kesimpulan pada, Al Yasa' Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah, Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, INIS, Jakarta, cet, 1, 1999.

³ Sahabat sekiranya mengemukakan pendapat pada masa Rasulullah dan diterima (dikuatkan) oleh Rasulullah, maka pendapat tersebut menjadi hadis (hadis *taqririyah*). Sekiranya tidak diterima oleh Rasulullah maka pendapat tersebut akan ditinggalkan, karena ditolak oleh Rasul. Setelah Rasulullah wafat para Sahabat dihadapkan kepada berbagai masalah yang tidak muncul pada masa Rasulullah. Dalam menyelesaikan masalah baru ini, mereka akan mengacu kepada Al-qur'an dan hadis; kalau redaksi atau lafaz yang ada dalam ayat atau hadis dianggap jelas, atau ada contoh kongkret dari zaman Rasulullah (hadis), maka mereka akan mengikutinya menurut apa adanya. Tetapi, ketika ayat atau hadis dianggap tidak menunjukkan makna yang jelas, maka mereka bermusyawarah dan berdiskusi untuk menemukan makna yang dianggap tepat. Dalam beberapa kasus mereka menggunakan adat Arab untuk menafsirkan lafaz atau redaksi tersebut. Pendapat (penafsiran Al-qur'an dan hadis) yang dikembalikan kepada adat Arab inilah yang menurut penulis perlu dikritisi, karena ada kemungkinan, mereka sadari atau tidak, kembali menggunakan adat Arab yang sebetulnya ingin ditinggalkan (diubah) Al-qur'an.

Mengenai hubungan Al-qur'an dengan adat Arab dalam berbagai bidang fiqih, para ulama mengemukakan tiga teori (a) menerima secara penuh, (b) menolak secara penuh; dan (c) menerima sebagian dan menolak sebagian. Tiga teori di atas berlaku dalam bidang kekeluargaan, sama seperti

Pertanyaan ini layak diajukan karena bentuk keluarga, isi atau praktik yang terjadi di dalam setiap istilah atau bentuk kekerabatan dan hubungan kekerabatan hampir selalu bersifat lokal sesuai dengan budaya setempat, sedikit sekali yang universal yang dapat diadopsi secara penuh ke budaya lain. Dengan demikian, para ulama yang berada dan hidup dalam lingkaran budaya Arab, disadari atau tidak, akan dipengaruhi oleh budaya di mana dia menetap atau hidup (budaya Arab) dalam memahami Al-qur'an dan Sunah Rasulullah. Asumsi ini melahirkan pertanyaan lain, apakah mungkin memahami Al-qur'an dan hadis berdasarkan budaya dengan sistem kekerabatan yang berbeda dengan masyarakat Arab? Dan, apakah mungkin melakukan pemahaman ulang atas dua sumber suci tersebut dari perspektif kesetaraan gender?

Menurut penulis upaya ini layak bahkan perlu dilakukan karena ada keyakinan bahwa Al-qur'an menghargai perempuan sebagai subjek hukum yang setara dengan lelaki (*al-mukallaf*) dan mencela adat Arab yang menganggapnya sebagai objek hukum, atau paling kurang bukan sebagai subjek hukum yang sempurna. Bagaimana para ulama menjelaskan kedudukan perempuan sebagai subjek hukum (pihak) dalam pernikahan? Apakah mereka telah diangkat sampai ke taraf yang relatif setara dengan lelaki atau belum? Kalau dianggap belum setara, dapatkah dilakukan

dalam bidang lainnya. Jadi ada adat Arab yang diterima Al-qur'an secara penuh, ada yang ditolak secara penuh dan ada yang diterima sebagian dan ditolak sebagian. Berbeda dengan pendapat ulama tersebut, penulis cenderung berpendapat bahwa Al-qur'an dalam masalah kekeluargaan, cenderung mengubah adat Arab secara mendasar dan relatif menyeluruh. Karena hal tersebut menurut penulis, tuntunan Al-qur'an dalam masalah kekeluargaan tidak boleh ditafsirkan dengan adat Arab. Lebih lanjut lihat, Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Prenadamedia Group, Jakarta, cet. 1, 2016, hlm. 181.

Dalam beberapa diskusi, upaya untuk membedakan gender dan fitrah terefleksi dalam pembedaan antara gender dan jenis kelamin. Namun dalam tulisan ini, penulis menggunakan istilah fitrah sebagai sesuatu yang *given* (kodrat) menggantikan istilah jenis kelamin. Bila fitrah adalah ketentuan dari Sang Pencipta yang tidak bisa berubah, maka secara umum konsep "gender" adalah tafsir dan konstruksi budaya terhadap maskulinitas dan femininitas dari sudut pandang sosial. Konsep dan pemaknaan "gender" tidak akan persis sama antara satu masyarakat dengan masyarakat lain karena memang tafsir atas budaya dan konstruksi budaya memiliki relativitas tersendiri. Walaupun pemahaman bisa saja berbeda, namun pemahaman ini perlu disatukan dalam prinsip yang tidak merugikan salah satu pihak, termasuk ketika berada dalam sebuah interaksi dan relasi dalam rumah tangga atau keluarga. Prinsip dan asas ini bisa berwujud dalam prinsip keadilan, kesetaraan, dan atau bahkan ada *tool* (alat) atau instrumen tersendiri yang disusun untuk memastikan keduanya (laki-laki dan perempuan) memiliki akses, kontrol, partisipasi, manfaat yang sama/berimbang. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alqur'an*, Paramadina Jakarta, 1999. Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, Bayu Media, Malang, 2003.

penalaran ulang sehingga suami dan istri menjadi pihak dengan kedudukan yang relatif setara.

Untuk itu, yang dimaksud dengan **relasi kuasa** dalam tulisan ini meliputi *semua hubungan dan tanggung jawab suami istri* dalam upaya mereka berdua untuk melestarikan dan menyejahterakan keluarga, seperti cara mereka menyelesaikan berbagai pekerjaan domestik, tanggung jawab dalam memenuhi nafkah dan keperluan keluarga, dalam melindungi keluarga, kesempatan dan akses untuk berada di ruang publik, dan seterusnya. Al-qur'an mengakui adanya perbedaan fitrah (biologis) antara lelaki dengan perempuan yang menyebabkan adanya perbedaan fungsi, karena itu lelaki tidak akan sama persis dengan perempuan. Pekerjaan dan tanggung jawab yang akan ditunaikan di dalam keluarga --paling kurang sebagian dari padanya-- sukar untuk dibagi dua secara betul-betul sama, baik dari segi kualitas atau kuantitasnya, sehingga cenderung akan selalu dalam keadaan berlebih kurang. Tetapi semua pekerjaan dan tugas ini mesti diselesaikan karena saling melengkapi dan isi mengisi.

Relasi kuasa ini disebut *seimbang* atau *setara*, apabila kedua belah pihak (suami dan istri) berada dalam kedudukan yang saling mengisi dan melengkapi dalam memenuhi keperluan keluarga. Mereka saling bermusyawarah dalam membuat keputusan dan mempunyai semangat dan kesungguhan yang sama untuk menyejahterakan keluarga. Mereka sama-sama bertanggung jawab penuh untuk menyelamatkan keluarga dan membagi pekerjaan secara relatif seimbang (adil), sehingga tidak ada pihak yang merasa dizalimi, dilecehkan dan dieksploitasi oleh pihak lainnya. Dengan kata lain kedua belah pihak berpikir dan merasa mempunyai kewajiban dan hak yang lebih kurang sama beratnya atau sama tingginya dan sama pentingnya, yang akan saling melengkapi; semua itu diperlukan untuk melanggengkan dan membahagiakan keluarga. Hak dan kewajiban dapat disebut memiliki atau (berisi) kedudukan, tugas dan tanggung jawab. Penulis menyebut keadaan ini dijelaskan di atas sebagai *setara* (*bukan betul-betul sama*), karena fitrah dan fungsi fisik kedua belah pihak tidak sama persis.

Dalam hubungan *setara* ini, perlu betul-betul disadari bahwa adanya perbedaan fitrah antara lelaki dengan perempuan merupakan kenyataan yang diakui oleh semua pihak dan sampai sekarang tidak ada cara untuk membantahnya. Sedang kesetaraan gender merupakan hasil pengetahuan

dan konstruksi budaya, yang sampai sekarang masih terus didiskusikan dan diperdebatkan. Perbedaan pendapat tentang batas antara yang fitrah dari yang gender, atau pengaruh fitrah kepada gender masih terus diteliti, misalnya saja oleh ilmu kedokteran dan psikologi, sehingga perkembangannya dapat dianggap sangatlah dinamis. Dengan demikian, penyebutan berperspektif gender dalam tulisan ini tidak dalam arti menjadikan kesetaraan gender sebagai fakta yang sudah disepakati apalagi final.

Dari sudut metode, penulis berpandangan bahwa kaidah-kaidah penalaran dalam ushul fiqh, yang selama ini digunakan, cenderung menjadikan *lafaz (kata) sebagai unit analisis utama*. Dalam metode ini, ayat-ayat cenderung dipahami secara parsial, berdasarkan 'lafaz kunci' yang ada di dalamnya, langsung untuk menemukan hukum atau konsep. Sekiranya sebuah ayat dihubungkan dengan ayat atau hadis lain, maka hubungannya hampir selalu dalam pola "diterangkan menerangkan," atau ayat utama dan ayat penjelas. Jarang sekali ditemukan hubungan dengan pola "saling menerangkan". Para ulama cenderung mengutamakan dan menjadikan ayat yang mengatur sebuah masalah secara kongkret, yang maknanya dianggap relatif jelas walaupun tunggal sebagai ayat utama. Sedangkan ayat lain yang bermakna umum, yang tidak mengatur sebuah masalah secara kongkret, akan dianggap sebagai ayat yang tidak jelas, sehingga maknanya disesuaikan dengan ayat yang dianggap sudah jelas tadi. Dalam tradisi ushul fiqh, ayat yang mengatur sebuah masalah secara jelas dan kongkret dimasukkan dalam tingkatan (*wadh'ih*, jelas). Sedangkan yang bermakna umum yang memerlukan ayat lain untuk menjelaskannya dan dianggap berada pada tingkatan (*mujmal*, tidak jelas). Dalam pengamatan penulis, ayat yang membedakan lelaki (suami) dari perempuan (istri) dalam masalah kekeluargaan cenderung dianggap bermakna *relatif kongkret*. Sedangkan ayat yang menyamakan lelaki dengan perempuan cenderung dianggap masih bermakna *relatif umum*.

Untuk menentukan, memilih atau menjelaskan makna sebuah lafaz (konsep), para ulama melakukan salah satu atau gabungan dari beberapa hal. Pertama sekali, lafaz tersebut dianggap cukup jelas karena dijelaskan oleh ayat itu sendiri, ayat lain, atau hadis (penjelasan lisan atau praktik) yang terjadi pada masa Rasulullah. Kalau arti ini tidak ada atau tidak memadai, maka sebagian mereka akan memahaminya berdasarkan

penggunaannya dalam bahasa Arab, kaidah-kaidah kebahasaan, arti kamus dan akar kata, posisinya dalam kalimat, atau maknanya yang umum (*common sense*). Sebagian lagi memahaminya berdasarkan adat Arab atau adat lokal setempat. Sebagian lagi berusaha memahaminya berdasarkan *'illat* (rasio, logis) atau hikmah yang diduga kuat ingin dicapai oleh *nash* (ayat atau hadis) tersebut. Boleh dikatakan, penggunaan cara-cara di atas oleh para ulama hampir selalu secara bertukar-tukar, sehingga agak sukar menentukan kecenderungan mereka.

Semua metode di atas digunakan para Sahabat (ulama) dalam menjelaskan istilah-istilah kekeluargaan (kekerabatan), termasuk berdasarkan adat Arab yang merupakan adat mereka sendiri. Hal ini wajar sekali karena mereka hidup dalam budaya tersebut dan sampai batas tertentu ada kebanggaan untuk melebihkannya atas budaya lain, terlebih karena Al-qur'an menggunakan Bahasa Arab. Dengan kehadiran ilmu pengetahuan pada masa sekarang, seperti telah diuraikan di atas, Sebagian makna dari istilah-istilah kekeluargaan (kekerabatan) tersebut menjadi tidak jelas bahkan kurang tepat ketika dibandingkan dengan makna dalam budaya lain yang berbeda. Kekurang-tepatan ini menimbulkan pertanyaan dan dorongan untuk kemungkinan memberi makna baru.

Jalan pikiran dan penggunaan kaidah di atas kelihatannya mendapat semacam penguat karena Al-qur'an mengakui dengan sangat jelas adanya perbedaan fitrah antara lelaki dengan perempuan, khususnya fungsi reproduksi yang menjadikannya sebagai sebab adanya perbedaan pada beberapa ketentuan (peraturan) mengenai lelaki dan perempuan. Kuat dugaan, disadari atau tidak, pengakuan terhadap adanya perbedaan fitrah terbawa bahkan dijadikan sebagai dasar bagi adanya perbedaan gender, karena pada masa lalu belum muncul kesadaran tentang adanya perbedaan antara fitrah dengan gender. Bahkan pada masa sekarang pun masih ada pihak yang tidak mengakui adanya kesetaraan gender. Menurut penulis, ada dugaan kuat bahwa keadaan di atas menjadikan ayat yang mengatur relasi kuasa antara lelaki dan perempuan disadari atau tidak, cenderung dipahami mengakui adanya perbedaan lelaki dari perempuan, tidak saja dalam masalah fitrah, tetapi juga dalam masalah-masalah gender.

Di pihak lain, kelihatannya bahwa proses penurunan wahyu yang secara berangsur-angsur menjadikan sebagian Sahabat berpendapat bahwa adat

Arab (yang secara umum cenderung merendahkan perempuan), apabila tidak diubah secara jelas oleh *nash*, akan dianggap tetap berlaku dan menjadi dasar bagi pemahaman atas Al-qur'an (syariat Islam). Menurut penulis, dua hal ini merupakan sesuatu -paling kurang sampai batas tertentu- yang dapat disebut sebagai kesadaran umum. Sehingga, sesuatu yang di luar itu, seperti kemungkinan adanya perbedaan fitrah dari gender, merupakan sesuatu yang tidak terpikirkan waktu itu. Perubahan kesadaran di atas baru terjadi ketika pemikiran Islam bersentuhan dengan budaya Barat dan pengetahuan ilmiah, yang mengajarkan tentang adanya kesetaraan gender dan adanya upaya untuk pengarusutamaan gender. Dengan kalimat lain, setelah persentuhan dengan budaya Barat dan kehadiran pengetahuan ilmiah, masalah kesetaraan lelaki dan perempuan mulai menjadi bahan pemikiran dan menuntut para ulama untuk pemecahan persoalan tersebut, karena ada tambahan perspektif yaitu perbedaan budaya dan kesetaraan gender.

Dalam tulisan ini, penulis akan tetap menggunakan metode penggunaan "kata kunci", tetapi dengan penambahan. Ayat-ayat yang berkaitan dengan sebuah topik (dalam tulisan ini relasi kuasa antara suami dan istri di dalam keluarga) akan dilihat sebagai satu kesatuan dan akan dipahami dari perspektif kesetaraan gender, dengan latar masyarakat yang sedang beralih dari mempraktikkan bentuk keluarga luas menjadi bentuk keluarga inti, serta hubungan kekerabatan yang semakin cenderung bilateral, dan pernikahan yang secara umum sangat mengutamakan bentuk monogami dan pemilihan tempat tinggal yang neolokal. Dalam memahami ayat-ayat tersebut, penulis pertama sekali mencari *nilai* yang ingin ditegaskan Al-qur'an, kemudian mencari *prinsip umum*, dan baru setelah itu merumuskan *konsep-konsep* (termasuk perbuatan hukum) dan hukum *syara'*. Termasuk juga dalam upaya ini, penulis merumuskan *hubungan hukum* yang ditimbulkannya. Penulis akan mengembalikan hadis kepada Al-qur'an, dalam arti bahwa hadis yang dipahami tidak sejalan dengan nilai-nilai Al-qur'an akan dianggap sebagai hukum transisi yang diberikan Rasulullah untuk mengatasi kekosongan hukum sebelum Al-qur'an turun, atau merupakan kebijakan untuk menyelesaikan kasus khusus (kongkret) dan karena itu tidak berlaku umum. Mengenai keberadaan hadis sebagai dalil di bawah akan diuraikan lebih lanjut lagi.

Dengan demikian, penafsiran lafaz tertentu sebagai kata kunci dan pemberian perhatian khusus atas penggunaan redaksi tertentu tetap dianggap penting, namun dilakukan dalam kerangka nilai dan prinsip yang ditafsirkan dari rangkaian ayat. Dengan demikian, upaya merumuskan hal-hal yang bersifat *furu'iyah* (parsial, kongkret), termasuk menentukan makna dari lafaz-lafaz (konsep-konsep) tertentu, akan diletakkan di bawah sorotan nilai dan prinsip yang sebelumnya telah dirumuskan.

Penulis merujuk pada uraian Quraish Shihab tentang pentingnya untuk menemukan *nilai* sebelum merumuskan hal yang bersifat *furu'iyah*. Shihab menjelaskan sebagai berikut.

“[S]etiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam dan manusia. Peradaban membandingkan sekian banyak nilai, kemudian memilih atau menciptakan apa yang dinilainya terbaik. Karena itu merupakan kekeliruan besar memisahkan antara satu hukum yang *bersifat juz'i* (parsial) dengan pandangan dasarnya yang menyeluruh. Siapa yang menafsirkan satu teks keagamaan atau memahami ketentuan hukum agama terpisah dari pandangan menyeluruh agama itu tentang Tuhan, alam dan manusia—lelaki dan perempuan, pasti akan terjerumus dalam kesalahpahaman penilaian, bahkan penyimpangan, baik mereka [itu adalah, *red*] ulama masa lampau, maupun pendukung feminisme masa kini”.⁴

Penulis menyebut model pemahaman yang digunakan para ulama secara umum sebagai *manhaj lughawiyah* (model kebahasaan), karena

⁴ M Quraish Shihab, *Perempuan, dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Lentera Hati, Jakarta, cet. 2, 2005, hlm. 259. Menurut penulis, pendapat Shihab ini sangat menarik dan penting untuk diperhatikan. Buku fiqh dan ushul fiqh mazhab pun sering menganggap nilai sebagai hal yang penting, seperti tercermin dalam pembahasan mereka tentang *illat* dan hikmah. Tetapi nilai belum mendapat kedudukan yang jelas dalam pembahasan fiqh dan ushul fiqh, sehingga cenderung bersifat sporadis dan seadanya saja. Beberapa penulis masa sekarang berusaha memasukkan nilai ke dalam ushul fiqh secara lebih sungguh-sungguh, dengan cara menjadikannya bagian dari norma fiqh. Kalau selama ini norma fiqh hanya satu tingkat saja, yaitu hukum syara' (*al-hukm al-syar'i*), maka mereka mengusulkannya untuk diubah menjadi tiga tingkatan, mulai dari nilai (*al-qiyam al-asiyyah*) sebagai norma yang paling tinggi dan abstrak, turun menjadi prinsip, asas atau kaidah umum (*al-ushul al-kulliyah*), dan baru setelah itu sampai kepada *al-hukm al-syar'i* sebagai norma yang paling kongkret (*al-ahkam al-furu'iyah*), yang mengatur tuntunan perilaku. Lihat misalnya, Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, 2018.

bertumpu pada penggunaan kaidah-kaidah *lughawiah*. Sedangkan model yang akan penulis gunakan sebagai *manhaj ta'liliyyah* (model rasio legis) yang bertumpu pada pencarian alasan dan tujuan dari penetapan sebuah hukum.⁵

Sistematika tulisan ini akan dimulai dari pendahuluan, yang diikuti oleh penjelasan tentang bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan dalam adat masyarakat Arab dan kemudian membandingkannya dengan bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan dalam masyarakat Melayu Nusantara masa sekarang dari perspektif antropologi. Setelah itu dilanjutkan dengan perubahan yang diajarkan Al-qur'an dan dipraktikkan oleh Rasulullah mengenai relasi kuasa suami dengan istri. Penjelasan ini disusul dengan ayat-ayat Al-qur'an yang dianggap memberi kedudukan lebih tinggi kepada laki-laki di dalam pernikahan dan kesimpulan fiqh yang dirumuskan para ulama tentang hal tersebut. Pada bagian akhir, setiap ayat diuraikan upaya pemahaman ulang atas ayat-ayat mengenai relasi kuasa suami dengan istri yang diharapkan dapat memberikan kedudukan yang lebih setara dan seimbang kepada kedua belah pihak. Akhirnya, sebagai penutup, penulis akan menarik beberapa kesimpulan dan mengajukan beberapa saran.

Kajian Antropologi tentang Kekerabatan dan Perbedaan Adat Arab dengan Adat Masyarakat Nusantara

Dengan menggunakan kaca mata antropologi, para sarjana dan peneliti masa sekarang dapat memetakan perbedaan budaya (adat) yang ada pada berbagai bangsa dan masyarakat di seluruh dunia. Melalui studi antropologi tersebut juga, mereka memetakan ragam bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan di berbagai masyarakat tersebut. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, para sarjana mengetahui bahwa bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan yang ada di dalam masyarakat Arab Jahiliah hanyalah salah satu dari berbagai bentuk yang ada di dalam berbagai masyarakat di dunia.

Dengan menggunakan berbagai cabang pengetahuan ilmiah yang ada, para sarjana dan peneliti masa sekarang sampai pada kesimpulan tentang

⁵ Uraian lebih lanjut tentang metode ini dapat dilihat di dalam dua buku penulis; *Ahli Waris Sepertalian Darah, ...*; dan buku *Metode Istislahiah: ...*, terutama bab Pendahuluan.

adanya bahkan perlunya membedakan fitrah dengan gender. Kalau pada masa lalu para ilmuwan dan ulama cenderung tidak membedakan fitrah dengan gender, maka pada masa sekarang -paling kurang oleh sebagian sarjana- kedua hal tersebut telah dibedakan secara relatif jelas. Fitrah (keadaan biologis) merupakan bawaan alamiah yang tidak dapat diubah. Sedangkan gender merupakan hasil perkembangan budaya yang dipengaruhi oleh berbagai hal yang ada di sekitar kehidupan masyarakat tersebut. Lebih dari itu, pengetahuan ilmiah juga menunjukkan bahwa bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan dalam sebuah masyarakat sangat dipengaruhi oleh budaya yang mereka hidup dengannya, jalani, kembangkan dan perkenalkan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa semua bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan merupakan bagian dari budaya lokal yang berbeda dengan budaya lokal di tempat lainnya.⁶

Menurut penelitian antropologi tersebut, bentuk keluarga dalam masyarakat Arab Jahiliah adalah masyarakat patriarkal dengan bentuk keluarga luas, di mana poligami dipraktikkan relatif merata, dan hubungan kekerabatannya berbentuk patrilineal.⁷ Dalam budaya Arab waktu itu, kesatuan masyarakat yang paling besar disebut *qabilah* (*tribe*), dengan garis keturunan berdasarkan garis keturunan lelaki (patrilineal) sampai leluhur yang paling tua yang dapat diingat, misalnya, Quraisy di Makkah, Khajraj dan `Aus di Madinah. Qabilah terdiri dari banyak kelompok keturunan yang lebih kecil dan lebih muda, yang disebut *bani* dan *bathn*. *Bani* merupakan kerabat sedarah garis ayah (Nabi Muhammad Bani Hasyim, Abu Bakar Bani Taim, Umar bin al-Khattab bani `Adi, Utsman bin `Affan Bani Umayyah, Ali bin Abi Thalib Bani Hasyim). Sedangkan *bathn* merupakan kerabat sedarah garis ibu (matrilineal) yang digunakan oleh masyarakat Madinah dan cenderung tidak digunakan oleh masyarakat Makkah.

⁶ Yang dimaksud dengan bentuk keluarga meliputi keluarga luas dan inti. Sedang hubungan kekerabatan meliputi hubungan sedarah (mengikuti model bilateral, patrilineal dan matrilineal), hubungan karena pengangkatan anak (adopsi, *tabanni*) dan hubungan karena sumpah setia (*hilyf*, pengakuan untuk bersaudara angkat). Dari segi isinya atau praktik kekerabatan yang berlaku di dalam sistem kekerabatan tersebut meliputi keturunan (garis ke bawah), leluhur (garis ke atas) dan kerabat garis sisi (kerabat, yang dihubungkan melalui kakek atau nenek dan seterusnya ke atas). Mengenai anak, ada masyarakat yang membatasinya hanya pada mereka yang dilahirkan dalam pernikahan yang sah. Ada yang memperluasnya sehingga meliputi anak angkat dan anak luar kawin (biologis) yang diakui.

⁷ Menurut Montgomery Watt, pada masa Rasulullah, bentuk patrilineal hanya ditemukan disekitar Makkah dan Madinah, sedang wilayah Arab lain secara umum mengikuti bentuk matrilineal. *Muhammad at Madina*, Oxford University Press, 1972, hlm. 272.

Budaya masyarakat Arab Jahiliah memberikan izin kepada ayah untuk membunuh anak perempuannya yang baru lahir, kalau dia tidak menyukainya. Seorang suami tanpa alasan apa pun boleh menceraikan istrinya kapan dia suka dan diizinkan untuk rujuk kembali asalkan di dalam masa *'iddah*. Kalau sang suami mau, dia boleh menceraikannya lalu rujuk di ujung masa *'iddah* sampai berkali-kali tanpa batas. Adat kebiasaan ini bahkan ada yang dilakukan untuk menyiksa perempuan, sehingga sangat merugikan dan membuat perempuan menderita. Lebih dari itu, seorang anak diberi izin (kalau dia mau) memperistri ibu tirinya sebagai warisan dari ayahnya. Sedang pernikahan poligami boleh dilakukan tanpa batasan jumlah, sehingga ada lelaki yang mempunyai istri lebih dari sepuluh orang pada waktu bersamaan. Sepertinya hanya keluarga miskin yang tidak melakukan poligami.

Masyarakat Arab menarik keturunan menurut garis ayah, dan selalu menisbahkan orang-orang kepada ayahnya, sedang keberadaan ibu cenderung diabaikan dan tidak dihargai sama sekali. Anak lelaki yang dilahirkan oleh seorang pelacur akan diperebutkan oleh lelaki yang pernah tidur dengan perempuan tersebut, dan akan dihargai sama seperti anak yang lahir dalam pernikahan yang sah. Anak angkat (lelaki) diberi kedudukan sama dengan anak kandung. Pernikahan, terutama yang pertama, diatur oleh keluarga. Tetapi pernikahan berikutnya tidak lagi terikat kepada keluarga. Lelaki bebas menikah dengan perempuan lain sebagai tambahan, sebanyak yang dia suka dan boleh menceraikannya kapan saja dia inginkan. Sebaliknya, seorang perempuan tidak boleh menikah sendiri, dia mesti dinikahkan oleh wali (orang lelaki di dalam *bani* yang mempunyai hubungan darah melalui ayah). Sering pernikahan ini dilakukan tanpa persetujuan bahkan tanpa pengetahuan si perempuan. Sedang larangan pernikahan diberikan kepada orang yang masih mempunyai hubungan darah sampai batas tertentu (satu kakek), yang tidak terikat erat dengan keberadaan seseorang di dalam atau di luar *bani* ataupun *bathn* tertentu. Dengan demikian, pernikahan mereka dapat dilakukan secara exogami ataupun endogami suku.

Perceraian kelihatannya merupakan hal yang lumrah, sehingga banyak orang yang hanya bersaudara seibu (lain ayah) atau seayah (lain ibu) di samping yang bersaudara kandung. Kalau suami meninggal maka istri boleh jadi akan dikawini oleh anak, atau kerabat almarhum yang lainnya.

Sedangkan anak yatim akan menjadi tanggung jawab kerabat almarhum ayahnya, yang sering menjadi ayah tirinya juga. Mungkin anak yang masih kecil akan diasuh oleh ibu dan keluarga ibunya, tetapi sesudah remaja (anak lelaki) akan dijemput oleh kerabat ayahnya atau dia sendiri yang akan mencari keluarga ayahnya, karena masyarakat akan menisbahkan dia ke suku ayahnya, bukan ke suku ibunya.

Pelacuran (hubungan seksual di luar nikah) dianggap sebagai hal yang biasa dan umum berlaku. Kalau seorang perempuan yang tidak bersuami melahirkan anak (lelaki), maka si ibu akan menyebutkan siapa yang menjadi ayah dari anak tersebut. Biasanya lelaki yang disebut oleh perempuan akan dengan sukacita mengakui dan menerima anak itu sebagai anaknya, karena mereka akan sangat bangga sekiranya mempunyai banyak anak lelaki. Sering anak yang dilahirkan oleh seorang pelacur diperebutkan oleh semua lelaki yang pernah tidur dengan si perempuan, sehingga memerlukan bantuan *qahafah* (ahli sidik jari/kaki) untuk menyelesaikannya. *Qahafah* akan menentukan siapa ayah anak tersebut berdasarkan kesamaan garis sidik kaki antara si anak dengan salah satu dari lelaki yang berebut tersebut.

Mengenai tempat tinggal, istri tidak mesti menetap di lingkungan kerabat suami. Ditemukan kasus bahwa istri tetap tinggal di tengah keluarganya sendiri, bukan di lingkungan kerabat suami. Jadi suami yang akan mengunjunginya, pada saat yang dia inginkan, karena pernikahan hampir selalu berbentuk poligami. Suami menanggung nafkah dan boleh dikatakan semua tanggung jawab keluarga berada di tangan suami (ayah), karena dia yang menjadi kepala keluarga. Boleh dikatakan, istri tidak mempunyai tugas rumah tangga apa pun selain dari melayani dan menggembirakan suaminya. Hatta menyusukan anak pun cenderung mereka upahkan kepada perempuan yang lain (sebagai ibu susuan). Namun, kalau suami tidak memenuhi kewajibannya menyediakan nafkah, maka tidak ada kekuatan yang dapat memaksa si suami untuk menunaikannya.

Hal lain yang perlu disebutkan di sini bahwa masyarakat Arab jahiliah, sama seperti masyarakat dunia lainnya pada masa itu dan masa-masa setelahnya, menerima dan mempraktikkan perbudakan. Hampir semua keluarga mempunyai budak. Bila dia seorang kaya, maka dia bisa saja memiliki budak bahkan sampai puluhan orang. Pekerjaan rumah tangga

pada umumnya dikerjakan oleh budak. Begitu juga hampir semua pekerjaan, terutama yang memerlukan ketrampilan, dilakukan oleh para budak. Dengan demikian jumlah budak pada sebuah kota boleh dikatakan, selalu lebih banyak dari jumlah orang merdekanya.

Lebih dari itu, seorang lelaki boleh menggauli budak perempuan yang dia miliki sesuka hatinya, seberapa banyak pun jumlah budak tersebut. Kalau si tuan mau, maka anak yang dilahirkan budak tersebut akan dia hargai sebagai anaknya. Sebaliknya kalau dia tidak mau, maka anak tersebut akan menjadi budak seperti ibunya. Secara umum, anak lelaki yang dilahirkan seorang budak dari tuannya akan diakui oleh tuan sebagai anaknya, karena mereka menginginkan anak lelaki sebanyak-banyaknya, seperti telah disinggung di atas. Sedang anak perempuan tidak terlalu mereka pedulikan, cenderung dibiarkan menjadi budak sama seperti ibunya. Tetapi kalau seorang anak lahir dari pernikahan antara budak dengan budak, maka anak tersebut akan tetap sebagai budak, menjadi milik bagi orang yang menjadi tuan ibunya. Seorang budak akan merdeka kalau dibebaskan oleh tuannya, atau berhasil melarikan diri dan diterima oleh suku lain sebagai anggota, atau lari dan lantas menjadi orang “bebas lepas” dalam arti tidak masuk menjadi anggota sebuah suku mana pun. Dengan demikian darahnya tidak dilindungi oleh hukum dan kalau dia dianiaya atau dibunuh tidak akan ada yang berani menuntut kematiannya.

Adapun bentuk keluarga dan hubungan kekerabatan dalam masyarakat Nusantara, khususnya Aceh pada masa sekarang, dapat disebutkan cenderung berbentuk keluarga inti, atau paling kurang sedang beralih dari keluarga luas menuju keluarga inti.⁸ Sedangkan hubungan kekerabatannya cenderung bilateral atau paling kurang sedang menuju ke arah bilateral. Secara umum, mereka lebih memilih bentuk pernikahan monogami dan cenderung menolak poligami, walaupun ada beberapa anggota masyarakat yang dengan berbagai sebab mempraktikkannya.

Pola tempat tinggal masyarakat Nusantara, khususnya Aceh secara umum, cenderung tersebar dan tidak dalam satu bentuk saja; ada yang matrilineal, patrilineal atau neolokal. Secara umum, masyarakat sedang beralih menuju neolokal atau tinggal di tempat baru yang tidak terikat oleh dan berjauhan

⁸ Penyebutan Nusantara disini mesti dipahami dalam arti kebanyakannya, karena sebagian dari masyarakat ini mengikuti bentuk matrilineal seperti Minangkabau, atau mengikuti bentuk patrilineal seperti Tapanuli.

keluarga dan adat pihak suami maupun istri. Nafkah diakui sebagai kewajiban suami, tetapi fakta menunjukkan (sehingga menjadi keyakinan masyarakat) bahwa kebanyakan suami tidak sanggup memenuhi kewajiban tersebut, sehingga dia memerlukan bantuan istri. Secara umum, semua keluarga menyelesaikan pekerjaan domestik tanpa bantuan pembantu rumah tangga. Sekiranya istri tidak ikut bekerja di luar rumah bersama suami, maka pekerjaan domestik cenderung disepakati sebagai tugas dan kewajiban istri. Harta yang diperoleh dalam masa pernikahan dianggap sebagai harta bersama, menjadi milik suami istri. Kelihatannya adat ini merupakan konsekuensi dari keikutsertaan istri dalam memenuhi keperluan keuangan (ekonomi) keluarga. Kalau salah seorang dari mereka meninggal dunia, dan harta akan dibagi sebagai warisan, maka yang dibagi hanyalah bagian orang yang meninggal dunia. Sedang bagian orang yang masih hidup dan akan diwariskan juga, akan dibagi nanti setelah dia meninggal dunia.

Sebenarnya, peralihan dari bentuk keluarga luas menuju keluarga inti, pemilihan tempat tinggal yang neolokal, kecenderungan untuk memilih pernikahan monogami, serta nafkah yang ditanggung bersama oleh suami istri tidak hanya ditemukan di Aceh dan Nusantara, tetapi juga di banyak belahan dunia lain. Sebagian dari perubahan dipengaruhi oleh kehadiran pengetahuan ilmiah, teknologi, modernisasi dan perubahan sistem mata pencaharian atau bentuk pekerjaan ekonomi. Tuntutan pekerjaan memaksa banyak orang untuk tinggal di dekat tempat mereka bekerja, yang sering sekali berjauhan dengan tempat tinggal keluarga luasnya. Karena hal tersebut, apa yang ingin diberlakukan kepada kaum muslimin di Nusantara, khususnya Aceh, dapat juga diberlakukan kepada kaum muslimin di belahan dunia lain yang mempunyai kecenderungan sama.

Kehidupan Keluarga di Masa Rasulullah

Nabi Muhammad lahir di tengah masyarakat Arab -yang sebagian adatnya telah diuraikan di atas- dewasa, menikah, diangkat menjadi rasul, menerima wahyu, dan disuruh berdakwah menyeru manusia untuk keluar dari kegelapan budaya Jahiliah dan masuk ke bawah sinar terang hidayah Allah SWT. Beliau menikah pada umur 25 tahun dengan seorang janda yang lebih tua dari beliau dan dikaruniai enam orang anak (dua lelaki dan empat perempuan, yang lelaki meninggal ketika masih kanak-kanak). Pada umur 40 tahun (setelah keenam anaknya lahir) beliau diangkat menjadi

Rasul dan mulai menerima wahyu, yang turun secara berangsur-angsur. Khadijah wafat setelah mereka hidup sebagai suami istri lebih dari 25 tahun, ketika Rasulullah sudah berumur lebih 50 tahun. Lebih enam bulan setelah Khadijah wafat, Muhammad menikah dengan Sawdah binti Zam'ah, yang umurnya lebih tua dari beliau, janda dari seorang Sahabat yang hijrah ke Habsyah dan wafat di sana. Pernikahan ini merupakan yang kedua. Setahun setelah ini, beliau menikah lagi dengan Aisyah yang masih sangat belia, sehingga mereka tidak langsung hidup serumah. Ketiga pernikahan ini dilaksanakan di Makkah, sebelum hijrah ke Madinah. Karena itu dapat dipastikan ketiga-tiga pernikahan ini dilangsungkan mengikuti adat Arab, karena tuntunan syariat tentang pernikahan baru diturunkan setelah beliau hijrah ke Madinah.⁹

Pertama kali sampai di Madinah, Nabi hidup dengan dua orang istri, seorang lebih tua beberapa tahun dari beliau dan seorang lagi lebih muda sekitar tiga puluh tahun dari beliau. Nabi menikah dengan istri ketiga (Hafshah) dan keempat (Ummu Salamah) setelah Perang Uhud (tahun 3 H). Sedang yang lainnya, beliau nikahi setelah Perang Khandaq (tahun 5 H).¹⁰ Ketika wafat pada usia 63 tahun (10 H), Rasulullah meninggalkan 9 orang janda yang disebut sebagai *Ummahat al-Muslimin*, ibu kaum muslimin, sedang dua istri yang lain wafat ketika Rasulullah masih hidup.

Penulis belum mendapatkan keterangan bila sekiranya ada pertanyaan, kapan umat Islam mulai melakukan pernikahan mengikuti ketentuan syariat sebagai pengganti ketentuan berdasar adat Arab? Hadis yang biasa dirujuk untuk mengisahkan pernikahan berdasarkan aturan Islam yang paling awal adalah pernikahan Fathimah RA dengan Ali RA yang terjadi setelah Perang Badar, antara 18-24 bulan setelah hijrah. Doa Rasulullah dalam pernikahan inilah yang sering ditulis dalam surat undangan

⁹ Ketika menikah, wali dari Sawdah adalah saudara lelaki dari mendiang suaminya (iparnya). Umur Sawdah lebih tua dari Rasulullah, sehingga ketika di Madinah dia menyerahkan giliran harinya kepada Aisyah.

¹⁰ Istri kelima Rasulullah, Ummu Habibah adalah anak Abu Sufyan, salah seorang pemimpin Makkah yang sangat memusuhi Nabi Muhammad. Dia hijrah ke Habsyah bersama suaminya, namun bercerai karena si suami pindah agama ke Nasrani. Menurut riwayat, Rasulullah mengajukan lamaran kepada Raja Habsyah yang bertindak sebagai wali untuknya dan dia pula yang menikahkannya tanpa kehadiran Rasulullah. Setelah Perjanjian Hudaibiyah (6 H), dia hijrah ke Madinah dan berkumpul dengan Rasulullah. Rasulullah menikah dengan istri yang terakhir, Maymunah pada tahun 10 hijrah, setelah Haji Wada', beberapa bulan sebelum Rasulullah wafat. Dalam pernikahan ini, Maymunah meminta Abbas bin Abdul Muthallib yang merupakan abang iparnya sebagai wali. Ada yang mengatakan pernikahan ini terjadi pada tahun 7 H. setelah Umrah Qadha.

pernikahan di Indonesia sekarang, yang juga menjadi lirik salah satu lagu Mahir Zein. Begitu juga perubahan berbagai adat Arab untuk disesuaikan dengan tuntunan Al-qur'an terjadi secara bertahap. Sebagian wahyu secara terang-terangan mengubah adat Arab, sedang sebagian lain hanya secara tersirat, sehingga mungkin akan ada anggapan tidak mengubah adat Arab. Sebagian tuntunan ayat ini langsung dipraktikkan Rasulullah sehingga diketahui secara luas. Seding sebagian lagi tidak dipraktikkan Rasulullah karena tidak ada kasus yang perlu diselesaikan dengan ayat tersebut. Sebagian ayat yang turun ini diketahui waktu kejadiannya sedang sebagian lagi tidak diketahui. Sebagian ayat Al-qur'an dan begitu juga sebagian hadis yang diucapkan Rasulullah tentang perubahan adat Arab tersebut turun karena ada pertanyaan Sahabat, atau merupakan masalah nyata yang mesti dihadapi. Sedangkan sebagian ayat tidak diketahui apakah turun karena ada pertanyaan atau sebab kongkretnya, atau diturunkan Allah tanpa sebab kongkret yang terjadi di tengah masyarakat.

Penulis kutipkan sebagai contoh tiga dari berbagai ayat yang melakukan perubahan besar, bahkan mendasar terhadap adat Arab. *Pertama* sekali adalah masalah *zihar*. Dalam adat Jahiliah, kalau seorang suami ingin menggantung pernikahannya, dengan kata lain, dia tidak ingin menceraikan istri tersebut tetapi juga tidak ingin menggaulinya lagi, (biasanya karena marah), maka dia akan berkata kepada istrinya lebih kurang, “punggungmu (tubuhmu) seperti punggung (tubuh) ibuku”. Maksudnya, saya tidak mungkin lagi menggauli kamu karena kamu sudah saya anggap seperti ibu kandung saya sendiri, tetapi kamu tetap istri saya karena saya tidak menceraikan kamu. Perbuatan ini disebut *zihar*. Di Madinah, seorang suami bernama Aus bin ash-Shamit menzihar istrinya, Khawlah binti Malik bin Tsa'labah. Khawlah menjumpai kepada Rasulullah dan mengadukan halnya:

“Suami saya telah berbuat zalim. Dahulu dia menikahi saya ketika usia saya muda, ketika tenaga saya kuat dan tubuh saya masih menarik. Sekarang saya telah tua, perut saya telah kendur, kerabat saya tidak ada lagi, namun sebagian anak saya masih kecil. Dia menyamakan saya dengan ibunya. Tetapi dia tidak menceraikan saya. Kalau anak-anak tinggal bersama saya maka mereka akan kelaparan, tetapi kalau anak-anak pergi dengan ayahnya maka dia tidak akan sanggup mengurusnya karena dia telah tua”

Mendengar pengaduan ini Rasulullah menjawab: “tidak ada yang dapat saya katakan selain engkau telah haram untuknya (sesuai dengan adat yang berlaku)”. Khawlah menjawab: “dia tidak mengucapkan talak (tidak menceraikan saya); tapi dia mengatakan saya seperti ibunya”. Khawlah tetap meminta diberi jalan keluar atas ketidakadilan yang dia alami. Seolah-olah Khawlah ingin berkata adat itu tidak adil. Suaminya tidak secara jelas menceraikannya karena itu dia tidak dapat menikah dengan orang lain. Sebaliknya, dia juga bukan ibu suaminya secara sungguh-sungguh, sehingga tidak ada kewajiban suaminya untuk menafkahi dia. Dengan demikian, kehidupannya menjadi terkatung-katung.

Karena tidak mendapat jawaban lain dari Rasulullah akhirnya Khawlah berkata: “saya mengadukan persoalan saya kepada Allah yang Maha Mendengar, yang Maha Bijaksana”. Setelah ini turunlah beberapa ayat di awal surat Al-Mujadalah (Perempuan yang Mengajukan Gugatan) yang mengatakan bahwa orang yang memisahkan diri dari istri mereka, dengan mengatakan bahwa engkau haram kepadaku seperti halnya ibuku (melakukan *zhihar*), maka dia telah melakukan kekeliruan dan kebohongan, karena mestinya dia tahu bahwa istrinya itu bukanlah ibunya; karena ibunya adalah orang yang telah melahirkannya. Dia mesti bertobat dengan membayar denda sebelum menyentuh (berkumpul dengan) istri tersebut, yaitu membebaskan seorang budak, dan kalau tidak mampu maka dia mesti berpuasa dua bulan berturut-turut dan kalau tidak mampu juga, maka dia mesti memberi makan enam puluh orang miskin sebelum menyentuh istrinya itu. Ayat ini menyatakan bahwa *zhihar* seperti dalam adat Jahiliah merupakan kebohongan dan perbuatan tercela. Untuk menebus kesalahan, suami tersebut mesti bertobat dengan cara tertentu yang relatif berat.

Contoh *kedua* adalah ayat tentang anak angkat. Adat jahiliah mengakui anak angkat sama kedudukannya dengan anak kandung. Nasabnya dan semua hak serta kewajibannya dipindahkan dari ayah kandungnya ke ayah angkatnya. Dia juga akan memperoleh semua hak dari ayah angkatnya sama seperti yang dia peroleh dari ayah kandungnya, termasuk larangan menikah dengan orang yang haram dinikahi oleh anak kandung. Al-qur'an membatalkan praktik ini dan meminta agar anak angkat tetap dinasabkan kepada ayah kandungnya. Jikalau ayah kandungnya tidak diketahui maka dia dianggap sebagai saudara sesama muslim. Ketika di Mekkah, Rasulullah

mempunyai seorang anak lelaki sebagai budak, yang dihadiahkan oleh istrinya, Khadijah. Beliau memerdekakannya dan mengangkatnya menjadi anak sejak sebelum menjadi Rasul, sehingga dikenal sebagai Zaid bin Muhammad. Sesampai di Madinah Rasulullah menikahnya dengan seorang perempuan rupawan. Pernikahan ini tidak berhasil, sehingga atas izin Rasulullah, dia menceraikannya. Setelah beberapa waktu, turun ayat yang membatalkan pengangkatan anak, sehingga nasab Zaid yang sebelumnya sudah dipindahkan kepada Muhammad (Zaid bin Muhammad) dikembalikan lagi ke ayah kandungnya (Zaid bin Haritsah). Lebih dari itu, Allah menikahkan Nabi secara langsung dengan mantan istri anak angkatnya itu, agar adat ini betul-betul dianggap terhapus.

Ayat yang *ketiga* yang penulis angkat sebagai contoh adalah mengenai menikahi ibu tiri dan hak wali (laki-laki) untuk menikahkan perempuan tanpa persetujuannya. Seperti yang sudah disinggung di atas, apabila suami meninggal dunia maka menurut adat Arab, anak tiri atau kerabat lelaki lain dari keluarga suami dianggap lebih berhak atas istri yang ditinggal mendiang tersebut daripada kerabat lelaki dari si perempuan itu sendiri. Kalau anak tirinya atau salah seorang kerabat lelaki almarhum ingin menikahi janda tersebut maka hal itu dianggap baik, dan tidak ada yang dapat melarangnya. Kalau mereka tidak ingin menikahinya, mereka boleh menikahnya dengan lelaki lain yang mereka pilih, karena itu pun merupakan hak mereka. Di Madinah, ketika salah seorang Sahabat wafat, salah seorang anaknya meminang salah seorang ibu tirinya untuk dia nikahi. Si ibu menjawab, bahwa dia menganggapnya sebagai anak, namun dia menghormati pinangan tersebut, karena dia (anak yang meminang) merupakan orang terhormat di lingkungan sukunya. Sebelum menjawab, dia meminta pendapat Rasulullah. Rasulullah menyuruhnya pulang, menunggu wahyu turun. Setelah itu turun ayat yang mengatakan bahwa orang perempuan tidak boleh dipaksa untuk menikah dan seseorang tidak boleh menikahi ibu tirinya.¹¹

Dalam hidup keseharian, banyak riwayat yang mengatakan bahwa orang

¹¹ Al-Qurthubi menuliskan nama beberapa Sahabat yang pada masa Jahiliah telah menikah dengan ibu tirinya. Dia juga menuliskan nama anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut. Menurut beliau, adat ini berlaku umum di Madinah, dalam arti salah seorang anak akan menikah dengan ibu tirinya dan si ibu tidak boleh menolak pinangan tersebut. Sedang di Mekkah tidak berlaku umum (tidak serta merta) dalam arti seorang lelaki diizinkan menikah dengan ibu tirinya, apabila disetujui ibu tiri tersebut. Al-Qurthubi (671), *Al-Jami' li-Ahkam-il Qur'an*, jilid 3, Dar al-Fikr, Beirut, 1995, hlm. 91.

perempuan di Madinah relatif bebas datang ke ruang publik. Mereka pergi ke masjid untuk Shalat berjamaah bahkan untuk beritikaf pada malam hari. Mereka pergi ke pasar untuk berjual beli, ke kebun untuk bekerja, mencari kayu bakar, menggembalakan ternak (mencari rumput untuk ternak), pemerah susu, dan sebagainya. Ketika Perang Uhud, beberapa perempuan ikut memegang senjata sampai berhasil membunuh musuh. Rasulullah sendiri dalam banyak perjalanan selalu mengikutkan salah seorang dari istrinya.

Kedudukan Al-qur'an dan Hadis sebagai Dalil dan Cara Memahaminya

Al-qur'an mencela adat Arab Jahiliah yang tidak menghargai perempuan. Sebaliknya, Al-qur'an mengangkat derajat perempuan, yang dalam sebagian ayat dinyatakan sederajat dengan lelaki, sedang dalam sebagian yang lain dapat dipahami tidak sampai ke tingkat sederajat dengan lelaki. Dalam masalah ibadat, bila seorang lelaki atau perempuan mengerjakan perbuatan yang sama, maka mereka akan memperoleh pahala atau dosa yang sama pula. Kewajiban berbakti kepada orang tua relatif sama antara lelaki dengan perempuan. Hak (kewenangan) untuk melakukan bermacam-macam akad (perikatan) dan izin untuk mempunyai hak milik relatif sama antara lelaki dengan perempuan. Begitu juga kalau mereka melakukan *jarimah* (perbuatan pidana) yang sama, maka mereka akan mendapatkan *uqubat* (hukuman) yang sama juga.

Al-qur'an cenderung memberikan berbagai hak dan kewajiban yang relatif seimbang kepada suami (lelaki) dan istri (perempuan) dalam masalah kekeluargaan. Sehingga, seperti yang telah dikatakan di atas, Al-qur'an telah mengangkat derajat perempuan, dari kedudukan yang rendah dalam masyarakat dan adat Arab ke tingkat yang tinggi dan terhormat. Namun dalam bidang ini pun, ada ayat, yang walaupun telah mengangkat derajat perempuan, tetap dapat dipahami masih merendahkan perempuan. Karenanya dapat dipahami Al-qur'an meletakkan derajat perempuan tidak setara dengan lelaki

Mazhab-mazhab fiqh sepakat bahwa kedudukan hukum orang perempuan dalam Islam lebih tinggi dari kedudukan mereka di dalam adat Arab jahiliah. Untuk beberapa hal, para ulama menyatakan kedudukan hukum perempuan sudah setara dengan lelaki, sedang dalam beberapa hal lain masih belum setara. Adanya ketidak-setaraan antara lelaki dengan

perempuan, seperti tertera dalam kitab-kitab fiqih, telah menimbulkan pertanyaan pada zaman modern sekarang seperti: (1) kenapa para ulama (seperti tertera dalam kitab fiqih) menganggap kedudukan hukum orang perempuan lebih rendah dari kedudukan hukum orang lelaki dalam beberapa hal? apakah hal tersebut merupakan nilai yang terkandung dalam Al-qur'an, atau merupakan pemahaman yang masih terpengaruh dengan budaya Arab? (2) kalau bukan merupakan nilai Al-qur'an, mungkinkah para ulama masa sekarang melakukan penafsiran ulang atas Al-qur'an, sehingga dapat membawa pada kesimpulan bahwa hubungan lelaki dengan perempuan dalam pernikahan menjadi lebih seimbang dari apa yang ada dalam fiqih sekarang?

Para ulama sepakat bahwa Al-qur'an turun secara berangsur-angsur selama masa kerasulan, sekitar 23 tahun. Rasul menentukan sendiri di mana sebuah ayat diletakkan, sehingga susunannya tidak bersifat kronologis dan juga tidak tematis. Memang, sampai batas tertentu ada catatan tentang waktu turun sebuah ayat dan peristiwa yang melingkupinya (*asbab-un nuzul*) yang memungkinkan kita mengetahui waktu penurunan wahyu tersebut. Tetapi jumlah catatan ini sangat sedikit dan tidak lengkap, sehingga ayat yang mempunyai *asbab-un nuzul* sangat sedikit dibanding dengan ayat yang tidak mempunyai *asbab-un nuzul*. Karena tidak lengkap, *asbab-un nuzul* ini sering tidak memberi banyak manfaat dalam menafsirkan Al-qur'an. Begitu juga karena Al-qur'an tidak disusun secara tematis, maka merupakan hal yang lumrah bila sebuah ayat atau rangkaian ayat yang membahas suatu masalah di satu tempat, diulangi lagi di tempat lain, bahkan ada yang sampai beberapa kali. Namun perlu dicatat, pengulangan ini biasanya dilakukan dengan redaksi yang sedikit berbeda, sehingga semua uraian tersebut akan saling melengkapi

Rasullah mengajarkan Al-qur'an kepada para Sahabat dan meminta mereka untuk menghafalnya serta, lebih dari itu, beliau memerintahkan mereka untuk langsung menulis Al-qur'an ketika diturunkan. Sehingga ketika Rasulullah wafat, Al-qur'an telah tertulis secara lengkap di samping juga sudah terlebih dihafal oleh puluhan bahkan ratusan orang Sahabat. Al-qur'an diyakini asli tanpa ada perubahan apa pun dari kodifikasi atau pembukuan pertama yang dilakukan para Sahabat. Umat Islam yakin sekali tentang autentisitas Al-qur'an baik secara keimanan (karena Al-qur'an menyatakan dirinya akan dijaga oleh Allah) dan juga secara historis (karena isi dan tulisan Al-qur'an di mana pun di atas dunia relatif

semuanya sama, baik yang sudah dicetak atau yang masih berbentuk manuskrip, yang ada di berbagai belahan dunia; umat Islam dari aliran atau mazhab apa pun dia, semuanya memegang Al-qur'an yang sama).

Para ulama sepakat bahwa Rasulullah mengamalkan langsung isi Al-qur'an dalam hidup kesehariannya, menjelaskan dan mengajarkannya kepada para Sahabat untuk mereka amalkan juga dalam hidup keseharian mereka. Pengajaran berhasil memunculkan kepribadian baru dengan nilai-nilai baru, yang dapat disebut sebagai proses *internalisasi* dari bimbingan dan contoh nyata yang diberikan Rasulullah tersebut. Bimbingan yang Rasulullah berikan, baik yang berbentuk ucapan atau perbuatan, untuk dicontoh dan diteladani disebut dengan hadis. Dalam perkembangannya, isi hadis diperluas sehingga meliputi semua laporan dan catatan mengenai Rasulullah (baik dalam bentuk ucapan, perbuatan, penerimaan atas perbuatan Sahabat, bahkan segala sesuatu mengenai beliau, seperti hal yang beliau senangi dan tidak beliau senangi, cara beliau berjalan atau duduk, cara beliau menghormati tamu, kasih sayangnya kepada anak-anak dan orang tua, dan sebagainya).

Para Sahabat menjadikan Rasulullah sebagai panutan mulia, pemimpin, pusat perhatian, atau sumbu penerang bagi tuntunan perilaku dalam hidup keseharian mereka. Apa pun yang berasal dari Rasulullah akan dianggap sebagai penjelasan dan tafsir atas Al-qur'an, contoh kongkret dari pengamalan wahyu, kecuali apabila Rasulullah (baik atas inisiatif sendiri atau karena ada pertanyaan Sahabat) menyatakan bahwa apa yang beliau ajarkan atau lakukan bukan bagian dari wahyu, atau merupakan aturan khusus yang hanya berlaku untuk beliau atau orang tertentu.

Setelah Rasulullah wafat, Sahabat tidak bisa lagi bertanya langsung kepada beliau untuk menyelesaikan berbagai masalah yang muncul. Mereka tidak mempunyai pilihan selain dari mengingat-ingat dan mengikuti pengajaran dan bimbingan Rasulullah yang mereka ketahui, alami, atau bertanya kepada sesama Sahabat sekiranya mereka tidak tahu. Kalau mereka tidak menemukan contoh dari masa Rasulullah, maka mereka biasanya akan berdiskusi dan bermusyawarah, di bawah sinaran Al-qur'an, serta bimbingan dan pengalaman mereka langsung bersama Rasulullah (secara internalisasi). Keadaan dan cara pemahaman ini kadang-kadang membawa mereka pada satu kesimpulan, tetapi sering juga mereka akan tetap berbeda pendapat (berdasarkan pengalaman dan pemahaman

mereka atas bimbingan Rasulullah dahulu). Sekiranya diskusi tersebut berkaitan dengan kepentingan publik maka kata putus akan diberikan oleh Khalifah (*khulafaur rasyidin*). Sedangkan mengenai kepentingan pribadi, maka mereka bebas menentukan pilihan masing-masing dan mereka tetap saling menghormati. Keadaan ini berlangsung secara relatif baik, aman dan mencerahkan sampai ke ujung masa pemerintahan Khalifah Usman, ketika wilayah Islam mulai berkembang luas ke bekas wilayah Kekaisaran Sasaniah (Irak dan Persia sampai Khurasan) dan Kekaisaran Bizantium (Syam, Mesir dan Afrika Utara).

Setelah Khalifah Usman terbunuh (35 H) dan terjadi perebutan kekuasaan antara kubu Ali bin Abi Thalib RA sebagai khalifah yang sah dengan kubu Mu`awiyah bin Abi Sufyan RA sebagai pihak yang memberontak dan ingin merebut kekuasaan, maka mulai bermunculan hadis palsu yang digunakan untuk kepentingan politik (dan setelah itu berbagai kepentingan lainnya). Akibatnya, muncul keraguan tentang keaslian hadis, sehingga perlu ditelusuri apakah betul-betul berasal dari Rasulullah atau dibuat-buat oleh orang yang tidak bertanggung jawab. Pada waktu itu, hadis masih diriwayatkan secara lisan yang boleh dikatakan terus berlangsung sampai awal abad ketiga hijriah, saat ketika hadis mulai dikodifikasikan (ditulis secara resmi) oleh para ulama dengan menggunakan metode tertentu. Karena keadaan dan proses ini, maka hanya hadis yang dianggap memenuhi syarat yang akan dianggap betul-betul sebagai hadis, sedang yang selebihnya akan dianggap lemah (*dhaif*, diragukan kebenarannya sebagai hadis), bahkan ada yang secara terang-terangan akan dinyatakan palsu (*mawdu`*) sehingga sama sekali tidak boleh digunakan. Sama seperti Al-qur'an, hadis pun tidak diajarkan oleh Rasulullah secara sistematis, tetapi secara berangsur-angsur sesuai dengan perkembangan dan keperluan masyarakat selama 23 tahun masa kerasulan beliau.

Meskipun demikian, kedudukan hadis sebagai sumber kedua untuk ajaran Islam setelah Al-qur'an tidak dapat dibatalkan. Namun, perlu diperhatikan bahwa terdapat beberapa persyaratan (kriteria) yang mesti dipenuhi hadis dalam hubungan kedudukannya sebagai penjelas dan pelengkap Al-qur'an (sebagai dalil fiqih). Sebagian dari persyaratan tersebut, yang ada hubungan dengan tulisan ini, penulis ringkaskan sebagai berikut.¹²

¹² Para ulama sepakat menempatkan hadis pada kedudukan kedua, sebagai pelengkap dan penjelas yang tidak dapat dipisahkan dari Al-qur'an. Namun berbeda dengan Al-qur'an yang *qath'i wurud*,

Pertama, hadis dibedakan menjadi (a) yang betul-betul berasal dari Rasulullah (*sahih*, secara metodologis diyakini berasal dari Rasulullah), (b) yang diragukan keasliannya (*dhaif*, ada yang sangat diragukan dan ada yang sekedar diragukan), dan (c) yang betul-betul tidak berasal dari Rasulullah (*mawduh*, secara metodologis diyakini tidak berasal dari Rasulullah). Hadis yang digunakan di dalam fiqh secara umum mestilah *sahih* dan sebagian yang *dha'if* (yang tidak sangat diragukan), yang persyaratannya relatif berbeda-beda pada berbagai mazhab.

Kedua, hadis dibedakan menjadi yang berasal dari (a) ucapan Rasulullah (*qawli*), (b) perbuatan Rasulullah (*fi'li*) atau (c) takrir Rasulullah (*taqrir*). Hadis yang disepakati dapat berlaku umum hanyalah yang berasal dari ucapan Rasulullah. Sedang dua selebihnya mungkin berlaku umum tetapi mungkin juga merupakan kasus khusus yang keberlakuannya terikat dengan waktu, tempat, keadaan atau orang (pelaku).

hadis secara umum hanya mencapai tingkat *zhanni wurud*. Hadis yang mencapai tingkat *qath'i wurud* (*mutawatir*) sangat sedikit jumlahnya sehingga cenderung dianggap tidak ada. Karena kedudukan yang berbeda ini, muncul beberapa hal yang menurut para ulama tidak ada pada Al-qur'an dan karena itu perlu didiskusikan. *Pertama* masalah kesahihan (autentisitas); hadis akan diterima kalau keberadaannya dianggap autentik, betul-betul berasal dari Rasulullah (sanadnya sahih dan sampai langsung ke Rasulullah). *Kedua*, mengenai isinya (matan, teksnya) sendiri. Para ulama membedakan hadis berdasarkan isinya kepada hadis yang merupakan penjelasan atas Al-qur'an (bagian dari wahyu) dan hadis yang merupakan keputusan Rasulullah sebagai manusia. Para ulama sepakat hanya hadis yang berhubungan dengan wahyu yang wajib diikuti. Hadis ini pun dibedakan lagi menjadi yang berhubungan dengan masalah akidah dan masalah syariah. Hadis yang mesti diterima di bidang akidah hanyalah hadis mutawatir yang kualitas keberadaannya setingkat dengan Al-qur'an (*qath'i wurud*). Dengan demikian hadis ahad di bidang akidah boleh diterima dan boleh tidak diterima. Menurut para ulama, hadis ahad (*zhanni wurud*) yang mesti diterima hanyalah pada bidang syariah. Namun dalam masalah ini pun masih ada perbedaan pendapat, yaitu mengenai hadis yang dianggap tidak sejalan dengan atau menambah isi Al-qur'an. Jumhur ulama berpendapat bahwa hadis yang kelihatan tidak sejalan dengan Al-qur'an tetap mesti diterima, misalnya dengan cara memadukan keduanya (*al-jam'u wa al-tawfiq*). Namun ada kelompok ulama misalnya Hanafiah, yang cenderung menolak hadis apabila dianggap tidak sejalan dengan Al-qur'an. Lebih dari itu para ulama sebelum Imam Syafi'i cenderung menguji matan (isi, teks) hadis dengan cara tertentu, misalnya Imam Malik menganggap bahwa hadis yang tidak diamalkan oleh masyarakat Madinah pada masa Nabi dan Sahabat sebagai hadis khusus atau hukum transisi dan karena itu tidak mengikat (boleh ditolak). Imam Abu Hanifah menganggap hadis yang mestinya diketahui dan diamalkan oleh banyak orang (masyarakat luas) tetapi hanya diketahui dan diamalkan oleh sedikit orang, tidak mesti diterima, dianggap sebagai hadis khusus atau hukum transisi. Imam Syafi'i mengubah perspektif ini. Menurut beliau semua hadis yang dapat dibuktikan berasal dari Rasulullah (sahih sanadnya) mesti diterima dan mengikat, mesti dianggap sebagai bagian dari wahyu. Menurut beliau sebuah hadis boleh tidak diamalkan (dianggap *mansukh*, sudah dibatalkan) apabila ada hadis yang secara jelas membatalkannya. Al-qur'an tidak boleh membatalkan hadis hanya karena lebih awal dari Al-qur'an dan dianggap tidak sejalan dengan Al-qur'an. Asy-Syafi'i (204), *Ar-Risalah*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, cet. 1, 2006, hlm. 104.

Ketiga, hadis dibedakan menjadi (a) yang beliau berikan dalam kedudukan sebagai Rasulullah, atau (b) manusia biasa. Yang terakhir ini dibedakan lagi kepada berbagai kedudukan seperti sebagai pemimpin umat (kepala pemerintahan, panglima perang, hakim, dan sebagainya), sebagai suami, sebagai ayah, sebagai teman dan bahkan sebagai manusia biasa yang hidup dalam budaya Arab. Jumhur ulama berpendapat bahwa yang mesti diikuti adalah yang beliau berikan dalam kedudukan sebagai Rasulullah; sedang selebihnya diperselisihkan oleh para ulama ada yang mengatakan mesti diikuti dan ada yang mengatakan boleh tidak diikuti. Namun, perlu diingat bahwa batas antara berbagai kedudukan tersebut tidak ditentukan oleh Rasulullah sendiri, tetapi merupakan hasil ijtihad dari para ulama, karena itu wajar sekiranya menimbulkan perbedaan pendapat yang relatif luas.

Keempat, hadis dibedakan menjadi (a) yang diberikan Rasulullah sebagai penjelas atas ayat-ayat tertentu dalam Al-qur'an (sesudah ayat tersebut turun), dan (b) yang beliau berikan sebelum ayat-ayat tertentu turun. Kuat dugaan Hadis kelompok kedua ini beliau berikan untuk mengisi kekosongan hukum karena wahyu yang berhubungan perkara tersebut belum diturunkan. Kemungkinan beliau berikan hadis tersebut berdasarkan pertimbangan keadilan dan kemaslahatan dalam kedudukan sebagai Rasul atau pemimpin, tetapi mungkin juga sekedar mengikuti adat dan kebiasaan yang ada dalam masyarakat Arab jahiliah. Hadis kelompok kedua ini ada yang diubah atau dibatalkan Al-qur'an.

Selain empat masalah di atas, ada tiga hal lain yang perlu diperhatikan mengenai hadis, sehingga semuanya menjadi tujuh buah sebagai berikut.

Kelima, mengenai cara memahami hadis; apakah sebuah hadis akan dipahami secara harfiah literal, atau akan dipahami secara *ta'liliyah* bahkan *istislahiah*. Perbedaan pemahaman terhadap hadis ini terjadi secara relatif luas dan telah dimulai sejak dari kalangan Sahabat. Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan Ali bin Abi Thalib misalnya, dikenal sebagai Sahabat yang cenderung memahami hadis secara rasional, berusaha melihat alasan kenapa sebuah keputusan diambil atau sebuah perbuatan dilakukan. Sebaliknya Ibnu Umar cenderung mengikuti praktik Rasulullah menurut apa adanya (secara literal), tanpa mempertimbangkan alasan dan situasi yang menyebabkan sebuah keputusan diambil atau sebuah perbuatan dilakukan oleh Rasulullah.

Keenam, mengenai cara menghubungkan hadis dengan Al-qur'an; Rasulullah tidak menyebutkan secara jelas bagaimana menghubungkan hadis yang beliau berikan dengan ayat-ayat Al-qur'an. Bidang ini merupakan lapangan ijtihad yang relatif terbuka, lebih-lebih lagi di kalangan ulama setelah masa Sahabat, ketika banyak hadis dan ayat Al-qur'an dilepaskan dari konteks dan waktu turunnya. Secara umum, para ulama berbeda pendapat mengenai metode dan persyaratannya; kenapa hadis tertentu mereka hubungkan dengan ayat tertentu, dan kenapa mereka tidak memilih hadis lain yang juga mungkin untuk dihubungkan. Pertanyaan lain yang sering diajukan, bolehkah ulama masa sekarang menukar hadis yang selama ini sudah digunakan ulama untuk menafsirkan sebuah ayat, dengan hadis lain yang dianggap relevan bahkan lebih relevan lagi yang selama ini tidak pernah digunakan.

Ketujuh, kedudukan hadis itu sendiri dihadapan Al-qur'an; apakah sekedar penjelas atau lebih dari itu dapat mengubah, menambah bahkan membatalkan (*me-nasakh*) ketentuan yang ada dalam Al-qur'an. Juhur ulama cenderung menganggap bahwa di bidang fiqih, Hadis Ahad yang sahih berkedudukan setingkat dengan Al-qur'an. Jadi hadis boleh menambah, membatasi, mengurangi, sampai kepada mengubah atau membatalkan isi ayat tertentu.

Dengan alasan di atas, maka penggunaan hadis sebagai dalil untuk pendamping Al-qur'an, sejak setelah masa Sahabat (mulai masa *tabi'in* dan terus berlanjut sampai masa sekarang), memerlukan ketelitian dan kewaspadaan yang tinggi. Pada masa sekarang, para ulama mulai mengeluarkan pendapat bahwa kedudukan Al-qur'an sebagai wahyu lebih tinggi dari hadis. Hadis hanya merupakan penjelas atas Al-qur'an, tidak boleh menambah atau mengubah isi Al-qur'an. Hadis akan diujikan kepada Al-qur'an dalam arti kalau isi sebuah hadis tidak sejalan apalagi bertentangan dengan isi atau nilai Al-qur'an (nilai yang disimpulkan dari rangkaian beberapa ayat Al-qur'an) maka hadis tersebut akan dianggap sebagai hadis yang keberlakuannya bersifat sementara. Maksudnya, Nabi memberi keputusan tersebut berdasarkan ijtihad beliau sendiri atau adat dan kebiasaan yang ada pada waktu itu, bukan berdasar wahyu karena wahyu belum turun.¹³

¹³ Contohnya, Nabi ketika pertama datang ke Madinah menjadikan Baitul Maqdz (Palestina) sebagai kiblat. Sesudah 18 bulan berjalan, Allah menurunkan wahyu, menyuruh Nabi memindahkan kiblat-

Beralih kepada hubungan antara adat Arab jahiliah dengan Al-qur'an dan sunah Rasulullah, dapat disebutkan Al-qur'an tidak menyebutkan secara jelas dan gamblang semua adat jahiliah yang ingin diubah dan dihilangkannya. Begitu juga Rasulullah, tidak selalu menyatakan secara jelas apakah ucapan atau amalan yang beliau lakukan (yang dianggap dan dihargai sebagai hadis setelah beliau wafat) sekedar untuk mengisi kekosongan hukum, karena ayat berhubungan dengan permasalahan tersebut belum diwahyukan, atau untuk menafsirkan dan menjelaskan Al-qur'an, atau merupakan keputusan khusus (pengecualian) yang berhubungan dengan keadaan atau orang tertentu; sehingga tidak tepat sekiranya dibawa ke kasus yang lain. Karena hal tersebut, dapat dimaklumi sekiranya setelah Rasulullah wafat, para Sahabat cenderung tetap mengamalkan adat Arab jahiliah sebagai bagian dari tata kehidupan mereka, bahkan ada ketentuan adat Arab yang tidak secara jelas diubah oleh Al-qur'an, mereka masukkan menjadi bagian dari ajaran Islam secara tidak mereka sadari. Secara umum dapat dikatakan bahwa para Sahabat -- mereka sadari atau tidak-- cenderung menjadikan adat Arab sebagai latar belakang (bawah sadar) dan pijakan awal untuk pemahaman dan penafsiran mereka atas Al-qur'an, terutama sekali ketika mereka mesti menyelesaikan masalah baru yang tidak terjadi pada masa Rasulullah.

Sesudah masa Sahabat berakhir, para ulama generasi *tabi'in* dan generasi-generasi sesudahnya mengukuhkan pemahaman Sahabat --baik yang mengubah adat Arab atau yang melestarikan adat-- sebagai pemahaman yang paling tepat atas Al-qur'an. Mereka tetapkan kesimpulan ini berdasarkan atas anggapan bahwa Sahabat merupakan satu-satunya generasi yang hidup bersama dan dididik langsung oleh Rasulullah. Dan lebih dari itu, mereka merupakan orang yang sangat memahami Bahasa Arab sehingga sangat memahami makna Al-qur'an yang turun dalam Bahasa Arab "tinggi". Dalam dua hal ini mereka dianggap sebagai generasi yang unik. Karena itu, dan juga karena mereka adalah yang paling dekat

nya ke Kabah di Makkah. Umum anggapan, Nabi memberikan keputusan tentang kiblat ke Baitul Maqdis karena ingin menyenangkan hati orang Yahudi. Ketika menjelaskan *asbun nuzul an-Nisa'* ayat 34, disebutkan bahwa Nabi berkata; *Saya menginginkan sesuatu dan Allah memutuskan yang lainnya; dan keputusan Allah tentu lebih baik.* Keputusan Nabi dalam dua hadis ini langsung diubah oleh Al-qur'an dan karena itu disimpulkan bersifat sementara. Dalam hal, keputusan Rasul tersebut tidak langsung diubah oleh Al-qur'an, tetapi dirasakan tidak sejalan dengan nilai atau ketentuan dalam ayat yang turun lebih belakangan, maka terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ada yang menyatakan dianggap telah dibatalkan dan ada yang menyatakannya tetap masih berlaku selama tidak ada ayat yang secara tegas menyatakannya dibatalkan.

dengan Rasulullah, menjadikan pemahaman mereka atas Al-qur'an merupakan yang pemahaman paling benar dan cenderung tidak tertandingi.

Penulis juga perlu menjelaskan bahwa di dalam ushul fiqh (teori hukum Islam), pemahaman atau ijtihad Sahabat (*qawl ash-shahabi*) bukan merupakan dalil yang penting, bahkan ada yang berpendapat tidak mempunyai kekuatan hukum sehingga boleh tidak digunakan. Namun di dalam praktik, walaupun mereka tidak dinyatakan secara terang-terangan, jumhur ulama cenderung tidak mau (tidak berani) keluar dari pendapat Sahabat, terutama sekali ketika hasil ijtihad tersebut dianggap sesuai dengan dan didasarkan atas pemahaman orang Arab, atau sesuai dengan makna (adat) yang ada dalam masyarakat Arab, seperti akan diuraikan di bawah.

Selain tentang posisi pemahaman Sahabat dalam Ushul fiqh, penting juga penulis jelaskan bahwa isi dan tuntunan Al-qur'an bersifat universal dan abadi (*qath'i wurud, shalih li kulli makan wa zaman*). Seperti telah disebutkan sebelumnya, tuntunan ini tidak disusun secara kronologis dan juga tidak sistematis. Rasulullah menjelaskan sebagian ayat ini melalui pengamalannya secara langsung (sesuai dengan keperluan nyata di tengah masyarakat waktu itu), sehingga menjadi praktis walaupun tetap belum sistematis. Rasulullah cenderung tidak mau memberi penjelasan untuk hal-hal yang tidak diperlukan secara kongkret, walaupun ada Sahabat yang menanyakannya dan ingin mengetahuinya. Karena itu untuk menjadi sistematis dan praktis (terutama untuk yang tidak terjadi pada masa Rasulullah sehingga tidak ada hadisinya), ayat-ayat Al-qur'an perlu dipahami dan ditafsirkan terlebih dahulu dan setelah itu disusun dengan cara tertentu.¹⁴

Sedangkan pemahaman dan penafsiran atas Al-qur'an, karena merupakan pemahaman (pemikiran) manusia, maka kedua tentu saja relatif, bersifat

¹⁴ Ayat-ayat tentang ibadah (*mahdhah*) relatif semuanya telah bersifat praktis karena telah dijelaskan dan diamalkan Rasulullah. Sedang ayat-ayat di luar bidang ini, ada dan bahkan banyak yang belum dijelaskan Rasulullah, antara lain karena kasusnya tidak muncul ke permukaan. Namun karena adanya perbedaan waktu, tempat dan keadaan, maka ayat yang telah dijelaskan Rasulullah pun banyak yang diijtihadkan ulang. Berbagai ijtihad yang dilakukan Khalifah Umar sering digunakan sebagai contoh kongkret, sehingga praktik Rasulullah (hadis) beliau tinggalkan, dianggap tidak sesuai lagi dengan keadaan (keperluan). Beliau kemudian membuat pemahaman dan praktik baru yang dianggap lebih sejalan dengan semangat dan nilai Al-qur'an.

lokal dan temporal (tidak abadi dan tidak berlaku untuk semua masa dan tempat). Pemahaman dan penafsiran tersebut tidak bersifat universal atau abadi seperti Al-qur'an itu sendiri. Penyebutan bersifat lokal dan temporal, tidaklah berarti bahwa semuanya akan dipahami secara berbeda-beda. Tafsir dan pemahaman atas Al-qur'an dianggap bersifat lokal dan temporal dalam arti, kalau seseorang dengan metode dan jalan pikiran yang memenuhi syarat (yang dianggap sah secara metodologis) sampai pada kesimpulan atau hukum yang berbeda, maka kesimpulan tersebut mesti dianggap sah dan memenuhi syarat. Walaupun mungkin hanya dia yang menyimpulkan seperti itu. Seorang muslim tidak boleh menganggap pemahaman (pemikiran) yang diberikan seseorang atas ayat Al-qur'an setingkat dengan Al-qur'an (dianggap sama dengan *Kalamullah* yang bersifat absolut). Para ulama sepakat, sekiranya ada orang yang menjadikan tafsir Al-qur'an (yang notabene merupakan pemikiran manusia) setingkat dengan Al-qur'an, maka pendapat tersebut merupakan akidah yang menyimpang, keluar dari jalan yang lempang dan karena itu mesti dihindari.

Ayat-Ayat Tentang Pernikahan: yang Menganggap Setara dan tidak Setara

Menurut Abdul Wahab Khallaf, ayat Al-qur'an mengenai hukum keluarga berjumlah sekitar 70 ayat.¹⁵ Sedangkan menurut Wahbah Zuhaili ada lebih kurang 59 ayat Al-qur'an mengenai keluarga. Ayat-ayat tersebut meliputi permasalahan perkawinan, perceraian, hak anak, wasiat, wakaf dan pewarisan.¹⁶ Ayat-ayat ini dapat dikelompokkan menjadi ayat yang berhubungan dengan fitrah seperti adanya haid, kehamilan dan menyusui pada perempuan dan ayat-ayat yang berhubungan dengan gender. Diskusi

¹⁵ Menurut Abdul Wahab Khallaf, ayat yang berhubungan dengan hukum di luar bidang ibadat relatif sangat terbatas, hanya berjumlah 228 ayat, yaitu bidang hukum keluarga 70 ayat; bidang hukum perdata kebendaan (*madani* dan *iqtishadi*) 80 ayat; bidang hukum pidana 30 ayat; bidang hukum tatanegara 10 ayat; bidang hukum internasional 25 ayat; dan bidang peradilan dan pembuktian 13 ayat. Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Kairo, 1978, hlm. 34.

¹⁶ Dalam penelitian dan penghitungan yang dilakukan Nailul Rahmi, ayat-ayat yang digunakan Wahbah Zuhaili dalam kitab fiqh karangannya (*al-Fiqh-ul Islami wa Adillatuh*, Dar al-Fikr, Damaskus, cet. 3, 1989, 8 jilid) berjumlah (setelah menghapus pengulangannya) sebagai berikut; di bidang ibadah 230 ayat; teori fiqh 27 ayat; perdata perikatan 43 ayat; perdata kebendaan 27 ayat; *al-ahkam al-sulthaniyyah* (tatanegara, pemerintahan dan pidana) 120 ayat; dan di bidang kekeluargaan 59 ayat. Nailul Rahmi, *Klasifikasi Ayat-ayat Hukum dalam Kitab Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu dan Ahkam Al-Qur'an* (tesis), Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1966, hlm. 85.

dalam tulisan berikut akan dibatasi pada ayat-ayat yang dianggap berhubungan dengan gender, sedang ayat tentang fitrah tidak didiskusikan karena tidak dipermasalahkan.

Ayat yang berhubungan dengan gender dapat dikelompokkan menjadi tiga. *Pertama*, kelompok ayat yang mengarah kepada adanya kesetaraan hak dan kewajiban antara suami dengan istri. *Kedua*, kelompok ayat-ayat yang secara jelas membedakan kedudukan (hak) suami (lelaki) dengan istri (perempuan). *Ketiga*, kelompok ayat-ayat yang cenderung melebihkan lelaki atas perempuan, yang oleh mayoritas ulama dipahami bersifat substansial struktural (selama-lamanya), sehingga melebihkan lelaki atas perempuan. Sedangkan oleh sebagian lagi dipahami bersifat fungsional kondisional (dalam keadaan tertentu), sehingga dapat dianggap tidak melebihkan lelaki atas perempuan.

Ayat yang menyatakan akan adanya perbedaan lelaki dengan perempuan, yang dianggap sebagai kelebihan atau melebihkan lelaki, sangat terbatas jumlahnya. Jumlah mungkin hanya dua buah saja, yaitu ayat yang memberi izin kepada lelaki untuk berpoligami (an-Nisa' ayat 3) dan ayat yang memberikan hak warisan bagi anak lelaki dua kali lebih banyak daripada hak anak perempuan (an-Nisa' ayat 11). Menurut penulis redaksi kedua ayat ini relatif sangat jelas sehingga tidak patut untuk didiskusikan. Dengan demikian, diskusi akan dilakukan terhadap ayat yang menyatakan adanya keseimbangan dan perlunya hubungan yang adil antara suami dan istri sebagai nilai dan prinsip umum pernikahan, dan ayat-ayat yang dianggap melebihkan lelaki atas perempuan, serta kemungkinan untuk melakukan penafsiran baru.

Sekiranya ayat-ayat tentang pernikahan diperhatikan, maka kita akan sampai pada kesimpulan bahwa Al-qur'an menyatakan pernikahan sebagai sebuah akad (perikatan) dan suami-istri merupakan pihak dalam akad tersebut. Tidak ada ayat yang secara tersurat atau tersirat menyatakan bahwa perempuan diposisikan bukan sebagai pihak, apalagi sebagai objek dalam sebuah akad pernikahan. Masalah yang mereka diskusikan dan perselisihkan adalah mengenai masalah dalam hubungan suami dengan istri; apakah keduanya mempunyai kedudukan (relasi) yang seimbang? apa makna keseimbangan tersebut, atau apakah suami diberi kedudukan lebih tinggi dari istri?

Para ulama fiqh mendefinisikan pernikahan (pernikahan) lebih kurang dengan, *akad (perikatan) yang membolehkan seorang lelaki bergaul bebas dengan perempuan tertentu, menggunakan lafaz "nikah" atau "tawiz" atau terjemahannya*. Dalam definisi ini yang secara umum digunakan para ulama, tidak dijelaskan siapa yang menjadi pihak ketika sebuah akad nikah dilangsungkan, hak dan kewajiban para pihak, atau tugas dan kewenangan yang timbul akibat akad tersebut. Definisi yang dikemukakan oleh ulama mazhab di atas kelihatannya lebih menonjolkan tujuan akad nikah, yang mereka batasi pada membolehkan bergaul dengan bebas.¹⁷ Kecenderungan ini masih diikuti oleh sebagian ulama masa sekarang. Misalnya, Wahbah Zuhailly mengatakan bahwa nikah merupakan akad yang ditetapkan Syari', yang memberi hak khusus (*al-milk-ul khash*) kepada seorang lelaki untuk bergaul bebas (*al-istimtga'*) dengan seorang perempuan yang menjadi istrinya. Dan, sebaliknya, memberi izin (*al-hill*) kepada seorang perempuan untuk bergaul bebas dengan lelaki yang menjadi suaminya. Menurut Wahbah, kedudukan pergaulan bebas tersebut tidak sama pada kedua belah pihak. Lelaki akan memonopoli hak untuk bergaul bebas dengan perempuan yang menjadi istrinya, sebaliknya seorang perempuan belum tentu memonopoli hak tersebut karena suaminya diberi izin untuk menikah dengan perempuan lain.¹⁸ Muhammad Abu Zahrah memberikan definisi yang berisi tujuan yang lebih luas. Dia mengemukakan dikemukakan bahwa pernikahan adalah *"akad yang menghalalkan pergaulan bebas antara seorang lelaki dengan seorang perempuan, saling membantu antara keduanya dan masing-masing memiliki hak dan kewajiban yang harus dipenuhi."*¹⁹

Dalam definisi yang terakhir ini, telah terlihat adanya penyebutan hak dan

¹⁷ Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Studi Perbandingan dalam kalangan Ahlus- Sunnah, dan Negara-negara Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. 1, 1988, hlm. 104.

¹⁸ Wahbah Zuhailly, *al-Fiqh-ul Islami wa Adillatuh*, jilid 7, hlm. 29. Terkait dengan kehalalan hubungan seksual, Ibrahim Husen memaparkan tiga macam penguasaan atas benda berdasarkan pemanfaatannya: (1) *Milku al-raqabah* yakni menguasai benda dan pemanfaatannya secara penuh, misalnya dengan dibeli atau warisan, sehingga boleh dijual oleh pemiliknya, (2) *Milku al-manfa'ah* yakni menguasai kemanfaatan yang objektif, misalnya dengan jalan menyewa. Si pemegang manfaat dapat menyewakannya kepada orang lain atau meminjamkannya, (3) *Milku al-intifa'* yakni menguasai kemanfaatan yang subjektif. Pemegang hak ini berhak menggunakannya untuk dirinya sendiri, tidak boleh meminjamkan atau memberikannya kepada orang lain. Ibrahim Hosen, *Fikih Perbandingan dalam masalah Nikah-Talak-Rujuk dan Hukum Kewarisan*, (Jakarta: Yayasan Ihya' Ulumuddin Indonesia, 1971) Cet. 1, hlm. 66.

¹⁹ Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhsyah*, Dār al-Fikr al-'Arabi, Beirut, hlm. 19. Buku Abu Zahrah terbit lebih awal dari buku Wahbah.

kewajiban yang seimbang. Menurut penulis, ada tiga hal yang dapat digunakan untuk melihat keseimbangan dalam pernikahan menurut Al-qur'an. *Pertama*, istilah yang digunakan Al-qur'an untuk menyebut para pihak yaitu pasangan. *Kedua*, pernikahan mesti berdasarkan atas persetujuan para pihak, tidak boleh ada pemaksaan. *Ketiga*, fungsi dan tujuan pernikahan adalah kebahagiaan bersama, saling menerima dan melindungi, tidak boleh menzalimi, kewajiban yang seimbang dengan hak, dan relasi kuasa yang relatif setara.²⁰

Untuk yang pertama, Al-qur'an menggunakan istilah "sepasang", "berpasangan", "mereka dan pasangannya", "kamu dan pasanganmu" lebih dari 40 kali. Ini menunjukkan akan adanya kesetaraan ketika menyebut keberadaan dan hubungan suami istri sebagai para pihak.²¹ Penggunaan

²⁰ Sebetulnya ayat yang menyatakan perempuan setara dengan lelaki di luar pernikahan relatif sangat banyak. Para ulama sepakat bahwa kedudukan perempuan relatif setara dengan lelaki di dalam hal yang berkaitan dengan pahala ibadah. Lelaki atau perempuan akan diberi pahala dan dosa yang sama untuk pekerjaan yang sama. Ada ibadah yang diwajibkan kepada lelaki tapi tidak diwajibkan kepada perempuan. Tetapi kalau dikerjakan oleh perempuan maka mereka akan diberi pahala yang sama seperti yang diperoleh lelaki, misalnya Shalat Jumat. Sebagian ulama menganggap haid dan nifas sebagai keadaan yang merendahkan perempuan (ibadatnya dianggap tidak sempurna). Sedang sebagian lagi menganggapnya tidak berpengaruh apa-apa. Perempuan juga setara dengan lelaki dalam hal yang berkaitan dengan kehartabadaan. Mereka sama-sama diberi izin memperoleh hak milik, sama-sama boleh melakukan akad dan akan dianggap sah sekiranya memenuhi rukun dan persyaratan yang sama. Namun, jumur ulama berpendapat dalam bidang pidana, di mana perempuan tidak sama dengan lelaki. Dalam bidang politik pun perempuan tidak boleh menjadi pimpinan tertinggi negara, kepala pemerintahan dan beberapa jabatan publik lainnya, seperti hakim. Dalam kesaksian pun perempuan dihargai lebih rendah; secara umum hanya setengah kesaksian lelaki. Dalam kehidupan sosial, jumur ulama berpendapat bahwa perempuan tidak boleh bepergian jauh (bermalam di jalan) sekiranya tidak didampingi oleh muhrim (*mahram*)-nya. Namun pada masa sekarang pembedaan di atas mulai dibantah. Qaradhawi misalnya cenderung berpendapat bahwa lelaki dan perempuan menurut Al-qur'an relatif setara. Berbagai pembedaan di atas menurut beliau tidak didasarkan kepada dalil yang kuat, sehingga perlu didiskusikan dan diperbaiki agar tidak menghilangkan kesetaraan sebagai nilai dasarnya. Lihat 'Amru 'Abd-ul Karim Sa'dawy, *Qadhaya-l Mar'ah fi Fiqh-il Qaradhawi*. Buku ini menjelaskan berbagai hal mengenai kesetaraan lelaki dengan perempuan, dan menunjukkan dalil-dalil mengenai ketidaksetaraan lelaki dengan perempuan yang kebanyakannya tidak memenuhi syarat. Namun para ulama menganggap lelaki dan perempuan tidak betul-betul setara, karena ada ayat dengan redaksi yang jelas, yang membedakan keduanya dalam beberapa masalah, sehingga dianggap melebihi lelaki atas perempuan.

²¹ Di Indonesia, tidak semua kitab terjemahan Al-qur'an menggunakan kata "pasangan" sebagai terjemahan dari kata "zawj". Misalnya kitab *Al-qur'an dan Terjemahnya* terbitan Kementerian Agama hampir selalu menggunakan istilah istri; HB Jassin dalam bukunya *Bacaan Mulia*, dan Muhammad Thalib dalam bukunya *Al-qur'an Tarjamah Tafsiriyah*, menggunakan keduanya secara hampir berimbang; pada sebagian ayat diterjemahkan dengan istri, sedang pada sebagian yang lain diterjemahkan dengan pasangan.

istilah “sepasang”, “berpasangan”, dan istilah lain yang merupakan turunannya, mengisyaratkan akan adanya ketidak-samaan dan sekaligus juga kesamaan. Dianggap menyatakan ketidaksamaan, karena istilah pasangan menunjukkan posisi dan fungsi, yang belum tentu dapat dipertukarkan. Dianggap menyatakan kesamaan karena menunjukkan adanya keseimbangan dalam menjalankan tugas dan tanggung jawab, dalam arti saling memerlukan dan saling lengkap melengkapi. Jadi keduanya tidak sama persis, tetapi mesti bekerja sama, saling bahu membahu, dan saling bertanggung jawab secara seimbang dalam merawat dan menyejahterakan keluarga. Penulis mengutipkan beberapa ayat sebagai contoh. Salah satunya adalah dari ar-Rum ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan (keagungan)-Nya ialah, Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menumbuhkan cinta dan rasa kasih sayang di antara kalian. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pesan-pesan bagi orang-orang yang berfikir”.

Selanjutnya dalam an-Nahl ayat 72:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَنِينَ وَبَنَاتٍ وَمَنْحُورَةً لَكُمْ فِي الْوُجُوهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُرُونَ

“Allah telah memberikan kepada kalian pasangan dari jenis kalian sendiri dan memberi kalian melalui pasangan-pasangan kalian, anak-anak dan cucu-cucu, dan telah menyediakan bagi kalian rezeki dari yang baik-baik. Maka akankah manusia terus beriman kepada hal yang batil dan sia-sia, dan kemudian sampai mengingkari nikmat Allah?”

Dalam an-Nisa' ayat 1 Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhan (Pemelihara) kalian yang telah menciptakan kalian dari seorang diri (entitas hidup yang satu), dan darinya

Dia diciptakan pasangannya; dan dari keduanya Dia memperkembangkan lelaki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi (tali hubungan keluarga). Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kalian”.

Kedua, Al-qur'an melarang lelaki menikahi perempuan secara paksa. Lebih dari itu, suami diperintahkan untuk tidak menzalimi istrinya. Suami juga disuruh memperlakukan (menggauli) pasangan (istri)-nya secara patut, berusaha saling menyesuaikan diri, saling menghormati dan menyayangi, memberi penghargaan dan pemaafan secara wajar dan proporsional kepada pasangan, karena tidak ada manusia yang sempurna. Perintah ini disebutkan dalam an-Nisa' ayat 19;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَلْسِنَةٍ كَرْهًا وَلَا تَعْتَدُوا لَهُنَّ لِتَذَهُبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

“Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu memusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak”.

Dari ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa Al-qur'an menyebutkan orang perempuan sebagai pihak dalam pernikahan. Sekiranya dia ingin dinikahi atau dinikahkan, maka mesti dengan persetujuannya. Wali tidak boleh menikahkan orang perempuan tanpa persetujuan apalagi tanpa sepengetahuannya. Ada beberapa hadis yang memberi izin kepada seorang perempuan untuk menolak dan membatalkan pernikahan yang dilakukan oleh wali atas dirinya, bila dilakukan tanpa persetujuannya.²² Ayat di atas

²² Sayyid Sabiq, *As-Fiqh al-Sunnah* jilid 3, Dar al-Fath li-l 'Tlam al-'Arabi, Kairo, cet. 2, 1999., hlm. 403. Lihat juga Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid*, Dar al-Fikr, Beirut, Jilid 2, tt, ct, hlm. 6. yang menyebutkan bahwa keberadaan wali dalam pernikahan tidak didasarkan kepada dalil yang sarif. Menurut beliau,

dan hadis yang semakna dengannya secara langsung atau tidak akan membawa pembacanya kepada kesimpulan bahwa perempuan sebagai istri merupakan pihak dengan kedudukan yang seimbang dengan lelaki sebagai suami. Dengan kalimat lain, perempuan merupakan subjek hukum yang diberi kebebasan untuk memilih, berkuasa atas dirinya dan karena itu bertanggung jawab atas pilihan dan keputusannya itu. Istri juga sama seperti suami, diperintahkan untuk setia kepada perkawinan, tidak mengkhianati suami, dan melaksanakan tugas dengan baik.

Selanjutnya ayat yang disebutkan terakhir di atas juga memberi perintah kepada suami untuk menggauli (memperlakukan) istrinya secara *makruf* (patut), tidak boleh menganiayanya agar dia menggugurkan sebagian haknya atau mengembalikan pemberian suami. *Makruf* dalam Al-qur'an bermakna lebih kurang *menurut patut, berdasarkan adat atau pikiran jernih kemanusiaan*. Lafaz ini disebutkan lebih 30 kali dalam Al-qur'an, dan hampir separuh dari padanya mengenai hubungan kekeluargaan, seperti suami dengan istri serta orang tua dengan anak dan sebaliknya. Salah satu ayat Al-qur'an yang menyebutkan lafaz tersebut adalah Surah al-Baqarah 228. Ayat ini berbunyi sebagai berikut,

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۖ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝

"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai kelebihan di atas mereka. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana".

Menurut ayat ini, istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut kepatutan. Dari sini, dapat dipahami bahwa suami pun mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya secara patut. Namun lelaki mempunyai kelebihan atas perempuan. Ayat ini secara

dalil yang mendukung keberadaan wali dengan dalil yang menganggap wali tidak perlu, mempunyai kedudukan yang lebih kurang sama kuat.

sekilas dapat dianggap menyebutkan dua hal yang tidak sejalan, yaitu menyatakan perlu keseimbangan antara suami dengan istri menurut yang patut, tetapi juga menyatakan adanya kelebihan suami atas istri, yang akan diuraikan di bawah. Wahbah menggunakan ayat ini untuk menyatakan bahwa nikah merupakan akad yang menjadikan para pihak (suami dan istri) mempunyai kedudukan yang setara, sesuai dengan kemaslahatan. Jadi akad nikah bukanlah penyerahan diri atau penguasaan sepihak saja.²³ Suami dan istri dianggap setara tetapi tidak persis sama karena ada perbedaan fungsi. Dengan kata lain setara dipahami dalam arti mempunyai hak dan kewajiban yang seimbang.

Selanjutnya Al-qur'an mengibaratkan hubungan suami dengan istri seperti tubuh dengan pakaian secara timbal balik. Dalam potongan al-Baqarah ayat 187 disebutkan,

... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ ...

“... mereka (istri) adalah pakaian bagimu, dan kamu (suami) adalah pakaian bagi mereka....”

Dalam ayat ini suami dinyatakan sebagai pakaian untuk istri, dan sebaliknya istri merupakan pakaian untuk suami. Penyebutan ini menyiratkan adanya kesetaraan di antara mereka, karena fungsi suami dijadikan relatif sama dengan fungsi istri; sama-sama menjadi pakaian bagi yang lainnya.

Ketiga, mengenai tujuan pernikahan, di mana Al-qur'an tidak menyebutkannya secara langsung. Namun, dalam surat an-Nisa' ayat 21, Al-qur'an menyebutkan bahwa pernikahan merupakan ikatan agung (*mitsaq-an ghalizh-an*). Dari ungkapan ini dapat dipahami bahwa pernikahan adalah sebagai ikatan sangat kuat, yang diharapkan akan berlangsung sampai ke akhir hayat dan tidak akan putus di tengah jalan. Dalam ar-Rum ayat 23 yang sudah dikutip di atas, disebutkan bahwa di antara fungsi, yang sekaligus merupakan tujuan pernikahan, adalah kehidupan yang tenteram dan saling memberikan kasih sayang dan cinta (SAMARA) yang berkelanjutan sampai ke akhir hayat. Menurut penulis, kehidupan yang SAMARA ini akan tercapai kalau para pihak merasa

²³ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, jilid 1, hlm. 699.

diperlakukan secara adil, dihargai, dilindungi dan sebaliknya tidak dieksploitasi dan dizalimi. Menurut penulis, keadaan ini jugalah yang perlu diciptakan agar pernikahan tersebut menjadi perjanjian agung, dimana para pihak bukan saja betah berada di dalamnya tetapi berusaha secara sungguh-sungguh untuk mempertahankannya.

Dengan demikian, dapat disebutkan bahwa tujuan pernikahan adalah hidup bersama sebagai suami istri sampai ke ujung hayat, dengan hak dan kewajiban yang seimbang (adil), dan setelah itu sebagai ayah dan ibu yang bertanggung jawab bagi anak-anaknya. Pernikahan merupakan wadah untuk meningkatkan pengabdian kepada Allah Swt., untuk menyejahterakan diri dan pasangan serta anak-anak bahkan keluarga luas. Keluarga juga wadah untuk meningkatkan kualitas diri dan pasangan secara berkesinambungan. Agar tujuan luhur di atas dapat dicapai, maka pernikahan mesti dilandasi oleh kesetiaan (keimanan, ibadah), dipagari oleh rasa saling mencintai dan diisi dengan perjuangan bahkan pengorbanan bersama secara ikhlas dan sungguh-sungguh sekuat kemampuan yang ada.²⁴

²⁴ Al-qur'an mengatur perceraian dalam beberapa ayat, namun mengingatkan kedua belah pihak untuk bersikap hati-hati, agar tidak tergelincir dan melakukan kezaliman kepada pihak lainnya baik secara sengaja atau tidak sengaja. Al-qur'an menyebut pernikahan sebagai perjanjian agung (akad yang teguh, *mitsaq-an ghaliz-a*). Sekiranya terjadi keretakan hubungan, maka para pihak diminta untuk bermusyawarah dan kalau perlu meminta bantuan keluarga dan setelah itu pihak luar, termasuk pengadilan untuk membantu mengatasi kemelut tersebut. Kalau terlihat tanda bahwa istri akan menyeleweng, maka suami perlu mengingatkan dan menasihatinya secara bijaksana, kalau tidak berhasil maka berpisah ranjang, kalau tetap tidak berhasil suami diberi izin untuk memukulnya. Begitu juga kalau suami yang terlihat akan menyeleweng, Al-qur'an meminta istri untuk membicarakannya dengan suami, mencari jalan keluarnya (berdamai). Kalau rangkaian ayat ini diperhatikan, akan terlihat bahwa perceraian sedapatnya dihindari dan baru akan ditempuh kalau semua cara dan usaha untuk melanjutkan pernikahan dianggap sudah tertutup.

Penting juga untuk disebutkan bahwa kitab-kitab fiqh induk yang sekarang digunakan, pada umumnya masih merupakan kitab yang dikarang sebelum umat Islam bersentuhan dengan pengetahuan ilmiah dan budaya Barat. Dalam kitab-kitab ini terdapat pembahasan yang dapat dianggap tidak terlalu perlu pada masa sekarang dan sebaliknya ada pembahasan yang di anggap perlu pada masa sekarang, tidak ditemukan di sana. Seperti terlihat definisi tentang nikah di atas sangat menekankan "kebolehan bergaul bebas" dan tidak menyebutkan masalah tanggung jawab untuk membentuk keluarga dan membesarkan anak-anak. Contoh lainnya, masalah *kafa'ah* (*kufu*, kesederajatan calon suami dengan istri) dibahas secara relatif terperinci, sedangkan tujuan pernikahan, hak dan kewajiban para pihak, hanya dibahas secara relatif singkat. Di antara contoh hal yang diperlukan pada masa sekarang tetapi belum dibahas dalam kitab fiqh, adalah kemungkinan untuk adanya harta bersama antara suami dan isteri karena adanya perkawinan, dan peraturan tentang pernikahan kaum muslimin yang merupakan minoritas di tengah masyarakat dan budaya non muslim.

Lalu, bagaimana dengan nilai Al-qur'an yang berkaitan dengan pernikahan, seperti yang penulis singgung di awal tulisan ini? Untuk itu, penulis mengutip langsung pernyataan dari Quraish Shihab sebagai berikut:

“[U]raian menyangkut bias terhadap perempuan penulis akhiri dengan menegaskan bahwa jika merujuk ke sumber-sumber ajaran Islam, maka pasti akan ditemukan betapa agama ini berlaku sangat adil dan memberi perempuan kedudukan yang sangat terhormat dan setara dengan lelaki. Atas dasar itu, setiap pandangan yang mengurangi kesetaraan itu, otomatis harus ditolak. Kalau ada riwayat yang secara lahiriah diduga mengantar kepada kepincangan kedudukan dan peran perempuan, atau ketidak-adilan, maka riwayat itu harus ditolak, jika memang tidak ditemukan pemaknaan yang menunjang prinsip keadilan dan kesetaraan tersebut”.²⁵

Dengan merujuk pada pandangan Quraish Shihab, penulis menegaskan bahwa penyebutan sepasang atau berpasangan mengisyaratkan adanya kesamaan, karena sama-sama sebagai subjek hukum (*mukalaf*) dan sekaligus juga ketidak-samaan karena adanya perbedaan fungsi. Permasalahan kemudian muncul ketika ada pertanyaan tentang mana fungsi berdasarkan fitrah sehingga tidak dapat dipertukarkan dan mana fungsi berdasarkan budaya (gender) dan karena itu dapat dipertukarkan? Permasalahan ini akan didiskusikan melalui ayat-ayat berikut ini.

Penulis mengutip tujuh ayat yang dianggap melebihkan lelaki, yaitu al-Baqarah 221, 228, 233, an-Nisa' 34 dan al-Ahzab 32-34. Namun, seperti sebelumnya telah disebutkan, ayat Al-qur'an tidak tersusun secara tematis, sehingga mungkin saja masalah keseimbangan dan ketidak-seimbangan ditemukan pada ayat yang sama sehingga keduanya akan dibicarakan secara bersamaan. Begitu juga bisa jadi masalah yang sama disinggung dan diulangi dalam beberapa ayat sehingga akan saling melengkapi. Dalam keadaan yang terakhir ini, maka penulis hanya akan mengutip dan membahas ayat yang pertama, sedang yang lain akan dijadikan sebagai pelengkap.

²⁵ Quraish Shihab, *Perempuan* hlm. 314.

Penulis akan mengutip Ayat-ayat tersebut berdasarkan urutannya dalam Al-qur'an. Untuk membantu pemahaman pembaca terhadap ayat-ayat tersebut, penulis menggunakan terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia (edisi 2002 yang sudah tersedia dalam versi digital).

Ayat yang *pertama* yang akan dikutip adalah Al-Baqarah ayat 221.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۗ وَلَآئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ ۚ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تَنْكِحُوا
 الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۗ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ۚ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ
 يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۚ

“Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (lelaki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya lelaki yang beriman lebih baik daripada lelaki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.”

Ayat ini berbicara tentang larangan menikah dengan orang musyrik. Lelaki Muslim tidak boleh menikah dengan perempuan musyrik. Sedang perempuan muslim tidak boleh dinikahkan dengan lelaki musyrik. Susunan kata dalam ayat di atas menimbulkan pemahaman bahwa orang perempuan tidak boleh menikah tanpa wali (lelaki), atau dengan kata lain tidak boleh menikahkannya dirinya sendiri. Pernikahan orang perempuan mesti dilakukan oleh walinya. Menurut Al-Qurthubi, makna ini dikuatkan oleh ayat lain, yaitu an-Nisa' ayat 25 (nikahilah mereka dengan seizin keluarga [wali] mereka) dan surat an-Nur ayat 32 (nikahkanlah [wahai wali] orang perempuan yang belum bersuami). Menurut al-Qurthubi, Al-qur'an dan Sunah saling mendukung bahwa perempuan tidak boleh menikahkannya dirinya sendiri, dia mesti dinikahkan oleh wali.²⁶ Menurut Abu Hayyan bahwa redaksi yang digunakan Al-qur'an tentang pernikahan perempuan dalam ayat tersebut memberi petunjuk tentang adanya perwalian (*al-wilayah*) dalam pernikahan.²⁷

²⁶ Al-Qurthubi, jilid 2, hlm. 68.

²⁷ Abu Hayyan (745), *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, jilid 2, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, cet. 1, 1993, hlm.

Menurut Ibnu Rusyd (595), keberadaan wali dalam pernikahan perempuan merupakan hal yang diperselisihkan oleh para ulama. Ada ayat Al-qur'an dan juga ada hadis yang dapat digunakan untuk mendukung keberadaan wali. Sebaliknya, ada ayat dan ada hadis yang dapat digunakan untuk menolak keberadaan wali (*kulluha muhtamalah*). Misalnya al-Baqarah ayat 228 yang memberi petunjuk bahwa perempuan dinikahkan oleh walinya, sedang al-Baqarah 234 (...tiada dosa bagi wali membiarkan mereka [janda kematian suami] berbuat untuk dirinya [menikah lagi] menurut patut...) memberi petunjuk bahwa perempuan boleh menikahkan dirinya sendiri. Begitu juga ditemukan di dalam Al-qur'an kata kerja menikah dengan subjek perempuan, yaitu *an yankihna azwajahunna* (al-Baqarah 232) dan *hatta tankiha zawjan ghayrahu* (al-Baqarah 230). Hadis-hadis pada umumnya menyatakan pernikahan perempuan dilakukan oleh wali. Namun, ada hadis yang menyatakan bahwa perempuan janda dapat menikahkan dirinya sendiri (lebih berhak atas dirinya dari wali). Menurut Ibn Rusyd, wali yang dimaksud di dalam al-Baqarah ayat 221 — yang sedang didiskusikan ini mungkin untuk dipahami sebagai wali dalam arti umum (pemerintah)— bukan sebagai wali yang khusus untuk menikah.²⁸

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa keberadaan wali dalam akad nikah bukanlah ketentuan yang diatur dengan jelas di dalam Al-qur'an dan hadis, dan mungkin karena itu kurang tepat sekiranya dijadikan alasan untuk menganggap perempuan tidak setara dengan lelaki. Menurut penulis, masalah ini perlu diperhatikan dan diteliti ulang dengan menggunakan hasil pengetahuan ilmiah sebagai tambahan metode dan masyarakat bilateral sebagai latarnya, sehingga fiqih dapat memberikan uraian yang lebih logis dan sistematis tentang siapa yang menjadi pihak di dalam akad nikah dan apa makna pernikahan sebagai akad.²⁹

²⁸ Ibn Rusyd, *Bidayat*. Hlm. 7 dst. Dalam Al-qur'an ada ayat yang menyatakan bahwa akad nikah tidak hanya dimiliki oleh istri.

²⁹ Para ulama sepakat bahwa istri adalah pihak dalam sebuah pernikahan, dan persetujuannya mutlak diperlukan untuk sahnya akad nikah. Namun kehadiran wali menjadikan kedudukan perempuan sebagai pihak menjadi tidak jelas dalam proses akad nikah. Dalam praktik pernikahan yang sekarang terjadi, penawaran (*ijab*) dan penerimaan (*qabul*) dilakukan oleh calon mempelai lelaki dengan wali. Mempelai perempuan hanya sekedar mendengar, bahkan dia boleh tidak hadir ke majelis pernikahan. Para ulama tidak menjelaskan kedudukan wali, apakah bertindak atas nama perempuan atau atas namanya sendiri. Selanjutnya ketika bercerai (*talak*) istri tidak diperlakukan sebagai pihak, tetapi cenderung sebagai objek. Menurut para ulama bahwa *talak* adalah pelepasan hak, dianggap sebagai ikrar (*akad sepihak*), bukan pembatalan untuk akad yang sebelumnya dilakukan oleh dua pihak yang setara. Jadi dari perspektif pengetahuan ilmiah, pada *talak* pun sebenarnya terdapat

Ayat kedua yang akan dibicarakan adalah Al-Baqarah ayat 228.

وَالْمُطَلَّعَاتُ يَنْرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ أَرْحَامَهُنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ayat ini berbicara tentang masa 'iddah, hak suami untuk rujuk, hak dan kewajiban yang seimbang antara suami dengan istri menurut yang patut dan pernyataan bahwa lelaki mempunyai kelebihan atas perempuan. Dengan demikian ayat ini, di samping menjelaskan adanya keseimbangan (kesetaraan) hak dengan kewajiban antara suami dengan istri, juga mengandung frasa yang dapat dipahami menetapkan kedudukan istri tidak setara dengan suami (suami lebih tinggi dari istri).

Para ulama memberikan tafsir yang relatif beragam tentang makna kesetaraan (keseimbangan) menurut yang patut, yang ada dalam ayat ini. Namun mereka sepakat bahwa menurut yang patut, yang disebutkan di dalam ayat, dikembalikan kepada pikiran jernih, pertimbangan keadilan, kewajaran dan adat setempat. Ibnu 'Abbas menyatakan bahwa suami-istri dikatakan setara karena mereka mesti saling menghormati, saling menggembirakan dan saling memperlakukan dengan baik dan saling menjaga dan memenuhi kewajiban masing-masing. Lebih lanjut beliau

masalah teoretis metodologis yang belum selesai dan memerlukan penjelasan, sehingga sangat layak untuk diteliti.

Sebagai tambahan, dalam al-Baqarah ayat 237 ada juga isyarat mengenai keberadaan wali. Makna ayat tersebut, *jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika istri-istrimu itu memaafkannya atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kalian itu lebih dekat kepada takwa.* Menurut para ulama: "orang yang memegang ikatan nikah" dapat mempunyai dua makna yaitu wali si perempuan atau suami itu sendiri. Kalau dipahami wali si perempuan, maka pemaafannya berisi pengurangan mahar. Kalau dipahami suami, maka pemaafannya berarti membayar lebih dari separuh mahar.

menyatakan, "...saya akan berpakaian dan berhias untuk menyenangkan istri, seperti dia berpakaian dan berhias untuk menyenangkan saya..."³⁰ Abu Hayyan menyatakan bahwa di antara makna setara, hendaklah kedua belah pihak saling memenuhi kewajiban dan tanggung jawab masing-masing, seperti suami membayar mahar, menyediakan nafkah, menggauli istri dengan baik, tidak menyusahkan istri atau melakukan sesuatu yang menjadikan istri teraniaya. Sebaliknya, istri juga wajib menggembirakan suami, memberikan pelayanan dan mematuhi perintahnya. Setara di sini bukan berarti dua perbuatan atau perilaku yang persis sama yang dilakukan secara timbal balik. Tetapi merupakan perbuatan atau perilaku yang berbeda-beda, yang akan saling isi mengisi atau saling lengkap melengkapi, yang menurut adat kebiasaan (*uruf*) atau pertimbangan logis, dianggap adil dan seimbang sehingga dapat disebut sama. Menurut beliau kewajiban suami bersifat *mahsus* (kongkret material) dan *ma`qul* (logis abstrak) sedang kewajiban istri hanya bersifat *ma`qul*.³¹

Sedangkan untuk konsep kelebihan (*darajah*) suami (lelaki) atas istri (perempuan), al-Qurthubi berpandangan bahwa secara umum dapat dipahami sebagai pernyataan tentang adanya keutamaan (*at-tafdhil*) suami atas istri. Menurut beliau, frasa ini memberi kesan bahwa istri lebih dituntut menunaikan kewajibannya kepada suami dibandingkan dengan suami kepada istri. Untuk ini beliau mengutip sebuah hadis yang relatif populer, yaitu "sekiranya saya diberi izin memerintahkan seseorang sujud kepada selain Allah, maka saya akan menyuruh istri sujud kepada suaminya". Namun beliau juga mengutip pendapat Ibnu Abbas yang berkata bahwa pengutamaan (*al-tafdhil*) di samping mengandung hak, yaitu penghargaan istri kepada suami, juga merupakan dorongan kepada suami untuk melakukan yang lebih baik bahkan yang terbaik untuk istrinya, seperti penyediaan nafkah yang lapang serta perilaku dan pergaulan yang baik (menyenangkan), karena orang yang mulia dan terhormat biasanya akan mengalah dan mengambil tanggung jawab yang lebih besar.³²

³⁰ Al-Qurthubi, jilid 2, hlm. 115.

³¹ Abu Hayyan, jilid 2, hlm. 200.

³² Al-Qurthubi, jilid 2, hlm. 116. Menurut Irfan al-'Asya, salah seorang penyunting kitab tafsir ini, hadis tentang sujud di atas diriwayatkan oleh Turmudzi, hadis 1159, bab 10, dengan kualitas sanad *hasan gharib*. Menurut beliau masih ada riwayat lain, namun semua sanadnya dhaif.

Abu Hayyan, setelah mengutip dan menguraikan berbagai pendapat ulama, lalu meringkaskannya dengan menyatakan bahwa para ulama sepakat tentang adanya keseimbangan hak dan kewajiban antara suami dengan istri. Namun istri, walaupun dari segi hak dan kewajiban sudah seimbang dengan suami, tetap diminta untuk memberi penghormatan yang lebih kepada suami dalam bentuk kepatuhan dan pelayanan untuk kenyamanan suami (bergaul dengan bebas dengannya). Sebaliknya, suami juga, karena merupakan pihak yang diutamakan, mesti menunjukkan rasa tanggung jawab dan bahkan pengorbanan yang tinggi untuk membahagiakan istri dan anak-anaknya.³³

Ali Sayis menguraikan frasa keseimbangan hak antara suami dengan istri dan adanya kelebihan lelaki sebagai satu kesatuan. Menurut beliau ayat ini menjadi bukti kuat bahwa pernikahan merupakan akad yang memberikan hak seimbang secara timbal balik kepada lelaki dan perempuan sebagai suami dan istri. Sedang mengenai kelebihan lelaki atas perempuan, ayat ini mengikuti ketentuan dalam an-Nisa' ayat 34 yang menyatakan lelaki sebagai *qawwam* atas perempuan (akan diuraikan di bawah).³⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa para ulama sepakat bahwa istri dan suami merupakan pihak dalam pernikahan dengan hak dan kewajiban yang seimbang. Adapun pernyataan bahwa lelaki mempunyai kelebihan atas perempuan dapat dipahami sebagai kelebihan dalam bentuk prioritas yang bersifat kondisional, tidak mesti sebagai kelebihan substansial atau struktural. Maksudnya, tawaran pertama akan diberikan kepada lelaki untuk sesuatu yang mungkin dikerjakan bersama, yang dianggap menunjukkan kelebihan, baik mengenai tanggung jawab, penghormatan ataupun kepemimpinan. Kedudukan sebagai kepala keluarga, misalnya, pertama-tama akan diberikan kepada lelaki karena dia diprioritaskan untuk itu. Namun ketika suami tidak mampu, atau ada pertimbangan lain, yaitu kedudukan tersebut dapat dialihkan melalui musyawarah dengan istri. Prioritas pertama mengenai kewajiban nafkah dibebankan kepada suami karena merupakan tugasnya. Namun, ketika suami tidak mampu, maka perlu dimusyawarahkan dengan istri. Para ulama sepakat bahwa tugas istri, pada intinya, adalah memberikan pelayanan yang dianggap khas sehingga tidak dapat dialihkan, yaitu

³³ Abu Hayyan, jilid 2, hlm. 200.

³⁴ Ali Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Muhammad 'Ali Shubaih, buku 1, Kairo, 1953, hlm. 140.

pelayanan untuk kepuasan bersama dalam pergaulan suami istri (*istimta`* atau *ma`qul* menurut istilah Abu Hayyan).

Pada masa sekarang pelayanan pergaulan suami istri untuk kepuasan bersama, tidak lagi dipahami sebagai kewajiban istri yang menjadi hak suami belaka, tetapi juga merupakan hak istri yang menjadi kewajiban suami. Jadi merupakan hak dan kewajiban bersama secara timbal balik, yang oleh sebagian pihak disebut sebagai “nafkah batin”—untuk menyatakan adanya kewajiban suami mengenai hal tersebut. Sebagai hak dan kewajiban bersama yang bersifat timbal balik, maka para pihak hanya bisa menuntut penunaianya, ketika kedua belah pihak berada dalam kondisi yang siap dan layak untuk menunaikannya. Lebih dari itu kedua belah pihak mesti merasa, bahwa kebebasan bergaul tersebut, di samping untuk menunaikan kewajiban, juga untuk memperoleh hak dalam bentuk kesenangan dan kepuasan bersama. Jadi tidak boleh ada pihak yang merasa tidak nyaman, apalagi terpaksa atau tersakiti.³⁵

Ayat selanjutnya yang akan dikutip adalah surat al-Baqarah ayat 233.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّئَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ

نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وُلْدُهُ بِوَالِدَيْهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُنَمِّتُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُم مَاءً مِنَ الْمَعْرُوفِ وَأْتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma’ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa

³⁵ Lihat misalnya, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah*, yang dikeluarkan oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah (dan Aisyiah), yang antara lain mengatakan, “Suami istri halal bergaul dan masing-masing dapat (berhak) memperoleh kesenangan satu sama lain atas karunia Allah.” Lihat Majelis Taarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, jilid 3, Penerbit Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. 1, 2018, hlm. 400 (Bab ini terletak pada halaman 345-463).

bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan”.

Ayat ini berbicara tentang istri yang diceraikan, ketika dia sedang menyusui (mempunyai bayi). Ada tiga hal yang akan menjadi perhatian utama dalam makalah ini, dari berbagai ketentuan yang diatur ayat tersebut. Ketiga hal tersebut adalah (1) kewajiban mengasuh anak, (2) nafkah istri dan (3) nafkah anak. Dari berbagai sumber yang penulis baca, tidak ada yang menyebutkan *asbab-un nuzul* dan waktu turun ayat ini. Menurut Abu Hayyan dan al-Qurthubi, ibu (istri) walaupun sudah diceraikan merupakan orang yang paling berhak untuk mengasuh anaknya.³⁶ Tetapi, kalau si ibu tidak bersedia, maka bayi akan diserahkan kepada orang lain untuk diasuh dan disusui. Begitu juga hak ibu untuk mengasuh anak dinyatakan hilang, apabila si ibu menikah dengan orang lain.³⁷ Dari ketentuan ini, dipahami bahwa menyusukan dan mengasuh anak bukanlah kewajiban mutlak ibu. Ibu yang sudah bercerai diberi izin untuk tidak menyusukan (mengasuh) anaknya, dan kalau itu terjadi, ayah tidak boleh memaksanya. Bagi ibu yang masih dalam ikatan pernikahan, tugas menyusukan dan mengasuh anak bukan hanya hak, tetapi sekaligus merupakan kewajiban, yang didasarkan kepada akal sehat (naluri kemanusiaan dan pertimbangan kewajaran) dan *uruf* yang berlaku di tengah masyarakat.

Namun Abu Hayyan dan al-Qurthubi juga menyebutkan, kewajiban menyusukan ini tidak berlaku bagi perempuan dari kelompok bangsawan, karena dalam adat yang berlaku, mereka tidak wajib menyusukan anaknya.³⁸ Pendapat ini barangkali merupakan salah satu petunjuk dari para ulama bahwa kewajiban menyusukan anak dikaitkan dengan adat yang ada dalam masyarakat. Dalam ayat ini juga disebutkan bahwa anak tidak boleh menyengsarakan ayah dan atau ibunya. Para ulama cenderung memahami kesengsaraan di sini sebagai beban yang relatif berat untuk dipikul, karena meliputi kesusahan apa saja yang berhubungan dengan pengasuhan, pendidikan, nafkah dan bahkan kenyamanan psikologis. Para

³⁶ Abu Hayyan, jilid 2, hlm. 222; Al-Qurthubi, jilid 2, hlm. 147.

³⁷ Al-Qurthubi, jilid 2, hlm. 152.

³⁸ As-Suyuthi (91), *Tafsir ad-Durr-ul Mantsur fi-t Tafsir bi-l Ma'tsur*, jilid 1, Dar al-Fikr, Beirut, cet.1, 1983, hlm. 689.

ulama mengambil salah satu contoh kesengsaraan yang seharusnya tidak terjadi adalah pada ayah yang dilarang (dihalang-halangi) untuk bertemu dengan anaknya setelah dia bercerai dengan si ibu, atau sebaliknya.³⁹

Selanjutnya ayat di atas menyatakan bahwa nafkah istri yang sedang menyusui (yang sudah diceraikan) tersebut, ditanggung oleh suami (ayah dari anaknya) secara patut. Para ulama menggunakan ketentuan ini sebagai dasar utama mengenai adanya kewajiban suami menafkahi istri secara penuh sepanjang hidup (selama masih dalam pernikahan). Ayat ini tidak menyinggung secara langsung mengenai nafkah anak. Tetapi, karena ayah disebut sebagai pemilik anak dan nafkah ibu pun dalam ayat ini dibebankan kepada ayah, maka nafkah anak tentu lebih layak lagi dibebankan kepada ayah daripada kepada ibu. Bahkan ibu dianggap tidak patut menanggung nafkah anak dengan alasan bahwa nafkah dirinya sendiri saja masih ditanggung oleh suaminya, maka tidak logis sekiranya dia (ibu) disuruh menanggung nafkah anak. Sekiranya ibu (istri) mau membantu, maka bantuan itu dianggap sebagai sedekah untuk membantu suami (ayah), bukan bagian dari kewajibannya. Dalam hadis sahih tentang Hindun istri Abu Sufyan disebutkan bahwa nafkah istri dan anak (anggota keluarga lainnya) menjadi tanggung jawab suami (ayah).

Namun ketika ayah tidak mampu atau meninggal dunia, maka, menurut para ulama, nafkah anak pertama-tama terbeban kepada harta anak itu sendiri. Kalau anak tidak mempunyai harta maka terbeban kepada ahli waris seperti disebutkan dalam ayat.⁴⁰ Menurut sebagian ulama bukan hanya nafkah anak yang terbeban kepada ahli waris, nafkah ibu si anak pun terbeban kepada ahli waris.⁴¹ Sebagian ulama menyatakan bahwa ahli waris ayah adalah orang yang menjadi ahli waris. Sedang sebagian ulama menyatakan ahli waris anak. Begitu juga terjadi perbedaan pendapat tentang siapa saja yang dimaksud dengan ahli waris tersebut. Sebagian ulama menyatakan semua orang yang menjadi ahli waris (lelaki dan perempuan). Sebagian lainnya menyatakan terbatas hanya pada ahli waris lelaki (tidak masuk yang perempuan). Menurut Abu Hayyan, paling kurang ada enam pendapat ulama, yang sekiranya dirincikan akan menjadi

³⁹ As-Suyuthi, jilid 1, hlm. 689.

⁴⁰ As-Suyuthi, jilid 1, hlm. 689.

⁴¹ Abu Hayyan jilid 2, hlm. 227.

sepuluh macam, tentang siapa yang menjadi ahli waris dalam ayat ini.⁴²

Para ulama sepakat bahwa yang dimaksud dengan nafkah meliputi makanan, pakaian dan tempat tinggal, yang jumlah dan ukurannya disesuaikan dengan adat setempat. Namun, para ulama berbeda pendapat tentang keperluan selebihnya. Misalnya saja, ada yang mengatakan biaya kesehatan dan pendidikan tidak masuk ke dalam nafkah. Begitu juga terjadi perbedaan pendapat tentang apa yang dimaksud dengan makanan, pakaian dan tempat tinggal. Sebagian ulama menganggap suami cukup menyiapkan bahannya saja dan istri bertugas dalam pengolahannya, terutama memasak. Namun Ibnu Hazm menyatakan bahwa nafkah yang menjadi kewajiban suami adalah makanan siap santap, pakaian siap pakai, dan rumah yang siap untuk ditempati. Menurut pendapat yang terakhir ini, semua pekerjaan yang dapat dinilai dengan uang (diupahkan) merupakan kewajiban suami, tidak menjadi tugas istri. Tugas istri hanyalah memberikan pelayanan untuk kepuasan bersama sebagai suami istri (pergaulan suami istri) yang tidak dapat dinilai dengan uang yaitu kenyamanan, ketenteraman, ketenangan, kepuasan dan yang semisalnya (*ma`qul* menurut istilah Abu Hayyan di atas tadi).

Nafkah diberikan kepada anak lelaki sampai dia dewasa, sedang bagi anak perempuan sampai dia menikah. Kalau anak perempuan sudah dewasa tapi belum menikah maka nafkahnya tetap terbeban kepada ayahnya. Kalau dia janda dan mempunyai harta atau penghasilan maka nafkahnya terbeban kepada dirinya atau hartanya. Tetapi, kalau dia tidak mempunyai harta atau penghasilan maka nafkahnya terbeban kembali kepada ayahnya atau kerabat lelakinya (*asabahnya*) ketika ayah miskin atau sudah meninggal dunia.

Namun hingga saat ini, masih terjadi diskusi yang terus menerus mengenai tugas-tugas domestik; apakah tugas tersebut bagian dari nafkah yang wajib disiapkan suami atau merupakan bagian dari pelayanan yang menjadi tugas istri. Untuk Indonesia termasuk Aceh, seperti yang akan diuraikan berikut ini, pekerjaan domestik dianggap sebagai tugas bersama suami dan istri yang sekiranya dikerjakan oleh istri akan menjadi saham istri pada harta bersama.

Adapun *`illat* (rasio legis, alasan) dari kewajiban suami menafkahi istri,

⁴² Abu Hayyan jilid 2, hlm. 227.

para ulama cenderung sepakat karena istri mesti memberikan pelayanan kepada suami (berkhidmat), patuh kepada suami dan dilarang pergi ke luar rumah tanpa izin suami.⁴³ Para ulama mengambil kesimpulan ini setelah menggabungkan pemahaman ayat di atas dengan ayat pada surat Al-Ahzab ayat 32-34, yang akan dibicarakan berikutnya. Sedangkan *'illat* dari kewajiban menafkahi anak, dibedakan antara kewajiban ayah dan kewajiban kerabat. *'Illat* untuk kewajiban ayah terhadap anaknya adalah hubungan keayahan itu sendiri, yang ditetapkan Al-qur'an sebagai orang yang bertanggung jawab atas anaknya, sedang *'illat* untuk adanya kewajiban kerabat (ahli waris) menafkahi anak adalah karena si anak tidak mampu membiayai dirinya sendiri.⁴⁴ *'Illat* yang pertama diambil dari Al-qur'an (penyebutan anak sebagai milik ayah), sedang yang kedua kelihatannya tidak diambil dari Al-qur'an tetapi dibuat berdasarkan pertimbangan mendalam mengikuti akal sehat dan naluri kemanusiaan, karena, seperti yang telah disebutkan, kewajiban menafkahi anak tidak disebutkan secara jelas di dalam Al-qur'an.

Penulis meringkaskan pendapat mazhab fiqh dengan menyarikan dari uraian Wahbah Zuhaili dan Abdur-Rahman al-Jazairi⁴⁵ untuk mendiskusikan mengenai kewajiban ibu menanggung nafkah anak. Namun perlu penulis jelaskan bahwa pendapat ini tidak dapat dianggap sebagai satu-satunya pendapat dalam mazhab tersebut, karena semua mazhab cenderung mempunyai lebih dari satu pendapat pada setiap masalah. Menyederhanakan pendapat dalam sebuah mazhab menjadi satu buah saja merupakan tindakan yang sebenarnya tidak tepat, karena tidak sejalan dengan fakta adanya keragaman pendapat di dalam mazhab. Dengan demikian, apa yang dikemukakan di bawah hanya dapat dianggap sebagai sebuah kecenderungan yang mungkin sekali masih mempunyai

⁴³ Sayyid Sabiq, jilid 2, hlm. 437. Wahbah Zuhaili, jilid 7, hlm. 787. Kedua ulama ini mengemukakan prinsip umum, orang yang membatasi gerak orang lain atau memperkerjakannya untuk kepentingan dirinya, maka dia mesti menanggung nafkah atau membayar upahnya. Wahbah mengemukakan kaidah fiqh kulliah, *al-gharamu bi-l-ghanami, wa-l-kharaj bi-dh-dhman*.

⁴⁴ Muhammad Salam Madkur, *Ahkam-ul Ushrah fi-l-Islam*, jilid 3, Dar-un Nahdhah al-'Arabiyah, Kairo, cet. 1, 1968, hlm. 231. Ketidakmampuan terjadi karena berbagai sebab, misalnya tidak sanggup berusaha karena cacat fisik, pekerjaan yang dia tekuni (yang dapat dia lakukan) tidak memberikan penghasilan yang cukup untuk memenuhi keperluannya, masih kecil, tidak diberi izin untuk bekerja di luar rumah (perempuan). Semua ini akan hilang kalau dia kaya, misalnya karena menerima warisan, hibah atau hadiah.

⁴⁵ Wahbah Zuhaili, jilid 7, hlm. 763 dan seterusnya. Abdurrahman al-Jazairi, *Kitab al-Fiqh 'ala Madzahib-il Arba'ah*, jilid 4, Beirut, Dar al-Kutub, al-'Ilmiyyah, hlm. 511 dst.

berbagai variasi.

Perlu juga penulis sebutkan bahwa tanggung jawab ibu atas nafkah anaknya, seperti dalam tabel di bawah hanyalah selama dia dalam ikatan pernikahan dengan ayah si anak, atau, apabila telah bercerai, si ibu tidak menikah lagi dengan lelaki lain. Apabila si ibu menikah lagi dengan orang lain, maka kewajibannya untuk menafkahi anak dianggap gugur. *Secara umum*, kewajiban menafkahi anak setelah itu dibebankan kepada kerabat garis ayah (wali) dari si anak. Sisipan *secara umum* perlu disebutkan, karena seperti telah diuraikan, ada mazhab yang mengikutkan leluhur garis ibu untuk menanggung nafkah anak.

Pendapat Mazhab tentang Penanggung Jawab Nafkah Anak			
Para ulama sepakat bahwa nafkah anak merupakan kewajiban ayah sekiranya dia mampu. Sekiranya ayah tidak mampu atau ayah meninggal dunia, maka terjadi perbedaan pendapat sebagai berikut.			
Hanafiyah	Malikiyah	Safi'iyah	Hanabilah
Dibebankan kepada leluhur (ibu, kakek dan nenek garis ayah dan ibu) secara proporsional sesuai hak warisan mereka dari si anak dan menjadi utang ayah.	Tidak dibebankan kepada ibu, tetapi ibu wajib menyusukan anak yang masih bayi.	Ada dua pendapat; dalam sebuah riwayat dibebankan kepada ibu; dalam riwayat lainnya dibebankan kepada kakek.	Dibebankan kepada semua ahli waris (termasuk ibu) secara proporsional sesuai perolehan warisan mereka dari si anak
Setelah itu dibebankan kepada ahli waris lain, sesuai dengan perolehan warisan mereka dari si anak.	Tidak ada keterangan	Setelah itu dibebankan kepada ahli waris sesuai ketentuan tentang Asabah	Tidak ada keterangan

Uraian di atas barangkali dapat menjadi petunjuk tentang kuatnya pengaruh bentuk keluarga luas kepada penafsiran tentang nafkah tersebut.

Penafsiran ini sukar dilaksanakan di tengah masyarakat dengan bentuk keluarga inti, terutama yang bertempat tinggal neolokal, karena *asabah* biasanya tinggal berjauhan bahkan sangat berjauhan dengan anak yang mesti mereka nafkahi itu. Ketika ayah meninggal dunia, maka mungkin sekali ibulah satu-satunya ahli waris dari si anak yang ada di daerah tersebut. Jadi mau tidak mau ibulah yang akan (terpaksa) menanggung nafkah anak dan bertindak sebagai wali atas si anak.

Dapat disebutkan, kesimpulan bahwa *'illat* kewajiban menafkahi istri, yaitu diberi tugas melayani suami dan tidak boleh keluar rumah tanpa izin suami, dikuatkan oleh ayat lain, surat al-Ahzab ayat 32-34, yang sering disebut sebagai ayat hijab. Sedang kesimpulan tentang adanya kelebihan suami karena bertanggungjawab menanggung nafkah istri dan anak, menurut para ulama dikuatkan oleh ayat lain (surat an-Nisa' ayat 34) yang memberikan hak kepada suami untuk memimpin (menjadi kepala) keluarga dan juga hak untuk menasihati, berpisah ranjang sampai kepada memukul istri ketika ada tanda kuat bahwa istri akan mengkhianati pernikahan. Sesuai dengan urutan dalam Al-qur'an, maka surat an-Nisa' akan dibicarakan sekarang dan sesudah itu nanti baru al-Ahzab ayat ayat 32-34.

An-Nisa' ayat 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَاصْلِحُوا
فَاتَّخَذُوا حُفُوتًا لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

"Kaum lelaki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (lelaki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (lelaki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya (itikad buruk), maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar".

Ayat di atas mengandung tiga hal, yang menjadikan lelaki dianggap lebih tinggi dari perempuan. *Pertama*, lelaki dinyatakan sebagai pemimpin. *Kedua*, lelaki (suami) diberi izin memukul istri apabila ada tanda yang kuat (meyakinkan) bahwa dia akan menyeleweng (*nusyuz*).⁴⁶ Dan, *ketiga*, secara tersirat, ada kewajiban istri untuk patuh kepada suami. Al-Qurthubi menceritakan sebagai berikut tentang beberapa hadis dengan redaksi yang hampir sama sebagai sebab turunnya.⁴⁷ Habibah binti Zayd bin Kharijah, istri Sa'ad bin ar-Rabi' didampangi oleh ayahnya, mengadu kepada Rasulullah bahwa suaminya telah menamparnya. Rasulullah menyuruh dia membalas tamparan tersebut, dan mereka pulang untuk melakukannya. Tidak berapa lama setelah itu, beliau menyuruh keduanya dipanggil kembali karena Jibril telah menurunkan wahyu, yaitu ayat di atas. Lalu Rasulullah bersabda, saya menginginkan sesuatu dan Allah menentukan yang lain, dan ketentuan Allah pasti lebih baik.⁴⁸

Para ulama cenderung menjadikan ayat ini sebagai dasar utama bagi adanya kelebihan lelaki atas perempuan, karena dalam ayat ini digunakan kata *qawwam*, kata kerja dalam bentuk *shigat mubalaghah* dari kata *al-qiyam* (*qama*) yang bermakna menjaga, mengurus, menggembala, merawat, atau memimpin, yang dalam ayat ini cenderung diberi makna memimpin atau pemimpin.⁴⁹ Jadi, adanya kewenangan memimpin tersebut dipahami secara relatif jelas dan kuat karena menggunakan bentuk kata *shigat mubalaghah*, yang kemudian lebih dikukuhkan lagi dengan pemberian hak kepada suami untuk menasihati, pisah ranjang dan memukul istri ketika *nusyuz*. Ali Sayis, memberikan pendapat yang dapat dianggap sebagai rangkuman atas pendapat yang diberikan secara terpecah-pecah oleh para ulama. Menurut beliau, lelaki menjadi pemimpin atas perempuan yang meliputi kewenangan untuk mengajari (*at-ta'dib*), mengatur (*at-tadbir*), menjaga (*al-hifzh*), dan merawat (*ash-syhiyanah*) dengan dua alasan. Alasan *pertama* karena ada kelebihan yang diberikan Allah SWT kepada lelaki atas perempuan, yaitu dalam kemampuan menggunakan akal, dalam keteguhan hati dan dalam

⁴⁶ Menurut al-Qurthubi, arti lafaz *nusyuz* berkisar di sekitar perbuatan melawan, membangkang, meninggikan diri, tidak mematuhi perintah suami. Jilid 3, hlm. 150.

⁴⁷ al-Qurthubi, jilid 3, hlm. 148.

⁴⁸ As-Suyuthi, jilid 2, hlm. 512.

⁴⁹ Ali Sayis, jilid 2, hlm. 96. Ali ash-Shabuni, *Rawa'i-ul Bayan Tafsir Ayat -il Ahkam min-al Qur'an*, jilid 1, Maktabah al-Ghazali, Damaskus, cet.2, 1977, hlm. 463; beliau mengutip dari tafsir al-Zamakhshari, al-Qurthubi dan al-Alusi.

kekuatan tenaga. Berdasarkan kelebihan ini Allah mengkhususkan lelaki untuk menjadi rasul dan nabi, menjadi pemimpin, baik yang tertinggi ataupun yang biasa, kewenangan untuk menjalankan syiar keagamaan seperti azan, iqamat, menyampaikan kutbah dan berperang, memberi hak untuk menceraikan istri, merujukinya kembali, hak untuk menerima nasab, kebolehan berpoligami, menjadi saksi untuk perkara penting dan mendapat bagian lebih banyak dalam warisan. Alasan *kedua* karena ada kewajiban yang dibebankan Allah kepada lelaki yang mesti dia tunaikan atas perempuan yaitu membayar mahar, menyediakan nafkah dan menyiapkan rumah untuk tempat tinggal.⁵⁰

Selanjutnya beliau menyatakan ayat di atas menjadi dalil untuk enam ketentuan sebagai berikut.

1. Melebihkan lelaki atas perempuan pada kedudukan dan penghormatan;
2. Memberi hak kepada suami untuk mengatur istri dan melarangnya pergi keluar rumah;
3. Memberi hak kepada suami untuk mencegah istri melakukan transaksi atas hartanya; yang disimpulkan dari kedudukan suami sebagai *qawwam* atas perempuan di dalam ayat di atas, yang juga mempunyai makna sebagai penjaga dan pengawas;
4. Memberi kewajiban kepada suami untuk menyediakan nafkah bagi istri;
5. Memberi kewajiban kepada istri untuk menaati suami kecuali ketika disuruh melakukan perbuatan maksiat; dan,
6. Memberi hak kepada istri untuk meminta cerai ketika suami tidak sanggup menyediakan nafkah (makanan dan pakaian).⁵¹

Selain itu, para ulama cenderung menganggap bahwa kelebihan lelaki atas perempuan dalam ayat ini merupakan kelebihan *al-jins* (kelompok lelaki) atas *al-jins* (kelompok perempuan), bukan orang atas orang. Secara individual (bukan kelompok), mungkin saja ada perempuan tertentu yang mempunyai kelebihan (dalam beberapa hal) atas lelaki tertentu. Berdasarkan jalan pikiran ini, Abu Hayyan menyimpulkan bahwa kewenangan dalam perwalian, bukan karena kekuasaan (*al-taghallub* dan

⁵⁰ Ali Sayis, jilid 2, halaman 96.

⁵¹ Ali Sayis, jilid 2, halaman 97.

al-istithalah) tetapi karena keutamaan (*al-fadhl*).⁵² Quraish Shihab cenderung berpendapat bahwa *ar-rijal* dan *an-nisa'* bukanlah suami dan istri, tetapi lelaki dan perempuan sebagai kelompok atau jenis. Sedang lafaz *qawwam* lebih luas dari sekedar pemimpin, meliputi orang yang melaksanakan tugas sesempurna mungkin, berkesinambungan dan berulang-ulang. Beliau mengutip pendapat ulama yang menyatakan bahwa lelaki berbeda dengan perempuan secara biologis dan psikologis, sehingga fungsi keduanya berbeda. Keistimewaan lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan sedang keistimewaan perempuan lebih menunjang tugas pemberi rasa damai dan tenang kepada lelaki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anak. Perbedaan ini menurut beliau bukan menunjukkan tinggi rendah, tetapi menunjukkan perbedaan fungsi. Kepemimpinan merupakan fungsi lelaki, karena dua hal yang disebutkan dalam ayat, yaitu perbedaan fisik dan psikologis serta kewajiban menanggung nafkah.⁵³ Menurut Syaltut bahwa kelebihan lelaki dalam ayat ini hanyalah seperti kelebihan anggota tubuh yang satu atas anggota tubuh lainnya, yang semuanya sama-sama penting.⁵⁴ Jadi bukan kelebihan untuk menyatakan yang satu lebih tinggi atau lebih berharga dari yang lainnya.

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa kedudukan lelaki sebagai *qawwam* (pemimpin), sama seperti uraian tentang "*darajah* (kelebihan)" dalam ayat al-Baqarah ayat 233 sebelumnya, yang cenderung dipahami merupakan fungsi. Pertanyaan berikutnya, apakah fungsi ini bagian dari fitrah atau bagian dari gender? Pertanyaan ini kelihatannya masih didiskusikan dengan hangat. Seperti yang telah diuraikan dalam ayat al-Baqarah di atas, para ulama sepakat bahwa istri dan suami merupakan pihak dalam pernikahan yang memiliki hak dan kewajiban yang seimbang. Dengan demikian, pernyataan bahwa lelaki mempunyai kelebihan atas perempuan, yang dalam ayat ini dijadikan sebagai pemimpin, dapat dipahami sebagai kelebihan dalam pemberian prioritas yang bersifat kondisional, bukan kelebihan substansial atau struktural. Maksudnya tawaran pertama untuk sesuatu yang mungkin dikerjakan bersama, yang

⁵² Abu Hayyan, jilid 3, hlm. 249.

⁵³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 2, Lentera hati, Jakarta, edisi baru, cet. 5, 2012, hlm. 511 dst.

⁵⁴ Mahmud Syaltut, *Al-Isam 'Aqidah wa Syari'ah*, Dar asy-Suruq, Kairo, cet. 17, 1997, hlm. 157. Syaltut mengambil kesimpulan dari redaksi yang digunakan Al-qur'an, yaitu *bima fadhhalallahu ba'dhahum 'ala ba'dh*, bukan *bima fadhhalahum 'alayhinna*.

dianggap menunjukkan kelebihan atau kedudukan lebih tinggi, seperti tanggung jawab nafkah, kepemimpinan, perlindungan, dan yang lainnya, akan diberikan kepada lelaki. Kedudukan ini diberikan kepada lelaki karena dia diprioritaskan untuk itu. Namun ketika suami tidak mampu, atau ada pertimbangan lain, maka kedudukan tersebut dapat dialihkan kepada istri.

Berdasarkan penjelasan atas kepemimpinan di atas, penulis berpandangan bahwa akan sangat baik sekiranya konsep kepemimpinan dalam keluarga ini dirumuskan secara relatif lebih jelas dan lebih kongkret, sehingga betul-betul meliputi pemenuhan tanggung jawab (menunaikan kewajiban, memberikan perlindungan dan keteladanan), bukan sekedar hak untuk memperoleh pelayanan dan penghormatan (seperti duduk di tempat terhormat, menjadi juru bicara keluarga, dan sebagainya).

Sedangkan penyebutan tentang kebolehan memukul, para ulama sepakat bahwa boleh dilakukan suami terhadap istri yang dianggap *nusyuz* (mengabaikan tugas dan kewajiban, melakukan pelanggaran, tidak suka kepada suami bahkan membencinya). Hal itu boleh dilakukan apabila dua hal sebelumnya; diberi nasehat dan pisah ranjang, sudah dilakukan oleh suami dan tidak membuahkan hasil. *Nusyuz* menurut para ulama fiqih dapat dikembalikan kepada salah satu dari empat perbuatan yaitu, (a) tidak melayani suami tanpa alasan yang sah, (b) tidak patuh kepada perintah suami tanpa alasan yang sah; (c) menerima orang asing (tamu) di dalam rumah tanpa izin suami; dan, (d) pergi ke luar rumah tanpa izin suami. Mengenai kualitas pukulan, para ulama sepakat bahwa pukulan itu tidak boleh mencederai, apalagi sampai melukai atau menyebabkan cacat. Pukulan ini betul-betul mesti bertujuan menyadarkan istri atas kesalahannya, sekedar memberikan rasa sakit, agar istri insaf dan meninggalkan perbuatan *nusyuz* tersebut.⁵⁵ Mungkin bermanfaat untuk disebutkan, as-Suyuthi, menurunkan pendapat dua kelompok ulama yang cenderung bertolak-belakang. Sebagian ulama diantaranya az-Zuhri, menggunakan ayat ini sebagai dalil bahwa istri tidak boleh menuntut qishah (pembalasan) atas penganiayaan (pemukulan) yang dilakukan suami kecuali pembunuhan. Sedang sebagian yang lain di antaranya Sufyan, berpendapat bahwa istri dapat menuntut semua penganiayaan (pemukulan) yang dilakukan suami, kecuali yang dilakukan untuk *at-ta'dib*

⁵⁵ Al-Qurthubi, hlm. 151.

yang dipahami sebagai pukulan yang sekedar memberikan rasa sakit dan tidak merusak, sekedar untuk mengingatkan dan memberitahu istri bahwa dia melakukan kesalahan yaitu *nusyuz*.⁵⁶

Karena izin (perintah) memukul dinyatakan secara jelas, maka kebolehnya tidak didiskusikan lagi oleh para ulama. Juhur ulama sejak masa lalu sampai sekarang berpendapat bahwa suami boleh memukul istri ketika ada tanda bahwa dia mulai *nusyuz*. Sepanjang bacaan penulis, semua kitab tafsir *muktabarah* mengartikan lafaz *dharaba* (*wa-dhribu-hunna*) dalam ayat ini secara hakiki, yaitu memukul, pukullah, tidak ada yang mengartikannya secara *majazi* (bukan memukul). Menurut penulis, sekiranya ayat ini diperhatikan dengan seksama, ada beberapa kesimpulan mengenai pemukulan yang dapat diambil. *Pertama*, pemukulan hanya diizinkan ketika istri *nusyuz*, bukan sekedar perbedaan pendapat ataupun pertengkaran (*syiqaq*). *Kedua*, pukulan yang akan dilakukan suami tidak boleh mencederai, hanya boleh dilakukan apabila dua tindakan “mendisiplinkan istri” sebelumnya sudah dilakukan, yaitu menasihati dan berpisah ranjang. Suami tidak boleh memukul istri sebelum dua hal ini dilakukan. *Ketiga*, suami yang sedang marah atau dalam emosi yang sedang tidak stabil tidak boleh memukul istri, agar tidak terjadi pemukulan berlebihan, karena tujuan memukul adalah untuk menyadarkan dan mendidik, bukan untuk menghukum apalagi melampiaskan kemarahan. *Ketiga*, karena memukul merupakan tindakan terakhir dari serangkaian tindakan, maka apabila suami melakukan tindakan ketiga ini, sebelum melakukan dua tindakan sebelumnya (secara baik dan sungguh-sungguh), maka dia dapat dianggap telah melampaui kewenangan. *Keempat*, tindakan melampaui kewenangan perlu dinyatakan sebagai perbuatan tidak sah, sehingga dapat dihukum (termasuk di-*qisas*). *Kelima*, perlu dirumuskan ciri dan kriteria *nusyuz* secara menyeluruh, adil dan melindungi dari perspektif tentang adanya keseimbangan, misalnya saja dengan mempertimbangkan aspek psikologis istri karena sikap dan perilaku suami yang tidak santun apalagi kasar (sadis). Perumusan ini perlu agar tindakan ini betul-betul merupakan kejadian luar biasa, bukan sesuatu yang longgar, apalagi secara semena-mena. Begitu juga konsepsi tentang pemukulan pun perlu dirumuskan, sehingga masyarakat dapat dan mudah membedakan antara memukul untuk mendidik dengan memukul yang merupakan kekerasan dalam rumah tangga yang mesti dihindari

⁵⁶ As-Suyuthi, jilid 2, hlm. 513.

karena merupakan kejahatan.

Pada ujung ayat tersebut, ada pernyataan kalau istri patuh kepada suami, maka janganlah suami mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Kelihatannya pernyataan ini, dengan dukungan beberapa hadis, digunakan para ulama sebagai dalil bahwa istri wajib patuh kepada suami, khususnya mengenai hubungan seksual. Kewajiban patuh ini kelihatannya tidak didiskusikan lagi oleh para ulama, karena banyak hadis yang menyatakannya, sehingga langsung diterima sebagai sebuah kewajiban.⁵⁷

Ayat terakhir yang akan dikutip adalah surat al-Ahzab ayat 32-34.

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“Hai istri-istri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik” (32) “dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliah yang dahulu dan dirikanlah Shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya” (33).

Dalam ayat di atas disebutkan bahwa istri Nabi tidak sama dengan perempuan lain, asalkan mereka bertakwa -yang di antara tandanya adalah tidak berbicara terlalu lembut, tetap berada di rumah, tidak berdandan secara berlebihan (seperti perempuan Jahiliah), yang mungkin akan menyebabkan orang tergoda (berpikir yang tidak baik). Mereka diminta untuk tekun mengerjakan Shalat, membayar zakat dan taat kepada Allah dan rasul-Nya. Ayat ini sering disebut sebagai ayat hijab, karena perintah tidak keluar rumahlah yang dianggap menonjol. Para ulama sepakat bahwa

⁵⁷ Uraian tentang penggal ini diberikan relatif pendek bahkan dilewatkan oleh sebagian buku tafsir. Hadis-hadis ini dapat dikelompokkan kepada tiga macam. Hadis sujud kepada suami, hadis patuh dan menyenangkan suami, dan hadis menolak ajakan suami untuk berhubungan badan. Lihat As-Suyuthi, jilid 2, hlm 518; dan Abu Hayyan jilid 3, hlm. 251 dst.

ayat ini, secara umum seperti tertera pada namanya, diturunkan setelah Perang Ahzab. Sedangkan ayat pertama, menurut Abu Hayyan turun lebih belakangan lagi, setelah Nabi menikah dengan semua istrinya.⁵⁸

Dalam ayat di atas, istri Rasulullah dianggap berbeda dengan semua perempuan lain, apabila mereka mengikuti beberapa kekhususan. Selain yang disebutkan di atas, masih ada kekhususan lain untuk mereka, misalnya apa yang disebutkan dalam al-Ahzab ayat 6 dan ayat 30. Dalam ayat 6, mereka diberi kedudukan sebagai *Ummahat-ul Mukminin* (ibu orang-orang beriman), dengan konsekuensi tidak boleh menikah lagi setelah Rasulullah wafat. Dalam ayat 30 disebutkan bahwa sekiranya istri Rasulullah melakukan kesalahan, maka mereka akan diberi dosa dua kali lipat dari dosa yang diberikan Allah kepada orang lain.

Menurut para ulama, perintah untuk tetap tinggal di rumah dan tidak berdandan seperti dandanan Jahiliah, yang dalam ayat di atas secara jelas ditujukan kepada istri Rasulullah, berlaku juga untuk semua perempuan muslim. Menurut al-Qurthubi, perintah agar istri Muslimah tetap berada di rumahnya dan tidak keluar kecuali karena terpaksa, merupakan ketentuan umum dalam syariat yang sudah diketahui secara luas, yang menurut beliau sudah dia uraikan di banyak tempat. Menurut beliau penyebutan istri Nabi dalam ayat ini hanyalah merupakan penghormatan.⁵⁹ Hamka juga menyatakan bahwa perintah dalam ayat ini berlaku untuk istri Rasulullah dan semua perempuan muslim, tetapi beliau memberikan penekanan pada larangan bersolek dan berdandan yang mengikuti adat Jahiliah, bukan pada larangan keluar rumah.⁶⁰

Dengan pemahaman di atas maka hak istri untuk keluar rumah cenderung dibatasi, mesti dengan izin suami terlebih dahulu. Larangan yang dalam penjelasan ulama menjadi relatif sangat ketat, menurut penulis mudah dipahami sekiranya diingat bahwa bentuk pernikahan (keluarga) pada masa itu cenderung poligami. Sekiranya seorang lelaki mempunyai empat istri dan dia berlaku adil, maka dalam sebulan seorang istri hanya sepekan bersama suaminya, sedang tiga pekan lagi dia akan sendiri karena suaminya sedang di tempat istri yang lain. Kalau seorang istri boleh keluar rumah tanpa izin suami, maka keberadaan tiga istri ini tentu tidak akan

⁵⁸ Abu Hayyan, jiid 7, hlm. 220.

⁵⁹ Al-Qurthubi, jilid 7 (juz 14), hlm. 163.

⁶⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz ke 22, Pustaka Islam, Surabaya, 1986, hlm. 39.

dapat dikontrol oleh suaminya. Lalu bagaimana kira-kira keadaan masyarakat apabila para perempuannya dibolehkan pergi keluar rumah sesuka hati tanpa sepengetahuan (izin) suaminya. Dengan ancaman *nusyuz*, maka suami dapat mempertahankan pengawasannya kepada istri yang sedang tidak mendapat giliran kunjungan suami, karena mereka tidak boleh “keluyuran” tanpa izin suami. Keadaan ini tentu sangat berbeda dengan keluarga yang monogami, ketika suami dan istri akan bertemu setiap hari, sehingga mereka dapat saling mengetahui dimana pasangannya berada.

Dalam banyak hadis ditemukan penjelasan bahwa perempuan pada masa Rasulullah relatif terlibat dalam berbagai kegiatan di tempat umum, masjid, pasar, ladang dan tempat bekerja lainnya, bahkan medan perang sekali pun. Mereka beribadah di masjid, bekerja di berbagai tempat umum atau terbuka, memperoleh penghasilan, mendengar ceramah, berdialog dan berdiskusi, dan terlibat dalam berbagai kegiatan ibadah dan sosial. Sekiranya hadis-hadis ini diperhatikan mungkin saja muncul dugaan bahwa pembatasan bahkan pelarangan perempuan masuk ke ruang publik terjadi pada masa belakangan, setelah Rasulullah wafat. Pergeseran ini kelihatannya sudah mulai ada sejak masa Sahabat karena di antara mereka ada yang mendukung keberadaan perempuan di ruang publik dan ada yang menolak keberadaan perempuan di ruang publik. Umar bin al-Khattab misalnya, termasuk salah seorang yang kelihatannya lebih suka kalau perempuan tetap berada di ruang domestik.⁶¹

Di pihak lain, jumhur ulama cenderung berpendapat bahwa perempuan boleh masuk dan berada di ruang publik sekiranya diizinkan oleh suami atau walinya. Dengan demikian menurut penulis, pada masa sekarang, izin suami dalam ayat ini mungkin untuk dipahami hanya sebagai pemberitahuan atau sekedar izin umum, untuk menjaga komunikasi dan menghindari kesalahpahaman di antara suami dengan istri. Namun perlu

⁶¹ Hadis tentang keberadaan dan keterlibatan perempuan dengan kegiatan di luar rumah pada masa Rasulullah, dapat dilihat dalam buku Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, jilid 2 (terjemahan), Gema Insani Press, Jakarta, cet. 3, 2000. Kecenderungan Umar untuk membatasi gerak perempuan terlihat dalam banyak kasus, misalnya keinginannya untuk melarang istrinya pergi Shalat fardu ke masjid, tetapi tidak dia lakukan karena Rasulullah meminta suami (wali) untuk tidak melarang perempuan yang akan beribadat ke masjid. Beliau juga menegur sebagian istri Rasulullah karena dia anggap melakukan sesuatu yang menyusahkan Rasulullah, yang lantas dibalas oleh istri Nabi yang lain bahwa Umar mencampuri urusan rumah tangga orang lain; ketika menjadi khalifah beliau ingin membatasi mahar, tetapi tidak jadi karena diprotes oleh seorang perempuan.

juga disebutkan, menurut para ulama ada beberapa kegiatan di ruang publik yang dianggap tidak boleh dilakukan (dijabat) oleh perempuan, walaupun sudah ada izin suami. Untuk hal ini kelihatannya masih perlu kajian dan diskusi yang lebih sungguh-sungguh, mendalam dan berkesinambungan mengenai batas perbedaan fitrah dengan gender.

Penutup

Dari uraian di atas ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil. *Pertama* sekali tentang metode. Seperti terlihat di atas, metode yang digunakan para ulama masih dapat memenuhi keperluan masa sekarang dengan tiga tambahan dan penyempurnaan. *Pertama*, hasil penalaran yang selama ini cenderung hukum *furu'iyah* (*al-hukm al-syar'i*) saja, dikembangkan secara berjenjang menjadi tiga buah, pertama sekali nilai sebagai yang tertinggi, setelah itu prinsip dan yang paling rendah hukum *furu'iyah* dan konsep-konsep, yang mesti sejalan dengan prinsip dan nilai. *Kedua* latar penafsiran dan pemahaman yang selama ini cenderung didominasi adat Arab dengan budaya patriarkal murni dan sistem kekerabatan patrilineal, keluarga luas dan pernikahan poligami, ditukar dengan adat masyarakat di Nusantara (Aceh, Indonesia) yang cenderung mengarah kepada sistem kekerabatan bilateral, keluarga inti, pernikahan monogami dan tempat tinggal yang semakin mengarah kepada neolokal.⁶² *Ketiga*, hasil pengetahuan ilmiah masa kini, terutama sekali yang berkenaan dengan sosial dan budaya, seperti sosiologi dan antropologi sudah seharusnya menjadi bagian penting dari kaidah dan kegiatan penalaran tersebut. Para ulama kelihatannya tidak keberatan untuk menggunakan perspektif kesetaraan gender sebagai alat bantu analisis, namun perlu penelitian dan diskusi yang lebih dalam mengenai makna gender dan batas antara fungsi fitrah dengan fungsi gender.

Dengan metode yang disempurnakan di atas, maka penalaran ulang atas ayat-ayat yang berkaitan dengan hidup kekeluargaan bisa sampai pada kesimpulan bahwa di antara nilai utama hidup berkeluarga adalah kedudukan suami dan istri yang sederajat. Berhubung suami dan istri

⁶² Mungkin bermanfaat untuk ditambahkan, dalam masyarakat Aceh sekarang kecenderungan untuk memilih tempat tinggal neolokal, tetap semakin tinggi. Sedang pada masa dahulu pola tempat tinggal masyarakat Aceh tidaklah tunggal. Misalnya, bentuk kekerabatan di Aceh pesisir cenderung memilih pola matrilokal, sedangkan masyarakat pegunungan seperti Gayo cenderung memilih pola patrilokal meski terkadang pola matrilokal juga diperkenankan.

berbeda secara fitrah (biologis) sehingga ada perbedaan fungsi, maka kesederajatan tersebut diwujudkan dalam bentuk kesetaraan dan ketersalingan, yaitu saling melengkapi dan saling mengisi, sehingga dicapai keseimbangan yang adil dan tidak menzalimi. Kesetaraan ini juga mesti dihubungkan dengan kesediaan untuk berjuang bersama bahkan berkorban secara penuh untuk kebahagiaan bersama dan kelestarian pernikahan.

Penafsiran ayat-ayat mesti dihubungkan dan disejalkan dengan nilai yang telah disebutkan di atas. Sehingga, ayat-ayat yang bernada melebihkan lelaki (suami) atas perempuan (istri), akan dipahami sebagai penjelasan tentang perbedaan fungsi dan pemberian prioritas. Jadi, berbagai hal yang dianggap sebagai kelebihan lelaki, seperti pemimpin, pembimbing, pelindung, pencari nafkah, pengambil inisiatif dan penanggung jawab utama keluarga, pertama sekali akan diserahkan kepada suami sebagai pihak yang diprioritaskan. Namun, ketika suami tidak mampu memikulnya atau tidak memenuhi syarat untuk dibebani tugas tersebut, maka prioritas ini menjadi tidak berlaku dan suami istri mesti bermusyawarah untuk menentukan bagaimana tugas dan tanggung jawab tersebut akan diselesaikan.

Berdasarkan jalan pikiran di atas, maka dalam masyarakat Nusantara, dan Aceh masa sekarang secara lebih khusus, ada semacam keyakinan bahwa suami secara umum tidak sanggup memenuhi semua nafkah keluarga, sehingga mesti dibantu oleh istri. Dalam kenyataan sehari-hari, para suami dan istri secara umum sepakat bahwa mereka mesti bekerja dan saling membantu, tanpa memperhitungkan siapa yang bekerja lebih berat atau memperoleh penghasilan lebih banyak untuk mencukupi nafkah dan mengelola keluarga secara baik. Biasanya, mereka akan bekerja tanpa pamrih sesanggup kemampuan mereka untuk membiayai, mengelola dan menyejahterakan keluarga, karena yakin hasil usaha mereka bersama akan digunakan untuk memenuhi kepentingan bersama, akan dinikmati bersama dan akan menjadi milik bersama, untuk kebahagiaan bersama. Kerja sama yang relatif erat antara suami dan istri untuk memenuhi keperluan keluarga telah terjadi secara relatif merata dalam semua lapisan masyarakat, dan telah berlangsung sejak lama, sehingga melahirkan adat, harta yang diperoleh selama pernikahan dianggap sebagai harta bersama suami istri. Kenyataan ini kemudian dikukuhkan oleh undang-undang (UU

1/1974).

Dalam amatan penulis, salah satu sebab suami istri bersedia melakukan kerja sama yang tanpa pamrih untuk memenuhi keperluan keluarga dan kesediaan menggabungkan penghasilan menjadi harta bersama, adalah perkawinan yang monogami. Penggabungan harta dalam pernikahan monogami, relatif lebih mudah dilakukan dibandingkan dengan dalam pernikahan poligami. Pihak dalam pernikahan monogami hanya dua orang, sedang pihak dalam pernikahan poligami terdiri dari tiga sampai lima orang, yang mungkin sekali dengan tingkat keterampilan dan penghasilan yang tidak sama dan jumlah anak yang tidak sama pula dari semua istri.

Sekiranya adat yang ada dalam masyarakat ini dikembalikan kepada Al-qur'an, maka ada dua hal yang dapat menjadi catatan. Pertama, *'illat* dari adanya hak istri untuk memperoleh nafkah, menurut para ulama adalah kewajiban istri untuk melayani suami (untuk bergaul bebas, pelayanan yang tidak dapat dinilai dengan uang) dan larangan keluar rumah. *'illat* ini dapat ditukar dengan yang lain, yaitu menjalankan fungsi reproduksi, yang disebutkan Al-qur'an sebagai alasan (*'illat*) atas adanya kewajiban suami menafkahi istri yang telah diceraikan. Sedang pelayanan untuk bergaul bebas bukan kewajiban istri semata, tetapi merupakan hak dan kewajiban bersama.

Kalau *'illat* baru ini digunakan, maka istri berhak atas nafkah secara penuh bukan karena dia dikurung atau berkewajiban melayani suami, tetapi karena dia menjalankan fungsi fitrahnya yaitu melahirkan anak-anak dengan segala konsekuensinya. Setelah masa merawat dan mengasuh anak ini terlewati, apalagi setelah menopause, maka nafkah istri dan anak-anak tidak lagi secara penuh menjadi tanggungan suami. Kewajiban tersebut menjadi tugas bersama suami istri, dengan konsekuensi harta yang mereka perolehi pun menjadi harta bersama.

Kedua, bentuk pernikahan monogami dan tempat tinggal yang neolokal menjadikan keluarga tersebut relatif tidak dekat lagi dengan tempat tinggal keluarga luasnya. Akibatnya, tanggung jawab mengelola keluarga terbeban penuh kepada suami-istri tersebut secara bersama-sama, tanpa keterlibatan keluarga luas. Dengan demikian setelah suami, istrilah yang paling bertanggung jawab atas keselamatan dan kesejahteraan keluarga. Akibat keadaan ini maka istri (ibu) mesti dianggap berkewajiban

mengasuh anak-anak dan berhak menjadi wali ketika ayah sudah tidak ada atau tidak dapat menjalankan fungsi sebagai kepala keluarga (wali). Sekiranya kesimpulan ini dapat diterima, maka ibu mesti dipersiapkan menghadapi "keadaan darurat" tersebut, dalam arti mesti diberi kesempatan untuk melatih diri menjadi kepala keluarga. Menurut penulis akan terlalu berat bagi seorang perempuan sekiranya secara tiba-tiba (karena suaminya tidak dapat memenuhi tugasnya), mesti bertanggung jawab atas diri, suami dan anak-anak, apabila sebelum itu tidak mempunyai pengetahuan dan pengalaman memadai untuk mengurus keluarga, terutama sekali mencari nafkah. Jadi, ibu perlu dilatih dan diberi kesempatan untuk menghadapi keadaan yang tidak diharapkan ini dan semakin diperlukan, karena ibu tidak dapat menghindarkan diri dari tanggung jawab ini.

Sebetulnya tidak ada ayat yang secara tegas menyatakannya larangan istri untuk keluar rumah, selain dari dipersamakan dengan istri-istri Rasulullah di atas. Di pihak lain para ulama sepakat bahwa istri boleh pergi ke luar rumah dan berada di ruang publik sekiranya diizinkan oleh suami, walaupun mereka juga cenderung sepakat ada pekerjaan publik yang tidak boleh dilakukan perempuan. Dalam adat berbagai masyarakat di Nusantara terutama di kalangan petani dan pedagang, istri hampir selalu ikut bekerja di luar rumah bersama suami. Di kalangan nelayan istri tidak ikut pergi ke laut, tetapi mereka tetap bekerja membantu suami, mengolah ikan hasil tangkapan dan merawat peralatan yang digunakan. Sekiranya pekerjaan domestik rumah tangga dimasukkan juga sebagai bagian dari kewajiban nafkah yang menjadi tanggungan suami, misalnya dengan cara menilai berapa upah yang mestinya diterima istri atas setiap pekerjaan yang dia lakukan, seperti memasak, menyapu, dan mengasuh anak, maka dapat dipastikan semua istri dalam berbagai kalangan masyarakat Nusantara telah berpartisipasi penuh membantu suami untuk mencukupi nafkah keluarga, melalui upah yang mestinya dia terima tersebut (yang mestinya dibayar oleh suami). Karena hal ini dianggap sangat wajar apabila harta yang diperoleh selama pernikahan menjadi milik bersama suami istri.

Menurut penulis, agar hak dan kewajiban dan relasi kuasa antara suami-istri bisa dijelaskan dan dipahami secara lebih baik, mungkin juga agar lebih menenteramkan hati dan lebih meyakinkan diri, para ulama perlu

melakukan pengkajian lebih mendalam tentang pengertian dan batas antara fitrah dengan gender, sehingga keberadaan harta bersama serta hak dan kewajiban bersama menjadi lebih jelas dan lebih meyakinkan dari apa yang ada sekarang.

Untuk mengakhiri tulisan, penulis menekankan bahwa relasi kuasa antara suami dengan istri sekiranya dikembalikan kepada Al-qur'an, mesti berisi kesetaraan (keseimbangan), dalam makna kedua belah pihak merasa diperlakukan secara adil dan tidak dizalimi oleh pasangannya. Kedua belah pihak mesti saling melengkapi, saling melindungi, saling bantu, dan bahkan saling mengalah, dalam upaya bersama-sama untuk melestarikan, menyejahterakan dan meningkatkan kualitas diri dan keluarga di dalam kehidupan di dunia dan di akhirat nanti. Adanya perbedaan fitrah (biologis) di antara keduanya, tidak boleh menghalangi adanya kesetaraan sebagai nilai yang mesti dijunjung tinggi menurut Al-qur'an. Keterlibatan istri (perempuan) di ruang publik dan begitu juga keterlibatan suami dalam urusan domestik (rumah tangga) hendaklah dianggap sebagai pilihan yang dibuat berdasarkan kesepakatan bersama. Karena pembagian tugas dalam keluarga ditentukan bersama secara seimbang, adil dan tidak menzalimi. Pencarian nafkah pun menjadi kewajiban bersama, karenanya harta yang diperoleh selama pernikahan pun akan lebih tepat sekiranya dijadikan sebagai harta bersama, tidak lagi terpisah menjadi harta masing-masing.

Menurut penulis kurang tepat sekiranya ada anggapan bahwa istri melakukan pilihan yang salah dan dianggap mengorbankan karier untuk menyiapkan diri menunjang karier suaminya, atau merelakan waktunya untuk merawat dan mendidik anak-anak sampai usia remaja, dan karena itu tidak mau berkiprah di luar rumah (di ruang publik) sejak awal pernikahan. Begitu juga, bukanlah hal yang keliru bila suami yang merelakan istrinya berada di luar rumah dan karena itu menyerahkan pekerjaan domestik kepada pihak ketiga, atau mengambil alih sendiri sebagian dari padanya sehingga memperlambat kariernya sendiri, atau mengurangi penghasilannya. Hidup berkeluarga adalah komitmen, perjuangan, pengorbanan yang didasari atas kesetiaan, yang dilakukan secara tulus dan sungguh-sungguh oleh kedua belah pihak, dengan tujuan akan memperoleh kebahagiaan bersama sampai ke akhir hayat, terlepas dari bagaimana mereka mendefinisikan kebahagiaan tersebut.

Menurut penulis, di antara makna kebahagiaan, adalah kesiapan, kesediaan dan kemampuan suami istri sebagai ayah dan ibu untuk merawat, mendidik dan mempersiapkan anak sehingga menjadi insan yang berkualitas, yang mampu menghadapi masa depannya secara lebih baik. Menurut penulis adalah sebuah kekeliruan sekiranya suami dan istri, karena ingin mengembangkan karier, atau mencari kebahagiaan sendiri, lalu mengabaikan perawatan dan pendidikan anak-anaknya (an-Nisa' ayat 9).

Wallahu a`lam bish-shawab wa ilayh-il marji` wa-l ma`ab.

Daftar Pustaka

- Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, jilid 2 (terjemahan), Gema Insani Press, Jakarta, cet. 3, 2000.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Kairo, 1978.
- Abdurrahman al-Jazairi, *Kitab al-Fiqh `ala Madzahib-il Arba`ah*, Dar al-Kutub, al-`Ilmiyyah, Beirut.
- Abu Hayyan (745), *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, Beirut, cet. 1, 1993.
- Abu Zahrah, Muḥammad, *al-Aḥwāl al-Syakhsiyah*, Dār al-Fikr al-`Arabi, Beirut.
- Ali Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Muhammad `Ali Shubaih, Kairo, 1953.
- Ali ash-Shabuni, Muhamamd, *Rawa'i-ul Bayan Tafsir Ayat -il Ahkam min-al Qur'an*, Maktabah al-Ghazali, Damaskus, cet.2, 1977.
- Al Yasa` Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah, Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, INIS, Jakarta, cet, 1, 1999.
- , *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Prenadamedia Group, Jakarta, cet. 1, 2016.
- `Amru `Abd-ul Karim Sa`dawy, *Qadhaya al-Mar'ah fi Fiqh al-Qaradhawi*, Qathru-n Nada, Kairo, cet. 1, 2006.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Pustaka Islam, Surabaya, 1986.
- Ibn Rusyd (595), *Bidayat al-Mujtahid*, Dar al-Fikr, Beirut.
- Ibrahim Hosen, *Fikih Perbandingan dalam Masalah Nikah-Talak-Rujuk dan Hukum Kewarisan*, Yayasan Ihya' Ulumuddin Indonesia, Jakarta, cet. 1, 1971.
- Jassin, HB, *Bacaan Mulia*, Penerbit Yayasan 23 Januari 1942, Jakarta, cet. 2, 1982.
- Kementerian Agama, *Al-qur'an dan Terjemahnya*, Program internet.
- Mahmud Syaltut, *Al-Isam `Aqidah wa Syari`ah*, Dar asy-Suruq, Kairo, cet. 17, 1997.

- Majelis Taarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, jilid 3, Penerbit Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, cet. 1, 2018.
- Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, Oxford University Press, 1972.
- Mufidah Ch, *Paradigma Gender*, Bayu Media Malang, 2003.
- Muhammad Thalib, *Al-qur'an Tarjamah Tafsiriyah*, Penerbit Ma'had an-Nabawi, Yogyakarta, edisi 4, 2013.
- Nailul Rahmi, *Klasifikasi Ayat-ayat Hukum dalam Kitab Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu dan Ahkam Al-Qur'an* (tesis), Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1966, hlm. 85.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Alqur'an*, Paramadina, Jakarta., 1999
- Peunoh Daly, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Studi Perbandingan dalam kalangan Ahlus- Sunnah, dan Negara-negara Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. 1, 1988.
- Quraish Shihab, Muhammad, *Perempuan, dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Lentera Hati, Jakarta, cet. 2, 2005.
- , *Tafsir Al-Misbah, Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 2, Lentera hati, Jakarta, edisi baru, cet. 5, 2012.
- Qurthubi, Al-, *Al-Jami' li-Ahkam-il Qur'an*, Dar al-Fikr, Beirut, 1995.
- Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*.
- Sayyid Sabiq, As- *Fiqh al-Sunnah*. Dar al-Fath li-l 'l lam al-'Arabi, Kairo, cet. 2, 1999.
- Salam Madkur, Muhamad, *Ahkam-ul Ushrah fi-l Islam*, jilid 3, Dar an-Nahdhah al-'Arabiyyah, Kairo, cet. 1, 1968
- Syafi'i, asy (204), *Ar-Risalah*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, cet. 1, 2006.
- Syamsul Anwar, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, Suara Muhammadiyah, Yogyakarta, 2018.
- Suyuthi, As-, (911), *Tafsir ad-Dur al-Mantsur fi-t Tafsir al-Ma'tsur*, Dar al-Fikr, Beirut, cet. 2, 1988.
- Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh-ul Islami wa Adillatuh*, Dar al-Fikr, Damaskus, cet. 3, 1989.

Penutup

Keluarga dan Relasi Kuasa dalam Masyarakat Aceh: Tawaran Metode untuk Pemahaman Ulang

Al Yasa' Abubakar

Umat Islam sepakat dan yakin bahwa Al-qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam, yang petunjuk dan tuntunannya meliputi semua aspek kehidupan dan berlaku secara universal dan abadi. Muslim yang taat akan selalu berusaha dengan sebaik-baiknya untuk membaca, memahami dan mengamalkan isi Al-qur'an. Salah satu aspek penting yang diatur Al-qur'an adalah penghargaan yang sama kepada lelaki dan perempuan sebagai subjek hukum dan menekankan akan adanya kesetaraan relasi di antara keduanya (lelaki dan perempuan), termasuk kesetaraan dalam hubungan mereka sebagai suami dan istri di dalam kehidupan keluarga. Dalam banyak ayat, Al-qur'an menyebut keberadaan keduanya sebagai pasangan, berpasangan, dia dan pasangannya, dan beberapa kata jadinya yang lain. Penyebutan pasangan dan berpasangan menyiratkan adanya kebersamaan dalam bentuk saling bergantung dan memerlukan, saling lengkap melengkapi dan saling isi mengisi secara seimbang, yang seyogianya akan berkesinambungan, tidak diputuskan di tengah jalan.

Penyebutan istilah berpasangan di dalam Al-quran menyiratkan secara langsung atau tidak, akan adanya kesamaan dan sekaligus juga ketidak-samaan antara antara lelaki dan perempuan. Ketidaksamaan laki-laki dan perempuan yang mudah terlihat adalah adanya perbedaan organ dan fungsi reproduksi pada keduanya, sehingga untuk menjadi sempurna atau berfungsi, keduanya perlu dijadikan berpasangan (sepasang) sebagai suami dan istri dalam sebuah keluarga. Sedangkan kesamaan terlihat pada

tugas dan tanggung jawab yang ditetapkan Allah. Kedua-duanya dihargai sama, diciptakan untuk mengabdikan kepada Allah dan merupakan khalifah untuk memakmurkan alam. Mereka akan mendapat pahala dan dosa yang sama sekiranya mengerjakan perbuatan yang sama. Mereka sama-sama bertanggung jawab untuk melakukan yang terbaik dalam menerapkan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Dalam berkeluarga, keduanya merupakan subjek hukum yang sempurna, menjadi pihak yang sama-sama diberi tugas dan tanggung jawab untuk kelangsungan hidup keluarga dan kesejahteraan bersama.

Selanjutnya, terlepas dari ketentuan Al-qur'an di atas, manusia di dalam sejarah panjang perjalanan kehidupan masyarakat dan budayanya, cenderung tidak memahami kesepasangan dalam kedudukan dan hubungan sosial yang seimbang dan setara. Dalam kehidupan berkeluarga pun, kesepasangan laki-laki dan perempuan sebagai suami dan istri, sering dipahami dengan kedudukan dan hubungan yang relatif timpang, menjadikan perempuan sebagai subordinat (pelengkap) bagi laki-laki atau sebaliknya.

Budaya yang melebihkan laki-laki atas perempuan, oleh para peneliti disebut sebagai budaya patriarkal (patriarki). Sebaliknya, budaya yang melebihkan perempuan atas laki-laki disebut dengan budaya matriarkal (matriarki). Budaya yang berusaha menyeimbangkan dan menyejajarkan laki-laki dengan perempuan cenderung mengarah kepada budaya bilateral. Budaya patriarki merupakan budaya mayoritas dan dominan dalam perjalanan sejarah kemanusiaan, sejak dari masa dahulu sampai sekarang. Sedangkan budaya matriarkal merupakan budaya minoritas, yang hanya ditemukan di beberapa masyarakat (masyarakat matriarkal terbesar di dunia adalah masyarakat Minangkabau), sehingga cenderung kurang diperhatikan, dianggap tidak berpengaruh secara global. Adapun budaya bilateral cenderung menganggap kedudukan laki-laki dan perempuan secara seimbang dan sejajar. Budaya ini relatif lebih dikenal dari budaya matriarkal, tetapi tidak seluas budaya patriarkal. Pada masa sekarang, budaya yang terakhir ini relatif terdorong untuk tumbuh dan berkembang menjadi semakin luas, setelah kehadiran pengetahuan ilmiah dan teknologi (modern), yang mengubah sistem mata pencaharian dari agraria ke industri. Budaya ini dianggap lebih moderat dari dua budaya sebelumnya, karena memberikan penghargaan relasi yang lebih seimbang dan kedudukan yang lebih setara kepada lelaki dan perempuan.

Al-qur'an (dan sunnah Rasulullah) menyatakan diri sebagai panduan hidup yang bersifat universal dan abadi untuk semua manusia, baik sebagai pribadi atau pun kelompok. Namun perlu diingat, ayat-ayat Al-qur'an tidak disusun secara kronologis atau tematis. Sehingga untuk menjadikannya sebagai panduan yang bersifat praktis dan sistematis, ayat-ayat Al-qur'an perlu dihubungkan satu sama lain, dipahami dan ditafsirkan terlebih dahulu.¹ Karena hampir semua ayat mesti dipahami dan ditafsirkan terlebih dahulu, maka, sejak awal kelahiran mazhab, para ulama telah berupaya menyusun persyaratan yang mesti dipenuhi oleh seseorang yang akan melakukan penafsiran, agar hasilnya dianggap memenuhi syarat dan dapat dipertanggung-jawabkan.

Jalaluddin Al-Sayuthi menyebutkan bahwa seseorang perlu menguasai lima belas cabang pengetahuan sebagai syarat untuk dapat menafsirkan Al-qur'an.² Quraish Shihab memberikan Empat catatan untuk menyesuaikan ke lima belas cabang pengetahuan yang disebutkan oleh Jalaluddin Al-Sayuthi tersebut ke keadaan sekarang. Ke-empat catatan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, syarat-syarat tersebut ditujukan kepada mufasir yang akan

¹ Perlu dinyatakan —agar tidak menimbulkan kesalah-pahaman— para ulama membagi ayat Al-qur'an berdasarkan kekuatan maknanya menjadi ayat-ayat yang *qath'i dilalah*, yaitu ayat-ayat yang maknanya jelas, tidak mungkin dipahami lain; dan ayat-ayat yang *zhanni dilalah*, yaitu ayat-ayat yang mengandung lebih dari satu kemungkinan makna. Ayat-ayat yang masuk kategori *qath'i dilalah* relatif sangat sedikit, karena mesti merupakan kumpulan ayat yang saling mendukung satu sama lain sedemikian rupa, sehingga mempunyai satu makna tanpa alternatif lagi. Adapun ayat yang berdiri sendiri (tunggal) walaupun mempunyai makna yang jelas, tidak akan menjadi *qath'i dilalah*, karena makna tersebut tidak mendapat dukungan/dikuatkan oleh ayat yang lain.

² Lima belas syarat tersebut penulis ringkaskan sebagai berikut. (1) Ilmu bahasa Arab; (2) ilmu nahwu; (3) ilmu *sharaf*; (4) ilmu tentang *isytiqaq*; (5) Ilmu *al-ma'any*; (6) Ilmu *al-bayan* (7) Ilmu *al-badi'*; (8) Ilmu *al-qira'at*; (9) Ilmu *ushul ad-din*; (10) Ilmu *ushul al-fiqih*; (11) *Asbab al-Nuzul*; (12) *Nasikh dan mansukh*; (13) Fiqih; (14) Hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan penafsiran ayat; (15) *Ilm al-mauhibah* (sesuatu yang dianugerahkan Allah kepada seseorang sehingga menjadikannya berpotensi menjadi mufasir, *shihhat al-'aqidah*, kelurusan akidah). Sekedar untuk perbandingan, penulis mengutip pendapat Mana' al-Qaththan, guru besar Ulum-ul Qur'an salah satu universitas di Arab Saudi sebagai berikut. (1) Akidah yang benar; (2) bersih dari hawa nafsu; (3) menafsirkan terlebih dahulu Al-qur'an dengan Al-qur'an; (4) mencari penafsiran dari sunah; (5) apabila tidak didapatkan penafsiran dalam Sunah, hendaklah mengambil pendapat para Sahabat; (6) apabila tidak ditemukan dalam pendapat Sahabat, maka merujuk kepada pendapat *tabi'in*; (7) menguasai pengetahuan tentang Bahasa Arab; (8) menguasai *'ulum al-Qur'an*; (9) mempunyai pemahaman yang cermat (logika yang baik).

Seperti terlihat, delapan dari 15 syarat yang disebut Sayuthi berhubungan dengan bahasa Arab, sehingga penafsirannya cenderung hanya berdasarkan kepada makna bahasa, sedang syarat Mana' al-Qaththan cenderung berorientasi ke masa lalu, sehingga sukar menerima perubahan.

mengemukakan pendapat baru berdasar analisisnya sendiri menyangkut tafsir ayat-ayat, bukannya bagi yang tampil menyampaikan ulang pendapat para ulama (mufasir), yang selama ini telah dikemukakan oleh pakar tafsir.

Kedua, syarat-syarat tersebut adalah untuk mereka yang akan tampil menafsirkan *seluruh ayat Al-qur'an*. Bagi mereka yang akan menafsirkan ayat-ayat astronomi saja, misalnya, tidaklah mutlak baginya mengetahui ilmu ushul fiqih atau nasikh dan mansukh, atau ilmu fiqih. Tetapi mutlak bagi mereka untuk memiliki pengetahuan yang mumpuni menyangkut astronomi dan tentunya bahasa Arab.

Ketiga, perlu revisi atau pemaknaan berbeda untuk sebagian dari ke lima belas syarat-syarat yang dikemukakan, seperti *lurusnya akidah penafsir*. Syarat ini menjadikan penafsiran orientalis (non muslim) tidak dapat diterima. Tetapi bila syarat ini diganti dengan kata *objektivitas*, maka penafsiran siapa pun yang objektif, yang berpotensi memahami ayat-ayat Al-qur'an dengan baik selama syarat minimal telah dimilikinya, dapat diterima. Hal ini antara lain dipahami dari surat at-Taubah ayat 6.

Keempat, diperlukan adanya penambahan syarat, yaitu mempunyai *pengetahuan tentang objek uraian ayat*. Seseorang tidak mungkin akan memahami dengan baik ayat-ayat yang berbicara, misalnya tentang embriologi atau ekonomi, jika dia tidak memiliki latar belakang pengetahuan yang memadai menyangkut disiplin ilmu-ilmu tersebut.

Setelah ini, sebagai pengganti syarat yang relatif banyak, Quraish berpandangan perlu untuk menggaris bawahi sebab-sebab pokok kekeliruan dalam menafsirkan Al-qur'an. Siapa yang menghindari sebab-sebab tersebut diharapkan akan mampu menarik makna yang benar (tidak menyimpang) dari ayat-ayat yang ditafsirkan, kendati makna tersebut tidak diterima oleh ulama lain. Sebab-sebab tersebut adalah:

- a. Subjektifitas mufasir.
- b. Tidak memahami konteks, baik sejarah atau hubungan ayat dengan ayat sebelumnya.
- c. Tidak mengetahui siapa pembicara atau mitra dan siapa yang dibicarakan.
- d. Kedangkalan pengetahuan menyangkut ilmu-ilmu alat (antara lain bahasa).

e. Kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah.

f. Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat.³

Di tempat lain, Abdul Mustaqim membagi penafsiran secara garis besar kepada tiga periode, yang setiap periodenya mempunyai asumsi dan paradigma yang berbeda. Pada *periode klasik* (abad 1-2 H, 6-7 M), kuat kecenderungan untuk melakukan tafsir *bi al-riwayah*, sehingga segala tafsir *bi al-ra'yi* cenderung ditolak; teks Al-qur'an mesti dipahami apa adanya, jangan 'diutak atik'.⁴ Pada *periode pertengahan* (abad 3-9 H, 9-15 M), penafsiran dan produk tafsir telah menjadi ideologi, mazhab dan aliran, sehingga cenderung tidak objektif. Maksudnya tafsir cenderung digunakan untuk membenarkan, mengunggulkan dan membela pendapat mazhab yang diikuti, dinasti yang berkuasa, dan sebaliknya meremehkan dan menyalahkan mazhab lain, dinasti atau penguasa lain yang menjadi lawan dari dinasti yang dia dukung. Sedang pada periode *modern-kontemporer* (abad 12-14 H, 18-21 M) cenderung mengemukakan ide-ide yang rasional dan kritis; kegiatan penafsiran didorong untuk lebih bersifat fungsional untuk menyelesaikan dan menjawab tantangan modernitas.⁵

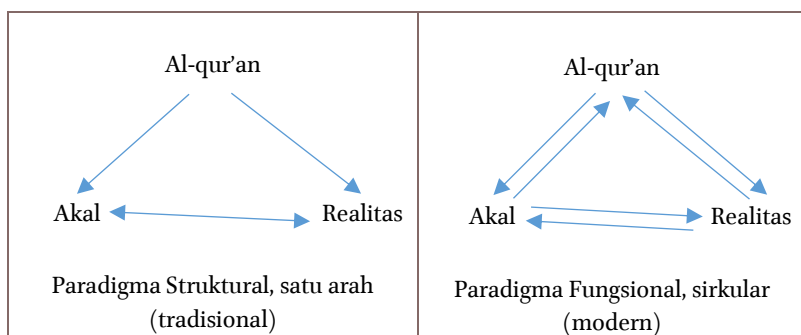
Untuk menjelaskan penafsiran yang fungsional tersebut, Abdul Mustaqim menambahkan unsur baru ke dalam penafsiran yaitu *sumber penafsiran*. Pada masa lalu sumber tafsir jarang disebutkan apalagi diuraikan secara eksplisit, walaupun selalu ada di dalam kegiatan penafsiran. Menurut beliau sumber tafsir perlu disebutkan secara jelas, dan hubungan di antaranya yang bersifat sirkuler pun perlu diuraikan secara jelas, agar kegiatan penafsiran dapat menjadi lebih fungsional. Menurut Mustaqim, sumber tafsir pada masa sekarang ada tiga, yaitu teks/wahyu itu sendiri, serta akal (*ra'yu*) dan realitas (*waqa'i*), yang dipahami berhubungan secara fungsional. Pada masa lalu, hubungan ketiga unsur ini dipahami secara struktural dan karena itu tidak disebutkan sebagai sumber tafsir.

³ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, cet. 3, 2015, hlm. 395 dst.

⁴ Secara sederhana, tafsir *bi al-riwayah* membatasi diri sekedar hanya mengutip dan mengulangi kembali penafsiran yang telah diberikan oleh Nabi Muhammad (melalui hadis), penafsiran yang diberikan oleh para Sahabat dan penafsiran yang diberikan oleh tabi'in. Mereka cenderung menolak penggunaan pemikiran (termasuk pengetahuan yang berkembang). Sedang tafsir *bi al-ra'yi* di samping menerima riwayat, juga melakukan penafsiran ulang berdasarkan pemikiran (termasuk pengetahuan yang berkembang), dan tidak keberatan mengkritik penafsiran yang sudah ada (sekiranya perlu).

⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari periode Klasik, Pertengahan hingga Modern Kontemporer*, Idea Press, Yogyakarta, cet. 2, 2016, hlm. 152.

Sebagai sumber yang berhubungan secara fungsional, maka penafsiran cenderung terjadi secara dialektik, dengan asumsi harus dilakukan secara terus menerus dan tidak pernah mengenal titik final. Sedang hubungan secara struktural antara ketiga hal ini seperti digunakan para ulama masa lalu cenderung bersifat deduktif, sehingga mudah dipahami sekiranya muncul asumsi bahwa penafsiran pada suatu saat dapat dianggap final, dan karena itu akan berhenti dan tidak akan bertambah lagi. Melalui *taswir*, beliau menjelaskan perbandingan dua pendekatan tersebut sebagai berikut.⁶



Penyebutan sumber sebagai salah satu unsur penafsiran secara eksplisit, dan pergeseran hubungan tafsir dengan sumbernya dari struktural menjadi fungsional, menjadikan pemisahan Al-qur'an (sebagai yang mutlak) dari tafsirnya (sebagai yang nisbi) lebih mudah dipahami, karena tafsir akan selalu terikat atau paling kurang terpengaruh dengan sumber tafsir yaitu budaya lokal dan pengetahuan yang ada (yang sedang berkembang). Sebetulnya para ulama sejak masa Sahabat sudah berkeyakinan bahwa tafsir tidak sama dengan Al-qur'an, semuanya nisbi dan karena itu tidak pernah final. Tetapi penggunaan model penafsiran yang deduktif seperti dikatakan Mustaqim, dan orientasi yang kuat ke masa lalu, menjadikan sebagian ulama berpendapat bahwa tafsir yang ada, walaupun tidak bersifat mutlak, sukar untuk diubah, bahkan ada keyakinan sebagian tafsir tersebut tidak perlu (tidak boleh) diubah lagi, karena tidak ditemukan yang lebih baik dari itu.

Usulan untuk menggunakan model fungsional yang cenderung dialektik, menjadikan dialog antara Al-qur'an dengan realitas (lingkungan budaya

⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah, ...*, hlm. 168.

dan alam) dan akal (pemikiran, pengetahuan ilmiah) tidak pernah terhenti, akan selalu terbuka dan karena itu selalu dapat diperbaharui.

Penyebutan realitas (budaya dan lingkungan alam) sebagai sumber tafsir secara eksplisit, menjadikan semua masyarakat dapat menggunakan budaya mereka sebagai sumber untuk menafsirkan Al-qur'an. Dengan demikian, bukan hanya budaya Arab yang dapat menjadi sumber tafsir. Bahkan, penyebutan ini juga menjadikan tafsir yang didasarkan atas budaya Arab dapat diketahui dan diidentifikasi, sehingga dapat ditinggalkan oleh masyarakat yang mempunyai budaya berbeda dengan budaya Arab. Dengan demikian, mereka dapat menukarkannya dengan tafsir yang bersumber dari budaya mereka sendiri asalkan memenuhi syarat-syarat penafsiran (misalnya tidak menyalahi kaidah-kaidah Bahasa Arab).⁷

Bagi seorang Muslim, keyakinan bahwa Al-qur'an (wahyu) merupakan sumber kebenaran yang bersifat mutlak, merupakan sesuatu yang sangat penting dari segi keimanan dan secara psikologis sangat menenteramkan jiwa. Keyakinan ini menjadikan ada sesuatu yang bersifat abadi, yang kebenarannya tidak diragukan lagi, yaitu Al-qur'an. Keyakinan ini sangat berharga, karena ada sesuatu yang dapat dijadikan sebagai pangkalan,

⁷ Banyak umat Islam yang merasa penafsiran dan pendapat para Sahabat dan bahkan para tokoh mazhab (para ulama masa lalu) merupakan penafsiran yang paling benar atau paling kurang yang paling baik. Mereka puas dengan penafsiran yang telah ada dan enggan melakukan penafsiran ulang, sehingga orientasi ke masa lalu lebih menonjol dari orientasi ke masa sekarang apalagi masa depan. Sebagian mereka enggan melakukan penafsiran ulang karena menganggap tidak sanggup, sedang sebagian lagi enggan melakukannya karena menganggap tidak perlu.

Khusus untuk Sahabat, umum anggapan di kalangan umat Islam bahwa tafsir mereka merupakan yang terbaik, karena mereka merupakan satu-satunya generasi yang bertemu dengan Rasulullah, dan karena itu mereka merupakan orang yang paling dapat memahami maksud dan keinginan Rasulullah. Semua umat Islam menghargai Sahabat karena posisinya yang unik tersebut, dan semua mereka memuliakan pendapat para Sahabat karena cara mereka memahami pengajaran Rasulullah tidak dapat dilakukan oleh generasi lain yang datang sesudah mereka. Untuk membedakannya dengan model pemahaman yang lain, penulis menyebutnya dengan nama model/cara internalisasi (meminjam istilah psikologi), karena diperoleh melalui pengalaman, interaksi dan pengajaran langsung. Pada masa sekarang para ulama mengembangkan model pemahaman dan penafsiran baru, yang bertumpu pada pengetahuan ilmiah, yang untuk memudahkan penulis sebut dengan model/cara akademik. Pada cara ini pengetahuan ilmiah digunakan sebagai alat analisis, melalui pembuatan kategori, dan pemilahan menjadi struktur, fungsi, substansi, dan sebagainya.

Menurut penulis model pemahaman Sahabat bukanlah cara yang paling baik dan pendapat yang mereka hasilkan pun bukanlah penafsiran yang paling benar, sehingga tetap boleh dikritik dan boleh ditinggalkan ketika ditemukan pemahaman dan penafsiran baru yang lebih sesuai dengan keperluan masa sekarang, asalkan memenuhi syarat penalaran, sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

tambahan, tonggak, tolok ukur atau apapun istilahnya untuk mengetahui seberapa jauh sebuah pemikiran sudah bergerak, dan apakah pergerakan itu tetap berada pada jalur yang tepat, atau sebaliknya sudah terpeleket, menyimpang atau berbelok arah. Karena itu, walaupun sama-sama merupakan sumber penafsiran, keberadaan dan kebenaran Al-qur'an yang bersifat mutlak menjadikannya unik. Dari satu sisi, Al-qur'an mempunyai tugas mengubah dan mengarahkan budaya masyarakat yang dia masuki dan pengetahuan yang dia dapati, agar sesuai dengan tuntunan dan keinginan Al-qur'an. Sedangkan dari sisi yang lain, Al-qur'an membuka diri untuk menerima pengaruh dari budaya yang dia masuki dan pengetahuan yang dia dapati melalui penafsiran. Dengan dua fungsi ini maka pemahaman dan pengamalan tuntunannya diharapkan menjadi lebih luwes dan lebih dirasakan keluangannya.

Dengan cara pandang ini, maka Al-qur'an menjadikan Islam sebagai sebuah agama yang tunggal yang intinya akan selalu sama di zaman apapun dan di daerah manapun. Sebaliknya, Islam juga memberi kesempatan kepada pemeluknya, untuk sampai batas tertentu, menerima dan mengekspresikan serta mengembangkan keragaman yang sekiranya perlu, ketika dianggap telah memenuhi syarat boleh dikembangkan secara dinamis. Dalam perjalanan sejarahnya, masyarakat muslim telah melahirkan berbagai mazhab dalam bidang kalam, fiqh dan tasawuf, (yang sebagiannya dianggap benar dan sebagiannya dianggap salah). Sehingga, tidak tertutup kemungkinan akan lahir mazhab-mazhab baru pada masa yang akan datang, ketika ada masyarakat muslim yang merasa perlu untuk melahirkannya.⁸

⁸ Adapun ketentuan fiqh yang akan diubah, menurut penulis, paling kurang harus memenuhi empat syarat secara kumulatif, yaitu: (1) ada keperluan untuk melakukan perubahan; (2) ada dalil yang dapat digunakan untuk melakukan perubahan; (3) perubahan tersebut dilakukan dengan metode (kaidah) yang memenuhi persyaratan metodologis; dan (4) perubahan tersebut tidak berlawanan dengan dalil (nash) yang *qathi' dilalah*.

Lebih lanjut lihat, Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Prenadamedia Group, Jakarta, cet. 1, 2016, Bab Penutup.

Ismail Koxsal dalam bukunya *Taghayyur al-Ahkam fi al-Syari'at al-Islamiyyah*, Mu'assassah al-Risalah Nasyirun, Beirut, cet. 1, 2000, menyatakan bahwa *al-tsabat* (kekekalan) dan *al-tagahayyur* (keberubahan) merupakan ciri syariat Islam. Kekekalan terjadi karena adanya sifat/ciri ilahiah (*ilahiyyah*), sempurna (*kamaliyyah*) dan abadi (*abadiyyah*). Sedangkan keberubahan terjadi karena adanya sifat/ciri yang melekat pada syariatnya sendiri (*al-'awamil al-dzatiyyah*), yaitu lentur (*al-murunah*), lapang (*al-taysir*), pertimbangan manfaat dan tujuan (*i'tibar al-maqashid*); dan adanya ciri objektif (*al-'awamil al-mawdhu'iyah*), yaitu adanya perbedaan zaman, tempat, niat/tujuan,

Di pihak lain, hasil yang diperoleh dari upaya memahami dan menafsirkan Al-qur'an di bidang fiqh selama ini oleh para ulama dirumuskan dalam dua bentuk. *Pertama*, hukum *syara`* yang akan dilekatkan pada perbuatan dan, *kedua*, definisi dari perbuatan-perbuatan (yang akan dilekati hukum *syara`*) dan berbagai konsep yang digunakan di dalam fiqh.⁹ Pada masa sekarang, sebagian sarjana dan ulama mengajukan usul agar pemahaman atas Al-qur'an tidak lagi sekedar menghasilkan hukum *syara`* (peraturan untuk perilaku kongkret) tetapi dikembangkan menjadi norma dengan tiga tingkat penjenjangan. Pertama sekali *nilai*, setelah itu *prinsip* dan baru setelah itu *hukum syara`* sebagai peraturan yang kongkret. Dengan langkah ini maka yang pertama dicari adalah nilai-nilai yang terkandung di dalam Al-qur'an (dan hadis-hadis). Setelah itu prinsip-prinsip dan baru kemudian setelah itu dirumuskan hukum *syara`* sebagai peraturan yang kongkret.

Mengikuti jalan pikiran di atas, maka tulisan-tulisan yang ada dalam buku ini dapat dianggap sebagai upaya untuk memperkenalkan realitas (budaya, adat) yang ada di Aceh, yang hampir dapat dipastikan berbeda dengan budaya di daerah atau tempat fiqh (mazhab empat) dilahirkan dan dikembangkan. Uraian tentang budaya Aceh di atas, diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan, sebagai salah satu sumber untuk penafsiran Al-qur'an dengan cara fungsional di atas, dan juga masukan untuk merumuskan fiqh baru dalam bentuk tiga jenjang norma di atas, yaitu nilai, prinsip dan hukum kongkret.

Menurut penulis, pemikiran untuk merumuskan ulang pemahaman

perubahan pada benda-benda (objek hukum, *taghayyur mahiyat al-asyya'*), kehadiran teknologi dan pengetahuan ilmiah, dan perbedaan/pergeseran akhlak.

⁹ Fiqh secara sederhana didefinisikan dengan pengetahuan tentang perbuatan yang telah dilekati hukum *syara`*, yang diperoleh dari dalil melalui penalaran yang sah. Jadi ada perbedaan yang relatif penting antara norma dalam ilmu hukum dengan norma dalam fiqh. Pada fiqh, norma diperlukan untuk mengatur perbuatan sedang dalam ilmu hukum norma diperlukan untuk mengatur hubungan hukum. Norma dalam ilmu hukum pada dasarnya terdiri dari hak dan kewajiban, sedang dalam fiqh norma terdiri dari hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*. Hukum *taklifi* merupakan norma untuk mengatur perbuatan, mulai dari yang mesti dikerjakan sampai kepada yang mesti ditinggalkan, yang terdiri atas lima tingkatan yaitu; wajib sunat, mubah, makruh dan haram. Sengah hukum *wadh'i* merupakan norma yang menjelaskan keadaan suatu perbuatan, yang terdiri dari: sebab (keadaan yang menjelaskan bahwa sebuah perbuatan sudah boleh dilakukan), syarat (sesuatu yang mesti ada ketika perbuatan dikerjakan) *mani'* (keadaan yang menyebabkan perbuatan tidak boleh dikerjakan), sah (keadaan sebuah perbuatan yang sudah dikerjakan dengan benar) dan batal (keadaan perbuatan yang dikerjakan secara tidak benar). Norma ini melekat pada perbuatan-perbuatan. Untuk itu, definisi dari setiap perbuatan (dan konsep-konsep lain yang diperlukan di dalam fiqh), juga mesti dibuat melalui penalaran yang sah.

tentang kesetaraan hubungan dan keseimbangan tugas antara lelaki dengan perempuan dalam masyarakat muslim cenderung merupakan hal yang baru, yang muncul pada zaman modern sekarang setelah kehadiran pengetahuan ilmiah. Seperti telah disebutkan dalam pendahuluan dan juga dalam sebagian artikel di dalam buku ini, pengetahuan ilmiah, di samping memperluas wawasan yang telah ada, juga membuka wawasan baru dan bahkan memberikan perspektif baru mengenai penafsiran Al-qur'an.

Untuk mengakhiri uraian ini, dapat penulis sebutkan, dalam upaya memahami kesetaraan hubungan dan keseimbangan tugas antara lelaki dengan perempuan (relasi kuasa antara lelaki dan perempuan) dalam masyarakat Aceh (nusantara), paling kurang ada lima kata kunci yang perlu diperhatikan, yang sedikit atau banyak telah berupaya dijelaskan oleh para penulis buku ini di dalam artikel mereka masing-masing. Kata-kata kunci tersebut adalah model dan orientasi pemahaman agama, budaya dan adat lokal (dalam hal ini adat Aceh, nusantara), pengaruh pengetahuan modern, pengaruh kebijakan Pemerintah, dan yang terakhir, yang juga sangat perlu diperhatikan adalah budaya asing yang pengaruhnya pada masa sekarang yang tidak dapat dihindari lagi.

Selama ini, budaya asing, yang memberikan pengaruh negatif, cenderung dibatasi pemahamannya pada budaya Barat (Eropa Nasrani, sekuler). Ke depan nanti, mungkin akan bertambah dengan budaya lain, yaitu "kuning" (Jepang, Korea dan Cina, Budha) dan juga India (Hindu).

Semoga tulisan-tulisan yang mendiskusikan relasi laki-laki dan perempuan, khususnya antara suami dengan istri di dalam keluarga yang ada dalam buku ini, dapat dilanjutkan dengan upaya mencari dan merumuskan nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang ada dalam Al-qur'an (dan hadis). Setelahnya dilanjutkan dengan menemukan nilai dan prinsip yang ada di dalam fiqih (yang mungkin kurang lengkap dan kurang sejalan dengan apa yang disimpulkan dari Al-qur'an), untuk kemudian dibandingkan dengan nilai dan prinsip yang ada dalam budaya masyarakat Aceh dan juga pengetahuan ilmiah. Dengan cara ini, kuat dugaan, tuntunan Al-qur'an dapat lebih membumi. Dengan begitu juga, upaya menjelaskan model atau bentuk kesetaraan hubungan dan keseimbangan tanggung jawab antara lelaki (suami) dan perempuan (istri), dan juga penghargaan kepada lelaki dan perempuan, yang dianggap lebih sesuai

dengan nilai dan semangat Al-qur'an, dapat diekspresikan dan dipraktikkan secara lebih baik dalam masyarakat muslim Indonesia dan budaya nusantara.

Wallahu a`lam bi-shawab wa ilay-il marji`wa-l ma`ab.

Daftar Penulis

Agustin Hanapi lahir di Kutabuluh, Kutacane, Aceh Tenggara 1977. Dia menyelesaikan SDN di Kutabuluh (1990), Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Pesantren Darul Arafah, Medan-Sumatera Utara (1996). Dia melanjutkan pendidikan S1 di Universitas Al Azhar Cairo-Mesir (tamat 2001), S2 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2004) dengan tesis berjudul “Muamalah Muslim dengan Non-Muslim Menurut Perspektif Muhammad Abduh (Studi tentang nikah, makanan dan sembelihan serta Jizyah)”. Pada tahun 2012, dia meraih gelar Doktor dari Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, dengan disertasi “Konsep Perceraian Dalam Islam Sebuah Interpretasi Ulang”. Ia menjadi dosen tetap di Prodi Hukum Keluarga Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry semenjak tahun 2006. Ia pernah menjabat Ketua Lab. di Prodi Hukum Keluarga Fakultas Syariah dan Hukum tahun 2008-2012, ketua Prodi Hukum Keluarga tahun 2012-2016, dan Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerja sama tahun 2016-2018, dan saat ini diamanahkan menjadi ketua Prodi Magister Hukum Keluarga Pascasarjana UIN Ar-Raniry (2018–sekarang). Selain aktif mengajar, Agustin juga terlibat dalam penyusunan regulasi (Qanun, Peraturan Gubernur) tentang hukum keluarga, saksi ahli di Polresta tentang masalah keluarga, narasumber mengenai isu-isu keluarga di RRI, TVRI. Ia juga kolumnis tetap harian Serambi Indonesia dan Rakyat Aceh tentang isu-isu keluarga.

Al Yasa' Abubakar lahir di Takengon, 12 Januari 1953. Profesor Ushul Fiqh ini mengenyam pendidikan awal pada MIN (1965), MTsAIN (1967), dan SP IAIN (Sekolah Persiapan Institut Agama Islam Negeri) (1969) di Kota Takengon. Setelah itu, ia merantau ke Banda Aceh untuk melanjutkan studi ke IAIN Ar-Raniry sambil *nyantri* di Pesantren Ishlahiyah Lambhuk. Dari IAIN ia meraih gelar B.A. (1973) Drs. (1976). Pernah menempuh pendidikan di Al Azhar Kairo (1977-1980); memperoleh gelar Magister Agama (M.A), 1986, dan Doktor, 1989 dari IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Di kampusnya, ia pernah menjabat sebagai Pelaksana Harian Rektor IAIN Ar Raniry (2000-2001) (menggantikan Safwan Idris yang syahid ditembak),

dan Direktur Program Pascasarjana (2008–2012). Di luar kampus, Al Yasa Abubakar pernah dan sedang menjadi ketua dewan pengawas syariah di beberapa lembaga, antara lain RSUD Zainoel Abidin, (2019-2022), Baitul Mal Aceh, periode 2015-2019, dan BPRS Hikmah Wakilah Banda Aceh, (2015–2019). Di Pemerintahan Aceh, ia pernah menjadi Kepala Dinas Syari’at Islam (2002–2008). Di Ormas Islam, ia pernah menjadi Ketua PW Muhammadiyah Provinsi Aceh (2005-2010 dan 2010–2015). Buku karyanya dalam 5 tahun terakhir adalah “Syariat Islam di Aceh sebagai Keistimewaan dan Otonomi Asimetris (Telaah Konsep dan Kewenangan)” (Banda Aceh: Sahifah, 2019); “Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh” (Jakarta: Kencana, 2016).

Ali Abubakar lahir di Takengon, Aceh, 1 Januari 1971, adalah dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh sejak tahun 2008. Sebelumnya bertugas di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Bengkulu (sekarang IAIN Bengkulu). Dia pernah menjadi Penyunting Jurnal Ilmiah Madania Bengkulu. Sekarang, dia menyunting Jurnal Media Syariah, Islam Futura, Samarah, dan Dusturiyah; ketiganya ada di lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Ia menulis sejumlah artikel di beberapa jurnal ilmiah, ilmiah populer di media massa, dan buku. Publikasinya yang terbaru adalah “Hukum Jinayat Aceh: Sebuah Pengantar” (Jakarta: Kencana, 2019), yang ditulis bersama Zulkarnain Lubis. Ali Abubakar mengawali pendidikan formal pada SDN 6 Takengon, kemudian melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Negeri 1 di kota yang sama serta Madrasah Aliyah sambil *nyantri* di Pondok Pesantren Ishlahiyah Lambuk di Banda Aceh. Gelar sarjana diperolehnya tahun 1994 dan magister tahun 1997 dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Gelar Doktor diraih tahun 2014 dari Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Di luar kampus, ia aktif di Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Aceh sejak tahun 2008.

Arfiansyah adalah akademisi pada Program Studi Sosiologi Agama UIN Ar-Raniry dan juga peneliti di International Centre for Aceh and Indian Ocean Studies (ICAIOS). Ia menyelesaikan pendidikan strata S1 di bidang Akidah dan Filsafat di IAIN Ar-Raniry (UIN saat ini) dan melanjutkan studinya ke jenjang Master di bidang Islamic Studies di McGill University, Kanada. Selain sebagai akademisi, Arfiansyah juga menjabat sebagai Sekjen Koalisi

Kependudukan Indonesia untuk Aceh. Saat proyek ini berlangsung, dia sedang menyelesaikan pendidikan S3 di bidang Antropologi Hukum di Universitas Leiden, Belanda. Semenjak tahun 2011, Arfiansyah telah aktif melakukan penelitian baik individu dan maupun dengan pemerintahan. Ia adalah penulis buku “Syariat Islam, Politik dan Perempuan di Aceh” (Banda Aceh, Ar-Raniry Press, 2011). Karya terbarunya “Adat and the State Sharia on Public Morality and Adultery in Gayo Society, Indonesia” akan diterbitkan dalam sebuah *edited volume* berjudul *Ocean of Law: Islamic Legal Crossings in the Indian Ocean World* oleh Routledge pada tahun 2021.

Dedy Tabrani lahir di Banda Aceh 15 Oktober 1976. Ia adalah polisi yang berhasil meringkus para teroris Jamaah Ansharu Daulah (JAD) yang berafiliasi dengan ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) pada insiden Bom Sarinah, Selasa, 14 Januari 2016. Menamatkan pendidikan dasar (1989), menengah (1992) dan menengah atas (1995) di Banda Aceh, kemudian melanjutkan pendidikan magister di Universitas Indonesia (2011). Pada tahun 2020, dia menyelesaikan studi doktoral Kajian Ilmu Kepolisian tahun 2020. Aktif dalam dunia penelitian tentang kasus-kasus terorisme dan menulis berbagai artikel di berbagai jurnal dan juga buku. Dia telah mengikuti berbagai kursus singkat tentang terorisme di berbagai tempat seperti: Central Police University Taiwan (2018), Kao Yuan University (2018), Nanyang Technological University Singapore (2019), Charles Sturt University Canberra Australia (2019), Ku Leuven University Belgium (2019), dan Maastricht University (2019). Sebagai seorang Polisi dan juga peneliti, dia telah menulis beberapa artikel di berbagai jurnal nasional dan internasional. Karya buku terbaru “Globalism, Terrorism, And Islamism In Southeast Asia” diterbitkan bersama LP3ES-CSSUI-Unimal Press pada tahun 2019.

Dian Rubianty adalah seorang Fulbright Scholar dan dosen tetap di FISIP UIN Ar-Raniry. Setelah menyelesaikan pendidikan sarjana ekonomi akuntansi dengan predikat cum laude di Universitas Syiah Kuala, Dian meneruskan pendidikan dalam bidang administrasi publik sehingga mendapatkan gelar Master of Public Administration (MPA) di Universitas Arkansas, Fayetteville, Amerika Serikat dengan beasiswa Fulbright. Dian mengajar dan meneliti dalam bidang administrasi publik, keuangan publik, gender dan politik, dengan fokus pada kebijakan pendidikan dan

kesehatan yang berkenaan dengan perempuan dan anak. Selain mengajar dan meneliti, Dian sering diminta menjadi narasumber dan konsultan untuk isu-isu seputar parenting, kekerasan terhadap perempuan dan gender-based violence (GBV), dan kebijakan pembangunan pasca konflik dan pasca bencana. Dian juga aktif dalam gerakan literasi terutama untuk anak dan perempuan. Ibu empat anak ini juga aktif menulis di berbagai media dan menerbitkan buku tentang *parenting* bersama penulis lainnya. Dian adalah anggota Indonesia Regional Science Association (IRSA) dan Regional Science Association International (RSAI).

Eka Srimulyani adalah akademisi dari UIN Ar-Raniry Banda Aceh, yang juga merupakan salah seorang peneliti di ICAIOS. Sempat bertugas sebagai Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan serta Dekan Fakultas Psikologi di UIN Ar-Raniry (2016–2019), anggota Majelis Pendidikan Aceh (2019–2024), dan salah seorang pembina di Forum Bangun Aceh (FBA). Dalam beberapa kesempatan, juga terlibat dalam kolaborasi penelitian internasional seperti Korea-Asean Cooperation Project (2016), project contending modernities dari Notre Dame University, USA (2016–2018), dan sabbatical leave di Ewha Woman's University Seoul (2019). Kajiannya selama ini fokus pada penelitian mengenai sosial-budaya, pendidikan, serta *concern* pada tema-tema perempuan serta keluarga.

Luthfi Auni lahir di Kampung Bale, Takengon, 18 November 1960. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, menengah pertama, dan menengah atas, ia melanjutkan pendidikan Bachelor of Arts (BA) pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh hingga selesai pada tahun 1984. Sarjana lengkap (Drs.) diperoleh pada fakultas yang sama tahun 1987. Gelar Magister of Arts (M.A.) diraihinya Luthfi Auni dari McGill University Canada, 1993. Ia sempat menempuh pendidikan profesi dan manajemen di berbagai negara, seperti Amerika Serikat, Canada, Australia, Perancis, Jerman, Jepang, dan negara-negara ASEAN. Gelar Doktor diperolehnya dari Universitas Merdeka Malang. Saat ini, Luthfi Auni adalah dosen senior Pendidikan Bahasa Inggris pada Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

M. Saleh Sjafei adalah alumni Fakultas Hukum yang awalnya terdidik secara dogmatis dan lebih cenderung pada pola berpikir formalisme. Kemudian yang bersangkutan mempertimbangkan realitas Indonesia sehingga berubah pikiran untuk membelot pada pengetahuan bidang ilmu sosial, khususnya sosiologi yang anti-formalisme. Ia menyelesaikan pendidikan Sarjana Hukum (S.H.) pada Jurusan Hukum dan Pembangunan Masyarakat, Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala/Unsyiah (1981-1988). Pendidikan magister (1995-1997) dan doktor (2001-2006) diselesaikan dalam bidang Sosiologi (M.Si. dan Dr.) pada Departemen Sosiologi, Universitas Indonesia. Judul tesisnya adalah “Makna Protes Pemilik Tanah Dilihat dari Tipologi Tindakan Sosial Max Weber”, dan disertasinya tentang “Aktor dan Struktur: Studi Kasus Dualisme Kepemilikan Tanah” dipandang dari Teori Strukturasi Anthony Giddens. Kedua karya tersebut lebih berorientasi pada pengembangan bidang penelitian sosiologi hukum. Penulis menjadi pengajar sejak tahun 1989 sampai sekarang; dan pada tahun tersebut juga yang bersangkutan diangkat menjadi pengajar Sosiologi dan Sosiologi Hukum pada Bagian Hukum dan Masyarakat, Fakultas Hukum Universitas Syiah Kuala.

Muhammad Riza Nurdin adalah peneliti senior di ICAIOS dan Amcolabora Research Institute. Ia menempuh pendidikan S1 di Fakultas Studi Islam dan Bahasa Arab, Universitas Al-Azhar, Cairo, Mesir (2005). Menyelesaikan pendidikan S2 bidang Kajian Asia Tenggara dari Universitas Passau, Jerman, dengan thesis berjudul “From Jerusalem to Jakarta, then Aceh: The Global-Local Nexus of Hizbut Tahrir Indonesia” (2011). Selanjutnya ia meraih PhD in Southeast Asian Social Inquiry dari Universitas New South Wales, Australia (2018). Ia menulis thesis berjudul “Religion and Social Capital: Civil Society Organisations in Disaster Recovery in Indonesia” (2018). Ia baru saja menyelesaikan Post-Doctoral Fellowship di Department of Southeast Asian Studies, Universiti Malaya, Malaysia (2019-2020). Riza menaruh minat riset antara lain pada hubungan agama dengan perubahan sosial dan pembangunan berkelanjutan.

Mumtaz Ibnu Yasa adalah dosen Ilmu Tafsir pada Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, IAIN Takengon. Ia lahir di Banda Aceh, 3 Februari 1989. Karier pendidikannya dimulai dari MIN Ulee Kareng Banda Aceh. Kemudian melanjutkan pendidikan tingkat menengah di pondok pesantren Oemar

Diyana, Indrapuri, Aceh Besar. Setelah itu melanjutkan pendidikan formalnya ke pondok pesantren Darunnajah, Jakarta Selatan. Gelar sarjananya diperoleh dari kampus UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2011 dan gelar magisternya diperoleh pada tahun 2016 dari kampus yang sama. Pada tahun 2018, ia juga mendapat gelar magister dari UGM pada bidang studi Antropologi Budaya.

Rawdhah Binti Yasa lahir di Banda Aceh, 25 Desember 1982. Menyelesaikan Pendidikan S-1 Psikologi di Sekolah Tinggi Ilmu Psikologi (STIP) Harapan Bangsa pada tahun 2007 dan melanjutkan S2 Magister Profesi di Fakultas Psikologi Universitas Padjajaran (UNPAD), dengan konsentrasi Psikologi Pendidikan, selesai tahun 2014. Sebelum menggeluti ilmu psikologi, penulis juga pernah mengenyam Pendidikan sarjana (S1) di Fakultas Syariah IAIN Ar-Raniry, jurusan Syariah Ahwalus Syahsiah (SAS) yang kemudian lebih dikenal dengan jurusan Hukum Keluarga, selesai pada tahun 2005. Sejak tahun 2015 mengabdikan diri sebagai staf pengajar di Fakultas Psikologi UIN Ar-Raniry. Bidang minat yang ditekuni adalah psikologi Pendidikan dan psikologi keluarga. Terutama terkait dengan pendidikan anak, *parenting* dan Keluarga. Disela-sela aktivitasnya sebagai pengajar, penulis juga pernah menjabat sebagai wakil sekretaris HIMPSI Wilayah Aceh periode 2015-2019 dan merupakan salah seorang psikolog di Unit Pelayanan Psikologi Terapan (UP2T) Fakultas Psikologi UIN Ar-Raniry. Penelitian yang sudah dihasilkan berkenaan dengan pendidikan inklusi, kelancaran membaca, keberfungsian keluarga dan identitas diri.

Reza Idria adalah staf pengajar pada Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Ar-Raniry. Gelar doktor di bidang antropologi sosial diraihinya dari Universitas Harvard, Amerika Serikat. Sejak 2018 Reza juga berkhidmat sebagai salah satu peneliti senior ICAIOS. Selain kegiatan akademik, Reza terlibat dalam kerja-kerja gerakan kebudayaan dan isu Hak Asasi Manusia di Aceh. Ia adalah salah satu pendiri Komunitas Tikar Pandan dan Sekolah Menulis Dokarim, Banda Aceh. Tahun 2011 Reza menjabat sebagai direktur eksekutif pertama Museum HAM Aceh. Saat ini ia juga dipercaya sebagai Ketua Harian Asosiasi Tradisi Lisan (ATL) Aceh.

Saiful Mahdi, adalah dosen tetap di Jurusan Statistika, FMIPA Unsyiah, Banda Aceh. Menyelesaikan Ph.D di Universitas Cornell, New York, Amerika Serikat, Dr. Saiful adalah seorang Fulbright Scholar dengan perhatian pada banyak isu pembangunan, terutama pada level mikro di tingkat komunitas, gampong, dan keluarga. Saiful ikut mendirikan dan menjadi direktur pertama Aceh Institute dan ICAIOS. Selain mengajar Statistika, Ekonometrika, Demografi, Dr. Saiful mempunyai minat khusus pada Statistika Resmi (official statistics) dan Statistika Sosial, termasuk Statistika Kebencanaan. Dr. Saiful ikut mendirikan dan menjadi Ketua Prodi S1 Statistika Unsyiah, Prodi Statistika pertama di Sumatra tahun 2012-2016. Ia mendapat kepercayaan menjadi Ketua Ikatan Perstatistikan Indonesia (ISI) Aceh sejak 2014 dan Ketua Koalisi Indonesia untuk Pembangunan dan Kependudukan (KKI) Aceh, 2014-2019 dan 2019-sekarang. Sebagai anggota Forum Masyarakat Statistik (FMS) Indonesia 2019-2020, Saiful bersama 23 orang ahli ekonomi, statistik, dan pembangunan menjadi penasihat BPS dan Bappenas dalam usaha peningkatan kualitas data di Indonesia. Sejak 2020, Ia juga menjadi anggota Technical Working Group for Disaster Related Statistics di Asia Pasifik pada UNESCAP.

Salsabila Mahdi adalah Mahasiswi Jurusan Statistika Universitas Syiah Kuala, Angkatan 2017, penerima beasiswa prestasi yang dikelola oleh Pemerintah Aceh karena prestasinya sebagai Best Speaker Peringkat Pertama tingkat nasional, dalam National School Debate Championship (NSDC 2017). Sambil terus menekuni kegiatan debat lewat University Debating Club (UDC) Unsyiah, Bila, demikian panggilan akrabnya, bersama tim UDC Unsyiah mengikuti berbagai perlombaan debat maupun akademik. Bila dan timnya berhasil menjadi Juara Pertama SOVED, lomba debat se-Sumatra pada tingkat universitas pada tahun 2018. Tim debat Unsyiah juga sudah tampil di lomba debat dunia di Bangkok pada tahun 2019. Selain debat, Bila juga secara otodidak menekuni *coding* berbekal dasar pemrograman yang diperolehnya di kampus. Ketekunannya membuahkan hasil. Tahun 2019 dan 2020 Bila lolos seleksi program Google Summer of Code untuk The R Project for Statistical Computing sebuah program bergaji dengan seleksi secara global. Anak kedua dari empat bersaudara ini juga merupakan pendiri Chapter R-Ladies yang ketiga di Indonesia, yaitu R-Ladies Banda Aceh sebagai bagian dari jaringan R-

Ladies dunia dengan tujuan untuk membuat *coding* lebih terbuka untuk semua, termasuk perempuan. Bila juga bagian dari Core Team Google Developers Student Club Unsyiah. Selain menekuni komputasi statistik, ia punya minat pada quantitative social sciences dan karena itu ikut mendirikan Institute of Statistics and Socio-Ecological Development (ISSED). Sambil aktif sebagai peneliti ISSED, Bila mendapat kesempatan menjadi peneliti muda di ICAIOS sejak 2019.

Syahrizal Abbas adalah Guru Besar pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Menyelesaikan Pendidikan Doktoralnya dalam Ilmu Hukum dengan Bidang Kajian Utama (BKU) Filsafat Hukum pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (UNPAD) Bandung. Aktif melakukan riset dan menulis karya di antaranya: “Mediasi dalam Hukum Syariah, hukum Adat, dan Hukum Nasional”; “Kurikulum Pendidikan Damai Perspektif Ulama Aceh; Penyelesaian Konflik dalam Tradisi Masyarakat Gampong di Aceh”, dan sejumlah karya lainnya. Pernah menjabat sebagai Kepala Dinas Syariat Islam Aceh, dan Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Sekarang aktif sebagai Ketua Dewan Pengawas Syariah (DPS) PT. Bank Aceh Syariah.

Tuti Marjan Fuadi menyelesaikan pendidikan S2 di Universitas Syiah Kuala (2014) dan S3 di Universitas Negeri Jogjakarta (2018), keduanya dalam bidang Ilmu Pendidikan Biologi. Tertarik pada isu-isu integrasi sains, khususnya biologi, dengan budaya lokal. Saat ini menjadi Dosen di Universitas Abulyatama Aceh. Tertarik dengan isu keluarga, budaya lokal, dan integrasi kearifan lokal dalam reproduksi dalam pendidikan sains.

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

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

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

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

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

Kerjasama:



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



Prodi Sosiologi Agama
UIN Ar-Raniry



American Friends
Service Committee

ISBN 978-602-60679-4-4



9 786026 067944