

Muslihun Muslim, M.Ag.
Muhammad Taisir, M.Ag.

TRADISI MERARI'

*Analisis Hukum Islam dan Gender
terhadap Adat Perkawinan Sasak*

Kurnia Kalam Semesta

TRADISI MERARI':
Analisis Hukum Islam dan Gender terhadap Adat
Perkawinan Sasak

Bibliografi, hlm x + 186
ISBN: 978-979-8598-52-4

Cetakan I: Agustus 2009

Penulis: Muslihun Muslim dan M. Taisir
Editor: Ani Wafiroh

Penerbit
Kurnia Kalam Semesta
Jl. Solo Km.8 Nayan, No. 108A
Maguwoharjo, Sleman – Yogyakarta
Telp. 0274-486872

MOTTO DAN PERSEMBAHAN

Motto

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبْعًا فَإِنْ

خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berbuat adil, maka (nikahilah) seorang saja”.

Qs. an-Nisa' (4):3.

Persembahan

Karya ini kami persembahkan kepada kedua orang tua, isteri, anak-anak, dan yang tak pernah terlupakan adalah sang guru yang maha berharga dalam mengalirkan kebarokahan ilmunya.

PENGANTAR PENERBIT

“Pencurian wanita” untuk dikawini yang dikenal dengan *merari*’ di pulau Lombok merupakan fenomena unik. Keunikannya ini karena memiliki perbedaan karakter dengan model pencurian gadis di tempat lain. Jika di pulau Jawa dan Sumbawa pencurian gadis ini dianggap sebagai perbuatan melawan hukum, tidak demikian halnya dengan praktik di Lombok. Dalam realitasnya, melarikan anak gadis dianggap biasa jika pencurian gadis tersebut dilakukan sesuai dengan norma adat Sasak (*awik-awik Sasak*) seperti, tidak boleh mengambil di siang hari dan jangan membawa lari ketika wanita (gadis) tersebut berada di tempat kerja atau masih di perjalanan.

Dari mana asal muasal adat tersebut juga masih simpang siur. Data yang sampai kepada penulis buku ini bahwa adat *merari*’ merupakan warisan Bali ketika menjajah Lombok jauh sebelum merdeka. Umumnya orang Bali beragama Hindu. Oleh karena itu, jika benar berasal dari Bali, maka sangat mungkin adat *merari*’ ini mendapat pengaruh dari agama Hindu. Namun dalam buku ini juga diceritakan versi lain asal muasal *merari*’, yakni murni budaya Sasak.

Penggunaan kata “pencurian wanita” sesungguhnya berasal dari kata *merari*’ atau *melai’ang*, yang dalam bahasa Sasak memiliki arti melarikan. Sebenarnya penerjemahan kepada “pencurian gadis” dianggap kurang tepat jika memperhatikan substansi perkawinan *ala* Sasak ini. Dalam konteks adat Sasak, makna mencuri gadis sangat berbeda dengan mencuri dalam pengertian hukum pidana. Mencuri memang merupakan perbuatan yang dianggap melawan

hukum (pidana). Hal ini disebabkan karena memiliki beberapa unsur, di antaranya ada perbuatan mengambil milik orang lain, dilakukan tanpa izin, dan bertujuan untuk menjadi milik pribadi. Di samping itu, pencurian itu selalu berkaitan dengan barang (benda) atau obyek hukum. Sementara, *merari'* dalam adat Sasak sama sekali tidak memiliki unsur seperti itu. Justru wanita yang dibawa lari tersebut dijaga, dilaporkan ke kadus atau ketua RT setempat dan selanjutnya dilaporkan pula kepada orang tua wali si perempuan beberapa hari kemudian yang lazim disebut dengan *nyelabar* (mengabari perkawinan anaknya) dan *mbait wali* (mengambil wali). Apalagi dalam *merari'* ini yang 'dicuri' itu seorang wanita yang nota benenya adalah subyek hukum dan bukan obyek hukum. Namun, sering kali keluarga yang tidak setuju dengan peristiwa perkawinan itu sering menggunakan alasan 'penculikan' ketika melaporkan ke pihak kepolisian.

Meskipun perilaku *merari'* seperti ciri-ciri di atas, lebih tepat dilabeli "pencuri budiman", perilaku ini tetap dianggap kurang baik jika dibandingkan dengan pernikahan melalui proses *belako'* (meminta izin terlebih dahulu). Perilaku meminta (*belako'*) ini telah disebut sebagai cara yang lebih humanis sebagaimana disebutkan oleh Gde Perman, penulis buku Kitab Adat Sasak, sebagaimana terungkap dalam buku ini.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini telah berusaha menggali akar sejarah munculnya tradisi *merari'* ini dengan sungguh-sungguh. Meski masih ditemukan kekurangan, paling tidak buku ini telah menambah khazanah kurangnya referensi tentang budaya *merari'* adat Sasak. Di samping itu, salah satu yang membuat buku ini lebih menarik adalah adanya upaya untuk membedah tradisi ini dalam perspektif gender. Pada akhirnya ditemukan nilai positif yang perlu dikembangkan sekaligus nilai negatif yang perlu dieleminir dalam tradisi ini. Demikian sekilas pengantar dari penerbit dan selamat membaca buku ini semoga bermanfaat.

PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah dengan pertolongan Allah buku yang ada di hadapan pembaca ini dapat diselesaikan. Pembicaraan seputar *merari* sangatlah kompleks dan luas, seluas cakrawala kehidupan yang melingkupi tradisi tersebut. Satu orang penulis yang menulis tradisi *merari* mungkin memiliki ciri khas yang berbeda dengan penulis atau peneliti lainnya. Warna tulisan atau penelitian yang dilakukan sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, budaya penulis atau peneliti yang bersangkutan. Satu hal yang tidak kalah pentingnya adalah metodologi dan pendekatan yang digunakan dalam mengkaji tradisi *merari* ini. Misalnya, ada penulis atau peneliti yang melihat *merari* dalam perspektif hukum Islam tentu akan menghasilkan warna yang berbeda dengan pendekatan gender yang dilakukan oleh peneliti yang lain. Demikian juga, seorang peneliti yang mengutamakan aspek sosiologis, akan mendapatkan hasil sesuai dengan pendekatannya itu. Bahkan akan sangat jelas perbedaannya jika seorang peneliti meneliti *merari* dari kajian hukum positif di negara kita ini.

Buku ini mencoba menggabungkan model penelitian tentang *merari* perspektif hukum Islam dan pendekatan

gender. Meskipun demikian, kedua perspektif yang kami gunakan di atas belum terlalu memadai untuk membedah problematika *merari'* sampai ke akar-akarnya. Apalagi akhir-akhir ini masyarakat Sasak masih menggunakan istilah *merari'* tetapi telah banyak meninggalkan prosesi atau tahapan-tahapan yang harus dilakukan dalam sebuah tradisi *merari'*. Dengan segala hormat kami kepada masyarakat Sasak, kami berdua mencoba menyuguhkan hasil penelitian kami, meskipun, sangat mungkin tulisan ini belum bisa memuaskan semua pihak, baik dari kalangan adat, akademisi, tokoh agama, maupun masyarakat pelaku *merari'* secara khusus.

Setelah kami melakukan diskusi dengan beberapa kolega, maka muncullah ide untuk membukukan hasil penelitian tersebut menjadi sebuah buku berjudul: Tradisi Merari': Analisis Hukum Islam dan Gender terhadap Perkawinan Sasak. Penyelesaian buku ini memakan waktu dan proses yang cukup panjang karena *file* dua penelitian sebelumnya sudah tidak ditemukan lagi. Setelah kami bersusah payah, alhamdulillah usaha tersebut tidaklah sia-sia. "Sehebat apapun hasil penelitian tidak akan banyak berguna bagi masyarakat jika tidak dipublikasikan", inilah yang menjadi tekad kami dalam menyelesaikan buku ini.

Finishing buku ini tidak akan tercapai jika tanpa dorongan dari berbagai pihak terutama dari rekan-rekan di PSW IAIN Mataram yang telah memberikan kami waktu dalam acara diskusi rutin PSW Mataram beberapa tahun sebelum buku ini diterbitkan. Bahkan diskusi dengan tema *merari'* ini merupakan diskusi perdana yang dilakukan oleh PSW IAIN Mataram, yang secara kebetulan penulis sebagai pembicara bersama Dr. H. Asnawi, M.A. (pada saat itu masih menjabat sebagai Pgs. PR IV IAIN Mataram dan sekarang

Rektor IAIN Mataram). Dalam diskusi tersebut, muncul pandangan yang sangat menarik dari beberapa peserta diskusi. Ibu Dra. Hj. Warni Djuwita, M.Pd., pembantu rektor II saat itu, mengisahkan pengalaman pribadinya sebagai ibu rumah tangga sekaligus sebagai wanita karir. Hal ini, katanya, sering memberikan beban yang berat ketika harus menunaikan tugas sebagai isteri dalam memenuhi kebutuhan rohani suami. Dia sangat apresiatif dengan diskusi yang membedah persoalan relasi suami isteri di adat Sasak, karena sesuai pengalamannya, orang-orang yang berpikir majulah yang bisa mengeleminir budaya yang cenderung mendiskreditkan kaum perempuan Sasak. Dr. H. Asnawi, MA., sebagai salah seorang penyaji juga menegaskan bahwa wanita Sasak dalam catatan sejarah telah mengukir tinta emas dalam aspek pendidikan. Terbukti ada beberapa wanita Sasak yang sampai sekarang masih eksis di dunia pendidikan maupun organisasi masyarakat dan politik. Hanya saja, Nikmatullah, M.Ag., sebagai moderator, menyimpulkan bahwa secara kuantitatif, wanita memang Sasak masih termarjinalkan.

Dalam diskusi tersebut, Abdul Fattah, M.Phil.I, salah seorang penulis buku, juga membenarkan adanya perlakuan yang masih keliru dalam relasi suami isteri dalam budaya Sasak. Dengan asumsi ini, menurut Fattah, perlu dikembangkan proyek penelitian yang dikembangkan oleh IAIN atau unit-unit tertentu yang mengambil tema tentang relasi laki-laki dan perempuan atau suami-isteri. Sementara, Ariyati, S.Ag., seorang aktifis gender, menegaskan ketidaksetujuannya kalau pembahasan relasi gender dibatasi hanya pada hubungan suami isteri. Memang benar, gender tidak hanya di sekitar hubungan suami-isteri, hanya saja ketika berbicara tentang *merari'* tentu relasi suami isteri yang menjadi pembicaraan utama. Tanggapan menarik juga datang dari Yuli

Wiliandari, SE., dosen Fakultas Tarbiyah yang kini sedang menyelesaikan S2 di UNRAM. Dia merasa keberatan dengan solusi yang ditawarkan pemakalah terhadap perilaku sebagian suami Sasak yang mencuci di malam hari agar tidak diketahui tetangga. Jika suami mencuci pakaian di siang hari, hal ini akan menjadi buah bibir masyarakat dengan berbagai ungkapan, seperti "suami si A kalah sama isterinya". Menurut Yuli Wiliandari, S.E., sikap seperti ini kurang mendidik, mestinya harus ditunjukkan secara terang-terang kepada masyarakat bahwa pekerjaan mencuci pakaian tidak hanya menjadi dominasi kaum perempuan (isteri). Kalau tidak dimulai dari sekarang, kapan lagi? Demikian, tegasnya. Penulis pada saat itu, menegaskan bahwa budaya Sasak sudah berakar lama, oleh karenanya untuk merubahnya tidaklah semudah membalik telapak tangan. Perlu dilakukan perubahan secara bertahap (*step by step*). Sehingga menurut penulis, cara seperti di atas merupakan langkah awal.

Kami sangat berterima kasih kepada semua kolega yang telah memberikan warna pemikiran dalam membedah persoalan relasi suami isteri ala Sasak ini. Terutama, rasa terima kasih disampaikan kepada Dr. H. Lukman al-Hakim, MM., yang pada saat penelitian ini dilakukan menjabat Pgs. Rektor IAIN Mataram, demikian pula kepada Drs. M. Nur Yasin, M.Ag., yang pada saat penelitian ini dilakukan menjabat sebagai Pgs. Dekan Fakultas Syariah IAIN Mataram. Ucapan yang sama juga kami sampaikan kepada Dr. H. Asnawi, MA., dan Drs. Sainun, MA., sebagai Rektor dan Dekan Fakultas Syariah IAIN Mataram pada saat buku ini diterbitkan. Apresiasi yang setinggi-tingginya kami sampaikan kepada bunda Dra. Hj. Nurjannah, M.Pd. yang senantiasa memberikan semangat kepada kami berdua dalam mengejar cita-cita akademik di IAIN Mataram. Demikian juga kepada

beberapa informan dan kolega lainnya yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Akhirnya, tidak ada gading yang tidak retak. Sebagai sebuah hasil ikhtiar, buku ini juga pasti menyisakan banyak kekurangan, apalagi tema buku ini merupakan tema yang sangat sensitif bagi umat Islam Sasak. Kami telah berusaha memaparkan data sesuai hasil yang kami peroleh di lapangan. Namun demikian, unsur subyektifitas tidak bisa kami sembunyikan. Oleh karena itu, saran konstruktif selalu kami tunggu guna penyempurnaan buku ini pada edisi berikutnya. Semoga bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya tentang tradisi *merari*' salah satu suku yang ada di Indonesia, yakni suku Sasak. Amin ya *mujib as-saaliin*. Wassalam.

Mataram, Agustus 2009

Penulis

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Moto dan Persembahan	ii
Pengantar Penerbit	iii
Pengantar Penulis	vi
Daftar Isi.....	x
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Tujuan dan Manfaat	7
C. Lokasi Penelitian.....	9
D. Tela'ah Pustaka.....	9
E. Metode Penelitian	13
BAB II: INFORMASI UMUM PERKAWINAN	
DAN RELASI SUAMI ISTERI PERSPEKTIF	
HUKUM ISLAM DAN GENDER	17
A. Perkawinan dalam Hukum Islam.....	17
1. Pengertian Perkawinan	17
2. Hukum Perkawinan	21
3. Tujuan Perkawinan	26
4. Syarat dan Rukun Perkawinan.....	28
5. Peminangan (<i>Khitbah</i>) Perkawinan.....	29
6. Akad Perkawinan.....	41
7. Macam-macam Perkawinan	53

8. Perkawinan Adat: Signifikansi Urf dalam Hukum Islam	56
9. Relasi Suami Isteri Menurut Hukum Islam	60
B. Relasi Suami Isteri dalam Keluarga Perspektif Gender.....	72
BAB III: ADAT PERKAWINAN SASAK LOMBOK	82
A. Praktik Kawin Lari (<i>Merari'</i>).....	82
B. Prinsip Dasar, Cara, dan Ritual/Prosesi <i>Merari'</i>	91
C. Aspek Sosiologis-Materialisme Beberapa Prosesi <i>Merari'</i>	101
D. Titik Temu dan Titik Beda <i>Merari'</i> dan Perkawinan dalam Islam	109
E. Pandangan Masyarakat tentang Kawin Lari (<i>Merari'</i>).....	114
BAB IV : <i>MERARI'</i> (KAWIN LARI): SEBUAH ANALISIS HUKUM ISLAM.....	116
A. Proses Pelarian (Midang, Beberayean, dan Lari Untuk Kawin).....	116
B. Penyelesaian Perkawinan	123
1. Masalah Wali	124
2. Masalah <i>Pisuke</i> (Permintaan Orang Tua)	127
3. Penolakan Wali.....	132
C. Legalitas Perkawinan	137
BAB V : ANALISIS GENDER DAN SOSIOLOGI HUKUM ISLAM TERHADAP ADAT <i>MERARI'</i>.....	140
A. Sisi Sama dan Sisi Beda Laki-Perempuan: Antara Kodrat dan Bukan Kodrat.....	140
B. Penomena <i>Merari'</i> Masyarakat Sasak Perspektif Gender	145

BAB VI: SISI POSITIF DAN NEGATIF TRADISI <i>MERARI'</i>	155
A. Sisi Positif Tradisi Merari' dalam Adat Sasak	155
B. Superioritas Suami dan Marjinalisasi Isteri Sebagai Sisi Negatif Merari'	157
 BAB VII: KONSEP STRATEGIS DALAM MENETRALISIR DAMPAK NEGATIF BUDAYA <i>MERARI'</i>	 166
 BAB VIII: PENUTUP	 176
 DAFTAR PUSTAKA.....	 181
LAMPIRAN AYAT-AYAT GENDER	187
CURRICULUM VITAE	191

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Interaksi antara norma agama, adat, dan budaya merupakan perbincangan utama dalam rangka membumikan wahyu Tuhan. Ada beberapa istilah yang kemudian dikembangkan oleh para pencetusnya, seperti Amin Abdullah dengan kerangka teori normativitas dan historisitas,¹ Rahman dengan konsep Islam normatif (*normative Islam*) dan Islam sejarah (*historical Islam*),² An-Naim bersama gurunya Mahmoud Muhammad Thoha dengan “Dekonstruksi Syari’ahnya” (syari’ah historis dan syari’ah modern),³ dan Fatimah Mernissi dengan kerangka teoritiknya: Islam risalah-Islam politik.⁴ Islam risalah atau Islam spiritual, yakni pesan Ilahi, cita-cita yang tercatat dalam al-Qur’an. Konsep ini serupa dengan Islam idealnya Jalaluddin Rahmat, Islam

¹Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normatifitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

²Tamara Sonn, “Fazlurrahman’s Islamic Methodology” dalam *The Muslim World*, Vol LXXXI, 3-4, 1991, 220.

³Menurut Naim, Kerangka berpikir umat Islam harus membangun hukum Islam yang didasarkan dengan kondisi riil dunia modern dan dengan memakai teori evolusi hukum dari *the second message/Madaniyah* menuju *the first message/makkiyah*. Lihat Mahmoud Muhammad Thoha, *Syari’ah Demokratik*, Terj. Nur Rachman (Surabaya: eL-SAD, 1996), 10-11, lihat Juga Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari’ah*, Terj. Amiruddin Arani (Yogyakarta: LkiS, 1996), 92-117.

⁴Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 13.

esensialist-nya R. William Liddle, Islam doktrin-nya Nurcholish Madjid, Islam *hight tradition* (Islam normatif)-nya Fazlurrahman dan Amin Abdullah, dan Islam substantif-nya Azyumardi Azra.

Salah satu praktik atau tradisi yang menjadi sorotan utama wahyu Tuhan itu adalah masalah perkawinan. Perkawinan dalam istilah Sasak-Lombok populer dengan istilah *merari'*. Dalam *merari'* (kawin lari), pergumulan antara norma adat, norma agama, dan budaya tersebut dapat dilihat dengan jelas. Perkawinan merupakan salah satu norma agama yang berhubungan langsung dengan aspek sosial kemasyarakatan. Oleh karenanya, perlu diaktualkan dan dikaji dalam berbagai disiplin ilmu. Sebagai produk hukum dan produk budaya, perkawinan akan mendatangkan akibat secara internal maupun eksternal, sosiologis maupun psikologis bagi pelakunya. Namun demikian, ulama klasik (*mutaqaddimin*) biasanya cenderung membahas perkawinan dari sisi yuridisnya, sementara aspek sosiologis dan gender agak jarang dilakukan. Hal ini bisa dilihat, misalnya, dalam kajian pertama (agama sebagai doktrin), ulama telah merintis *ilmu ushul al-fiqh* dan *ilmu musthalah al-hadis*. Sementara, dalam kajian kedua (agama sebagai gejala sosial) belum ditemukan elaborasi yang luas model yang Islami, bahkan M. Atha' Muzhar menandakan bahwa penelitian keagamaan yang sarasannya adalah agama sebagai gejala sosial tidak perlu membuat metodologi penelitian tersendiri, cukup meminjam penelitian sosial yang telah ada.⁵ Oleh karena itu, persoalan utama yang harus diperhatikan dalam perkawinan adalah dampak atau akibat dari perkawinan itu, yang penelitiannya bisa dilakukan dengan pendekatan sosiologi, karena persoalan yang sesungguhnya menjadi sasaran penganalisaan sosiologi adalah hasil atau akibat-

⁵M. Atha' Muzhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: PT Pustaka Pelajar), 36.

akibat yang timbul dari interaksi manusia.⁶ Selanjutnya, dapat pula menggunakan analisis gender. Penelitian perkawinan dengan analisis gender dapat melakukan identifikasi dan pengungkapan kedudukan, fungsi, peran, dan tanggungjawab laki-laki dan perempuan, serta faktor-faktor yang mempengaruhinya.⁷

Secara yuridis, sosiologis, dan kesetaraan gender, dalam banyak praktek tradisi masyarakat muslim Indonesia, penerjemahan dan praktek nikah sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an dan Hadis, ada beberapa aspek yang diselewengkan. Pernikahan tampak menyulitkan banyak orang. Ada banyak proses dan tahapan yang harus dilakukan oleh kedua calon penganten. Tidak jarang proses dan tahapan tradisi dan hukum adat yang berlaku secara lokal lebih diutamakan daripada proses hukum Islam itu sendiri. Pemenuhan proses secara adat harus dilakukan terlebih dahulu baru diproses secara agama.

Dalam tulisan ini, penulis sengaja mengangkat kasus wanita (isteri) dan suami dalam adat Sasak yang diawali dengan prosesi *merari'*, kemudian dibedah berdasarkan analisis hukum Islam dan gender dengan menggunakan *nash* al-Qur'an atau Hadis sebagai materi utama dalam melihat fenomena gender di gumi Sasak ini. Usaha ini merupakan sekelumit pengungkapan data yang sangat penting dalam rangka menyingkap fenomena ketidakadilan gender di tengah masyarakat yang telah berlangsung berabad-abad dan masih dengan "manis" dipertahankan oleh masyarakat Sasak dengan dalih konsep *maskulin* yang mengambil kesempatan di balik ketidaktahuan (ketidakberdayaan) wanita Sasak. Oleh karena itu, pengungkapan kasus ini akan berangkat dari persoalan *merari'*

⁶Karl Manheim, *Systematic Sociology*, Terj. Drs Alimandan (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), xv.

⁷Sri Supartiningsih, *Aplikasi Teknik Analisis Gender*, Makalah Workshop Metodologi Penelitian Berwawasan Gender, diselenggarakan oleh PSW STAIN Mataram, 2 September 2004.

yang sejak awal memang telah memposisikan wanita sebagai golongan yang dimarjinalkan, walaupun belum tentu didukung oleh norma adat, akan tetapi lebih disebabkan oleh penyelewengan terhadap adat Sasak sendiri.

Dalam *merari'*, setidaknya ada delapan tahapan bagi seseorang untuk memasuki rumah tangga. *Pertama*, *midang* (meminang). Termasuk bagian dari *midang* ini adalah *ngujang* (ngunjungi pacar di luar rumah), dan *bejambe'* atau *mereweh* (pemberian barang kepada calon perempuan untuk memperkuat hubungan). *Kedua*, pihak laki-laki harus mencuri (melarikan) penganten perempuan. Hal ini dilakukan untuk menjaga martabat (harga diri) keluarga. Ada tradisi hidup adat Sasak yang beranggapan bahwa “memberikan perempuan kepada laki-laki tanpa proses mencuri sama halnya dengan memberikan telur atau seekor ayam”.⁸ Dalam Islam, tidak dibenarkan melakukan perbuatan yang mempermudah atau membuka peluang bagi calon pengantin laki-laki untuk melakukan hal yang terlarang, seperti melihat *aurat* calon pengantin perempuan dan cumbuan dengan alasan akan segera dikawini. Hal ini akan sangat berpeluang terjadi pada saat melarikan gadis untuk dikawini dalam suku Sasak, apalagi dilakukan dalam proses “*peseboan*” (diasingkan ke rumah keluarga).

Ketiga, pihak laki-laki harus melaporkan kejadian kawin lari itu kepada kepala dusun tempat tinggal pengantin perempuan tersebut, yang dikenal dengan istilah *selabar* (*nyelabar*). Kemudian utusan laki-laki memberitahukan langsung kepada keluarga pihak perempuan tentang kebenaran terjadinya perkawinan itu yang biasa dikenal dengan *mesejati*. Agar perkawinan itu bisa terlaksana menurut hukum Islam, keluarga pengantin laki-laki melakukan

⁸Lalu Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra Lombok Timur, Wawancara tanggal 17 September 2005.

tradisi *mbait wali*, yakni permintaan keluarga laki-laki supaya wali dari pihak perempuan menikahkan anaknya dengan cara Islam. *Selabar, mesejati*, dan *mbait wali* merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, sebab dengan tiga proses ini perkawinan baru dapat dilaksanakan secara Islam. Dalam proses *mbait wali* ini dilakukan pembicaraan (tawar-menawar) uang *pisuke* (jaminan) dan *mahar* (maskawin). Kata “*pisuke*” secara etimologi sebenarnya menunjukkan arti pemberian sesuai dengan kemampuan pihak laki-laki, sehingga berdasarkan makna ini tidak diperlukan tawar-menawar, tetapi dalam prakteknya terjadi tawar-menawar sesuai dengan status sosial kedua pengantin.

Keempat, akad nikah dengan cara Islam. *Kelima*, pelunasan uang jaminan (*pisuke*) dan *mahar*. Pihak laki-laki dituntut untuk membayar uang jaminan kepada pihak keluarga perempuan.⁹ Jika pihak laki-laki tidak dapat memberikan uang jaminan, dapat dipastikan pihak keluarga perempuan menolak kedatangan pihak laki-laki dalam prosesi nyongkol. *Keenam*, *sorong doe* atau *sorong serah*, yakni acara pesta perkawinan atau resepsi pernikahan pada waktu orang tua si gadis akan kedatangan keluarga besar mempelai laki-laki, yang semua biayanya menjadi tanggung-jawab pihak laki-laki. *Ketujuh*, *nyondolan*, yaitu mengantarkan kembali pihak perempuan pada pihak keluarganya. Biasanya dalam acara ini pasangan pengantin diarak keliling kampung dengan berjalan kaki diiringi musik tradisional (*gendang belek* dan *kecimol*). *Nyondolan* juga merupakan pengumuman bagi masyarakat bahwa telah ada satu pasangan baru di kampung mereka. *Kedelapan*, *bales nae*, yaitu kunjungan pihak pengantin laki-laki kepada keluarga pengantin

⁹Uang jaminan (*pisuke*) yang dimaksud di sini adalah dana yang harus dibayarkan oleh pihak laki-laki kepada pihak keluarga perempuan karena telah mengambil putrinya, biasanya digunakan untuk acara resepsi (*roah*) di keluarga perempuan.

perempuan setelah acara *nyondolan* dan *aji krame*. *Bales nae* ini bertujuan untuk memperkenalkan semua anggota keluarga terdekat secara khusus.

Secara lebih sederhana, kedelapan prosesi itu dapat dikelompokkan menjadi empat, yakni proses perkenalan (*midang*, *beberayean* atau *bekemelean*, *subandar*), lari bersama untuk kawin (*melaiang* atau *merari'*, *sejati*, *selabar*), dan akad nikah dan proses penyelesaiannya (*ngawinang*, *sorong serah*, *pembayun*, *nyongkolan*, dan *bales nae*). Jika dilihat dari acara adat Sasak, prosesi perkawinan tersebut dapat juga dibagi menjadi tiga, yakni adat sebelum perkawinan (*midang*, *ngujang*, *bejambe'* atau *mereweh*, dan *subandar*), adat dalam proses perkawinan (*memulang* atau *melarikan*, *sejati* atau pemberitahuan, *pemuput selabar*, *sorong doe* atau *sorong serah*, dan *nyongkol*), dan adat setelah perkawinan (*bales nae*).

Sistem perkawinan adat Sasak tersebut, dari proses awal perkawinan mengandung beberapa tahapan yang oleh sebagian orang dianggap tidak sesuai dengan ketentuan Islam, seperti budaya melarikan calon isteri. Bahkan, dalam proses selanjutnya, kesepakatan yang ingin dicapai dalam proses perkawinan tersebut cenderung menempatkan perjanjian nikah (*aqd al-nikâh*) sebagai perjanjian jual-beli (*aqd al-tijârah*). Padahal pernikahan dalam Islam memiliki fungsi untuk membolehkan hubungan kelamin (*li al-ibahah*) dan untuk saling memiliki (*li al-tamlîk*) dalam hubungan seksual dan bukan kepemilikan sepihak oleh suami terhadap isteri.¹⁰ Dalam pencapaian kesepakatan, pihak mempelai perempuan seolah-olah “dibendakan” oleh keluarganya. Ada standar harga yang harus dibayar oleh pihak laki-laki untuk mendapatkan perempuan.

¹⁰Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah* (Istanbul: Dar al-Dakwah, Vol IV), 2.

Semuanya itu harus dibayar mahal pula oleh mempelai perempuan setelah berumah tangga. Karena perkawinan tersebut identik dengan penyerahan sejumlah uang *pisuke* dalam jumlah yang besar, si suami merasa superior untuk melakukan apa saja pada pihak isteri dalam proses berumah tangga.¹¹ Selain berusaha melihat dalam perspektif hukum Islam, buku ini juga ingin melihat seberapa jauh superioritas suami dan sejauhmana pula marginalisasi perempuan dalam tradisi perkawinan (*merari'*) masyarakat Sasak dan relasi suami isteri dalam rumah tangga.

Permasalahan yang akan diuraikan secara panjang lebar dalam buku ini berkisar pada masalah-masalah sebagai berikut: faktor pendorong masyarakat Sasak Lombok melakukan *merari'*; pola *merari'* yang dipraktekkan oleh masyarakat Sasak Lombok; pandangan hukum Islam terhadap pelaksanaan *merari'*; bentuk superioritas suami dan marginalisasi isteri, serta implikasinya dalam hubungan suami isteri dalam rumah tangga; dan persepsi sosiologis dan kesetaraan gender dalam melihat prosesi kawin lari (*merari'*) adat Sasak Lombok, konsep dan aksi strategis, yang mungkin, dapat dilakukan untuk meluruskan dan meminimalisir implikasi negatif tradisi kawin lari (*merari'*) adat Sasak Lombok terhadap superioritas suami dan marginalisasi isteri.

B. Tujuan dan Manfaat

Tujuan yang ingin dicapai dari buku ini adalah untuk: (1) menemukan alasan yang jelas tentang sebab terjadinya praktek *merari'* di luar alasan yang telah ditetapkan dalam hukum Islam dan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; (2) mengetahui pola *merari'* yang telah dipraktekkan oleh masyarakat

¹¹Hal tersebut di atas juga merupakan salah satu penyebab maraknya kawin-cerai dan poligami di masyarakat Kec. Sakra. Wawancara dengan L. Asmara, tokoh masyarakat Kec. Sakra, tanggal 9 Oktober 2005.

Sasak; (3) melacak dalam khazanah hukum Islam tentang tinjauannya terhadap praktek *merari'*; (4) menemukan bentuk-bentuk perilaku superioritas suami dan marginalisasi perempuan (isteri) dalam rumah tangga sebagai dampak kawin lari (*merari'*); (5) melihat secara tajam perilaku superioritas suami dan marginalisasi isteri dengan perspektif sosiologis dan kesetaraan gender; dan (6) menawarkan konsep dan aksi strategis dalam meluruskan dan meminimalisir implikasi negatif kawin lari (*merari'*) terhadap superioritas suami dan marginalisasi isteri dalam tradisi *merari'*.

Secara *praktis-empiris*, setelah melihat aspek sosiologi hukum Islam, manfaat buku ini diharapkan bisa menjadi dasar pijakan dalam mengambil keputusan untuk meluruskan atau meminimalisir dampak negatif tradisi *merari'* yang di antaranya terindikasi berdampak pada superioritas suami dan marginalisasi dalam rumah tangga. Buku ini diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan renungan dan pencerahan bagi suku Sasak untuk mengkaji aspek manfaat dan mafsadat yang timbul dari tradisi *merari'*. Hal ini perlu diungkap, karena bagaimanapun, sebuah perbuatan hukum yang dilakukan seorang muslim harus dilandasi oleh tiga pilar utama, yaitu landasan ideologis-filosofis, yuridis, dan sosiologis.

Sementara secara *teoritis-normatif*, buku ini diharapkan sebagai tambahan khazanah keilmuan seputar perkawinan menurut adat Sasak. Utamanya lagi, buku ini berusaha mengetengahkan adat perkawinan Sasak dalam perspektif sosiologi hukum Islam dan kesetaraan gender dan tidak hanya berjibaku melihatnya dalam perspektif hukum Islam, sebagaimana yang marak dilakukan penulis dan peneliti sebelumnya.

C. Lokasi Penelitian

Fokus analisis dari buku ini adalah masyarakat Sasak Lombok. Lokasi penelitian dalam buku ini diambil secara acak di empat kecamatan yang ada di dua kabupaten di pulau Lombok, yakni Lombok Tengah dan Lombok Timur. Keempat daerah kecamatan itu memiliki basis agama dan budaya yang kuat. Indikator berbasis agama ditandai dengan adanya beberapa pondok pesantren dan para tuan guru. Sementara, indikator berbasis budaya/adat ditandai dengan adanya nuansa budaya yang cukup menonjol dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam upacara perkawinan (*merari'*). Di samping itu, di desa tersebut terdapat tokoh adat yang dikenal oleh masyarakat. Penyatuan desa berbasis keagamaan dan budaya dalam buku ini disebabkan karena secara umum masyarakat Sasak sekarang ini sudah mulai terjadi perbauran antara kedua basis tersebut. Di samping itu, hal ini dimaksudkan agar dapat mendiskripsikan adat *merari'* yang dijadikan fokus dalam buku ini terhadap semua segmen karakteristik masyarakat Sasak yang ada.

Empat kecamatan yang ditentukan sebagai lokasi penelitian buku ini, dua kecamatan di Kabupaten Lombok Tengah mengambil lokasi di satu desa di wilayah Kecamatan Praya, yakni Kelurahan Praya dan satu desa di Kecamatan Batukliang, yakni Desa Mantang. Sedangkan dua kecamatan di wilayah Kabupaten Lombok Timur mengambil lokasi di satu kelurahan di wilayah Kecamatan Selong, yakni Kelurahan Pancor, dan satu desa di wilayah Kecamatan Sakra, yakni Desa Sakra.

D. Telaah Pustaka (Penelitian Terdahulu)

Studi tentang masyarakat dan budaya Sasak telah banyak dilakukan peneliti sebelumnya. Demikian pula halnya dengan buku yang berbicara tentang sistem perkawinan adat Sasak (*merari'*).

Erni Budiwanti meneliti tentang budaya Sasak, khususnya yang berkaitan tentang tradisi *wetu telu* di Kecamatan Bayan bagian utara pulau Lombok. Dalam buku tersebut dikaji tentang titik temu Islam dan budaya lokal Sasak yang kemudian menghasilkan Islam *Wetu Telu*.¹² Solichin Salam juga mencoba mengungkap tentang sejarah dan budaya Sasak secara panjang lebar. Bukunya belum fokus pada satu obyek tertentu.¹³ Demikian pula, Fathurrahman Zakaria yang mendeskripsikan budaya Sasak secara detail.¹⁴ Namun sekali lagi, kajian yang dilakukan oleh kedua penulis ini masih bersifat global, yakni deskripsi tentang masyarakat dan budaya Sasak secara umum.

Jhon Ryan Bartolomeow menulis tentang tradisi kawin lari dan penerimaan masyarakat Sasak terhadap UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Selain menandakan bahwa adat kawin lari (*merari*) dalam adat Sasak merupakan pengaruh Hindu-Bali, pada kesimpulan, Bartolomeow menuliskan bahwa telah ada kepatuhan sebagian masyarakat terhadap ketentuan dalam UU, walaupun tidak bisa lepas dari proses *merari*.¹⁵ Kajian yang fokus tentang *merari* juga banyak dilakukan oleh para peneliti. H. Lukman al-Hakim (dkk.) meneliti tentang Pelaksanaan Adat Perkawinan Sasak di Lombok (Telaah Berdasarkan Hukum Islam).¹⁶ Buku ini memang sangat fokus terhadap adat perkawinan Sasak (*merari*), yang menurut para penelitinya, adat perkawinan Sasak (*merari*) ini dibagi menjadi tiga, yakni adat sebelum perkawinan, adat dalam proses perkawinan, dan adat setelah perkawinan. Adat sebelum

¹²Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Watu Telu versus Watu Lima* (Yogyakarta: LkiS, 2000).

¹³Solichin Salam, *Lombok Pulau Perawan* (Jakarta: Kuning Mas, 1992).

¹⁴Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Orang Mataram* (Mataram, Mataram Press, 1996).

¹⁵Jhon Ryan Bartolomeow, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999).

¹⁶H. Lukman al-Hakim, "Pelaksanaan Adat Perkawinan Sasak di Lombok: Telaah Berdasarkan Hukum Islam, Laporan Penelitian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mataram, 1998.

perkawinan adalah *midang* (meminang), *ngujang* (ngunjungi pacar di luar rumah), *bejambe'* atau *mereweh* (pemberian barang kepada calon perempuan untuk memperkuat hubungan), dan *subandar* (perantara). Sedangkan adat dalam proses perkawinan, yakni memulang (melarikan), *sejati* (pemberitahuan), *pemuput selabar* (membicarakan segala sesuatu yang berkaitan dengan proses penyelesaian adat atau *ajikrame*), *sorong doe* atau *sorong serah* yaitu acara pesta perkawinan pada waktu orang tua si gadis akan kedatangan keluarga besar mempelai laki-laki, *nyongkol* yakni acara terakhir dari seluruh proses perkawinan. Adat setelah perkawinan adalah: *bales nae* (suatu kegiatan kunjungan dari mempelai laki-laki terhadap keluarga mempelai perempuan tanpa mengikutsertakan masyarakat. Buku ini telah berupaya memotret adat *merari'* dengan memakai pisau bedah hukum Islam dan sama sekali belum menyentuh aspek sosiologis dan dampak pada relasi gender dari perkawinan tersebut.

Matla'ul Irfan meneliti tentang Perkawinan Bangsawan Sasak dengan NonBangsawan. Penelitian yang dilakukan Irfan ini lebih fokus melihat dampak yang ditimbulkan dari perkawinan yang tidak sejajar (*se-kufu'*) dalam masyarakat Sasak. Perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Sasak, dari sisi *kafa'ah*-nya, menurut Irfan ada tiga: bangsawan dengan bangsawan, bangsawan dengan non-bangsawan, dan non-bangsawan dengan non-bangsawan. Tingkat kesejajaran ini akan mempengaruhi laju bahtera rumah tangga.¹⁷ M. Nur Yasin (dkk.) meneliti tentang Tarik Ulur Tradisi Sasak dan KHI dalam Pelaksanaan Poligami. Pada intinya, penelitian ini memotret tentang perilaku poligami

¹⁷Mathla'ul Irfan, "Perkawinan Bangsawan Sasak dan Jajar Karang: Kajian Sosiologi Hukum Islam", Tesis, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2003.

liar dalam masyarakat Sasak dan membandingkannya dengan ketentuan yang ada dalam KHI.¹⁸

Sedangkan kajian tentang relasi gender di Suku Sasak telah dilakukan oleh beberapa peneliti. Misalnya, Fawaizul Umam (dkk.) meneliti tentang “Persepsi Tuan Guru Seputar Relasi Gender dalam Konteks Pemberdayaan Perempuan di Pulau Lombok”. Buku ini menyimpulkan bahwa ada dua penyebab terjadinya relasi gender yang tidak harmonis di Lombok, yakni struktur sosial budaya masyarakat Sasak yang *tradisional-paternalistik* dan *privilege* sosial tuan guru di Lombok, baik sebagai pembuat opini, pencipta pengetahuan (keagamaan), dan bahkan penggerak massa. Ketidakharmonisan relasi gender di Lombok berupa terjadi bias, diskriminatif, dan insensitive gender, baik dalam hal pembagian peran, kepemimpinan sosial-politik, kesaksian, pembagian warisan, dan poligami. Tulisan ini tidak berjibaku menelusuri secara khusus struktur sosial budaya Sasak dalam aspek perkawinan (*merari*). Sri Supartiningsih (dkk) juga meneliti tentang partisipasi perempuan dalam pendidikan di Lombok Barat. Ia mengatakan bahwa perempuan masih belum setara dengan laki-laki dalam pendidikan.¹⁹ LBH APIK Mataram juga meneliti tentang partisipasi politik perempuan di NTB yang menyimpulkan bahwa partisipasi perempuan dalam bidang politik di NTB masih sangat minim.²⁰

Berdasarkan telaah pustaka di atas, jelaslah posisi penelitian dalam buku ini, sejauh pengetahuan penulis, buku yang

¹⁸M. Nur Yasin dkk., “Rekonstruksi Prilaku Sosial Keagamaan Masyarakat Muslim Sasak: Kasus Poligami di Pulau Lombok”, Hasil Penelitian Kompetitif Depag. Pusat, STAIN Mataram, 2003.

¹⁹Sri Supartiningsih (dkk), “Kesenjangan Gender dalam Pendidikan: Studi Kasus Pendidikan Dasar dan Menengah di Nusa Tenggara Barat”, Hasil Penelitian Peranan Wanita Universitas Mataram, 2002.

²⁰Beauty Herawati, “Partisipasi Perempuan dalam Politik di NTB”, Hasil Penelitian LBH APIK Mataram, 2002.

menulis adat *merari'* dengan perspektif hukum Islam dan Gender belum pernah dilakukan oleh penulis lain. Orisinalitas buku ini tampak pada tema yang ditawarkan, yakni memadukan berbagai pendekatan keilmuan, yakni kajian hukum Islam, sosiologis, dan relasi gender.

E. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *field research*, yaitu penelitian yang dilakukan secara intensif, terperinci, dan mendalam terhadap suatu obyek tertentu dengan mempelajarinya sebagai suatu kasus.²¹ Menurut Sutandyo Wignyosubroto, disebut sebagai penelitian *non-doktrinal* atau *socio legal research*, yaitu penelitian berupa studi-studi empiris untuk menemukan teori-teori mengenai proses terjadinya dan mengenai proses bekerjanya hukum di masyarakat.²²

Pendekatan data yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan ini berusaha memahami tingkah laku individu, fenomena, dan melihat secara mendalam tentang pengalaman, persepsi, pemahaman, pemberian arti, sekaligus mengungkapkan proses dan dinamika yang terjadi.²³ Pemilihan pendekatan ini disebabkan karena data yang diperoleh dalam bentuk verbal lebih mudah dijelaskan secara deskriptif. Pendekatan kualitatif menghasilkan data deskriptif yang berasal dari tulisan, perkataan, dan tingkah laku subjek yang diteliti.²⁴ Data deskriptif dapat pula berbentuk transkripsi wawancara, catatan lapangan, gambar, foto, rekaman video, sesuai dengan

²¹Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), 72.

²²Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 43.

²³Satrios Sarantakos, *Social Research* (Melbourne: Macmillan Education Australia Pty.Ltd., 1993), 152.

²⁴Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods* (Canada: A Wiley-Interscience Publication John Wiley and Sons, 1975),.

“induk”nya, yakni pendekatan dasar interpretatif dan fenomenologis.²⁵

Karena data yang dibahas tentang perkawinan, maka dalam penelitian ini digunakan pendekatan Sosiologi hukum, khususnya sosiologi hukum Islam. Sosiologi Hukum Islam yang dimaksudkan di sini adalah analisa data yang didekati dari latar belakang kondisi sosial masyarakat yang mempengaruhi pemikiran hukum (khususnya bidang keagamaan) masyarakat Lombok.²⁶ Dalam penelitian ini, pendekatan sosiologis lebih banyak dipergunakan dalam melihat sejauhmana indikator-indikator yang ada pada prosesi *merari*’ tersebut sehingga mendatangkan peluang kepada superioritas suami dan marginalisasi perempuan (isteri) serta latarbelakangnya. Menurut M. Atha Mudzhar, studi Islam dengan pendekatan sosiologi mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat.²⁷ Sementara menurut Sartono Kartodirjo, pendekatan sosiologis adalah suatu gejala dari aspek sosial, interaksi, dan jaringan hubungan sosial yang semuanya mencakup dimensi sosial kelakuan manusia.²⁸

Di samping itu, data utama dalam penelitian ini adalah seputar relasi gender antara suami dan isteri, maka kami juga menggunakan analisis gender, yaitu proses menganalisis data dan informasi secara sistematis tentang relasi laki-laki dan perempuan untuk mengidentifikasi dan mengungkapkan kedudukan, fungsi, peran dan tanggungjawab laki-laki dan perempuan serta faktor-

²⁵Elizabeth Kristi Poerwandari, *Pendekatan Kualitatif dalam Buku Psikologi* (Jakarta: LPSP3 Fakultas Psikologi UI, 1998), 60.

²⁶Lihat, misalnya: Mastuhu, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi”, dalam Mastuhu dan M. Dede Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu* (Jakarta: Pusjarlit-Nuansa, 1998), 84.

²⁷Lihat M.Atha’ Mudzhar, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologis*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999, 6-8.

²⁸Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Ilmu Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 87.

faktor yang mempengaruhinya.²⁹ Secara lebih khusus dengan memakai teknik analisis model *Gender Analysis Pathway* (GAP)/alur kerja analisis gender. Dengan GAP peneliti dapat mengidentifikasi kesenjangan, permasalahan gender sekaligus menyusun rencana aksi untuk memperkecil atau menghapus kesenjangan gender.³⁰

Buku ini menggunakan analisis jender karena termasuk buku perspektif gender. Sadli dan Porter menyebutkan ada empat ciri buku yang berspektif gender/feminis sebagai berikut: (1) keberpihakan pada perempuan; (2) jender sebagai alat analisis; (3) metode buku yang berspektif feminis; dan (4) orientasi manfaat.³¹ Menurut Ihromi, sikap berpihak dari peneliti sangatlah penting, karena bertolak dari keberpihakan tentang masalah nyata yang dialami perempuan, dan hasilnya dimanfaatkan untuk pemecahan masalah perempuan itu sendiri. Metode yang berspektif gender mementingkan dunia realitas sebagaimana yang dipersepsi dan dimaknai perempuan, serta cenderung kurang mengutamakan fakta obyektif atau pengetahuan yang ditentukan oleh sesuatu yang berada di luar diri perempuan.³²

Dalam aplikasi teknik analisis gender, sebenarnya tetap menggunakan metode buku konvensional (seperti kualitatif) yang menyertakan beberapa faktor dasar analisis gender, seperti

²⁹Tujuan analisis gender adalah (1) mengetahui latar belakang terjadinya kesenjangan gender; (2) mengidentifikasi kesenjangan gender: peran, akses, kontrol, dan manfaat; (3) menghimpun masalah-masalah kesenjangan gender dan upaya pemecahannya; (4) mengidentifikasi langkah-langkah intervensi tindakan yang diperlukan. Sri Supartiningsih, "Aplikasi Teknik Analisis Gender", Makalah Workshof Metode Penelitian Gender 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram, 2.

³⁰Pusat Penelitian Peranan Wanita (P3W) UNRAM, "Analisis Gender", Makalah Workshof Metode Penelitian Gender 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram, 2 dan 13.

³¹Sri Wahyuliana, "Metode Penelitian Berperspektif Gender/Perempuan dengan Pendekatan Kualitatif", Makalah Workshof Metode Penelitian Gender 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram, 2.

³²Saparinah Sadli dan Marilyn Porter, *Metodologi Penelitian Berspektif Wanita dalam Riset Sosial* (Jakarta: Program Kajian Wanita Program Pascasarjana Universitas Indonesia, 1995).

partisipasi, akses, kontrol, dan manfaat.³³ Dengan demikian, analisis berspektif gender tidak dalam posisi lebih menguntungkan salah satu jenis kelamin, walaupun ada visi keberpihakan pada perempuan lebih diartikan sebagai bentuk empati pada kaum perempuan. Jadi, tidak harus lebih menguntungkan perempuan.

Setiap data yang diperoleh lewat dokumentasi, observasi, dan wawancara, penulis catat, rekam, dan koleksi sedemikian rupa untuk kepentingan analisa. Akhirnya, berbagai data yang ada dianalisis satu persatu dan digeneralisasikan serta diambil konklusinya dengan cara berpikir mondar-mandir antara *induktif-deduktif*.³⁴ Sehingga dapat dirumuskan dengan jelas dampak adat kawin lari (*merari*).

³³Sri Supartiningsih, "Kesenjangan ...", 2.

³⁴Istilah mondar-mandir diintrodusir dari Noeng Muhadjir, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 64.

BAB II

PERKAWINAN DAN RELASI SUAMI ISTERI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN GENDER

A. Perkawinan dalam Hukum Islam

1. Pengertian Perkawinan

Perkawinan dalam fiqh Islam disebut dengan nikah. Secara etimologis, nikah berarti 'aqd (akad, ikatan, atau perjanjian), *al-wat'u* (senggama), dan *al-damm* (berkumpul)³⁵. Menurut ulama Hanafiyah, makna hakiki lafaz nikah adalah *wat'u*, sedangkan makna majazinya adalah 'aqd. Sebaliknya menurut ulama Syafi'iyah makna hakiki lafaz nikah adalah 'aqd, sedangkan makna majazinya adalah *wat'u*.³⁶ Terlepas dari perbedaan ini, kebanyakan ulama klasik seperti Zainuddin al-Malibary mendefenisikan nikah dengan:

عَقْدٌ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ وَطْءٍ بِلَفْظِ إِنكَاحٍ أَوْ تَزْوِيجٍ

³⁵Muhammad Syarbini al-Khatib, *a-Iqna'* (Semarang: Taha Putra, tt.), II: 115.

³⁶Hilal Yusuf Ibrahim, *Ahkam al-Zawaj al-'Urfi li al-Muslimin wa Ghair al-Muslimin* (Iskandariah: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyah, tt), I. Bandingkan juga dengan Muhammad Syata ad-Dimyati, *Tanat al-Talibin* (T.t.p: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), 256.

“Suatu akad yang berisi pembolehan melakukan persetubuhan dengan menggunakan lafazh “*nikah* “(menikahkan) atau “*tazwij*” (mengawinkan)”.³⁷

Defenisi ini seolah-olah melihat perkawinan hanya dari satu segi saja, yaitu sebagai kebolehan hukum dalam hubungan biologis antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang semula diharamkan menjadi dihalalkan. Padahal setiap perbuatan hukum mempunyai tujuan, akibat dan pengaruh. Atas dasar inilah, sebagian ulama *muta'akhhirin* berusaha memperluas pengertian di atas sehingga mencakup pelaksanaan, tujuan, dan akibat hukumnya. Muhammad Abu Israh, seperti dikutip oleh Zakiah Darajat misalnya mendefenisikan perkawinan dengan:

عَقْدٌ يُفِيدُ حَالَ الْعُسْرَةِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ وَتَعَاوُنِهِمَا وَيَحُدُّ مَالِكَيْهِمَا مِنْ حُقُوقٍ وَمَا عَلَيْهِ مِنْ وَاجِبَاتٍ.³⁸

“Akad yang mengakibatkan bolehnya saling menikmati (hubungan badan) antara laki-laki dan perempuan dan terjadinya saling tolong menolong antara keduanya, serta adanya pembatasan kepemilikan antara keduanya berupa hak-hak dan berbagai kewajiban.”

Dengan redaksi yang hampir sama, Abu Zahrah juga mengatakan bahwa perkawinan adalah:

عَقْدٌ يُفِيدُ حَالَ الْعُسْرَةِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ بِمَا يُحَقِّقُ مَا يَتَقَاضَاهُ الطَّبَعُ الْإِنْسَانِيُّ وَيَحُدُّ مَالِكَيْهِمَا مِنْ حُقُوقٍ وَمَا عَلَيْهِ مِنْ وَاجِبَاتٍ.³⁹

³⁷Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibary, *Fath al-Mu'in*, Terj. Aly As'ad, Jilid III (Kudus: Menara Kudus, 1979), 1. Lihat pula Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), IV: 2.

³⁸Zakiah Darajat, *Ilmu Fiqh* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), II: 37.

³⁹Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarah fi 'Aqd az-Zawaj wa Asaruh* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), 4.

“Akad yang mengakibatkan bolehnya saling menikmati (hubungan badan) antara laki-laki dan perempuan terhadap hak-hak yang dimiliki dalam konteks fitrah manusia, serta adanya pembatasan kepemilikan antara keduanya berupa hak-hak dan berbagai kewajiban.”

Soemiati merumuskan pengertian pernikahan sebagai berikut: "Pernikahan adalah melakukan suatu akad atau perjanjian untuk mengikatkan diri antara seorang laki-laki dan perempuan untuk menghalalkan hubungan kelamin antara kedua belah pihak untuk mewujudkan suatu kebahagiaan hidup berkeluarga yang diliputi rasa kasih sayang dan ketentraman dengan cara-cara yang diridhai oleh Allah swt."⁴⁰

Allah swt. berfirman dalam Qs. al-Nisa' (4):3.

فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا

فَوَاحِدَةً ﴿٣﴾

“Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berbuat adil, maka (nikahilah) seorang saja”. (Al-Nisa: 3).

Walaupun ada perbedaan pendapat tentang perumusan pengertian perkawinan, semua pengertian tersebut terdapat satu unsur yang merupakan kesamaan dari seluruh pendapat, yakni nikah itu merupakan suatu perjanjian perikatan antara seorang laki-laki dan seorang wanita. Perjanjian di sini bukanlah sembarang perjanjian seperti perjanjian jual beli atau sewa menyewa, tetapi dalam nikah, perjanjian merupakan perjanjian suci untuk membentuk keluarga antara seorang laki-laki dan seorang wanita.⁴¹

⁴⁰Soemiati, *Hukum Perkawinan Islam dan UU Perkawinan (UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan)* (Yogyakarta: Liberty, 1986), 8.

⁴¹*Ibid.*, 9.

Senada dengan itu, dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, perkawinan didefinisikan dengan “Ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.”⁴²

Sedangkan Kompilasi Hukum Islam menekankan perkawinan pada aspek ibadah, yaitu “Akad yang sangat kuat atau *mitsâqan galizhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah”.⁴³

Dari beberapa pengertian di atas dapat dipahami bahwa perkawinan dalam syariat Islam tidak saja berdimensi biologis semata, tetapi juga mengandung aspek akibat hukum melangsungkan perkawinan, yaitu saling mendapat hak dan kewajiban serta bertujuan mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi semangat tolong menolong. Karena perkawinan termasuk pelaksanaan agama, maka di dalamnya juga terkandung tujuan untuk memperoleh ridla Allah.

Tegasnya, perkawinan adalah suatu akad atau perikatan untuk menghalalkan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan dalam rangka mewujudkan kebahagiaan hidup berkeluarga yang diliputi rasa ketenteraman dan kasih sayang dengan cara yang diridlai Allah swt.

Dengan demikian, jelaslah bahwa perkawinan itu lebih luas dari hanya sekedar hidup bersama bila dipandang dari segi biologis. Pengertian hidup bersama dalam ikatan perkawinan adalah merupakan faktor akibat yang ditentukan oleh hukum yang

⁴²Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1991), 9.

⁴³Lihat pasal 2 Kompilasi Hukum Islam (KHI) Di Indonesia, Direktorat Jendral Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, Tahun 1998/1999.

di tiap negara berlaku hukum mengenai hidup bersama antara laki-laki dengan perempuan.⁴⁴

Kalau dibandingkan rumusan menurut Hukum Islam di atas dengan rumusan dalam pasal 1 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 tentang pengertian perkawinan, hampir tidak ada perbedaan yang prinsipil. Dalam pembagian lapangan-lapangan hukum Islam, perkawinan termasuk dalam lapangan “muamalat”, yaitu lapangan yang mengatur hubungan antara manusia dalam kehidupannya di dunia. Hubungan antara manusia secara garis besarnya dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu hubungan berumah tangga dan kekeluargaan, hubungan antar perseorangan di luar hubungan kekeluargaan dan rumah tangga, dan hubungan antar bangsa dan kewarganegaraan.

Menurut pembagian di atas, maka perkawinan termasuk dalam kategori pertama, yaitu hubungan berumah tangga dan kekeluargaan. Sementara, dalam buku “*Outlines of Muhammadan Law*” (Pokok-Pokok Hukum Islam) Asaf A.A. Fizee menerangkan bahwa perkawinan itu menurut pandangan Islam mengandung tiga aspek, yaitu hukum, sosial, dan agama.⁴⁵ Dengan demikian, perkawinan sesungguhnya merupakan hukum keluarga yang berkaitan erat dengan aspek sosial kemasyarakatan karena melibatkan dua keluarga besar dan saling terkait baik secara hukum, sosial, dan agama dengan kedua keluarga besar tersebut, bahkan dengan masyarakat sekitarnya.

2. Hukum Perkawinan

Dalam ayat-ayat al-Qur'an, ternyata masalah perkawinan telah dibahas secara mendalam. Namun demikian, ulama tetap berselisih pendapat khususnya pada masalah hukum menikah,

⁴⁴A.Zubairie, *Pelaksanaan Hukum Perkawinan Campuran Antara Islam dan Kristen* (Pekalongan: TB. Bahagia, 1985), 22.

⁴⁵Soemiati, *Hukum...*,9.

kondisi seseorang yang berhubungan dengan pernikahan, dan kriteria wanita-wanita yang boleh dinikahi.⁴⁶

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum asal perkawinan. Jumhur ulama mengatakan bahwa hukum asal perkawinan adalah sunat. Sementara, al-Zahiri mengatakan wajib, dan sebagian Syafi'iyah dan Zaidiyah mengatakan mubah. Perbedaan pendapat ini disebabkan karena perbedaan mereka dalam memahami perintah Allah dalam ayat: “.....Maka nikahilah perempuan yang baik bagimu...”, dan hadis Nabi yang artinya: “Hai para pemuda, barang siapa di antara kamu yang mampu menikah, maka menikahlah”.⁴⁷ Menurut Jumhur, perintah dalam ayat dan hadis tersebut menunjukkan hukum sunat karena mengandung pengertian *irsyad*, yaitu anjuran untuk kemaslahatan dunia. Hal ini senada dengan perintah untuk menulis hutang piutang dalam Firman Allah: “Hai orang-orang yang beriman, jika kamu menghutangkan sesuatu sampai waktu yang telah ditentukan maka tulislah” yang menunjukkan *irsyad* atau anjuran sunat. Sementara, al-Zahiri mengatakan bahwa perintah tersebut menunjukkan perintah wajib (*al-amru li al-wujûb*). Bahkan menurutnya, tiap-tiap perintah Allah dan Rasul-Nya wajib diikuti dan tidak boleh ditakwilkan kepada makna lain, seperti *amr sunat*, *amr irsyad* atau *amr ibahah*.⁴⁸ Dengan kata lain, menurut az-Zahiri pemahaman terhadap perintah Allah dan Rasul-Nya harus didasarkan pada makna zahir atau makna tersurat yang termaktub dan tidak boleh dipalingkan kepada makna yang lainnya. Sedangkan menurut sebagian Syafi'iyah dan Zaidiyah bahwa perintah tersebut menunjukkan makna *ibahah*

⁴⁶Zubairie, *Pelaksanaan...*, 32.

⁴⁷Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid ila Nihayah al-Muqtasid* (Semarang: Usaha Keluarga, tt.), II: 2.

⁴⁸Muhammad Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1975/1395), 3-4.

(kebolehan) yang dapat dilakukan atau ditinggalkan. Karena menurut mereka, perkawinan sama saja dengan perbuatan-perbuatan duniawi lainnya seperti makan, minum, berpakaian, membangun rumah, dan sebagainya yang dapat dilakukan oleh siapa saja.⁴⁹

Setelah menganalisis pendapat-pendapat di atas, Mahmud Yunus berkesimpulan bahwa pendapat jumbuh lebih kuat (lebih *mu'tamad*) dibanding dua pendapat lainnya, yaitu hukum asal perkawinan adalah sunat, bukan wajib dan bukan pula mubah.⁵⁰

Terlepas dari perbedaan hukum asal perkawinan tersebut, para ulama sependapat bahwa hukum perkawinan dapat saja berubah menjadi wajib, sunat, haram, makruh, atau mubah tergantung pada tujuan dan kondisi seseorang yang melakukan perkawinan. Menjadi wajib bagi orang yang telah mempunyai kemauan dan kemampuan untuk kawin dan dikhawatirkan tergelincir pada perbuatan zina seandainya tidak kawin. Ketentuan ini didasarkan pada pemikiran bahwa setiap muslim wajib menjaga diri dari perbuatan zina. Jika penjagaan diri hanya dapat dilakukan dengan jalan perkawinan, maka hukum perkawinan itupun menjadi wajib, sesuai dengan kaidah fiqhiyah yang menyatakan bahwa sesuatu yang tidak sempurna yang wajib kecuali dengannya, maka ia menjadi wajib pula.⁵¹

Menjadi haram bagi orang yang tidak mempunyai keinginan dan tidak mempunyai kemampuan serta tanggungjawab untuk melaksanakan kewajiban dalam rumah tangga. Apabila dia melakukan perkawinan justru akan menelantarkan diri dan

⁴⁹Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarah...*, 54

⁵⁰Muhammad Yunus, *Hukum...*, 5

⁵¹Ulama Hanafiyah membedakan antara wajib dengan *fardlu*. Menurut mereka apabila dengan tidak menikah seseorang secara meyakinkan akan terjerumus pada perbuatan zina, maka hukumnya adalah *fardlu*, tetapi apabila tidak didasarkan pada keyakinan yang kuat maka hukumnya wajib. Lihat Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989 M/1409 H), VII: 32.

istrinya. Menjadi sunat bagi orang yang mempunyai keinginan dan kemampuan untuk melangsungkan perkawinan serta tidak dikhawatirkan terjerumus ke dalam perzinahan. Perkawinan bagi orang seperti ini lebih utama dari bertekun diri beribadah karena menjalani hidup sebagai pendeta tidak dibenarkan dalam Islam.

Pernikahan menjadi makruh bagi orang yang mempunyai kemauan untuk kawin dan dapat menahan dirinya dari perbuatan zina dan bila menikah kuat dugaan ia akan berbuat zalim kepada istrinya. Juga, perkawinan menjadi makruh bagi orang yang lemah syahwatnya dan tidak mampu memberi belanja istrinya walaupun tidak merugikan istrinya karena ia kaya dan tidak mempunyai keinginan syahwat yang kuat. Dan perkawinan menjadi *mubah* bagi orang yang tidak terdesak oleh alasan yang mewajibkan segera kawin atau karena alasan yang mengharamkan kawin.⁵²

Adapun dalil yang menunjukkan disyariatkannya nikah adalah firman Allah pada surat al-Nisa' (4): 3 yang artinya: "Maka nikahilah wanita-wanita yang baik bagimu dua atau tiga, atau empat, maka jika kamu khawatir akan tidak adil, maka cukuplah satu atau budak belianmu".

Sedangkan di dalam hadis juga dijelaskan sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَامَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

"Dari Abdullah bin Mas'ud, ia berkata: telah berkata kepada kami Rasulullah saw.: Wahai pemuda barang siapa di antara kamu telah sanggup kawin maka kawinlah, karena kawin itu telah menundukkan mata dan lebih memelihara *faraj* (kemaluan) dan

⁵²Lihad Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983/1403), II: 19.

barang siapa tidak sanggup, maka hendaklah berpuasa karena berpuasa itu dapat melemahkan syahwat".⁵³

Ayat dan hadis di atas cukup jelas bahwa nikah disyariatkan oleh agama dengan "khitab" amar menunjukkan anjuran sebab ada dalil yang mengimbanginya dengan arti kebolehan (*jawaz*). Oleh karena itu, orang yang disunnahkan kawin adalah orang-orang yang dianggap telah mampu dan mempunyai kesanggupan memelihara diri dari kemungkinan melakukan perbuatan tercela (terlarang) sekalipun demikian melaksanakan perkawinan lebih baik baginya, karena Rasulullah sendiri tidak senang atau tidak menyukai hidup tanpa kawin.

Di dalam Islam, melakukan perkawinan tidak hanya disunnahkan, tetapi ada juga perkawinan yang hukumnya makruh dan haram. Orang-orang yang dimakruhkan kawin, yaitu orang-orang yang tidak mempunyai kesanggupan untuk kawin. Kemudian bagi orang yang diharamkan kawin adalah orang yang mempunyai kesanggupan untuk kawin, tetapi kalau kawin akan membawa kemudharatan terhadap pihak lain, seperti orang gila, orang yang suka membunuh, dan orang-orang yang mempunyai sifat yang membahayakan pihak lain.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa hukum menikah adalah suatu hukum yang sudah cukup luas variabelnya. Adapun hukum asalnya memang menjadi *khilafiyah* para ulama. Ada yang mengatakan *wajib*, *sunnah*, dan ada yang mengatakan *jaiiz* (boleh). Bagi yang berpendapat nikah itu mubah biasanya berpendapat pula bahwa berkhalwat untuk beribadah *sunnah* itu lebih utama dari nikah.⁵⁴

⁵³Shohih Muslim, Juz I.: 584.

⁵⁴Zubairie, *Pelaksanaan...*, 35 .

3. Tujuan Perkawinan

Setiap perbuatan hukum dalam syari'at Islam tidak terlepas dari tujuan dan sasaran yang hendak dicapai. Bahkan tujuan dan sasaran ini sangat menentukan sifat dan status dari perbuatan hukum itu. Demikian pula halnya dengan perkawinan, disyari'atkan dengan tujuan-tujuan tertentu. Tujuan perkawinan dalam Islam adalah untuk memenuhi tuntutan hajat tabiat kemanusiaan, berhubungan antara laki-laki dan perempuan dalam rangka mewujudkan suatu keluarga yang bahagia dengan dasar cinta dan kasih sayang, untuk memperoleh keturunan yang sah dalam masyarakat dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang telah diatur oleh syari'ah.⁵⁵

Bila merujuk pada pengertian perkawinan sebagaimana telah dikemukakan di atas, tujuan perkawinan dapat digambarkan sebagai berikut: *pertama*, untuk menghalalkan hubungan seksual antara dua insan yang berbeda jenis dalam satu ikatan yang dibenarkan syara'.⁵⁶ Hal ini disebabkan karena manusia memang diciptakan berpasang-pasangan dan diberikan naluri kasih sayang serta keinginan untuk berhubungan dengan lawan jenisnya. Penyaluran rasa cinta dan kasih sayang serta pemenuhan keinginan biologis hanya dapat dilakukan secara benar melalui institusi perkawinan. Sebaliknya, hubungan seksual yang dilakukan di luar perkawinan hanya akan menimbulkan bahaya dan berbagai penyakit; sebab dilakukan secara bebas tanpa terikat oleh norma. Satu-satunya norma adalah yang ada pada diri mereka masing-masing. Padahal setiap orang memiliki kebebasannya sendiri-sendiri. Maka perkawinan mengikat kebebasan itu untuk menempuh cinta dan kasih sayang secara harmonis dan bertanggung jawab.

⁵⁵Soemiati, *Hukum...*,12.

⁵⁶Zakiah Darajat, *Ilmu...*, 49-53.

Kedua, meneruskan keturunan (*hifz al-nasl*).⁵⁷ Manusia mempunyai kecenderungan untuk memiliki keturunan yang sah yang diakui oleh dirinya sendiri, masyarakat, negara dan kebenaran keyakinan. Agama memberikan jalan untuk itu dengan mensyari'atkan perkawinan. Dari perkawinan ini akan lahir anak-anak yang secara turun temurun meneruskan generasi kehidupan manusia. Kehadiran anak-anak itu juga sangat menunjang keharmonisan sebuah keluarga, sebab anak merupakan buah hati dan belahan jiwa. Karenanya tidak jarang sebuah keluarga menjadi kandas karena tidak mendapatkan karunia anak keturunan.

Ketiga, untuk membangun rumah tangga dalam rangka membentuk masyarakat yang sejahtera berdasarkan cinta dan kasih sayang sesama warga.⁵⁸ Manusia di dunia tidaklah hidup seorang diri, melainkan bermasyarakat yang terdiri dari unit-unit terkecil yaitu keluarga yang terbentuk melalui perkawinan. Ketenangan dan ketenteraman masyarakat hanya dapat dicapai dengan ketenangan dan ketenteraman anggota keluarga dalam sebuah rumah tangga. Ketenangan dan ketenteraman keluarga itu sendiri sangat tergantung dari keberhasilan pembinaan yang harmonis antara suami istri dan anak-anak. Keharmonisan diciptakan oleh adanya kesadaran anggota keluarga dalam menggunakan hak-hak dan kewajiban-kewajiban mereka. Allah menjadikan unit keluarga yang dibina dengan ikatan perkawinan antara suami istri dalam membentuk ketenangan dan ketenteraman serta mengembangkan cinta dan kasih sayang antara sesama anggotanya.

Pada prinsipnya, tujuan perkawinan tersebut dapat dirumuskan sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam al-Ghazali sebagai berikut:

⁵⁷*Ibid.* Lihat juga Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuh*, Juz II (Ttp.: Dar al-Fikr, tt), 7. Bandingkan juga dengan Qs. Al-Nahl (16): 72 dan Qs. Al-Nisa' (4): 1.

⁵⁸Zakiah Darajat, *Ilmu...*, 49-53. Lihat juga Qs. Al-Rum (30): 21.

- a. memperoleh keturunan yang sah serta mengembangkan suku-suku manusia,
- b. menghalalkan hubungan kelamin untuk memenuhi tuntutan hajat tabiat manusia,
- c. menjaga diri dari perbuatan yang terlarang,
- d. mewujudkan suatu keluarga dengan dasar cinta kasih dan bahagia, dan
- e. mengikat aktivitas dalam mencari rizki (nafkah).

Di samping kelima tujuan di atas, nikah itu sendiri memiliki tujuan mengikuti sunnah Nabi sendiri. Sedangkan menurut UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 1 menunjukkan suatu rumusan arti dan tujuan perkawinan. Maksudnya adalah perkawinan merupakan ikatan lahir bathin antara seorang suami isteri. Sedangkan tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal abadi berdasarkan ketuhanan Yang Maha Esa.

Tujuan-tujuan di atas pada akhirnya bermuara pada tujuan *beribadah kepada Allah swt.*, sebab berhubungan antara lawan jenis secara halal, meneruskan keturunan dan membina rumah tangga yang harmonis tidak saja menjadi impian setiap orang, tetapi juga merupakan tuntunan syari'at Islam.

4. Syarat dan Rukun Perkawinan

Perkawinan yang sah menurut hukum Islam adalah jika telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan. Di dalam Islam, perkawinan merupakan suatu lembaga hukum yang suci, karena menyangkut kehidupan manusia dan keturunannya. Untuk itu sangat diperlukan syarat-syarat tertentu agar perkawinan bisa sah.

Syarat-syarat yang dimaksudkan di atas cukup rukun-rukun nikah, dan cukup syarat-syarat nikah.⁵⁹ Antara rukun dan syarat perkawinan itu ada perbedaannya. Rukun perkawinan adalah hakikat dari perkawinan itu sendiri, jadi tanpa adanya salah satu rukun, perkawinan tidak mungkin dilaksanakan. Sedangkan syarat nikah adalah sesuatu yang harus ada dalam perkawinan tetapi tidak termasuk hakikat dari perkawinan itu sendiri. Kalau salah satu syarat perkawinan itu tidak dipenuhi maka perkawinan itu tidak sah. Misalnya, syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh masing-masing rukun-rukun perkawinan itu.⁶⁰

Adapun rukun perkawinan menurut mazhab Syafi'i ada 5, yaitu isteri, suami, wali, dua orang saksi, dan *shigat* (akad nikah).⁶¹ Sementara, menurut Imam Malik, rukun nikah itu ada lima, yaitu wali, mahar, suami, isteri, dan lafaz akad. Dia tidak menyebutkan aqad nikah dalam syarat. Sedangkan, ulama Hanafiah berpendapat bahwa rukun nikah itu hanya tiga, yaitu *ijâb*, *qabûl*, dan pertautan antara keduanya (antara *ijâb* dan *qabûl*).

5. Peminangan (*Khitbah*) Perkawinan

Perkawinan merupakan ikatan yang kuat dan dimaksudkan untuk selamanya dalam rangka merealisasikan tujuan-tujuan yang luhur dan agung. Ia tidak boleh dilakukan secara spontanitas, kapan dan di mana saja seseorang menghendakinya. Perkawinan dilakukan setelah melakukan proses persiapan dan pertimbangan yang matang. Dalam proses ini, syari'at Islam telah memberikan bimbingan dan petunjuk yang amat jelas bersifat etik keagamaan, yaitu dengan memberikan dasar-dasar pertimbangan dalam menentukan pasangan hidup serta menetapkan berbagai ketentuan

⁵⁹Zubairie, *Pelaksanaan...*,43.

⁶⁰Soemiati, *Hukum...*,30.

⁶¹Al-Malibary, *Fathul...*,14..

tentang peminangan (*khitbah*). Dua hal ini perlu diperhatikan agar suatu perkawinan dapat dilangsungkan dengan baik dan tujuan-tujuannya dapat direalisasikan.

Memilih pasangan hidup merupakan salah satu aspek terpenting yang harus dilakukan sebelum melangkah lebih jauh menuju perkawinan. Sebab, pasangan hidup dalam perkawinan tidak ubahnya seperti bahan-bahan material dalam bangunan. Bila untuk membangun sebuah bangunan yang kuat seseorang perlu terlebih dahulu memilih bahan-bahan yang kuat dan berkualitas, demikian pula halnya dengan perkawinan. Agar dapat berdiri kokoh dan bertahan lama, seseorang perlu terlebih dahulu memilih pasangannya yang serasi dan ideal. Kesalahan dalam menentukan pasangan hidup bisa menjadi bumerang yang sewaktu-waktu dapat mengancam keutuhan perkawinan dan rumah tangga.

Syari'at Islam sebagai agama *rahmatan li al-'alamin* di dalam memberikan petunjuk tentang pasangan hidup yang ideal menjadikan agama dan akhlak sebagai dasar pertimbangan pertama dan utama dalam memilih dan menentukan pasangan hidup. Hal ini dengan mudah dapat dipahami dari petunjuk Allah bahwa semua makhluk hidup sama kedudukannya di hadapan Allah. Satu-satunya yang membedakan mereka hanyalah iman dan taqwa.⁶² Dalam ayat lain juga ditegaskan bahwa seorang mukmin hendaklah menikah dengan orang-orang yang tidak mempunyai jodoh dan orang-orang yang saleh dari hamba-hamba sahaya baik laki-laki maupun perempuan.⁶³ Sebaliknya, dengan tegas Allah melarang seseorang menikah dengan orang-orang musyrik sebelum beriman. Bahkan seorang budak perempuan yang mukmin masih lebih baik dari perempuan musyrik meskipun sangat menarik hati.⁶⁴

⁶²Qs. al-Hujurat (49): 13.

⁶³Qs. an-Nur (24): 32.

⁶⁴Qs. al-Baqarah (2): 221.

Sementara itu, hadis-hadis Nabi Muhammad saw. juga secara tegas menunjukkan bahwa agama dan akhlak harus diutamakan dari kriteria-kriteria fisik lainnya seperti kecantikan, kekayaan, dan keturunan. Sebuah hadis Nabi saw. menyebutkan bahwa:

”Perempuan itu dinikahi karena empat alasan: (1) karena hartanya, (2) karena nasabnya, (3) karena kecantikannya, dan (4) karena agamanya. Maka nikahilah perempuan yang taat beragama, niscaya kamu akan beruntung”.⁶⁵

Kandungan makna hadis ini akan menjadi semakin jelas bila dikaitkan dengan hadis-hadis lain yang senada, seperti sabda Nabi saw.:

“Barangsiapa yang menikahi perempuan karena kemuliaannya semata niscaya Allah tidak akan menambahkan sesuatu kepadanya selain kehinaan. Barangsiapa yang menikahi perempuan karena hartanya semata, niscaya Allah tidak akan menambahkan sesuatu kepadanya selain kefakiran. Barangsiapa yang menikahi perempuan karena nasabnya semata, niscaya Allah tidak akan menambahkan sesuatu kepadanya selain kerendahan. Dan barangsiapa yang menikahi perempuan karena semata-mata untuk menundukkan pandangan matanya atau untuk menjaga kemaluannya atau untuk menyambung tali silaturrahim, niscaya Allah akan memberkati perempuan tersebut dalam perkawinannya dengan suami yang memilihnya.”⁶⁶

Kejelasan juga dapat diperhatikan dari hadis beliau:

“Janganlah kalian menikahi perempuan karena kecantikannya semata, boleh jadi kecantikannya itu akan membawa kehancuran. Dan janganlah kalian menikahi perempuan karena kekayaannya semata, boleh jadi kekayaannya itu akan menyebabkan kesombongan. Namun, nikahilah perempuan itu karena agamanya. Sesungguhnya budak perempuan yang hitam lagi cacat tetapi taat

⁶⁵Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), VI: 117.

⁶⁶As-Sayyid Sabiq, *Fiqh...*, 17.

beragama adalah lebih baik daripada perempuan kaya dan cantik yang tidak taat beragama.”⁶⁷

Penegasan Rasulullah saw. tentang agama sebagai dasar pertimbangan dalam memilih pasangan hidup di atas memang tidaklah dimaksudkan untuk menafikan sama sekali kriteria-kriteria lainnya, seperti kekayaan, kecantikan, dan keturunan. Bahkan kriteria-kriteria ini tetap dianggap penting sebagai dasar pertimbangan dalam memilih pasangan hidup, selama agama dan akhlak menjadi fundamen utamanya.⁶⁸ Karena itu, tidak ada salahnya bila seseorang di samping mempertimbangkan agama dan akhlak calon pasangan hidupnya, juga melihat kecantikan, kekayaan, keturunan, dan kriteria-kriteria lahiriah lainnya.

Hanya saja, dalam memilih pasangan hidup dengan kriteria-kriteria di atas perlu juga mempertimbangkan kesepadanan antara kedua calon mempelai, meskipun hal ini masih diperdebatkan di kalangan para ulama. Ulama Malikiyah dan Ibn Hazm misalnya mengatakan bahwa dalam perkawinan tidak diperlukan kesepadanan, kecuali dalam agama dan akhlak. Sebab pada hakikatnya semua orang Islam bersaudara, sekalipun dia adalah orang hitam yang tidak dikenal. Namun, ulama yang lainnya tetap memandang penting dipertimbangkannya kesepadanan, meskipun mereka berbeda pendapat tentang bidang-bidang apa saja yang perlu adanya kesepadanan itu. Ulama Hanafiyah mengatakan bahwa kesepadanan berlaku dalam hal keturunan, kemerdekaan, keislaman, kesalihan atau ketaatan, kekayaan, dan pekerjaan.⁶⁹ Sedangkan ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa kesepadanan

⁶⁷Hadis ini diriwayatkan oleh Humaid. Menurut as-Sayyid Sabiq di dalam sanadnya ada 'Abdurrahman al-Afriqi, seorang rawi hadis yang lemah. Lihat *ibid*.

⁶⁸Muhammad Fathi ad-Duraini, *Buhus Muqaranah Fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1994), II: 505.

⁶⁹Muhammad as-Syaukani, *Fath al-Qadir* (Mesir: Mustafa Bab al-Halabi wa Auladuh, 1964), II:145. Lihat juga Mai Yamani (ed.), *Feminism and Literary Perspectives*, Alih Bahasa Purwanto (Bandung: Nuansa, 2000), 84.

berlaku dalam empat hal, yaitu keturunan, keagamaan, kemerdekaan, dan pekerjaan.⁷⁰ Sementara itu, ulama Hanabilah sependapat dengan ulama Syafi'iyah dengan satu tambahan, yaitu kekayaan.⁷¹

Dengan penjelasan di atas jelaslah bahwa dalam memilih pasangan hidup, agama dan akhlak harus dijadikan sebagai dasar pertimbangan pertama. Sementara, kriteria-kriteria lainnya seperti kecantikan, kekayaan, keturunan, pekerjaan, dan sebagainya baru dapat dipertimbangkan apabila didasarkan pada agama dan akhlak. Dalam kaitan ini, kesepadanan dalam agama dan akhlak mutlak diperlukan. Artinya, agama dan akhlak seorang laki-laki tidak boleh lebih rendah dari agama dan akhlak perempuan calon pasangannya.

Apabila seorang laki-laki tertarik kepada seorang perempuan dan menetapkan pilihan sebagai calon istrinya berdasarkan pertimbangan kriteria-kriteria yang telah dikemukakan di atas, maka langkah berikutnya yang dilakukan sebagai pendahuluan perkawinan adalah *khitbah*. *Khitbah* adalah kegiatan yang berupaya menuju ke arah terjadinya hubungan perhubungan antara seorang pria dengan seorang perempuan,⁷² baik dilakukan secara langsung oleh orang yang berkehendak mencari pasangan jodoh atau melalui perantara pihak lain yang dapat dipercaya,⁷³ dengan cara yang ma'ruf.⁷⁴

Melalui *khitbah*, kedua calon mempelai dapat saling menjajaki keinginan masing-masing untuk menikah serta mengenali secara lebih dekat sifat dan kepribadian masing-masing. Dengan cara seperti ini, perkawinan yang akan dibangun diharapkan dapat melahirkan *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Atas

⁷⁰Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh...*, 59.

⁷¹Mahmud Yunus, *Hukum...*, 76.

⁷²Lihat pasal 1 (a) Kompilasi Hukum Islam.

⁷³*Ibid.*, pasal II.

⁷⁴As-Sayyid Sabiq, *Fiqh...*, 20.

dasar itulah syari'at Islam membolehkan *khitbah* meskipun dengan syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan etis yang ketat. Syarat-syarat dibolehkannya *khitbah* adalah:

- a. Perempuan yang dipinang adalah perempuan yang boleh dikawini. Dengan perkataan lain, perempuan itu bukanlah *mahram* dari laki-laki yang meminangnya. Karena itu tidak boleh meminang perempuan yang secara tegas diharamkan oleh syara' menikahinya, seperti anak, saudara, bibi dari pihak ayah dan ibu, ibu susuan, saudara susuan, dan sebagainya.⁷⁵
- b. Perempuan yang dipinang tidak dalam masa *iddah talak raj'i*, sebab yang lebih berhak mengawininya kembali adalah bekas suaminya, sebagaimana firman Allah:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ
 اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ
 إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝⁷⁶

"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 islah. dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

⁷⁵Lihat Qs. al-Nisa' (4):23.

⁷⁶Qs. al-Baqarah (2): 228.

Adapun perempuan yang dalam masa *iddah* wafat, tidak boleh dipinang dengan terang-terangan (*sarih*), dan boleh dengan sindiran, berdasarkan firman Allah:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي
 أَنْفُسِكُمْ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ
 تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۖ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۗ
 وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ

”Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) Perkataan yang ma’ruf. dan janganlah kamu ber’azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis ‘iddahnya. dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; Maka takutlah kepadanya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”.⁷⁷

Sesuai dengan konteks ayat sebelumnya, yang dimaksud dengan “perempuan-perempuan” pada ayat ini adalah perempuan-perempuan yang dalam masa *iddah* karena suaminya meninggal dunia. Sementara itu, perempuan yang dalam masa *iddah talak ba’in* menurut Jumhur ulama dapat diqiyaskan kepada perempuan yang dalam masa *iddah* wafat. Karena itu, ia boleh dipinang dengan sindiran dan tidak boleh dengan terang-terangan. Pengqiyasan ini menurut Kamal Mukhtar dapat

⁷⁷Qs. al-Baqarah (2): 235.

dibenarkan karena perempuan yang dalam masa *iddah talak ba'in*, sekalipun dalam masa *iddah* itu masih diberikan nafkah dan tempat tinggal oleh bekas suaminya, namun hak bekas suaminya untuk kawin dengannya sama dengan hak laki-laki lain. Bahkan terhadap perempuan yang telah ditalak tiga oleh suaminya, orang lainlah yang lebih berhak mengawininya. Sedangkan, bekas suaminya itu baru boleh kawin dengannya kembali setelah perempuan itu kawin dengan laki-laki lain, kemudian diceraikan dan habis masa *iddah*-nya. Hal ini berbeda dengan perempuan yang dalam *iddah talak raj'i*, bekas suaminya adalah yang paling berhak merujuknya.⁷⁸

- c. Perempuan yang dipinang tidak dalam pinangan laki-laki lain, atau apabila sedang dipinang oleh laki-laki lain, laki-laki tersebut telah melepaskan hak pinangannya, sesuai dengan hadis Nabi: "Orang mukmin satu dengan lainnya bersaudara, tidak boleh membeli barang yang sedang dibeli saudaranya dan tidak boleh meminang pinangan saudaranya sebelum ia tinggalkan".⁷⁹

At-Tirmizi meriwayatkan dari as-Syafii bahwa yang dimaksud dengan hadis tersebut adalah apabila perempuan yang dipinang merasa rela dan senang dengan pinangan itu, maka tidak ada seorangpun yang boleh meminangnya lagi. Namun, kalau belum diketahui rela dan senangnya maka tidaklah berdosa meminangnya.⁸⁰

Apabila pinangan laki-laki pertama telah diterima, tetapi perempuan tersebut menerima pinangan laki-laki kedua dan

⁷⁸Kamal Mukhtar, *Asas-asas Hukum Islam tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 32.

⁷⁹Hadis riwayat Bukhari Muslim. Lihat dalam Muhammad Fuad Abdul Baqi', *al-Lu'lu' wa al-Marjan* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt.), I: 16.

⁸⁰Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah, *al-Jami' as-Sahih* atau yang biasa disebut dengan *Sunan Turmuzi* (Makkah: al-Maktabah at-Tijariyyah, tt.), 440.

menikah dengannya, maka ia berdosa karena telah menyakiti perasaan dan mengingkari perjanjiannya dengan peminang pertama. Meskipun demikian, menurut jumhur ulama, perkawinannya itu tetap sah, sedangkan peminangan itu sendiri bukan merupakan salah satu syarat sahnya perkawinan. Karena itu, perkawinannya tidak boleh di-*fasakh* walaupun peminangan itu sendiri merupakan tindakan pelanggaran moral. Namun menurut al-Zahiri, perkawinannya dengan peminang kedua harus dibatalkan, baik sebelum atau sesudah peresetubuhan.⁸¹ Sementara itu sebagian ulama ada yang membedakan antara laki-laki yang baik dan saleh dengan laki-laki yang tidak baik (*fasik*). Jika peminang pertama adalah laki-laki yang saleh, maka tidak ada seorangpun yang boleh meminangnya kembali. Namun, apabila peminang pertama adalah laki-laki yang fasik, maka peminangan yang kedua oleh laki-laki yang saleh dapat dibenarkan.⁸²

Apabila ketentuan-ketentuan tersebut terpenuhi, maka *khitbah* dapat dilakukan oleh siapa saja yang hendak mencari pasangan hidup. Dalam kaitan ini, seorang peminang dibolehkan dan bahkan dianjurkan untuk melihat perempuan yang dipinangnya. Demikian pula sebaliknya, perempuan yang dipinang dapat melihat laki-laki yang meminangnya. Izin “melihat” ini diberikan dengan tujuan agar kedua belah pihak mengetahui keadaan yang sebenarnya dari calon pasangan hidupnya, sehingga suatu perkawinan baru dilaksanakan setelah masing-masing pihak saling menyukai. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah diceritakan bahwa pernah seorang laki-laki meminang seorang perempuan Anshar. Maka Rasulullah bersabda: “Apakah engkau telah melihatnya? Orang itu berkata: belum. Rasulullah

⁸¹Muhammad Abu Zahrah, *Muhammadlarah...*, 60-61.

⁸²Husain Muhammad Yusuf, *Memilih Jodoh dan Tata Cara Meminang dalam Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 115.

kembali bersabda: Pergilah, kemudian lihatlah dia, karena sesungguhnya pada mata orang-orang Anshar ada sesuatu”.⁸³

Menurut Imam al-Gazali, yang dimaksud dengan kata “sesuatu” dalam hadis tersebut adalah “sipit matanya”.⁸⁴ Dengan kata lain, hadis tersebut menganjurkan agar sebelum menikah seseorang terlebih dahulu meneliti secara seksama keadaan calon pasangan hidupnya.

Dalam hadis lain juga diceritakan bahwa pada suatu hari al-Mugirah bin Syu’bah datang menemui Rasulullah dan menceritakan kepadanya bahwa ia telah meminang seorang perempuan. Maka nasihat Rasulullah saw.: “Lihatlah kepadanya, karena hal itu diharapkan bisa mengabadikan perkawinan antara kalian berdua”.⁸⁵

Sungguhpun demikian, izin melihat yang dianjurkan Islam di atas mempunyai batas-batas dan sopan santun yang harus diperhatikan. Jumhur ulama berpendapat bahwa lelaki yang akan meminang hanya diperbolehkan melihat muka dan telapak tangan. Alasannya, karena dengan mengetahui muka, seseorang sudah cukup untuk menilai kecantikan serta daya tarik yang dimiliki perempuan itu.⁸⁶ Sementara, dengan mengetahui telapak tangan cukup untuk menilai kesuburan jasmaniahnya. Pandangan ini juga diperkuat dengan kaidah Ushul Fiqh bahwa “Demi hajat diperbolehkan sebatas yang perlu saja”.⁸⁷ Meski demikian, ada juga yang berpendapat bahwa peminang dapat melihat bagian mana saja dari tubuh perempuan yang dipinangnya. Alasannya adalah

⁸³Lihat dalam Imam Muslim, *Sahih Muslim* (Mesir: ‘Isa al-Bab al-Halabi wa Syurakah, tt.), I: 596. Lihat juga Isma’il as-San’ani, *Subul as-Salam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), III: 113.

⁸⁴Kamal Mukhtar, *Asas...*, 28.

⁸⁵Isma’il as-San’ani, *Subul...*, 113.

⁸⁶Lihat dalam Imam an-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), IX: 210. Lihat juga Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 23.

⁸⁷Mahmud Yunus, *Hukum...*, 13.

karena hadis-hadis tentang izin melihat bersifat umum dan tidak memberikan batasan apapun. Pandangan ini dipegang oleh az-Zahiri yang biasa memahami sebuah dalil nas berdasarkan makna lahiriah semata.⁸⁸ Sementara itu, menurut Kamal Mukhtar bahwa hal melihat perempuan yang dipinang, sebaiknya disesuaikan dengan kesopanan dan akhlak yang santun. Yang penting dalam hal ini adalah bagaimana caranya agar masing-masing pihak dari calon-calon mempelai tersebut dapat saling mengenal dengan baik sehingga menimbulkan persetujuan dan kerelaan dalam arti yang sebenarnya.⁸⁹

Apabila seorang perempuan telah menerima pinangan seorang laki-laki, berarti secara tidak langsung kedua belah pihak dengan persetujuan disertai kerelaan hati telah mengadakan perjanjian untuk melaksanakan akad nikah. Meski demikian, perjanjian nikah ini bukanlah akad nikah itu sendiri. Karena itu, kedua calon mempelai belum dibolehkan mengadakan hubungan sebagaimana hubungan antara suami istri. Calon mempelai pada dasarnya masih sama hubungannya seperti hubungan antara orang-orang yang bukan mahram yang belum terikat oleh tali perkawinan. Oleh karena itu, semua larangan yang berlaku dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram berlaku pula bagi mereka, seperti duduk berduaan (*berkhalwah*) tanpa disertai mahram. Hanya saja pada masa ini, calon mempelai perempuan tidak boleh lagi dipinang oleh orang lain.

Mengingat peminangan merupakan suatu "perjanjian", maka sebagaimana perjanjian-perjanjian biasa lainnya ia harus ditaati oleh kedua belah pihak. Meski demikian, syari'at tetap memberikan peluang dan kebebasan untuk dilakukan pembatalan secara baik. Terlebih demi tujuan perkawinan yang hendak dibina.

⁸⁸Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 24.

⁸⁹Kamal Mukhtar, *Asas...*, 34.

Manakala ternyata ditemukan cacat salah satu pihak, terutama cacat keagamaannya, pihak yang satu dapat memutuskan hubungan dengan pihak lainnya. Pemutusan ini harus dilakukan dengan cara yang baik sesuai dengan tuntunan agama dan kebiasaan setempat, sehingga tetap terbina kerukunan dan saling menghargai.⁹⁰

Mengenai hadiah yang diberikan oleh salah satu pihak kepada pihak lainnya, apakah harus dikembalikan atau tidak kepada pemberinya dengan adanya pemutusan hubungan pinangan itu? Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat. Menurut ulama Hanafiyah, pihak pemberi berhak menerima pengembalian hadiah pinangan bila pemberian itu masih utuh dan tidak berubah. Misalnya kalung, cincin, gelang atau jam, dan sebagainya, harus dikembalikan kepada pemberinya jika barang-barang tersebut masih ada. Namun, jika barang-barang itu sudah tidak utuh lagi seperti karena hilang atau dijual, atau jika berupa bahan makanan yang sudah dimakan, atau berupa bahan pakaian yang sudah dipotong menjadi baju dan sebagainya, maka pemberi tidak berhak meminta kembali barang yang diberinya atau meminta gantinya yang lain.⁹¹ Namun menurut ulama Syafi'iyah, barang-barang pemberian itu harus dikembalikan, baik masih utuh atau telah rusak. Jika masih utuh, cukup dengan mengembalikan barang-barang tersebut, tetapi jika telah rusak, harus diganti dengan harganya.⁹²

Sementara itu, golongan Malikiyah membedakan orang-orang yang membatalkan peminangan. Jika yang membatalkan peminangan itu pihak laki-laki, pihak perempuan tidak wajib mengembalikan barang-barang yang telah diberikan kepadanya. Namun, apabila yang membatalkan adalah pihak perempuan, maka

⁹⁰Lihat pasal 13 ayat (2) KHI.

⁹¹Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 26.

⁹²*Ibid.*

pihak laki-laki berhak menerima kembali barang yang pernah diberikannya.⁹³ Dengan perkataan lain, mazhab ini menerapkan prinsip “siapa yang dirugikan”. Jika pihak yang memutuskan peminangan itu adalah pihak pemberi, berarti dengan pemutusan itu ia telah merelakan semua yang pernah diberikannya kepada pihak penerima. Sebaliknya, jika yang memutuskan peminangan itu pihak penerima, maka tentu saja dengan pemutusan itu merugikan pihak pemberi. Karena itu, ia berhak menuntut kepada pihak penerima pengembalian barang yang telah diberikannya itu. Sebab pihak pemberi tidak akan memberikan sesuatu kepada pihak yang lainnya, seandainya tidak ada harapan terjadinya perkawinan dengan adanya peminangan itu.

6. Akad Perkawinan

Akad perkawinan merupakan perwujudan dari keinginan dua orang laki-laki dan perempuan untuk hidup bersama dalam satu ikatan yang sah berdasarkan persetujuan dan kerelaan masing-masing pihak. Akad tersebut memberikan legitimasi kebolehan hubungan keduanya sebagai suami istri dengan segala peran, hak, dan kewajiban mereka masing-masing. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa akad merupakan inti dari suatu perkawinan. Karena itu, betapapun dekat dan eratnya hubungan seorang laki-laki dengan seorang perempuan selama tidak ada akad perkawinan, tetap dianggap sebagai hubungan biasa yang tidak memiliki keterikatan apapun sebagai suami istri.

Sebagai inti perkawinan, suatu akad baru dipandang sah dan memiliki kekuatan hukum secara syar'i apabila telah terpenuhi rukun-rukun dan syarat-syaratnya. Meski demikian, di kalangan para ulama terdapat perbedaan pendapat tentang unsur-unsur dari rukun-rukun dan syarat-syarat tersebut. Menurut ulama Hanafi-

⁹³*Ibid.*

yah, unsur-unsur rukun akad perkawinan hanyalah *ijâb* dan *qabûl*. Sedangkan unsur-unsur lain di luar keduanya yang harus ada dinamakan syarat.⁹⁴

Menurut ulama Malikiyah, rukun-rukun perkawinan meliputi: calon mempelai laki-laki dan perempuan, wali, maskawin, dan sighthat atau *ijâb-qabûl*.⁹⁵

Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah yang kemudian diintrodusir oleh Kompilasi Hukum Islam bahwa rukun-rukun akad perkawinan adalah: calon mempelai laki-laki dan perempuan, wali, dua orang saksi, dan *ijâb qabûl*.⁹⁶ Masing-masing rukun ini memiliki syarat-syarat tersendiri:

a. Calon mempelai laki-laki dan perempuan

Adanya *'âqid* (orang yang berakad) merupakan konsekuensi logis dari adanya akad. Karena itu, maka adanya calon mempelai laki-laki dan perempuan sebagai *'âqid* merupakan salah satu unsur dari akad perkawinan.

Seperti halnya dalam kebanyakan akad, pihak yang melakukan akad perkawinan haruslah orang yang cakap bertindak hukum secara sempurna. Karena itu, tidak sah akad perkawinan yang dilakukan oleh anak yang belum dewasa atau orang yang menderita ingatan. Anak yang telah *mumayyiz* tetapi belum dewasa dipandang belum cakap hukum secara sempurna. Karena itu, apabila dia hendak melakukan akad perkawinan haruslah atas seizin walinya. Adapun mempelai perempuan selamanya dianggap tidak cakap melakukan akad perkawinan sendiri, tetapi dilakukan oleh walinya. Kecuali mazhab Hanafi, perempuan dewasa atau janda diperbolehkan melakukan akad perkawinan sendiri.⁹⁷

⁹⁴Muhammad Abu Zahrah, *Muhadarat...*,77.

⁹⁵Abdurrahman, *al-Fiqh...*,12.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷Ahmad Kuzari, *Nikah sebagai Perikatan* (Semarang: Rajawali Press. Tt.), 17.

Di satu sisi, Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 telah mengatur kedewasaan dan kecakapan mempelai laki-laki dan perempuan untuk melakukan akad perkawinan dengan batasan umur secara tegas. Dalam pasal 7 ayat (1) dinyatakan bahwa “Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita telah mencapai 16 tahun”. Ketentuan batas umur ini seperti disebutkan dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 15 ayat (1) didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga perkawinan. Hal ini sejalan dengan prinsip yang diletakkan dalam UU Perkawinan bahwa calon suami istri harus telah masak jiwa raganya agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat. Untuk itu harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami istri yang masih di bawah umur.⁹⁸

Di samping ketentuan di atas, harus juga diperhatikan hubungan antara kedua calon mempelai, baik yang berkaitan dengan hubungan kekerabatan, hubungan perkawinan maupun agama yang dipeluk masing-masing. Sebab calon mempelai laki-laki dan perempuan tidak diperbolehkan melakukan akad perkawinan jika keduanya terhalang oleh adanya hubungan nasab, hubungan kerabat, hubungan semenda, hubungan sesusuan, beda agama dan jika terhalang karena masih terikat dengan ikatan perkawinan yang lain.⁹⁹

b. Wali Nikah

Adanya wali bagi seorang perempuan atau seorang yang tidak cakap bertindak hukum secara sempurna merupakan salah

⁹⁸Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 60.

⁹⁹Lihat Kompilasi Hukum Islam pasal 39-44 mengenai larangan kawin.

satu rukun perkawinan. Karena itu, tidak sah suatu perkawinan tanpa adanya wali. Ketentuan ini didasarkan pada firman Allah:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٧﴾

“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa *iddah*-nya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”.¹⁰⁰

Khitab “larangan untuk mencegah perkawinan” dalam ayat ini ditujukan kepada “para wali”. Sebab seandainya perempuan diperbolehkan menikahkan diri mereka sendiri tanpa wali, niscaya ayat ini tidak akan melarang para wali untuk mencegah perkawinan mereka dengan orang-orang yang mereka sukai. Dengan kata lain, adanya wali mutlak diperlukan bagi perempuan yang hendak menikah. Sebaliknya mereka tidak boleh menikahkan dirinya sendiri, lebih-lebih menikahkan orang lain.¹⁰¹

Penafsiran ini diperkuat oleh sebab turun ayat tersebut, Ma'qal bin Yasar mengawinkan saudara perempuannya dengan seorang laki-laki muslim. Namun, akhirnya terjadi perceraian talak satu. Setelah berakhir masa *iddah*-nya, laki-laki tersebut datang kepada Ma'qal (sebagai wali dari bekas istrinya) untuk

¹⁰⁰Qs. al-Baqarah (2): 232.

¹⁰¹Muhammad Fathi ad-Duraini, *Buḥūs al-Muqâranah Fi al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1994), II: 532.

meminangnya kembali. Namun Ma'qal berkata, saya mengawinkan dan memuliakanmu, lalu kamu datang kepadaku untuk meminangnya kembali...? Tidak. Demi Allah, kamu tidak boleh kembali kepadanya lagi. (Padahal antara keduanya masih saling mencintai). Maka Allah menurunkan ayat ini.¹⁰²

Demikian juga, dalam hadis-hadis Nabi yang lain ditegaskan bahwa perkawinan tidak sah tanpa wali seperti sabda Nabi:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ

“Tidak boleh nikah tanpa wali”.¹⁰³

Penegasan lain juga hadis yang diriwayatkan oleh ‘Aisyah bahwa Nabi bersabda:

إِنَّمَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا
اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا فَإِنْ اسْتَجْرُوا فَالْسُّلْطَانُ وَلِيُّ لِمَنْ لَا وَلِيَّ لَهَا¹⁰⁴

“Sesungguhnya jika seorang wanita menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal. Apabila telah terjadi pernikahan dan telah terjadi hubungan suami isteri, maka wanita itu berhak atas maharnya untuk menghalalkan farajnya, dan jika para laki-laki ingin mengambilnya sebagai isteri maka walinya adalah hakim bagi perempuan yang tidak memiliki wali.”

Keharusan adanya wali dalam perkawinan juga ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam. Dalam pasal 19 dinyatakan bahwa “Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus

¹⁰²*Ibid.* Lihat juga Muhammad Mahmud Syaltut dan Muhammad ‘Ali as-Sayis, *uqaranah al-Mazahib fi al-Fiqh* (al-Azhar: Matba’ah Muhammad ‘Ali Sabih wa Auladuh, 1953/1373), 58.

¹⁰³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Ashab as-Sunan selain an-Nasa’i. Lihat dalam as-San’ani, *Subul...*, 117.

¹⁰⁴*Ibid.*, 118. Bandingkan dengan Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwaini ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, (ed.) Muhammad Fuad Abdul Baqi’ (Semarang: Taha Putra, tt.), I: 606.

dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak menikahnya”. Sedangkan orang yang dapat bertindak sebagai wali seperti dinyatakan dalam pasal 20 ayat (1) adalah seorang laki-laki yang memenuhi syarat menurut hukum Islam, yakni muslim, adil, dan balig. Dalam pelaksanaannya, akad perkawinan dilakukan oleh wali mempelai perempuan atau yang mewakilinya dan oleh mempelai laki-laki.

Sementara itu, Undang-Undang perkawinan meskipun tidak mengatur tentang wali nikah secara implisit, dalam pasal 26 ayat (1) dinyatakan bahwa “Perkawinan yang dilangsungkan di muka Pegawai Pencatat Nikah yang tidak berwenang, wali nikah yang tidak sah atau yang dilangsungkan tanpa dihadiri oleh dua orang saksi dapat dimintakan pembatalannya oleh para keluarga dalam garis keturunan lurus ke atas dari suami istri, jaksa, dan suami atau istri”. Hal ini secara implisit mengisyaratkan bahwa perkawinan yang dilakukan tanpa wali, maka perkawinannya batal atau dapat dibatalkan.¹⁰⁵

Adapun susunan, kedudukan, dan skala prioritas wali dalam melaksanakan fungsi perwalian, secara garis besar dapat dibagi menjadi wali *nasab* dan wali hakim. *Wali nasab* adalah wali yang hak perwaliannya didasarkan pada adanya hubungan darah, seperti orang tua kandung, wali *aqrab* (yang hubungannya lebih dekat) dan wali *ab'ad* (yang hubungannya lebih jauh). Sedangkan wali hakim adalah wali yang hak perwaliannya timbul karena orang tua mempelai perempuan menolak (*adl*) atau tidak ada atau karena sebab-sebab lainnya.

Kompilasi Hukum Islam merinci tentang wali nasab dan wali hakim dalam pasal 21, 22 dan 23.

Pasal 21 menyatakan:

¹⁰⁵ Ahmad Rafiq, *Hukum...*, 85.

1. wali nasab terdiri dari empat kelompok dalam urutan kedudukan, kelompok yang satu didahulukan dari kelompok yang lain sesuai erat tidaknya susunan kekerabatan dengan calon mempelai wanita. *Pertama*, kelompok kerabat laki-laki garis lurus ke atas yakni ayah, kakek dari pihak ayah dan seterusnya. *Kedua*, kelompok kerabat saudara laki-laki kandung atau saudara laki-laki seayah dan keturunan laki-laki mereka. *Ketiga*, kelompok kerabat paman, yakni saudara laki-laki kandung ayah, saudara seayah dan keturunan laki-laki mereka;
2. apabila dalam satu kelompok wali nikah terdapat beberapa orang yang sama-sama berhak menjadi wali, maka yang paling berhak menjadi wali ialah yang lebih dekat derajat kekerabatannya dengan calon mempelai perempuan;
3. apabila dalam satu kelompok sama derajat kekerabatannya maka yang paling berhak menjadi wali ialah kerabat kandung dari kerabat yang hanya seayah; dan
4. apabila dalam satu kelompok, derajat kerabatnya sama yakni sama-sama derajat kandung atau sama-sama derajat seayah, mereka sama-sama berhak menjadi wali nikah dengan mengutamakan yang lebih tua dan memenuhi syarat-syarat wali.

Pasal 22 menyatakan:

Apabila wali nikah yang paling berhak, urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu atau sudah uzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya.

Pasal 23 menyatakan:

1. wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau adal atau enggan dan
2. dalam hal wali adal atau enggan, maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut.

Perlu juga dikemukakan di sini bahwa para wali di dalam melaksanakan fungsi dan hak perwaliannya haruslah bersikap arif dan bijaksana, yaitu dengan terlebih dahulu meminta izin dan persetujuan calon mempelai perempuan yang berada di bawah perwaliannya. Hal ini karena perkawinan bertujuan untuk membina keluarga yang bahagia, diliputi rasa cinta dan kasih sayang serta diridai Allah. Tujuan ini akan tercapai apabila calon-calon mempelai telah saling menyukai untuk mengadakan ikatan perkawinan. Saling menyukai ini dalam bentuk yang lahir berupa izin dan persetujuan di antara pihak-pihak yang akan kawin. Karena pihak perempuan tidak secara langsung melakukan “*ijâb*”, maka agama mensyaratkan adanya izin dan persetujuannya sebelum akad perkawinan dilangsungkan.¹⁰⁶ Hal ini sejalan dengan pernyataan Nabi bahwa dalam urusan perkawinan, janda (*al-ayim*) harus dimintakan perintahnya, sedangkan gadis harus dimintakan izinnya.¹⁰⁷

Apabila suatu perkawinan dilaksanakan tanpa seizin calon mempelai perempuan, maka kepadanya diberikan hak *khiyâr* (hak pilih) untuk melanjutkan atau menolak perkawinan itu. Pernah suatu ketika, seorang gadis datang kepada Rasulullah seraya mengadukan bahwa dirinya dinikahkan oleh bapaknya dengan seorang laki-laki yang tidak disukainya. Maka Rasulullah pun menyuruhnya untuk memilih antara meneruskan atau membatalkan perkawinan itu.¹⁰⁸ Demikian juga ketika Khansa' binti Khidn dinikahkan oleh bapaknya dengan seorang laki-laki, lalu mengadu-

¹⁰⁶ Kamal Mukhtar, *Asas...*, 97.

¹⁰⁷ Hadis Riwayat Bukhari Muslim. Lihat dalam Muhammad Fu'ad Abdul Baqi', *al-Lu'klu' wa al-Marjan* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tt.), I: 16.

¹⁰⁸ Kamal Mukhtar, *Asas...*, 98.

kannya kepada Rasulullah, maka Rasulullah pun membatalkan perkawinannya itu.¹⁰⁹

Dengan alasan-alasan ini, sungguh tidak relevan pandangan yang menyatakan bahwa para wali dapat mengawinkan anak-anak perempuan mereka secara paksa tanpa terlebih dahulu meminta izin dan persetujuannya.

c. Saksi nikah

Keberadaan saksi dalam perkawinan merupakan rukun dan menjadi syarat sahnya akad nikah. At-Tirmizi mengatakan, para ahli sejak dari sahabat Nabi sampai kepada tabi'in dan tabi' at-abi'in berpendapat bahwa tidak sah nikah kalau tidak dihadiri oleh saksi-saksi.¹¹⁰

Kompilasi Hukum Islam pasal 24 secara tegas menyatakan bahwa "Saksi dalam perkawinan merupakan rukun pelaksanaan akad nikah". Demikian juga, UU Perkawinan pasal 26 ayat (1) menyatakan "Perkawinan yang dilangsungkan di muka Pegawai Pencatat Perkawinan yang berwenang, wali nikah yang tidak sah atau yang dilangsungkan tanpa dihadiri oleh dua orang saksi, dapat dimintakan pembatalannya oleh keluarga dalam garis keturunan lurus ke atas dari suami istri, jaksa, dan suami atau istri".

Ketentuan di atas didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh 'Aisyah bahwa Rasulullah SAW. telah bersabda:¹¹¹

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ

"Tidak terjadi pernikahan kecuali dengan adanya seorang wali dan dua orang saksi"

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, 104.

¹¹¹ As-Sayyid Sabiq, *Fiqh...*, 49.

Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas dinyatakan pula bahwa Rasulullah bersabda:¹¹²

الْبَغَايَا الْآتِي يُنْكَحْنَ أَنْفُسِهِنَّ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ

”Aniaya bagi perempuan-perempuan yang menikahkan dirinya tanpa ada bukti”

Sementara itu, Imam Abu Hanifah menganalogikan keharusan adanya saksi dalam perkawinan dengan saksi dalam mu’amalat. Menurutnya, jika saksi-saksi dalam akad mu’amalat diperlukan, maka keberadaan saksi dalam akad perkawinan lebih utama dan lebih diperlukan. Karena itu, akad perkawinan lebih utama dari akad mu’amalat lainnya.¹¹³

Pentingnya saksi dalam akad perkawinan karena saksi berfungsi sebagai *i’lân* (pengumuman atau informasi) tentang telah dilangsungkannya perkawinan. Hal ini sejalan dengan sabda Nabi.¹¹⁴

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاصْرَبُوا عَلَيْهِ بِالْغُرَبَانِ

”Umumkanlah pernikahan itu dan pukulkanlah rebana saat pernikahan itu.”

Selain itu, adanya saksi juga dimaksudkan untuk mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan yang bakal terjadi di kemudian hari apabila salah satu pihak dari suami atau istri terlibat perselisihan dan diajukan ke pengadilan. Saksi-saksi tersebut yang menyaksikan akad nikah dapat dimintakan keterangan sehubungan dengan pemeriksaan perkaranya. Maka dalam pelaksanaannya, selain saksi harus hadir dan menyaksikan

¹¹² Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Saurah, *Sunan at-Turmuzi*., 411.

¹¹³ Kamal Mukhtar, *Asas...*, 104.

¹¹⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwaini ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*,

secara langsung akad nikah, saksi juga diminta menandatangani akta nikah pada waktu dan tempat akad nikah dilangsungkan.¹¹⁵

Karena fungsinya yang amat penting tersebut, maka seorang saksi harus memiliki persyaratan-persyaratan tertentu agar nilai persaksiannya berguna bagi sahnya akad nikah. Pasal 25 KHI menyatakan bahwa “Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, akil balig, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli. Dengan syarat-syarat tersebut diharapkan agar saksi dapat memahami maksud akad nikah itu. Sayyid Sabiq mengandaikan kalau akad nikah disaksikan oleh anak-anak, orang gila, tuli atau sedang mabuk, maka akad nikah tersebut tidak sah, karena kehadiran mereka adalah seperti tidak ada.¹¹⁶

d. *Ijâb qabûl*

Keberadaan *ijâb* dan *qabûl* dalam akad perkawinan merupakan unsur yang paling penting dan dominan. Bahkan seperti telah dikemukakan sebelumnya, mazhab Hanafi memandang *ijâb* dan *qabûl* sebagai satu-satunya rukun akad perkawinan. Sedangkan unsur-unsur lainnya yang harus ada hanyalah sebagai konsekuensi logis dari *ijâb* dan *qabûl* tersebut.

Ijâb adalah pernyataan pihak pertama yang menunjukkan kemauan untuk membentuk hubungan suami istri, seperti perkataan wali perempuan “Saya nikahkan kamu dengan anakku (Fatimah) dengan maskawin Rp 100.000”. Sedangkan *qabûl* adalah pernyataan atau jawaban pihak kedua yang menunjukkan rasa rida dan persetujuannya terhadap isi pernyataan pihak pertama, seperti

¹¹⁵Lihat Ahmad Rafiq, *Hukum...*, 96. Lihat juga pasal 26 Kompilasi Hukum Islam.

¹¹⁶As-Sayyid Sabiq, *Fiqh...*, 50.

perkataan calon mempelai laki-laki “Saya terima nikahnya dengan mahar Rp 100.000”.¹¹⁷

Ijâb dan *qabûl* dalam akad nikah selain harus memenuhi persyaratan yang lazim, seperti hanya sah bila diucapkan oleh seorang *mukallaf*, juga harus memenuhi syarat-syarat: (1) dilaksanakan dalam satu majlis akad, (2) adanya *tawaffuq*, yaitu persesuaian antara maksud lafaz *ijâb* dengan maksud lafaz *qabûl*, (3) antara keduanya tidak diselingi oleh ungkapan-ungkapan yang lain, dan (4) adanya *muwâlah*, yaitu keduanya berlangsung secara beruntun.¹¹⁸

Persyaratan tersebut dalam Kompilasi Hukum Islam dijelaskan dalam pasal 27: “*Ijâb qabûl* antara wali dan calon mempelai pria harus jelas, beruntun, dan tidak berselang waktu”.

Adapun pihak-pihak yang mengucapkan *ijâb* dan *qabûl* sebagaimana dinyatakan dalam pasal 28 dan 29 adalah wali dan calon mempelai pria secara pribadi atau yang mewakili mereka. Kebiasaan mewakilkan *ijâb* dari wali mempelai perempuan tampaknya telah demikian merata. Umumnya yang meng-*ijâb*-kan putrinya secara langsung adalah mereka yang merasa memiliki kemampuan ilmu agama dan memiliki keberanian untuk meng-*ijâb*-kan.

Sedangkan yang biasanya menjadi wakil adalah kyai atau kepala KUA atau bahkan Pegawai Pencatat Nikah. Adapun mewakilkan *qabûl* dari calon mempelai laki-laki kepada orang lain, meskipun jarang terjadi, tetapi hal itu diperbolehkan dengan ketentuan calon mempelai pria memberikan kuasa yang tegas secara tertulis bahwa penerimaan wakil atas akad nikah itu adalah untuk mempelai pria. Meski demikian, jika calon mempelai

¹¹⁷*Ibid.*, 29.

¹¹⁸*Ibid.*, 29-30. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Muqâranah...*, 77.

perempuan atau walinya keberatan calon mempelai pria diwakili, akad nikah tidak boleh dilangsungkan.¹¹⁹

Dengan terjadinya *ijâb qabûl* antara wali calon mempelai perempuan dan calon mempelai laki-laki, yang dilengkapi dengan rukun-rukun dan syarat-syarat akad nikah lainnya, maka suatu perkawinan telah dipandang sah dan memiliki kekuatan hukum. Keduanya, dengan demikian, secara resmi telah menjadi suami istri dan tidak ada yang dapat memisahkan mereka kecuali terjadi perceraian atau salah satu pihak meninggal dunia.¹²⁰

7. Macam-Macam Perkawinan

Perkawinan yang dilakukan oleh umumnya bangsa Arab di zaman Jahiliah, yaitu di waktu mereka sangat kurang peradabannya antara lain:

- a. *nikah istibdâ'* (kawin dagangan/kawin hamil), yaitu seorang suami memerintahkan isterinya supaya melakukan hubungan dengan seorang laki-laki lain yang dianggap mulia dan dianggap gagah perkasa seperti pembesar-pembesar negeri atau pahlawan perang, dengan maksud agar dengan hubungan itu ia akan mendapatkan keturunan seorang anak laki-laki yang mempunyai sifat seperti orang yang menggauli isterinya,
- b. *nikah isytirâk* (kawin bersekutu), ialah seorang wanita dikawini oleh beberapa orang laki-laki yang tidak lebih dari sepuluh orang,
- c. *nikah mubâdalah* (kawin bertukaran), yaitu dua orang laki-laki kawin dengan dua orang wanita, tiap-tiap seorang dari keduanya baik dengan perjanjian atau tidak tetapi satu dengan yang lainnya sudah menjadi kawan karib. Caranya ialah tiap-tiap

¹¹⁹Lihat pasal 29 ayat (2) dan (3) Kompilasi Hukum Islam.

¹²⁰Sabiq, *Fiqh*...136.

- keduanya dapat tukar menukar isterinya dengan kawan yang lain, kapan saja dan dimana saja,
- d. *nikah maqt* (kawin kemurkaan), yaitu perkawinan seorang laki-laki kepada wanita bekas isteri ayahnya atau dengan kata lain kawin “pusaka”, sebab dinamakan kawin *maqt* ini lantaran dengan adanya perkawinan ini para kaum lelaki nampak jelas kemurkaannya kepada isteri yang dikawininya itu (bekas isteri ayahnya),
 - e. *nikah shigâr* (kawin bertukar anak), yaitu seorang laki-laki mengawinkan anak perempuannya kepada laki-laki lain, tetapi laki-laki tadi mengawinkan anak perempuannya kepadanya,
 - f. *nikah jâmi'* (kawin kumpul), yaitu seorang laki-laki kawin dengan dua orang perempuan yang bersaudara, kakak dan adiknya sekaligus,
 - g. *nikah sifah* (kawin lacur), yaitu kawin yang tidak menurut pimpinan agamanya. Tegasnya, melakukan perzinaan dengan wanita pelacur. Perkawinan semacam ini mirip dengan kawin *isytirâk*, hanya kalau “*sifah*” ini perempuan dan laki-lakinya banyak. Sedangkan *isytirâk* ini wanitanya hanya seorang dan laki-lakinya banyak, dan
 - h. *nikah mut'ah* (kawin sementara), yaitu laki-laki akan mengawini seorang wanita dengan perjanjian dalam waktu sementara saja, sesudah itu laki-laki itu menceraikannya.

Semua jenis perkawinan di atas, tergolong nikah yang diharamkan dalam syariat Islam karena dianggap menyimpang dari tujuan sebenarnya. Soemiati mengatakan:

“Perkawinan yang menyimpang dari tujuan yang dibenarkan ialah perkawinan yang mempunyai tujuan antara lain hanya untuk memenuhi hawa nafsu saja bukan untuk melanjutkan keturunan, tidak bermaksud membentuk rumah tangga yang damai dan

bahagia, dan tidak dimaksudkan untuk selama-lamanya tetapi hanya sementara waktu".¹²¹

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, Soemiati mengutip empat di antara nikah yang dilarang, yaitu *nikah mut'ah*, *muhallil*, *tafwidh*, dan *shigâr*. Menurut jumhur ulama, semua jenis perkawinan di atas tergolong haram dalam Islam. Sebagai contoh kawin *mut'ah*, para ulama berbeda pendapat menjadi dua golongan.¹²² Pendapat yang pertama, yaitu yang memandang *nikah mut'ah* haram secara mutlak adalah para ulama *muta'akhirin*, seperti Ibnu Umar, Ibnu Abi Umran al-Anshary, Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan jumhur Ulama. Dengan alasan firman Allah swt. pada surat al-Mu'min ayat 5.

Pendapat kedua, yaitu golongan yang memandang halal *nikah mut'ah* secara mutlak adalah dari Asma' binti Abu Bakar, Jabir bin Abdullah, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Mu'awiyah, Amir bin Harits, Abu Sa'id al-Khudriy, Salamah, dan dari Tabi'in: Thous, Atho', Sa'id bin Jabir, dan seluruh Fuqaha' Mekah serta golongan Syi'ah Imamiyah.

Sementara, Sayyid Sabiq menulis tentang bentuk-bentuk perkawinan yang dibatalkan Islam, yakni pergundikan (mengambil upah) dan tukar menukar isteri.¹²³

Imam Daruquthni meriwayatkan hadis dari Abu Hurairah dengan sanad yang sangat lemah menerangkan bahwa Aisyah menyebutkan bentuk perkawinan lain pada zaman jahiliah, yaitu perkawinan pinang, perkawinan pinjam (gadai), sejumlah orang laki-laki (di bawah sepuluh orang) secara bersama-sama mengum-

¹²¹Soemiati, *Hukum...*, 81.

¹²²Zubairie, *Perkawinan...*, 64.

¹²³Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 1983),10.

puli seorang perempuan, dan perempuan yang tidak menolak untuk digauli oleh banyak laki-laki.¹²⁴

8. Perkawinan Adat: Signifikansi 'urf dalam Hukum Islam

Secara bahasa, kata *'adah* berarti kebiasaan, adat istiadat atau praktek. Sementara, kata *'urf* berarti sesuatu yang telah diketahui. Beberapa ahli, seperti Abu Sinnah dan Muhammad Mustafa Syalabi menggunakan defenisi bahasa ini untuk membedakan kedua arti kata tersebut. Mereka berpendapat bahwa *'adah* mengandung arti pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'adah fardiyyah*) maupun kelompok (*'adah jam'iyyah*). Di sisi lain, *'urf* didefenisikan sebagai praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh orang yang mempunyai akal sehat. Oleh karenanya menurut istilah, *'urf* lebih menunjukkan kepada sesuatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara *'adah* lebih berhubungan dengan kebiasaan sekelompok kecil orang tertentu saja. Namun demikian, beberapa fuqaha yang lain memahami kedua kata tersebut sebagai dua kata yang tidak berlainan, misalnya Subhi Mahmassani dan Abdul Wahhab Khallaf mengatakan bahwa kata *'adah* dan *'urf* itu mempunyai arti yang sama (*al-'urf wa al-'adah bi makna wāhid*). Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, dalam tulisan ini kedua istilah dipergunakan dengan pengertian yang sama yaitu adat, kebiasaan atau adat istiadat.¹²⁵

¹²⁴*Ibid.*, II.

¹²⁵Mengenai pengertian *'adah* dan *'urf* ini dapat dilihat dalam Muhammad Mustafa Syalabi, *Falsafat at-Tasyri' fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Kassyaf li an-Nasyr wa wa at-Tiba'ah wa at-Tauzi', 1952), 179-181; dan Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 89.

'Ādah atau 'urf yang berlaku di tengah-tengah masyarakat diakui oleh Islam sebagai salah satu sarana pembangunan dalam tata aturan hukum Islam. Hal ini karena dalam banyak hal, adat terbukti sangat efektif untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak terdapat jawaban konkritnya dalam al-Qur'an dan al-Hadis.¹²⁶ Lebih dari itu, fakta menunjukkan bahwa sejak masa awal masa pertumbuhan hukum Islam kriteria adat lokal justru cukup kuat untuk mengalahkan praktek hukum yang dikabarkan berasal dari Nabi sendiri.¹²⁷ Dengan kata lain, adat merupakan salah satu sumber hukum Islam yang harus diperhatikan dalam setiap proses kreasi hukum Islam.

Meskipun demikian, tidak semua praktek adat dapat diadopsi begitu saja sebagai bagian dari hukum Islam, mengingat adat yang berkembang di tengah-tengah masyarakat ada yang baik (*al-'ādah al-sahīhah*) dan ada pula yang buruk (*al-'ādah al-fasīdah*). Dalam teori hukum Islam, adat yang dapat diterima hanyalah adat yang baik, sementara adat yang buruk harus ditolak bahkan dihilangkan.¹²⁸ Dalam konteks inilah, para ahli hukum Islam menformulasikan berbagai kaidah hukum yang berkaitan dengan adat, seperti *al-'ādah muhakkamah* (adat kebiasaan itu bisa menjadi hukum), *al-ma'ruf 'urfan ka al-masyrut syartan* (yang baik itu menjadi 'urf sebagaimana yang disyaratkan itu menjadi syarat), *al-sābit bi al-*

¹²⁶Lihat Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998), 6.

¹²⁷*Ibid.* Dalam catatan kakinya, Ratno menyebutkan contoh yang dikemukakan oleh Joseph Schacht, yaitu satu tulisan yang diambilnya dari Muwatta' tentang hadis yang menyatakan bahwa Nabi memberikan kepada masing-masing dalam suatu transaksi jual beli, hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Hadis ini ditolak oleh Malik bin Anas, ahli hukum Madinah dengan alasan bahwa hak memilih tersebut bukan praktek hukum yang biasa dilakukan di Madinah.

¹²⁸Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Semarang: Bina Utama, 1996), 32. Lihat juga M. Hasbi as-Shiddiqy, *Falsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1932), 477.

'urf ka al-sâbit bi al-nash (yang ditetapkan melalui 'urf sama dengan yang ditetapkan melalui nash).¹²⁹

Persoalannya adalah bagaimana cara mengetahui adat yang baik dan adat yang buruk itu? Dalam hal ini para ulama telah menetapkan persyaratan-persyaratan tertentu. 'Abdul Wahhab Khallaf, misalnya, mengatakan bahwa adat yang baik adalah adat yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil syara', serta tidak menghalalkan yang haram dan tidak pula menggugurkan kewajiban, sedangkan adat yang buruk adalah sebaliknya.¹³⁰ Senada dengan ini, Hasbi al-Shiddiqy mengatakan bahwa 'urf yang sah adalah yang tidak bertentangan dengan nash atau dengan kata lain tidak menghalalkan yang haram dan tidak mengharamkan yang halal, seperti kebiasaan menyuguhkan minuman keras kepada para tamu dalam upacara perkawinan.¹³¹ Sobhi Mahmassani secara lebih rinci menetapkan syarat-syarat diterimanya suatu adat kebiasaan sebagai berikut:

- a. Adat kebiasaan harus diterima oleh watak yang baik, yaitu bisa diterima oleh akal dan sesuai dengan perasaan yang waras atau dengan pendapat umum,
- b. Hal-hal yang dianggap sebagai adat harus terjadi berulang kali,
- c. Yang dianggap berlaku bagi perbuatan mu'amalat adalah adat kebiasaan yang lama bukan yang terakhir,
- d. Suatu kebiasaan tidak boleh diterima apabila di antara dua belah pihak terdapat syarat yang berlainan, sebab adat itu kedudukannya sebagai yang implisist syarat yang sudah dengan sendirinya, dan
- e. Adat kebiasaan hanya dapat dijadikan sebagai alasan hukum apabila tidak bertentangan dengan ketentuan nass dari ahli fiqh.¹³²

Singkatnya, menurut Mahmassani, adat kebiasaan yang dapat diterima sebagai hukum Islam hanyalah adat kebiasaan yang

¹²⁹Narun Haroen, *Usul Fiqh* (Jakarta: Logos, 1996), 141.

¹³⁰Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 89.

¹³¹As-Shiddiqy, *Falsafat...*, 477.

¹³²Sobhi Mahmassani, *Falsafat at-Tasyri' fi al-Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, Cet. I (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1976), 262-4.

sesuai dengan dalil-dalil syara'. Sebaliknya, segala yang bertentangan dengan semangat syari'at, tujuan dan nass-nassnya sama sekali tidak bisa diakui oleh syara'.¹³³

Sementara itu, as-Syatibi menegaskan bahwa adat harus bersandar pada *maslahah*.¹³⁴ Artinya, baik buruknya suatu praktek adat harus diukur dengan unsur-unsur maslahat dan mafsadat yang ditimbulkannya. Maka unsur-unsur dominan menentukan sifat dan nama adat kebiasaan tersebut. Jika dalam suatu praktek adat, unsur maslahatnya lebih besar dari unsur mafsadatnya, maka adat tersebut adalah adat yang baik (*al-'ādah al-shahīhah*) serta dapat diterima. Sebaliknya, jika unsur mafsadatnya lebih besar dari unsur maslahatnya, maka adat tersebut adalah adat yang buruk (*al-'ādah al-fasīdah*) dan harus ditolak.¹³⁵

Dari ketiga pandangan di atas dapat disimpulkan bahwa suatu adat dapat diterima sebagai bagian dari hukum Islam, paling tidak dengan dua syarat. *Pertama*, tidak bertentangan dengan *nash-nash* syara' yang secara tegas telah menetapkan suatu ketentuan hukum; dan *kedua*, tidak bertentangan dengan *maslahat*. Kerangka pikir inilah yang dalam prakteknya harus menjadi pedoman dalam menyelesaikan persoalan-persoalan umat Islam yang berkaitan dengan adat istiadat mereka. Dengan demikian, kawin lari sebagai bagian dari praktek adat kaum muslimin, khususnya pada masyarakat Sasak, harus dilihat dalam kerangka pikir di atas.

¹³³*Ibid.*

¹³⁴Lihat dalam Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy, A Study of Abu Ishaq as-Syatibi's Life and Thought*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1996), 314.

¹³⁵*Ibid.*

9. Relasi Suami Isteri Menurut Hukum Islam

Agama, selain memiliki dimensi keimanan dan ketuhanan yang sakral dan mutlak, juga memiliki dimensi kebudayaan/kultural yang melahirkan berbagai simbol dan ritus. Sebagai sistem keyakinan yang memuat dimensi ketuhanan, agama merupakan faktor tunggal yang menyatukan umat pemeluknya dalam satu dogma yang mutlak kebenarannya. Namun sebagai dimensi budaya, agama memiliki derajat pluralitas yang cukup tinggi.¹³⁶ Dalam buku “*Outlines of Muhammadan Law*” (Pokok-Pokok Hukum Islam) Asaf A.A. Fizee, disebutkan bahwa perkawinan itu menurut pandangan Islam mengandung tiga aspek, yaitu aspek hukum, aspek sosial, dan aspek agama.¹³⁷ Dalam buku ini, yang menjadi titik tekannya adalah pada aspek sosial.

Relasi suami isteri dalam perkawinan perspektif Islam dapat dilihat dari beberapa rumusan pengertian perkawinan berikut ini. *Pertama*, menurut al-Shabuni perkawinan adalah sebuah ikatan dan perjanjian antara suami isteri yang mengharuskan masing-masing pihak mentaati semua kewajibannya demi memenuhi pihak lainnya.¹³⁸ *Kedua*, menurut Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibary akad nikah adalah suatu akad yang membolehkan bersetubuh dengan memakai lafaz “*nikāh*” dan “*tazwīj*”.¹³⁹ *Ketiga*, menurut A. Azhar Basyir, perkawinan adalah melakukan suatu akad atau perjanjian untuk mengikatkan diri antara seorang laki-laki dan wanita untuk menghalalkan hubungan kelamin antara kedua belah

¹³⁶Al-Zastrow Ng, *Gus Dur Siapa sih Sampeyan?: Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, (Jakarta: Erlangga, 1999), 267. Lihat Pula Faisal Ismail, *Islam Doktrin dan Kebudayaan: Tela'ah Kritis Kebudayaan Gazalba dalam Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999), 3-49.

¹³⁷Soemiati, *Hukum...*, 81

¹³⁸Al-Shabuni, *al-Zawāj al-Islām al-Mubakkir wa Ḥasanah*, Terj. Muhammad Nurdin, Cet. I (Jakarta: PT. Serambi Ilmu, 2000), 83.

¹³⁹Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibary, *Fath al-Mu'in*, Terj. Aly As'ad, Jilid III (Kudus: Menara Kudus, 1979), 1.

pihak, dengan dasar sukarela dan keridlaan kedua belah pihak untuk mewujudkan suatu kebahagiaan hidup berkeluarga yang diliputi rasa kasih sayang dan ketentraman dengan cara yang diridlai oleh Allah swt.¹⁴⁰ *Keempat*, menurut Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya pasal 1, perkawinan adalah ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan YME.

Kalau diperhatikan rumusan menurut hukum Islam di atas dengan rumusan dalam pasal 1 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 mengenai pengertian perkawinan, ternyata tidak ada perbedaan yang prinsipil, terutama rumusan yang dikemukakan oleh al-Shabuni dan Azhar Basyir. Al-Shabuni misalnya sangat menekankan adanya keharusan kedua belah pihak untuk memenuhi hak dan kewajiban kedua belah pihak. Ahmad Azhar Basyir juga menandakan bahwa ikatan suami isteri tersebut selain untuk menghalalkan hubungan kelamin, juga untuk mewujudkan kebahagiaan hidup. Kebahagiaan tersebut tidak mungkin terwujud kecuali dengan cara saling memberikan hak dan kewajiban dan saling cinta mencintai di antara keduanya. Hanya Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibary yang merumuskan untuk menghalalkan hubungan kelamin, akan tetapi dalam uraian di kitabnya, dia juga membahas hak dan kewajiban suami isteri.

Pada prinsipnya tujuan perkawinan tersebut di atas, selain untuk mengikuti sunnah Nabi Muhammad saw. dapat dirumuskan untuk: (1) memperoleh keturunan yang sah serta mengembangkan suku-suku manusia, (2) menghalalkan hubungan kelamin untuk memenuhi tuntutan hajat tabiat manusia, (3) menjaga diri dari perbuatan yang terlarang, (4) mewujudkan suatu keluarga dengan

¹⁴⁰ Soemiati, *Hukum*.....,8.

dasar cinta kasih dan bahagia, dan (5) mengikat aktivitas dalam mencari rizki (nafkah).

Dengan demikian, perkawinan mengakibatkan timbulnya hak dan kewajiban yang harus ditunaikan oleh suami dan isteri sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Karena tujuan inilah maka Islam sangat menganjurkan pernikahan. Hal ini misalnya bisa dilihat dari Qs. al-Rum (30): 21 berikut ini.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”¹⁴¹

Sedangkan di dalam hadis juga dijelaskan sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَامَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ
اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ
مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

“Dari Abdullah bin Mas’ud, ia berkata: telah berkata kepada kami Rasulullah saw.: Wahai pemuda barang siapa di antara kamu telah sanggup kawin maka kawinlah, karena kawin itu telah menundukkan mata dan lebih memelihara kemaluan dan barang siapa tidak sanggup, maka hendaklah berpuasa karena berpuasa itu dapat melemahkan syahwat”.¹⁴²

Agar senantiasa berlaku adil pada isteri dalam memberikan nafkah (hak isteri), Allah mensyaratkan “keadilan” sebagai alasan boleh tidaknya seorang laki-laki untuk mengawini lebih dari satu wanita. Hal ini dapat dijumpai dalam Qs. al-Nisa (4): 3.

¹⁴¹Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemah-Nya* (Jakarta: YPPA, 1971), 644.

¹⁴²Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz I, 584.

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ
وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا
(النساء: 3).

“Dan jika kamu takut akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya) maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil, maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”. (Qs. al-Nisa’: 3).

Dalam perspektif Islam, relasi suami isteri akan bisa berjalan dengan baik sesuai dengan ajaran Islam apabila telah terjadi pemenuhan hak dan kewajiban antara keduanya (suami isteri). Berkaitan dengan hubungan suami isteri, hak dibagi menjadi dua, yakni hak suami (kewajiban isteri), hak isteri (kewajiban suami), dan hak bersama antara keduanya.¹⁴³ Menurut Abdullah Syahatah, secara umum, hak isteri ada dua, yakni mahar dan nafkah. Hak

¹⁴³Saifuddin merincikan hak dan kewajiban suami isteri yang dipetik dari al-Qur’an sebagai berikut: *pertama*, hak dan kewajiban bersama antara suami dan isteri antara lain (1) memperkokoh landasan kehidupan keluarga berdasarkan tauhid dan taqwa; (2) menjaga keutuhan fitrah tauhid; (3) menegakkan hukum islam dalam keluarga; (4) mewujudkan iklim keluarga yang Islami; (5) menjauhi perbuatan musyrik; (6) memelihara amanah; (7) menjauhi khianat dan maksiat; (8) mencurahkan kasih sayang dan *mawaddah wa rahmah*; saling percaya, pengertian, memaafkan, dan melindungi; (9) saling memberikan kepuasan dalam memenuhi kebutuhan seksual. *Kedua*, hak dan kewajiban suami terhadap isteri antara lain: (1) membekali hidup dan kehidupan isteri; (2) membayar mahar; (3) berhati-hati dalam bertindak kepada isteri; (4) menggauli isteri secara ma’ruf dan melindungi serta memimpin isteri ke jalan yang benar; (5) memusatkan perhatian isteri terhadap pelaksanaan Islam; (6) menahan marah dan memberi maaf; (7) menyediakan *nafqah*, *kiswah*, dan *suknah* (tempat tinggal); (8) tidak menggauli isteri yang sedang haidl; (9) memberikan kepuasan seks kepada isteri. *Ketiga*, hak dan kewajiban isteri kepada suami antara lain: (1) Taat, patuh dan setia serta menjaga harta suami; (2) melayani suami dengan gairah; (3) memusatkan perhatian pada suami; (4) Bertanggung jawab urusan rumah tangga suami; (5) menutup aurat selain pada suami, (6) menahan marah dan pemaaf. H.U. Saifuddin ASM, *Bahtera Pernikahan* (Bandung: Yadia, 1993), 149-153.

suami ada tiga, yakni ketaatan (*al-thâ'at*), ditemani/tinggal di rumah (*al-qarâr fi al-bait*), dan kekuasaan untuk mendidik (*wilayat al-ta'dîb*). Sedangkan hak bersama antara suami isteri ada dua, yakni membuka diri untuk saling bersenang-senang/bersetubuh (*hallul istimtâ'*) dan bergaul dengan cara yang baik (*husn al-'usyrah*).¹⁴⁴

Dalam Islam, kedudukan suami isteri seimbang dalam hukum terhadap harta bersama dan dalam pergaulan hidup bermasyarakat. Suami sebagai kepala keluarga dan isteri sebagai ibu rumah tangga dan masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum. Di samping itu, suami isteri harus mempunyai tempat tinggal bersama yang tetap. Suami isteri wajib saling mencintai, hormat-menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin. Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya, sedangkan isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya.¹⁴⁵

Husen Muhammad juga menyimpulkan bahwa prinsip dasar al-Qur'an sesungguhnya memperlihatkan pandangan yang egaliter terhadap relasi laki-laki dan perempuan. Hal ini katanya dapat disimak dari beberapa ayat al-Qur'an, seperti Qs. Al-Hujurat (49): 13, an-Nahl (16): 97, at-Taubah (9): 71, al-Ahzab (33): 35, dan Hadis Nabi saw. yang mengatakan:¹⁴⁶

النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ

“Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki”. (HR. Abu Dawud dan Turmuzi).

¹⁴⁴Abdullah Syahattah, *al-Mar'atu fî al-Islâm Baina al-Madly wa al-Hâdir* (Messir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1993), 16. Keterangan lengkap tentang hak dan kewajiban suami isteri lihat juga Muhammad bin Umar An-Nawawi, *'Uqûd al-Lujain* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt.), 3-13.

¹⁴⁵Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Analisis dari Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan KHI* (Jakarta: Bumi Angkasa Raya, 1999), 188.

¹⁴⁶KH. Husen Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 20-22.

Selanjutnya, Husen Muhammad mengatakan:

“Turunnya ayat-ayat Al-Qur’an dan lahirnya pernyataan Nabi Saw. di atas dapat dipandang sebagai langkah yang sangat spektakuler dan revolusioner. Ia tidak saja mengubah tatanan masyarakat Arab pada waktu itu, tetapi juga mendekonstruksi pilar-pilar peradaban, kebudayaan, dan tradisi yang diskriminatif dan misoginis, yang telah sekian lama dipraktikkan oleh masyarakat sebelumnya. Pada masa pra-Islam, harga perempuan sangat rendah. Mereka dianggap barang atau benda yang dapat diperlakukan apa saja, bahkan sering kali orang menganggap melahirkan perempuan sebagai sesuatu yang memalukan dan ditolerir jika anak perempuan tersebut dibunuh hidup-hidup. Dalam banyak praktik hukum, harga perempuan adalah separo dari harga laki-laki. Perlakuan hukum terhadap perempuan sangat diskriminatif. Oleh Islam, pandangan dan praktik-praktik yang misoginis dan diskriminatif itu lalu diubah dan diganti dengan pandangan yang adil dan manusiawi”.¹⁴⁷

Namun, Husen Muhammad juga membenarkan bahwa memahami persoalan gender berikut implikasinya ke tengah-tengah masyarakat benar-benar menghadapi kesulitan luar biasa, terutama ketika harus berhadapan dengan pikiran-pikiran keagamaan. Lebih-lebih jika pikiran-pikiran keagamaan itu disampaikan oleh mereka yang oleh masyarakat dipandang sebagai pemilik otoritas kebenaran. Apalagi, lanjutnya, jika pemegang otoritas kebenaran tersebut menyampaikan secara konsensus. Kesulitan-kesulitan lebih jauh lagi adalah ketika pikiran-pikiran tersebut telah menjadi keyakinan keagamaan atau diyakini sbagai agama itu sendiri. Dengan demikian, menurut Husen Muhammad, penilaian terhadap sumber-sumber otoritas pemikiran keagamaan menyimpulkan bahwa pengertian tentang perbedaan antara seks

¹⁴⁷*Ibid.*, 22-23.

dan gender benar-benar belum dapat diterima dengan sepenuhnya.¹⁴⁸

Oleh karena itu, menurut Husen Muhammad diperlukan tafsir baru terhadap al-Qur'an, yakni penafsiran berperspektif gender. Menurut hemat penulis, ide ini memang semestinya digulirkan karena kini realitas budaya telah memperlihatkan banyak perempuan yang memiliki kemampuan nalar dan intelektual, bahkan fisik yang lebih bagus dari pada laki-laki. Hal ini disebabkan karena mereka diberikan potensi dan peluang seperti yang diberikan kepada laki-laki. Selanjutnya, Husen Muhammad mencoba memaparkan beberapa ayat yang ditafsiri dengan perspektif gender.

1. Qs. An-Nisa (4): 34.¹⁴⁹

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ

“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 sebahagian dari harta mereka”. (Qs. an-Nisa' 141: 34).

Para ahli tafsir menyatakan bahwa *qawwām* dalam ayat tersebut berarti pemimpin, penanggung jawab, pengatur, dan pendidik. Kategori-kategori ini sebenarnya tidaklah menjadi persoalan yang serius sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak didasari oleh pandangan yang diskriminatif. Namun, secara umum para ahli tafsir berpendapat bahwa superioritas laki-laki ini adalah mutlak. Superioritas ini diciptakan Tuhan sehingga tidak akan pernah berubah. Kelebihan laki-laki dan perempuan sebagaimana

¹⁴⁸*Ibid.*, 9.

¹⁴⁹*Ibid.*, 24-30.

dinyatakan dalam ayat di atas, dikatakan oleh para penafsir Al-Qur'an karena akal dan fisiknya. Ar-Razi, misalnya, di dalam tafsirnya mengatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal: ilmu pengetahuan/akal pikiran (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Artinya, akal dan pengetahuan laki-laki melebihi akal dan pengetahuan perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh para mufassir yang lain, seperti az-Zamakhsari, Al-Qurthubi, Muhammad Abduh, Muhammad Thahir bin Asyur, Ath-Thabathaba'i, dan al-Hijazi.

Namun, semua superioritas laki-laki tersebut dewasa ini tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku umum dan mutlak. Artinya, tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas daripada perempuan. Hal ini bukan saja karena dipandang sebagai bentuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan dasar-dasar kemanusiaan universal, melainkan juga karena fakta-fakta sosial sendiri telah membantahnya. Ini merupakan keniscayaan yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun. Zaman telah berubah. Sekarang telah semakin banyak kaum perempuan yang memiliki potensi dan bisa melaksanakan peran-peran yang selama ini dipandang hanya dan harus menjadi milik laki-laki. Oleh karena itu, karakteristik yang menjadi dasar argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang tetap dan berlaku sepanjang masa, melainkan ia merupakan produk dari sebuah proses sejarah, yakni sebuah proses perkembangan yang terus bergerak maju dari *badawah* (nomaden) menuju *hadlarah* (berkehidupan menetap, modern), dari ketertutupan menuju keterbukaan, dan kebudayaan tradisional menuju kebudayaan rasional), dan dari pemahaman tekstual ke pemahaman substansial. Semuanya merupakan sebuah sejarah yang berlangsung secara evolutif dan dinamis.

Jika demikian kenyataannya, lantas bagaimana kita memandang Qs. an-Nisa' (3):4 di atas? Penafsiran ayat ini harus dipahami sebagai teks yang bersifat sosiologis dan kontekstual karena menunjuk pada persoalan partikular. Posisi perempuan yang ditempatkan sebagai bagian dari laki-laki, dan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga, sebenarnya muncul dalam suatu peradaban patriarki atau peradaban laki-laki di mana ketergantungan pemimpin terhadap laki-laki dalam aspek ekonomi dan keamanan sangat kuat. Pada masyarakat seperti ini, penempatan posisi perempuan demikian boleh jadi memang tepat sepanjang dalam praktiknya tetap memperhatikan prinsip kemaslahatan (kebaikan). Oleh karena itu, redaksi ayat tersebut juga datang dalam bentuk narasi (*akhbâr*) yang dalam disiplin ilmu ushul fiqh hanya sebatas pembenitaan yang tidak mengindikasikan suatu ajaran (perintah agama).

Asbâb an-nuzûl ayat tersebut juga memperkuat pandangan ini, ia turun untuk memperkecil kekerasan penolakan masyarakat patriarki saat itu terhadap keputusan Nabi saw. yang memberi kesempatan kepada Habibah binti Zaid yang telah dipukul oleh suaminya untuk membalas (*qishâsh*) memukul kembali suaminya. Dengan demikian, penafsiran-penafsiran yang mengatakan bahwa kepemimpinan hanya hak kaum laki-laki dan bukan hak kaum perempuan adalah interpretasi yang sarat dengan muatan sosio-politik saat itu.

Apabila penafsiran ini bersifat sosiologis dan kontekstual maka terbuka kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan. Dengan kata lain, posisi perempuan sebagai subordinat laki-laki juga memungkinkan untuk diubah pada waktu sekarang, mengingat format kebudayaannya yang sudah berubah.

Persoalan paling signifikan, dalam hal ini, adalah bagaimana mewujudkan prinsip-prinsip agama dan kemanusiaan

atau *al-akhlâq al-karîmah*, dan hak-hak asasi manusia dalam relasi kehidupan laki-laki dan perempuan. Akhlak termanifestasi dalam term-term kesetaraan manusia, kebebasan, saling menghargai, penegakan keadilan dan kemaslahatan (kebaikan). Memang, term-term ini memiliki arti yang relatif. Namun, relativitas ini justru menjadi dasar bagi kita untuk bisa merumuskan, secara bersama-sama, persoalan-persoalannya secara tepat dalam konteks dan situasi sosial kita masing-masing secara dinamis di bawah prinsip-prinsip kemanusiaan di atas. Hal ini terlihat dengan jelas pada saat kita membaca ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan relasi suami-istri atau lebih umum lagi tentang *al-ahwâl asy-syakhshiyah* (hukum keluarga). Di situ Al-Qur'an hampir selalu menyebut kata-kata *bi al-ma'rûf* (dengan cara yang baik atau patut). Misalnya:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“..dan bergaullah dengan mereka secara patut”. (Qs. an-Nisa' [4]:19).

Kata ini jelas terkait dengari kata dasarnya, yaitu *al-'urf* yang berarti kebiasaan, tradisi. Para ahli menjelaskan bahwa *al-ma'rûf* adalah adat, kebiasaan, atau tradisi yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan dan akal sehat, serta tidak menyimpang dari dasar-dasar agama. Dengan begitu, *ma'rûf* merupakan kebaikan yang berdimensi lokal dan temporer, atau dalam bahasa populer, berdimensi kontekstual. Kalau demikian, kebaikan jenis ini bisa berubah-ubah dari waktu ke waktu dan dan satu tempat ke tempat yang lain, namun tetap saja harus berada dalam *frame* (kerangka) *al-akhlâq al-karîmah*.

Ayat-ayat teologis, yang sementara ini diinterpretasikan bias gender, juga harus dikaji ulang dan ditafsirkan kembali dengan menggunakan pendekatan kesetaraan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan (keadilan gender). Karena prinsip dasar

ideal Islam, seperti yang dinyatakan oleh ayat-ayat di atas, adalah persamaan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan.

Seperti ayat-ayat penciptaan, semua harus merujuk pada ayat yang secara tegas menyatakan bahwa penciptaan manusia (laki-laki dan perempuan) adalah penciptaan kesempurnaan (Qs. at-Tin [95]: 4). Oleh karena itu, ayat penciptaan (Qs. an-Nisa [4]: 1) yang dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi keyakinan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki sehingga kualitas yang pertama menjadi lebih rendah dari yang kedua harus dibaca dan ditafsirkan kembali. Keyakinan ini, sebenarnya adalah warisan tradisi bangsa-bangsa sebelumnya (kaum Yahudi dan Nasrani) yang menjalar ke kalangan kaum muslim karena di dalam Al-Qur'an tidak di jumpai satu pun ayat yang secara eksplisit menyatakan hal demikian. Yang ada hanyalah interpretasi para ulama yang dianggap memiliki otoritas penuh untuk menafsirkan agama, padahal tafsiran adalah tetap tafsiran yang tidak menutup kemungkinan adanya keterkaitan dengan perkembangan sosio-pengetahuan yang temporal.

2. Qs. An-Nisa (4): 1.¹⁵⁰

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهَا رَجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاءً

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak". (Qs. an-Nisa' [4]: 1).

¹⁵⁰Ibid., 30-31.

Yang diungkapkan oleh ayat ini adalah bahwa penciptaan manusia berawal dari penciptaan diri yang satu (*nafs wāhidah*), kemudian penciptaan pasangannya yang sejenis dengannya, dan kedua pasangan tersebut kemudian tercipta laki-laki dan perempuan dalam jumlah yang banyak. Di dalam ayat tersebut tidak ada ungkapan yang jelas, apakah “diri” yang dimaksud dalam ayat itu laki-laki atau perempuan, dan juga apakah yang dimaksud “pasangannya” itu merujuk pada laki-laki atau perempuan. Oleh karena itu, penafsiran subordinasi perempuan terhadap laki-laki dengan alasan bahwa yang dimaksud dengan “pasangan” dalam ayat tersebut adalah perempuan dan yang dimaksud dengan “diri” adalah laki-laki menjadi tidak benar. Semangat ayat tersebut adalah kebersamaan dan keberpasangan sebagai dasar kehidupan bukan subordinasi satu kepada yang lain. Oleh karena itu, untuk kata *nafs wāhidah* (diri yang satu) dan *zaujahā* (pasangannya) dibiarkan tidak jelas, sementara ungkapan selanjutnya sangat jelas bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari dua pasangan itu.

3. Qs. Ar-Rum (30): 21.¹⁵¹

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

”Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”. (Qs. Ar-Rum (30): 21).

¹⁵¹ *Ibid*, 31-32.

Berdasarkan ayat di atas, pandangan sepihak bahwa perempuan diciptakan dari dan untuk kesenangan dan ketenteraman laki-laki juga harus diakhiri karena ayat di atas yang digunakan sebagai dasar pandangan tersebut tidak secara eksplisit menyatakan demikian.

Di dalam ayat ini dinyatakan bahwa di antara tanda keagungan Tuhan adalah diciptakannya manusia secara berpasang-pasangan sehingga tercipta kecenderungan kasih sayang antara yang satu kepada yang lain dalam setiap pasangan. Di dalamnya tidak dinyatakan bahwa perempuan diciptakan secara sepihak dari dan untuk laki-laki. Namun, manusia diciptakan secara berpasang-pasangan, laki-laki dan perempuan, laki-laki untuk perempuan dan perempuan untuk laki-laki, laki-laki cenderung kepada perempuan dan perempuan juga cenderung kepada laki-laki. Oleh karena itu, penafsiran subordinasi perempuan melalui ayat ini menjadi tidak berdasar sama sekali.

B. Relasi Suami Isteri dalam Keluarga Perspektif Gender

Sikap superior suami terhadap isteri dalam rumah tangga yang kemudian berdampak pada marginalisasi perempuan dalam rumah tangga adalah realita yang sering tampak sehari-hari. Husen Muhammad mendiskripsikan bahwa perilaku subordinasi dan marginalisasi perempuan telah terjadi secara nasional. Sebagai contoh, suku Jawa juga telah mempraktikkan hal ini. Husen Muhammad mengatakan:

“Untuk menjelaskan soal subordinasi dan marginalisasi perempuan ini, kita dapat menyebut sejumlah pandangan dan fakta-fakta sosial budaya yang masih terus berlangsung bahkan sampai saat ini. Perempuan, terutama pada masyarakat Jawa, dipandang sebagai *konco wingking* dari laki-laki yang menjadi suaminya. Ia adalah teman hidup dengan status di belakang. Sesudah itu, *swargo nunut*

neroko katut. Ke surga atau ke neraka ikut suami. Nasib perempuan (isteri) yang baik atau ideal dalam pandangan umum adalah isteri yang penurut, yang selalu menundukkan kepalanya di hadapan suami dan tidak suka protes, perempuan yang *nrimo*, tanpa peduli apakah yang dilakukan suaminya benar atau tidak. Mereka dengan rela membiarkan segala penderitaan ditanggung sendiri di dalam hatinya, di dalam batinnya. Mereka berkeyakinan bahwa sikap dan pandangan yang demikian niscaya akan ada balasannya yang lebih baik kelak. Sebaliknya, isteri yang suka protes atau mengkritik, dianggap sebagai perempuan *lancang* dan tidak baik".¹⁵²

Husen Muhammad juga melihat bahwa ada tradisi di pedesaan dimana orang tua mengawinkan anak perempuannya yang masih dibawah umur dengan alasan agar lebih cepat bebas dari tanggungjawab, menghindari hubungan seks pranikah, dan dianggap sebagai prestise. Demikian juga pada ranah publik, pekerjaan dan keringat perempuan di kantor-kantor dan di pabrik-pabrik atau di sawah-sawah, dinilai dan dihargai lebih rendah dari yang diperoleh kaum laki-laki. Bahkan data hasil penelitian BPS tahun 1995 menyebutkan bahwa hampir 50% perempuan di pedesaan bekerja sebagai pekerja yang tidak dibayar. Demikian juga, peran perempuan dalam wilayah publik/politik juga masih dibatasi. Lalu, fenomena, realitas, dan fakta-fakta sosial budaya sebagaimana dikemukakan di atas memperlihatkan dengan jelas adanya relasi laki-laki dan perempuan yang asimetris, timpang, tidak setara, dan diskriminatif. Inilah yang oleh kaum feminis disebut sebagai ketidakadilan gender.¹⁵³

Dalam adat Sasak, diskriminasi tersebut dapat ditemui sejak awal proses pernikahan. Perilaku seperti ini telah ditemukan sejak awal masuknya penjajah Bali di pulau Lombok. Hal ini kemudian diperparah lagi dengan masuknya penjajah kolonial Belanda dan Jepang yang memandang perempuan pribumi sebagai

¹⁵²*Ibid.*, 3-4.

¹⁵³*Ibid.*, 4-6.

pelampiasan dahaga nafsu seksual.¹⁵⁴ Sebagai implikasinya, suami banyak bertindak superior dalam rumah tangga dan tidak jarang menempatkan perempuan hanya sebagai makhluk domestik (*the second class*) yang harus taat dan patuh pada titah suami meskipun salah, terutama bagi isteri yang bukan wanita karier. Dalam adat Sasak, biasanya akan dianggap sebagai perbuatan yang keliru jika suami mengerjakan pekerjaan rumah tangga. Padahal pekerjaan rumahtangga merupakan tanggung-jawab bersama suami-isteri. Apalagi jika isteri tidak mampu mengerjakan pekerjaan rumah tangga yang lain karena mengasuh anak yang masih kecil, maka suami sebagai kepala keluarga harus bertanggung-jawab terhadap pekerjaan keluarganya (*ar-rajulu rā'in fi ahlihi*), seperti kepada isteri dan anak-anaknya¹⁵⁵

Superioritas suami dan marjinalisasi perempuan dalam rumah tangga diindikasikan merupakan persoalan yang sangat menjamur di berbagai daerah, terutama di daerah pelosok. Sepintas, gejala tersebut seolah merupakan sesuatu yang biasa dan tidak perlu dipersoalkan. Apalagi, misalnya, ada yang menganggapnya sebagai sesuatu yang alami dan sudah menjadi adat kebiasaan masyarakat Sasak. Sehingga jika kita persoalkan, maka justeru akan menambah masalah baru. Namun demikian, jika dilihat dari pendekatan sosiologis (sosiologi hukum Islam) dan gender, maka tradisi superioritas suami dan marginalisasi tersebut merupakan sesuatu yang harus diluruskan, apalagi masyarakat Sasak secara nasional sangat terpuruk jika dilihat dari sisi IPM (Indeks Pendapatan Masyarakat). Di samping itu, sebagai akibat dari relasi perkawinan antara seorang laki-laki dan perempuan, perkawinan perlu dilihat dari tiga sisi, yakni budaya, adat, dan agama.

¹⁵⁴Fath. Zakaria, *Mozaik Orang Mataram* (Mataram: Yayasan "Sumurmas al-Hamidy", Cet. I, 1998), 75 dan 119.

¹⁵⁵Nawawi, *Syarah* ..., 6.

Secara budaya, untuk konteks Sasak, superioritas suami dan marginalisasi perempuan telah berlangsung berabad-abad yang lalu sejak mulainya kehidupan manusia yang membentuk suku yang dikenal dengan Suku Sasak. Hal ini dipertajam setelah memperoleh pengaruh dari kerajaan Mataram Lombok yang dibawa oleh imigran Karang Asem (penganut agama Hindu Bali) yang pernah menjajah Lombok selama satu setengah abad.¹⁵⁶

Keadaan di atas berlangsung sampai penjajahan negara-negara Barat dan Jepang yang telah mewariskan sifat feodalistik dan berusaha menempatkan wanita sebagai pelayan dan pemuas nafsu syahwat mereka tanpa melalui akad nikah. Walaupun dinikahi, kedudukannya masih sangat inferior. Inferioritas isteri dalam keluarga di antaranya bisa dilihat dari perkawinan yang terjadi antara bangsawan dan jajar karang. Jika suami jajar karang, dan isteri bangsawan, maka anak keturunannya tidak berhak diberikan gelar bangsawan. Alasannya karena akan dapat mencemarkan darah biru para bangsawan dan tidak sebaliknya. Maka adat *merari'* yang sama dengan adat Hindu-Bali dalam bentuk kawin lari dipertahankan dengan kekuasaan dan peraturan kerajaan pada waktu itu.¹⁵⁷ Model seperti ini masih membudaya sangat kuat di suku Sasak sampai sekarang.

Sebagai bagian dari rekayasa sosial budaya Hindu-Bali terhadap suku Sasak, dalam suku Sasak dikenal adanya strata sosial yang disebut *triwangsa*. Strata sosial ini sudah jelas sama dengan pola Hindu-Bali. Stratifikasi *triwangsa* membagi manusia menjadi tiga tingkatan, yakni *datu* (bangsawan), *permenak-perwangsa*, dan *jajar karang*. Golongan *datu* adalah golongan tertinggi, lalu *permenak-perwangsa* adalah golongan menengah, sementara *jajar*

¹⁵⁶Fath. Zakaria, *Mozaik Orang Mataram*, Cet. I (Mataram: Yayasan "Sumurmas al-Hamidy", 1998), 75 dan 119.

¹⁵⁷*Ibid.*, 82.

karang adalah golongan terendah. Jajar *karang* terdiri dari rakyat kebanyakan dan kaum budak yang disebut *sepangan*. Tiap strata sosial mempunyai nilai normatif yang disebut *aji krame*. Strata sosial dan subsistem *aji krame* itu dinampakkan mulai dari pergaulan sehari-hari sampai ke dalam adat perkawinan. Strata yang direkayasa oleh penjajah Hindu-Bali ini bertujuan untuk kepentingan raja dan kerajaan.¹⁵⁸

Sebagai pengaruh dari prinsip-prinsip adat yang dipegang sejak lama itu, seorang laki-laki dianggap sebagai pewaris yang paling berhak atas semua kekayaan orang tuanya. Anak *perangge* merupakan gelar yang diperuntukkan bagi anak laki-laki pertama yang menunjukkan bahwa mereka memiliki karakteristik di atas. Ketika mereka akan melangsungkan pernikahan, kejantanan seorang calon pengantin laki-laki diuji dengan keberaniannya melarikan seorang gadis pujaannya yang akan dipersunting. Pernikahan yang didahului dengan aktifitas melarikan wanita atau yang biasa dikenal dengan kawin lari dalam adat Sasak disebut *merari*.¹⁵⁹ Meskipun pada akhirnya dikawinkan (diakadkan) secara Islam.

Delapan tahapan prosesi *merari* yang membutuhkan biaya yang sangat besar dan merupakan tanggungjawab keluarga pengantin laki-laki telah menimbulkan asumsi seolah telah terjadi pembelokan dari akad nikah menjadi akad *tijârah*. Perjanjian (*aqd*) *tijârah* berarti perempuan disamakan dengan benda atau barang dagangan dan kepemilikan penuh oleh suami secara sepihak. Hal ini berpengaruh pada hubungan suami isteri dalam rumahtangga. Suami sebagai pembeli dan merasa lebih tinggi posisinya

¹⁵⁸*Ibid.*

¹⁵⁹Kawin lari (pelarian diri) tersebut menurut John Ryan Bartholomew tetap dianggap Islami selama tidak ada sesuatu apapun yang terjadi bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2001), 193.

dibandingkan isteri. Selanjutnya, dalam adat Sasak seolah-olah hanya pihak mempelai laki-laki saja yang boleh memiliki atau menampakkan keinginan untuk mengawinkan anaknya. Mempelai perempuan hanya mengandalkan kemolekan tubuhnya tanpa ada sumbangan materil dari keluarganya dalam penyelesaian prosesi tersebut. Hal ini sangat bertentangan dengan kandungan al-Qur'an dan Hadis yang mengindikasikan bahwa semua pihak baik keluarga calon pengantin laki-laki maupun calon pengantin perempuan tidak boleh menghalangi maksud suatu perkawinan, apabila mereka sudah sampai pada usia kawin dan telah terjadi kecocokan antar keduanya.¹⁶⁰

Pelaksanaan prosesi pernikahan dalam adat Sasak biasanya dilakukan di rumah mempelai laki-laki. Adat Sasak berbeda dengan adat Sumbawa/Bima (pulau sebelah timur Lombok) dan adat Jawa (yang terletak di pulau Jawa sebelah Barat pulau Lombok dan Bali). Di Jawa dan Pulau Sumbawa, penyelesaian pernikahan biasanya di keluarga mempelai perempuan. Hanya saja, kalau di Jawa biaya sepenuhnya ditanggung oleh keluarga mempelai perempuan, sementara di pulau Sumbawa ditanggung oleh keluarga mempelai laki-laki, di samping keluarga mempelai perempuan.

Merubah apalagi menghapus sama sekali tradisi *merari'* ini tidak semudah membalik telapak tangan. Hal ini disebabkan karena tradisi ini sangat berhubungan dengan harga diri dan kehormatan kedua belah pihak dan sudah mentradisi cukup lama sejak penjajahan Kerajaan Mataram Hindu-Bali. Pihak laki-laki merasa malu dan gengsi apabila minta dengan cara baik-baik.

¹⁶⁰Perhatikan Qs. al-Nur (24): 32. "Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba sahayamu yang perempuan." Dalam ayat tersebut dijelaskan tentang keharusan orang-orang yang terdekat (keluarga) untuk membantu perkawinan laki-laki yang belum kawin atau wanita yang tidak bersuami. Lihat Muhammad Hasan al-Himsy, *Mufradat al-Qur'an: Tafsir wa Tarjamah* (Beirut: Dar ar-Rasyid, tth.), 354.

Sementara, pihak perempuan merasa kalau anak perempuannya diberikan untuk dibawa ke rumah calon pengantin laki-laki dianggap masih tabu karena seolah-olah seperti memberikan sebutir telur atau benda lainnya.

Tradisi *merari*' ini merupakan bagian dari kebudayaan. Kebudayaan dan kehidupan sosial masyarakat Lombok tidak bisa lepas dari dikotomi kebudayaan nusantara. Ada dua aliran utama yang mempengaruhi kebudayaan nusantara, yaitu tradisi kebudayaan Jawa yang dipengaruhi oleh filsafat Hindu-Budha dan tradisi kebudayaan Islam. Kedua aliran kebudayaan itu nampak jelas pada kebudayaan orang Lombok. Golongan pertama, di pusat-pusat kota Mataram dan Cakranegara, terdapat masyarakat orang Bali, penganut ajaran Hindu-Bali sebagai sinkretis Hindu-Budha.¹⁶¹ Golongan kedua, sebagian besar dari penduduk Lombok, beragama Islam dan peri-kehidupan serta tatanan sosial budayanya dipengaruhi oleh agama tersebut. Mereka sebagian besar adalah orang Sasak.¹⁶²

Dalam banyak sistem kemasyarakatan dan kekerabatan di Indonesia, perempuan memang selalu dipandang sebagai "makhluk kelas dua" (*the second class*). Demikian pula halnya dalam pembagian wilayah kerja selalu didasarkan pada jenis kelamin biologis: laki-laki pada wilayah publik dan perempuan pada ranah domestik. Hal ini juga berlaku dalam sistem adat Sasak. Diskriminasi pada jenis kelamin tertentu ini dalam masyarakat Sasak diawali ketika masuk "pintu" perkawinan.

Alasan pembenar masyarakat Sasak dalam memandang hal ini tidak terlepas dari pengaruh Islam tentang relasi laki-perempuan dalam rumah tangga. Ayat al-Qur'an menuliskan *ar-rijâl qawwâm 'alâ an-nisâ'* (laki-laki adalah sebagai pemimpin bagi

¹⁶¹Lihat Fath. Zakaria, *Mozaik...*,10-11.

¹⁶²*Ibid.*

perempuan). Artinya bahwa perilaku adat didukung oleh penafsiran firman Tuhan yang tidak berkesetaraan gender, dan dianggap mutlak kebenarannya. Berdasarkan penafsiran itu, peran domestik dan publik yang dimainkan oleh perempuan dan laki-laki dianggap sebagai “kodrat” yang tidak dapat dirubah.¹⁶³

Peran yang demikian ini tentu akan “membunuh” potensi perempuan. Oleh sebab itu, para ilmuan Islam mencoba merekonstruksi –dan bahkan mendekonstruksi- pemahaman tentang ayat tersebut. Hal ini didasarkan pada sifat universal Islam yang *rahmatan li al-‘ālamīn, shālih fi kulli makān wa zamān* (Islam cocok di setiap tempat dan waktu).

Rekonstruksi pemahaman tersebut diawali dengan perubahan konsep dalam memandang laki-perempuan yang tidak hanya memandang dari sudut jenis kelamin biologis. Untuk itu, perlu pembedaan *seks* (jenis kelamin biologis) dan *gender* (jenis kelamin sosial/sosiobiologis).

Seks adalah jenis kelamin biologis yang melekat pada diri perempuan dan laki-laki yang merupakan kodrat dan tidak bisa dipertukarkan. Seseorang dikatakan perempuan karena ia memiliki organ biologis berupa payudara, rahim, vagina dan seterusnya. Demikian juga sebaliknya, seseorang dikatakan laki-laki karena organ biologis yang ada padanya.

Sedangkan, *gender* adalah jenis kelamin sosial yang dibentuk secara kultural oleh masyarakat. Jenis kelamin sosial ini tidak permanen dan dapat dipertukarkan antara laki-perempuan. Misalnya, dalam satu masyarakat tertentu, laki-laki diidentifikasi sebagai orang yang bekerja di luar rumah, pemimpin, gagah dan lain sebagainya. Lalu perempuan diidentifikasi sebagai seorang yang pengasuh anak, penjaga rumah tangga, menyiapkan masakan dan lain sebagainya. Tugas dan peran tersebut adalah jenis kelamin

¹⁶³Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam* (Jakarta: LKAJ, 1999), 2.

sosial (*gender*), yang bersifat elastis dan pada waktu tertentu dapat dipertukarkan antar dua jenis kelamin tersebut. Seorang perempuan dapat saja melakukan apa yang dilakukan oleh laki-laki, dan laki-laki dapat melakukan apa yang dilakukan oleh perempuan.¹⁶⁴

Perbedaan *gender* ini, dalam banyak kasus, merugikan salah satu jenis kelamin tertentu. Biasanya, adalah perempuan. Tak jarang perbedaan *gender* ini menimbulkan perilaku tidak adil, baik dalam wilayah domestik maupun publik. Mansour Faqih menjabarkan bentuk-bentuk ketidakadilan tersebut adalah marginalisasi perempuan, subordinasi, pembentukan *stereotype*, kekerasan (*violence*), beban kerja ganda (*double burden*).¹⁶⁵

Marginalisasi dan kekerasan terhadap perempuan terbentuk dari citra negatif perempuan yang dituduhkan oleh masyarakat. Perempuan lemah akalnya, labil emosinya, penyebar maksiat dan lain sebagainya. Hal-hal tersebut melegalkan masyarakat untuk melakukan marginalisasi dan tindak kekerasan terhadap perempuan. Celakanya, perilaku marginalisasi dan tindak kekerasan tersebut seakan-akan mendapatkan pembenaran dari otoritas keagamaan dan masyarakat.

Faqih mengidentifikasi bentuk tindak kekerasan terhadap perempuan sebagai berikut; pemerkosaan, pemukulan, penyiksaan pada alat kelamin, pelacuran (*prostitution*), pornografi, pemaksaan sterilisasi KB, kekerasan terselubung (*molestation*), dan pelecehan seksual (*sexual and emotional harassment*).

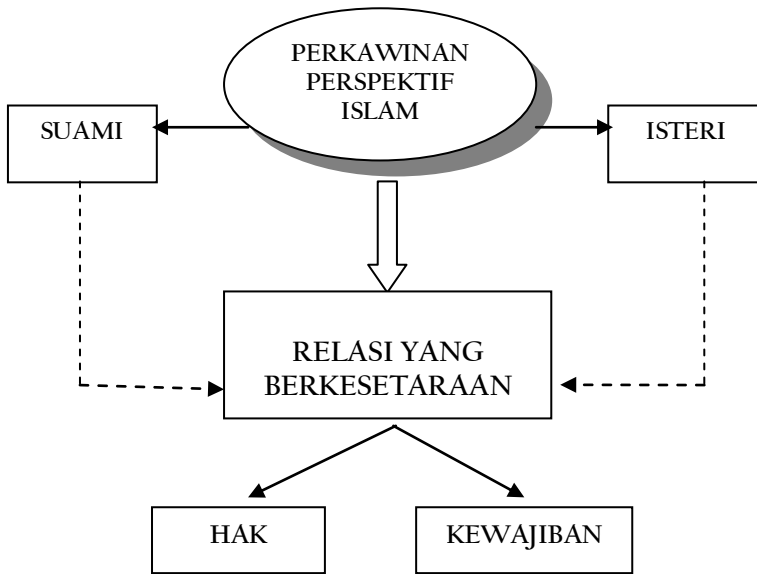
Keangkuhan laki-laki membentuk superioritas dan pelemahan perempuan pada sisi lain menimbulkan marginalisasi

¹⁶⁴Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 8-9.

¹⁶⁵*Ibid.*, 12-13.

yang berujung pada munculnya ketimpangan gender. Mestinya perkawinan itu merupakan upaya membentuk relasi suami-isteri secara ideal. Hubungan yang ideal tersebut dapat digambarkan sebagaimana skema berikut:

Skema Relasi Suami Isteri:



Skema di atas menggambarkan, antara suami dan isteri setelah diikat oleh perkawinan harus diposisikan setara dan sama sesuai dengan hak dan kewajibannya masing-masing. Keduanya saling melengkapi satu sama lain, dan tidak ada yang perlu merasa superior serta tidak ada pula yang perlu dimarjinalkan berdasarkan kaidah-kaidah agama maupun kodrat kemanusiaan.

BAB III

MERARI' SEBAGAI TRADISI PERKAWINAN SASAK-LOMBOK

A. Praktik Kawin Lari (*Merari'*)

Dalam adat Sasak, pernikahan sering disebut dengan *merari'*. Secara bahasa kata *merari'* diambil dari kata “lari”, berlari. *Merari'an* berarti *melai'ang* artinya melarikan. Kawin lari, adalah sistem adat pernikahan yang masih diterapkan di Lombok. Kawin lari dalam bahasa Sasak disebut *merari'*.¹⁶⁶ Istilah *merari'* berasal dari bahasa Sasak *berari* yang artinya berlari dan mengandung dua arti. *Pertama*, lari. Ini adalah arti yang sebenarnya. *Kedua*, keseluruhan pelaksanaan perkawinan menurut adat Sasak. Pelarian merupakan tindakan nyata untuk membebaskan gadis dari ikatan orang tua serta keluarganya.¹⁶⁷

Secara istilah, menunjukkan kepada suatu aktivitas seseorang yang akan *merari'* dalam adat Sasak, dengan keharusan mentaati aturan dan tatakrama (*awig-awig*). *Awig-awig* itu antara lain: (a) seorang perempuan harus diambil dari rumahnya (rumah

¹⁶⁶Solichin Salam, *Lombok Pulau Perawan: Sejarah dan Masa Depan* (Jakarta: Kuning Mas, 1992), 22.

¹⁶⁷Tim Departemen P dan K, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Depdikbud, 1995), 33.

ibu-bapaknya) tidak boleh diambil di sekolah, jalan tempat orang pesta atau persantiaian; (b) kedua pihak yang akan *merari'* memang saling suka dan cinta; (c) harus diambil di malam hari dan tidak boleh lewat dari jam 23.00 (11.00 malam); (d) perempuan yang diambil harus didampingi oleh wanita lain (tidak boleh sendirian) dan tidak boleh dibawa langsung ke rumah pengantin laki-laki, harus melalui proses *pesebok*; (e) kedua pengantin yang *merari'* tidak boleh saling berdekatan sebelum dilaksanakan akad nikah; (f) sesegera mungkin (maksimal 3 hari untuk yang dekat dan 7 hari bagi yang jauh) harus sudah diberitahukan (selabarkan) kepada pihak perempuan.⁷⁵

Sementara, sketsa historis praktik kawin lari (*merari'*) telah dipetakan oleh M. Nur Yasin menjadi dua pandangan.

"Ada dua pandangan berkaitan dengan sejarah kawin lari (*merari'*) di pulau Lombok. *Pertama*, orisinalitas *merari'*. Kawin lari (*merari'*) dianggap sebagai budaya produk lokal dan merupakan ritual asli (*genuine*) dari leluhur masyarakat Sasak yang sudah dipraktikkan oleh masyarakat sebelum datangnya kolonial Bali maupun kolonial Belanda. Pendapat ini didukung oleh sebagian masyarakat Sasak yang dipelopori oleh tokoh-tokoh adat, di antaranya adalah HL. Azhar (68 th), mantan wagub NTB dan kini ketua Masyarakat Adat Sasak (MAS); L. Syamsir (64 th), tokoh adat Lombok Tengah, mantan jaksa, dan kini anggota DPRD NTB periode 2004-2009. Peneliti Belanda, Nieuwenhuyzen mendukung pandangan ini. Menurut Nieuwenhuyzen, sebagaimana dikutip Tim Depdikbud (kini Diknas), banyak adat Sasak yang memiliki persamaan dengan adat suku Bali, tetapi kebiasaan atau adat, khususnya perkawinan Sasak, adalah adat Sasak yang sebenarnya. Tim Depdikbud berpendapat sama dengan Nieuwenhuyzen.

Kedua, akulturasi *merari'*. Kawin lari (*merari'*) dianggap budaya produk impor dan bukan asli (*ungenuine*) dari leluhur masyarakat

⁷⁵Gde Perman, *Kitap Adat Sasak Dulang I Perkawinan, Aji Krame, Pembayaran, Candrasangkala* (Mataram: Lembaga Pembukuan dan Penyebaran Adat Sasak Mataram Lombok, 1995), 16-17.

Sasak serta tidak dipraktikkan masyarakat sebelum datangnya kolonial Bali. Pendapat ini didukung oleh sebagian masyarakat Sasak dan dipelopori oleh tokoh agama, Pada tahun 1955 di Bengkel, Tuan Guru Haji Saleh Hambali menghapus, kawin lari (*merari*) karena dianggap manifestasi hinduisme Bali dan tidak sesuai dengan Islam. Hal yang sama dapat dijumpai di desa yang menjadi basis kegiatan Islam di Lombok, seperti Pancor, Kelayu, dan lain-lain. Peneliti Belanda, Lieftimek, mendukung pendapat tokoh agama. Menurut John Ryan Bartolomev, praktik kawin lari dipinjam dari budaya Bali. Analisis- analisis antropologis-historis yang dilakukan Clifford Geertz dalam bukunya *Internal Convention in Bali* (1973), Hildred Geertz dalam, tulisannya *An Anthropology of Religion and Magic* (1975), dan James Boon dalam bukunya *The Anthropological Romance of Bali* (1977), seperti dikutip Bartolomev, memperkuat pandangan akulturasi budaya Bali dan Lombok dalam *merari*. Solichin Salam menegaskan bahwa praktik kawin lari di Lombok merupakan pengaruh dari tradisi kasta dalam budaya Hindu Bali. Berdasarkan kedua argumen tentang sejarah kawin lari (*merari*) di atas, tampak bahwa paham akulturasi *merari* memiliki tingkat akurasi lebih valid. Dengan demikian, peneliti berpandangan bahwa kawin lari (*merari*) bukanlah budaya lokal asli Sasak, melainkan budaya impor yang, antara lain, memperoleh kontribusi sosial-politik dari warisan kerajaan Hindu Bali.”

Penulis lebih condong kepada pendapat kedua, yakni *merari* ini dilatarbelakangi oleh pengaruh adat Hindu-Bali. Sebagai bagian dari rekayasa sosial budaya Hindu-Bali terhadap suku Sasak, dalam suku Sasak dikenal adanya strata sosial yang disebut *triwangsa*. Strata sosial ini sudah jelas sama dengan pola Hindu-Bali. Asas *triwangsa* membagi manusia dari kelas terendah sampai kelas tertinggi. Kelas terendah bernama *sepangan*, *panjak*, *pirak* atau *budak belian* dengan kadar nilai *ajikrama*⁷⁶ lambang adat antara 17 dan 25.

⁷⁶*Ajikrama* terdiri dari kata *aji* yang berarti harga atau nilai dan *krama* yang berarti suci dan terkadang berarti daerah atau kesatuan penduduk dalam suatu wilayah

Kemudian tingkat yang disebut *jajar karang* dengan kadar nilai *ajikrama* lambang adat antara 33 dan 44. Peringkat agak atas lagi disebut *perwangsa perbape* dengan *ajikrama* lambang adat antara 66 dan 99. Kemudian menyusul *perwangsa pemenak* dan *datu raden* dengan *ajikrama* lambang adat antara 100 sampai dengan 200. Namun demikian, terdapat perbedaan *ajikrama* lambang adat antara satu daerah dengan daerah lain, seperti daerah Praya, Gerung, Kuripan, Sakra, Puyung, Jonggat, Kopang, dan Batujai. Kesepakatan terakhir menyatakan bahwa *raden*: 200, *permenak*: 100, *perwangsa (perbapa)*: 66, *jajarkarang*: 33 dan *sepangan*: 5/400 atau antara 17 dan 25.⁷⁷

Secara umum, stratifikasi *triwangsa* membagi manusia menjadi tiga tingkatan, yakni *datu* (bangsawan), *permenak-perwangsa*, dan *jajar karang*. Golongan *datu* adalah golongan tertinggi, lalu *permenak-perwangsa* adalah golongan menengah. Sementara, *jajar karang* adalah golongan terendah dalam strata suku Sasak. *Jajar karang* terdiri dari rakyat kebanyakan dan kaum budak yang disebut *sepangan*. Tiap strata sosial mempunyai nilai normatif yang disebut *aji krame*. Strata sosial dan subsistem *aji krame* itu dinam-pakkan mulai dari pergaulan sehari-hari sampai ke dalam adat perkawinan. Strata yang direkayasa oleh penjajah Hindu-Bali ini bertujuan untuk kepentingan raja dan kerajaan.⁷⁸ Strata masya-

dalam suatu daerah adat. Dengan demikian, *ajikrama* lambang adat artinya nilai suci dari suatu strata sosial adat Sasak berdasarkan wilayah adatnya.

⁷⁷L. Sohimun Faisol, "Intan Berlian: Meneguhkan Posisi Perempuan", *Ulumuna*, Volume VIII Edisi 13 Nomor 1 Januari-Juni 2004, 191. Lihat pula Gde Parman, *Kitab Adat Sasak, Dulang I, Perkawinan* (Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, 1995), 31.

⁷⁸Adat *merari'* yang sama dengan adat Hindu-Bali dalam bentuk kawin lari dipertahankan dengan kekuasaan dan peraturan kerajaan pada waktu itu. Model seperti ini masih membudaya sangat kuat di suku Sasak sampai sekarang. Lihat Fath. Zakaria, *Mozaik Orang Mataram*, Cet. I (Mataram: Yayasan "Sumurmas al-Hamidy", 1998), 82.

rakat yang masih berlaku pada masyarakat Sasak saat ini, menurut H. Syamsur Rijal, adalah merupakan pengaruh dari budaya Hindu-Bali yang sampai saat ini masih kental melekat pada adat Sasak. Pendapat serupa juga diperkuat oleh L. Sukardi, bahwa dampak dari pengaruh budaya tersebut nampak dalam kehidupan keluarga, dimana laki-laki lebih dominan dalam penentuan kebijakan keluarga.⁷⁹

Nilai *ajikrama* lambang adat ini nampak pada saat upacara perkawinan yang disebut sorong serah (*ijab-qabûl* menurut adat Sasak). Menurut kebiasaan atau keputusan yang tidak tertulis, nilai tersebut disamakan dengan harga uang yang berlaku pada masa itu, disesuaikan dengan kondisi dan situasi. Menurut asas triwangsa, keluarga yang berstrata rendah tidak boleh mengawini perempuan dari keluarga yang berstrata di atasnya dan seterusnya. Namun, bukan sebaliknya, keluarga berstrata tinggi boleh mengawini perempuan yang berstrata di bawahnya dan perkawinan seperti ini tidak mengakibatkan stratanya menjadi turun peringkatnya kecuali jika yang bersangkutan mengawini perempuan sepangan, panjak pirak atau hamba sahaya. Jika itu terjadi tidak otomatis naik peringkatnya, bahkan bisa turun karena ia telah melakukan kesalahan prosedur yang biasa disebut *sanyak* (kotor).⁸⁰

Jika seorang laki-laki berstatus *lalu* atau *gede* mengawini wanita berstrata jajarkarang, maka anak yang dilahirkan dari perkawinan itu mengikuti strata bapaknya. Anak tersebut dapat dipanggil *lalu*, *gede*, dan *baiq* atau *lale*. Sebaliknya, jika laki-laki berstrata jajarkarang mengawini wanita berstrata raden atau permanak, maka anak yang dilahirkan tidak mengikuti strata

⁷⁹H. Syamsur Rijal, Drs. (Tokoh agama Praya Lombok Tengah), L. Sukardi (Tokoh Adat Praya Lombok Tengah), wawancara tanggal, 23 Agustus 2005

⁸⁰Faisol, "Intan...", 192.

ibunya. Ia tetap mengikuti strata ayahnya yang tidak *lalu* atau *gede*. Perkawinan seperti ini, selain menimbulkan perselisihan dan percekocokan antar kedua belah pihak yang terkadang berakibat pada pertumpahan darah dan pemutusan tali kekerabatan, juga tidak jarang perwaliannya diserahkan ke hakim (*wali 'adlal*) dan wanita tersebut tidak lagi berhubungan dengan keluarganya, yakni “*tetetch*” atau “*teketch*” (dibuang menurut adat). Konsekwensinya, banyak wanita tidak kembali kepada keluarganya karena kawin dengan orang yang bukan bangsawan. Selain itu, banyak wanita tetap menjadi perawan tua karena yang bersangkutan tidak memiliki pasangan yang se-strata kebangsawannya dengannya. Bahkan proses untuk dapat terlaksananya perkawinan sangat sulit.⁸¹

Sistem itu banyak terjadi di desa-desa yang masih kental dan kuat berpegang dengan asas triwangsa, seperti sengkol, Rembitan, Ketara, Penujak, Batujai, Bonjeruk, Praya, Pademare, Sakra, Kopang, Mantang, dan sebagainya. Namun sekarang, karena pengaruh modernisasi dan globalisasi banyak mengalami perubahan dan modifikasi.⁸²

Dalam adat Sasak, ketika seseorang akan melangsungkan pernikahan, kejantanan calon pengantin laki-laki diuji dengan keberaniannya melarikan seorang gadis pujaannya yang akan dipersunting. Pernikahan yang didahului dengan aktifitas melarikan wanita atau yang biasa dikenal dengan kawin lari dalam adat Sasak disebut *merari*.⁸³ Meskipun pada akhirnya dikawinkan (diadakan) secara Islam. Apalagi, dalam tradisi *merari*' ini, antara pria dan wanita sebenarnya telah sepakat untuk mengikat tali

⁸¹H. Ahmad Gazali, Pelaku Perkawinan, wawancara, tanggal., 22 Agustus 2005.

⁸²Faisol, “Intan...”, 192

⁸³Kawin lari (pelarian diri) tersebut menurut John Ryan Bartholomew tetap dianggap Islami selama tidak ada sesuatu apapun yang terjadi bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2001), 193.

pernikahan. Rencana pernikahan ada yang memang atas persetujuan keluarga kedua belah pihak, ada pula yang tanpa persetujuan keluarga kedua belah pihak, atau persetujuan satu pihak keluarga saja. Dengan demikian, kawin lari (*merari*) tidak hanya dilakukan oleh pasangan pengantin yang tidak direstui oleh kedua orang tua (keluarga). Untuk memotret bagaimana tradisi merarik ini, berikut hasil wawancara dengan H. Miskan (Kepala KUA Kec. Sakra):

“Kata *merari*’ berasal dari bahasa Sasak, kata *merari*’ identik dengan kata *melai’an* (*melai’ang*). *Merari*’ merupakan kebanggaan turun menurun. Sebelum memahami ajaran agama, adat *merari*’ ini dilakukan pada saat panen/*mata*’ (banyak harta) dan biasanya ramai-ramai cerai pada saat kemarau (kekurangan harta) sehingga perilaku *merari*’ sangat berdampak pada terjadinya kawin-cerai di masyarakat Sasak. Adat *merari*’ ini sesungguhnya berawal dari kebiasaan wanita (gadis) Sasak dalam menerima semua laki-laki yang datang ngapel (*midang*) ke rumahnya. Hampir semua orang yang datang diterima sebagai calon pasangan. Dalam hal ini ada pepatah Sasak yang diikuti: “*pare reket pare rau, sai ceket nie mau*’ (Siapa yang pintar memikat hati wanita untuk segera menikah, dialah yang dapat). Jadi, kebebasan wanita Sasak dalam menerima setiap laki-laki telah berdampak baik terhadap adat *merari*’ ini. Anehnya, kalau terjadi seorang laki-laki meminta kepada orang tua si gadis untuk menikah, maka akan tersinggung”.⁸⁴

Senada dengan apa yang dikatakan oleh H. Miskan di atas, Muhayyan, juga menyatakan bahwa pada umumnya masyarakat Sasak memakai sistem *merari*’ (dicuri), alasannya masyarakat Sasak menganggap ‘aib kalau seorang gadis akan dimintai kepada orang tuanya untuk dinikahi, meskipun agama mengajarkan bahwa sebaiknya dilakukan dengan cara meminta kesediaan si gadis dan keluarganya dalam pernikahan. Bahkan ada anggapan bahwa

⁸⁴H Miskan, Kepala Kua Kec. Sakra, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

wanita itu dianggap terlalu murah kalau diminta.⁸⁵ Abdul Kahar juga menambahkan bahwa ada gengsi bagi keluarga wanita bila dilakukan dengan cara meminta. Dalam anggapan masyarakat Sasak, sesuatu yang bisa diminta itu barang/benda bukan manusia (gadis). Bahkan beliau tidak merasa membeli wanita ketika beliau *merari'* dengan isterinya walaupun biaya pernikahan semuanya dari pihak laki-laki karena hal ini dianggap sebagai adat saja. Di beberapa tempat di Lombok seperti di Jerowaru secara kasuistik telah ditemukan ada masyarakat yang mendahulukan penyelesaian mahar (kewajiban agama) dalam pernikahan dengan mengabaikan *pisuke*.⁸⁶

Sebagai bagian dari prosesi pernikahan, calon pengantin dalam adat Sasak harus menjalani paling tidak delapan tahapan prosesi *merari'*. Di antara prosesi tersebut adalah adanya uang *pisuke*. Dalam *pisuke* ini telah terjadi perubahan makna aslinya yakni “sesuai dengan kerelaan kedua belah pihak” menjadi adanya unsur pemaksaan dari pihak keluarga wanita. Menurut H. Miskan, pada masa orde lama dan awal orde baru istilah *pisuke* itu tidak ada. Tetapi istilah ini baru ada, setelah ada kawin campuran antar etnis dan antar daerah. Sekitar 20 tahun terakhir ada *pisuke* yang juga jumlahnya sudah terikat atau ada patokan masing-masing daerah/tempat.⁸⁷ Abdul Kahar melihat standar *pisuke* di beberapa tempat di Lombok ada yang memakai standar baku dan ada juga yang tidak. Biasanya yang menentukan standar itu adalah pihak/perangkat desa masing-masing sesuai dengan kemampuan pengantin laki-laki. Muhayyan juga menambahkan bahwa sebagai konsekwensi dari adat *merari'*, maka hampir semua masyarakat Lombok mempraktekkan *pisuke*, walaupun perkawinan itu

⁸⁵ Muhayyan, Pelaku Kawin adat *Merari'*, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

⁸⁶ Abdul Kahar, Pegawai KUA Kec. Sakra, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

⁸⁷ H Miskan, Kepala Kua Kec. Sakra, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005

dilakukan dengan wanita atau laki-laki yang masih ada hubungan keluarga, seperti Muhayyan sendiri menikah dengan misannya tetap saja dimintai *pisuke*.⁸⁸

Anehnya, walaupun acara pernikahan dan segala prosesi pernikahan dilaksanakan di kediaman keluarga mempelai perempuan, biayanya tetap sepenuhnya dari pihak penganten laki-laki. Adat yang telah dianut sejak lama biasanya pelaksanaan prosesi *merari*' di kediaman laki-laki dengan biaya sepenuhnya dari pihak laki-laki, tetapi karena perubahan waktu tradisi itu mulai bergeser tergantung lingkungan dan keadaan serta kesepakatan kedua keluarga penganten, baik laki-laki maupun perempuan.⁸⁹

Prosesi *merari*' ini membutuhkan biaya yang sangat besar dan sepenuhnya menjadi tanggung jawab keluarga penganten laki-laki. Sampai di sini, timbul asumsi seolah telah terjadi pembelokan dari akad nikah menjadi *aqd tijârah*. Perjanjian (*aqd*) *tijârah* berarti perempuan disamakan dengan benda atau barang dagangan dan kepemilikan penuh oleh suami secara sepihak. Hal ini berpengaruh pada hubungan suami isteri dalam rumahtangga. Suami sebagai pembeli dan merasa lebih tinggi posisinya dibandingkan isteri. Selanjutnya, dalam adat Sasak seolah-olah hanya pihak mempelai laki-laki saja yang boleh memiliki atau menampakkan keinginan untuk mengawinkan anaknya. Mempelai perempuan hanya mengandalkan kemolekan tubuhnya tanpa ada sumbangan materil dari keluarganya dalam penyelesaian prosesi tersebut. Hal ini sangat bertentangan dengan kandungan al-Qur'an dan Hadis yang mengindikasikan bahwa semua pihak baik keluarga calon pengantin laki-laki maupun calon pengantin perempuan tidak boleh menghalangi maksud suatu perkawinan, apabila mereka

⁸⁸Muhayyan, Pelaku Kawin adat *Merari*, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

⁸⁹Abdul Kahar, Pegawai KUA Kec. Sakra, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

sudah sampai pada usia kawin dan telah terjadi kecocokan antar keduanya.⁹⁰

Tradisi *merari'* ini merupakan bagian dari kebudayaan. Kebudayaan dan kehidupan sosial masyarakat Lombok tidak bisa lepas dari dikotomi kebudayaan nusantara. Ada dua aliran utama yang mempengaruhi kebudayaan nusantara, yaitu tradisi kebudayaan Jawa yang dipengaruhi oleh filsafat Hindu-Budha dan tradisi kebudayaan Islam. Kedua aliran kebudayaan itu nampak jelas pada kebudayaan orang Lombok. Golongan pertama, di pusat-pusat kota Mataram dan Cakranegara, terdapat masyarakat orang Bali, penganut ajaran Hindu-Bali sebagai sinkretis Hindu-Budha.⁹¹ Golongan kedua, sebagian besar dari penduduk Lombok, beragama Islam dan peri-kehidupan serta tatanan sosial budayanya dipengaruhi oleh agama tersebut. Mereka sebagian besar adalah orang Sasak.⁹²

B. Prinsip Dasar, Cara, dan Ritual/Prosesi *Merari'*

Menurut M. Nur Yasin¹⁶⁸ setidaknya ada empat prinsip dasar yang terkandung dalam praktik kawin lari (*merari'*) di pulau Lombok.

Pertama, *prestige* keluarga perempuan. Kawin lari (*merari'*) dipahami dan diyakini sebagai bentuk kehormatan atas harkat dan martabat keluarga perempuan. Atas dasar keyakinan ini, seorang

⁹⁰Perhatikan Qs. al-Nur (24): 32. "Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba sahayamu yang perempuan." Dalam ayat tersebut dijelaskan tentang keharusan orang-orang yang terdekat (keluarga) untuk membantu perkawinan laki-laki yang belum kawin atau wanita yang tidak bersuami. Lihat Muhammad Hasan al-Himsy, *Mufradat al-Qur'an: Tafsir wa Tarjamah*, (Beirut: Dar ar-Rasyid, tth.), 354.

⁹¹Lihat Zakaria, *Mozaik*...,10-11.

⁹²*Ibid.*

¹⁶⁸M.Nur Yasin, "Kontekstualisasi Doktrin Tradisional di Tengah Modernisasi Hukum Nasional: Studi tentang Kawin Lari (*Merari'*) di Pulau Lombok", *Jurnal Istinbath* No. 1 Vol. IV Desember 2006, 73-75.

gadis yang dilarikan sama sekali tidak dianggap sebagai sebuah wanprestasi (pelanggaran sepihak) oleh keluarga lelaki atas keluarga perempuan, tetapi justru dianggap sebagai prestasi keluarga perempuan. Seorang gadis yang dilarikan merasa dianggap memiliki keistimewaan tertentu, sehingga menarik hati lelaki. Ada anggapan yang mengakar kuat dalam struktur memori dan mental masyarakat tertentu di Lombok bahwa dengan dilarikan berarti anak gadisnya memiliki nilai tawar ekonomis yang tinggi. Konsekuensinya, keluarga perempuan merasa terhina. Jika perkawinan gadisnya tidak dengan kawin lari (*merari*).

Kedua, superioritas, lelaki, inferioritas perempuan. Satu hal yang tak bisa dihindarkan dari sebuah kawin lari (*merari*) adalah seseorang lelaki tampak sangat kuat, menguasai, dan mampu menjinakkan kondisi sosial-psikologis calon istri. Terlepas apakah dilakukan atas dasar suka sama suka dan telah direncanakan sebelumnya maupun belum direncanakan sebelumnya, kawin lari (*merari*) tetap memberikan legitimasi yang kuat atas superioritas lelaki. Pada sisi lain menggambarkan sikap inferioritas, yakni ketidakberdayaan kaum perempuan atas segala tindakan yang dialaminya. Kesemaran kawin lari (*merari*) memperoleh kontribusi yang besar dari sikap-sikap yang muncul dari kaum perempuan berupa rasa pasrah atau, bahkan menikmati suasana inferioritas tersebut.

Ketiga, egalitarianisme. Terjadinya kawin lari (*merari*) menimbulkan rasa kebersamaan (*egalitarian*) di kalangan seluruh keluarga perempuan. Tidak hanya bapak, ibu, kakak, dan adik sang gadis, tetapi paman, bibi, dan seluruh sanak saudara dan handai taulan ikut terdorong sentimen keluarganya untuk ikut menuntaskan keberlanjutan kawin lari (*merari*). Kebersamaan melibatkan komunitas besar masyarakat di lingkungan setempat. Proses penuntasan kawin lari (*merari*) tidak selalu berakhir dengan

dilakukannya pernikahan, melainkan adakalanya berakhir dengan tidak terjadi pernikahan, karena tidak ada kesepakatan antara pihak keluarga calon suami dengan keluarga calon istri. Berbagai ritual, seperti *mesejah*, *mbait wah*, *sorong serah*, dan sebagainya merupakan bukti konkrit kuatnya kebersamaan di antara keluarga dan komponen masyarakat.

Keempat, komersial. Terjadinya kawin lari hampir selalu berlanjut ke proses tawar menawar *pisuke*. Proses nego berkaitan dengan besaran *pisuke* yang biasanya dilakukan dalam acara *mbait wali* sangat kental dengan nuansa bisnis. Apapun alasannya, pertimbangan-pertimbangan dari aspek ekonomi yang paling kuat dan dominan sepanjang acara *mbait wali*. Ada indikasi kuat bahwa seorang wah merasa telah membesarkan anak gadisnya sejak kecil hingga dewasa. Untuk semua usaha tersebut telah menghabiskan dana yang tidak sedikit. Sebagai akibatnya muncul sikap dari orang tua yang ingin agar biaya membesarkan anak gadisnya tersebut memperoleh ganti dari calon menantunya. Semakin tinggi tingkat pendidikan dan tingkat sosial anak dan orang tua semakin tinggi pula nilai tawar sang gadis. Sebaliknya, semakin rendah tingkat sosial dan tingkat pendidikan anak serta orang tua semakin rendah pula nilai ekonomis yang ditawarkan.

Komersialisasi kawin lari tampak kuat dan tertuntut untuk selalu dilaksanakan apabila suami istri yang menikah sama-sama berasal dari suku Sasak. Jika salah satu di antara calon suami istri berasal dari luar suku Sasak, ada kecenderungan bahwa tuntutan dilaksanakannya komersialisasi agak melemah. Hal ini terjadi karena ternyata ada dialog peradaban, adat, dan budaya antara nilai-nilai yang dipegangi masyarakat Sasak dengan nilai-nilai yang dipegangi oleh masyarakat luar Sasak. Kontak dialogis budaya dan peradaban yang kemudian menghasilkan kompromi tersebut sama sekali tidak menggambarkan inferioritas budaya Sasak, tetapi

justru sebaliknya, budaya dan peradaban Sasak memiliki kesiapan untuk berdampingan dengan budaya dan peradaban luar Sasak. Sikap ini menunjukkan adanya keterbukaan masyarakat Sasak bahwa mulai kebaikan dan kebenaran dari manapun asal dan datangnya bisa dipahami dan bahkan diimplementasikan oleh masyarakat Sasak.

Adapun cara melakukan kawin lari (*merari'*) di pulau Lombok, M. Nur Yasin memetakan menjadi empat.¹⁶⁹ *Pertama*, malam hari dan ada perjanjian. Cara yang pertama ini paling sering dilakukan oleh calon suami istri. Didahului oleh perjanjian antara calon suami dan calon istri yang telah dibuat secara lisan sebelumnya. Mereka sepakat melakukan pelarian, bertemu ditempat dan jam tertentu. Cara ini dilakukan oleh pasangan baik yang sudah suka sama suka karena pilihan sendiri (*kemele mesaq*) maupun dijodohkan oleh orang tua (*suka lokaq*). Ada dua alasan dilakukan pelarian pada malam hari, yaitu (a) untuk mengikuti ketentuan adat, dan (b) untuk merahasiakan proses pelarian mereka. Sedangkan diadakan perjanjian dengan alasan, yaitu (a) agar terhindar dari kemaksiatan, (b) calon suami istri ingin segera saling memiliki, dan (c) untuk Mempermudah pelaksanaan prosedur adat.

Kedua, malam hari dan tidak ada perjanjian. Cara yang kedua ini sering dilakukan oleh calon suami istri, tetapi tidak sesering cara yang pertama. Tanpa didahului oleh perjanjian antara calon suami dan calon istri. Ada dua alasan pelarian pada malam hari, yaitu (a) untuk mengikuti ketentuan adat, dan (b) untuk merahasiakan proses pelarian mereka. Sedangkan tidak diadakannya perjanjian terlebih dulu didasari oleh salah satu atau beberapa alasan, yaitu (a) calon suami tidak ingin jika calon istrinya

¹⁶⁹ *Ibid.*

dilarikan oleh lelaki lain, (b) calon suami menganggap jika tidak dilarikan, calon istri dan orang tua gadis tetap menolak, dan (c) agar terhindar dari kemaksiatan.

Ketiga, siang hari dan ada perjanjian. Cara yang ketiga ini jarang dilakukan oleh calon suami istri. Didahului oleh perjanjian antara calon suami dan calon istri yang telah dibuat secara lisan sebelumnya. Mereka sepakat akan melakukan pelarian bersama, bertemu di tempat tertentu, dan pada jam tertentu. Ada dua alasan dilakukan pelarian pada siang hari, yaitu (a) baik calon suami atau calon istri merasa terpaksa, meskipun mereka tahu bahwa hal itu melanggar ketentuan adat Sasak, dan (b) untuk menunjukkan keberanian calon suami dihadapan lelaki lain yang bersaing memperebutkan sang gadis. Sedangkan diadakannya perjanjian dengan alasan, yaitu (a) agar terhindar dari kemaksiatan, (b) calon suami istri ingin segera bisa menjadi suami istri, sehingga tidak ada peluang lagi bagi lelaki atau wanita lain untuk memperebutkan mereka, (c) untuk mempermudah pelaksanaan prosedur adat melarikan, dan (d) calon suami ingin segera menikahi sang gadis.

Keempat, siang hari dan tidak ada perjanjian. Cara yang keempat ini paling jarang dilakukan dan tidak didahului oleh perjanjian antara calon suami dan calon istri. Mereka memang tidak sepakat melakukan pelarian bersama. Ada dua alasan dilakukan pelarian pada siang hari, yaitu (a) baik calon suami atau calon istri merasa terpaksa, meskipun tahu bahwa hal itu melanggar adat. Mereka siap menerima sanksi adat, dan (b) untuk menunjukkan keberanian calon suami dihadapan lelaki lain yang bersaing. Tidak diadakannya perjanjian dengan alasan, yaitu (a) orang tua dan calon suami istri tidak sepakat, (b) calon suami ingin segera menikahi sang gadis, dan (c) sang gadis dan orang tua pada dasarnya menolak lelaki tersebut.

Selanjutnya, dalam *merari'*, setidaknya ada delapan tahapan bagi seseorang untuk memasuki rumah tangga. *Pertama*, *midang* (meminang). Termasuk bagian dari *midang* ini adalah *ngujang* (ngunjungi pacar di luar rumah), dan *bejambe'* atau *mereweh* (pemberian barang kepada calon perempuan untuk memperkuat hubungan). *Kedua*, pihak laki-laki harus mencuri (melarikan) penganten perempuan. Hal ini dilakukan untuk menjaga martabat (harga diri) keluarga. Ada tradisi hidup adat Sasak yang beranggapan bahwa “memberikan perempuan kepada laki-laki tanpa proses mencuri itu sama halnya dengan memberikan telur atau seekor ayam”. Uniknyanya lagi, perkawinan yang dilakukan dengan cara dicuri di Lombok justru akan mempermudah proses penyelesaian perkawinan, baik menyangkut biaya adat maupun biaya prosesi lainnya dibandingkan dengan cara diminta, terutama bagi perkawinan antara dua pasangan yang tidak ada hubungan keluarga.⁹³

Jadi, motivasi utama tradisi melarikan (*melai'an*) gadis dalam perkawinan Sasak adalah karena tradisi (adat) yang telah turun menurun. Dan hal ini termasuk tradisi yang merata di Pulau Lombok.⁹⁴ Oleh karena itu, Gde Perman mengingatkan agar dalam *merari'* itu memperhatikan dua hal:

Pertama: *merari'* dikhususkan hanya pada pasangan yang sesama suku Sasak. Tidak patut melarikan wanita dari suku lain karena berbeda adat. Demikian juga dengan Suku Bali, walaupun sama

⁹³Drs L. Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

⁹⁴Wawancara dengan M. Idrus, M.Ag., Tanggal 15 Oktober 2005. Munawir Alwi, S.Ag. pun menceritakan pengalamannya *merari'* dengan isterinya bahwa pada mulanya dia disuruh untuk mencuri isterinya itu, tetapi kemudian tidak jadi karena bisa dilakukan dengan minta (*belako'*), tradisi adat di Kelau dan Pancor sudah mulai bergeser dengan lebih memperhatikan ajaran agama, tandasnya. Wawancara tanggal 15 Oktober 2005.

adat tetapi tidak boleh melarikan wanita Suku Bali-Hindu karena tidak sama (tidak se-*kufu'*) dalam agama.

Kedua, *merari'* itu dibolehkan oleh adat. Tetapi jangan dimaknai bahwa dikenai denda karena *merari'* disamakan dengan denda perbuatan salah. Dilihat dari sisi ini, seharusnya orang *merari'* itu tidak dikenai denda, tetapi siap didenda karena sudah dapat menikahkan anak atau telah sampai hajat seorang laki-laki yang akan kawin atau hajat untuk menjaga mudarat (perpecahan). Oleh karena itu, pantas sekali *merari'* itu dilakukan dengan terpaksa. Idealnya, kalau bisa perkawinan itu dilakukan dengan cara yang lebih bagus, cara yang tidak mendatangkan dosa (dosa adat) yakni dengan cara minta ijin kepada orang tuanya (bukan dilarikan).Kalau bisa mari kita sama-sama dengan minta ijin (*belako'*) dalam perkawinan”⁹⁵

Dari ungkapan Gde Perman di atas, tersirat makna bahwa dengan cara meminta (*belako'*) tetap dianggap sebagai cara yang lebih humanis dan bersahaja, terutama dalam rangka menghilangkan dosa adat. Cuma karena telah mendarah-daging dalam adat sampai saat ini tradisi melarikan masih dianggap lebih menguntungkan.

Berkaitan dengan karakter dan sikap wanita Sasak apabila telah dilarikan untuk nikah (*merari'*) Hj. Aminah menuturkan:

“Ada anggapan masyarakat Sasak yang sangat kental diyakini selama ini yakni apabila seorang gadis dilarikan oleh seorang lelaki untuk kawin (*merari'*) maka pantang bagi wanita Sasak untuk kembali ke rumah orang tuanya sebelum dinikahkan secara Islami, karena sama dengan istilah “*Bawi Bakat*” artinya sudah terlanjur *merari'* dan kalau tidak jadi menikah pada saat itu maka akan sangat sulit untuk menikah kembali (tidak akan laku)”⁹⁶

⁹⁵Gde Perman, *Kitab...*, 18.

⁹⁶Hj. Aminah, *Pelaku Merari'* di Desa Sakra, Wawancara Tanggal 22 Agustus 2005.

Dalam Islam, tidak dibenarkan melakukan perbuatan yang mempermudah atau membuka peluang bagi calon pengantin laki-laki untuk melakukan hal yang terlarang seperti: melihat *aurat* calon pengantin perempuan dan cumbuan dengan alasan akan segera dikawini. Hal ini akan sangat berpeluang terjadi pada saat melarikan gadis untuk dikawini dalam suku Sasak, apalagi dilakukan dalam proses “*peseboan*” (diasingkan ke rumah keluarga).

Ketiga, pihak laki-laki harus melaporkan kejadian kawin lari itu kepada kepala dusun dimana pengantin perempuan tersebut tinggal, yang dikenal dengan istilah *selabar* (*nyelabar*). Kemudian utusan laki-laki memberitahukan langsung kepada keluarga pihak perempuan tentang kebenaran terjadinya perkawinan itu yang biasa dikenal dengan *mesejati*. Agar perkawinan itu bisa terlaksana menurut hukum Islam, keluarga pengantin laki-laki melakukan tradisi *mbait wali* yakni permintaan keluarga laki-laki supaya wali dari pihak perempuan menikahkan anaknya dengan cara Islam. *Selabar*, *mesejati* dan *mbait wali* merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, sebab dengan tiga proses ini perkawinan baru dapat dilaksanakan secara Islam. Dalam proses *mbait wali* ini dilakukan pembicaraan (tawar-menawar) uang *pisuke* (jaminan) dan *mahar* (maskawin). Kata “*pisuke*” secara etimologi sebenarnya menunjukkan arti pemberian sesuai dengan kemampuan pihak laki-laki, sehingga berdasarkan makna ini tidak diperlukan tawar-menawar, namun dalam prakteknya terjadi tawar-menawar sesuai dengan status sosial kedua pengantin. Untuk melihat filosofi *pisuke* (*gantiran*) dalam adat Sasak, Gde Perman mengutarakannya sebagai berikut:

“Seperti yang pernah dibicarakan sebelumnya, *pisuke* itu berdasarkan prinsip suka sama suka. Tetapi kesukaan itu agar “bertimbang patut”, harus ada kesesuaian, kepantasan, harus ada

keseimbangan antara kedua belah pihak (*gantir* atau *imbang*). Hal inilah yang disebut dengan istilah *gantiran* atau *wirang* atau *kewirangan/kirangan* (*dayen gunung*). Ada paham yang menganggap bahwa *pisuke* itu harus dibayar kesukaan atau kerelaan ibu bapaknya. Jadi, boleh dia sewenang-wenang dengan bernafsu menyebut *pisuke* dalam jumlah yang besar padahal tidak sesuai dengan keadaan. Mestinya, jumlah *pisuke* yang terlalu besar jika dilihat pada kondisi pengantin perempuan dianggap tidaklah patut. Untuk menghindari kesewenang-wenangan, harus ada patokan, agar bisa dijadikan tuntutan/pedoman. Ukuran *pisuke* itu ada tiga yakni: ukuran utama, madya, dan nista.”⁹⁷

“Praktik yang seharusnya, menurut H. L. Saefuddin, tokoh adat Desa Mantang, Ketika pihak perempuan menyampaikan tawarannya dalam sejati selabar, pihak laki-laki tidak diperbolehkan menawar berapapun permintaan pihak perempuan. Demikian pula pada saat penyampaian pemberian dari pihak laki-laki yang biasanya disebut *gantiran*, pihak perempuan tidak diperbolehkan menolak berapapun besarnya pemberian dari pihak laki-laki. Hanya saja pihak laki-laki harus memberikan sesuai keadaan atau kemampuannya, jangan terkesan jumlah pemberiannya berada di bawah kemampuan rielya”⁹⁸

Dengan demikian, *pisuke* tersebut tidak boleh mengabaikan asas kepatutan antara keluarga kedua belah pihak. Menurut TGH Miskan, perang harga dalam masalah uang *pisuke* selain disebabkan karena adat/kebiasaan, juga seringkali dipicu oleh adanya unsur balas dendam antar desa yang satu dengan desa yang lain. Misalnya, pada waktu yang lalu telah terjadi perkawinan antar dua desa yang mana pihak laki-laki dari desa A dan pihak perempuan dari desa B, maka ketika terjadi perkawinan kedua kali antara dua desa tersebut yang kebetulan pihak penganten laki-laki dari desa B, maka desa A memasang tarif dengan standar tinggi sesuai dengan

⁹⁷Perman, *Kitab...*, 25.

⁹⁸H. L. Saefuddin, tokoh adat Desa Mantang, wawancara, tanggal 20 Agustus

standar desa B. Kejadian seperti ini diistilahkan dengan “*pesiru*”. Bahkan di beberapa tempat, standar *pisuke* dikalkulasikan dengan standar pendidikan (status sosial) pengantin perempuan. Yang lebih sadis lagi ada yang memperhitungkan biaya yang dihabiskan mempelai perempuan sejak lahir sampai menikah.⁹⁹

Keempat, pelunasan uang jaminan dan *mahar*. Pihak laki-laki dituntut untuk membayar uang jaminan kepada pihak keluarga perempuan.¹⁰⁰ Jika pihak laki-laki tidak dapat memberikan uang jaminan, dapat dipastikan perkawinan akan gagal. *Kelima*, setelah pelunasan pembayaran uang jaminan, barulah dilakukan akad nikah dengan cara Islam. *Keenam*, *sorong doe* atau *sorong serah*, yakni acara pesta perkawinan atau resepsi pernikahan pada waktu orang tua si gadis akan kedatangan keluarga besar mempelai laki-laki, yang semua biayanya menjadi tanggung-jawab pihak laki-laki. *Ketujuh*, *nyondolan*, yaitu mengantarkan kembali pihak perempuan pada pihak keluarganya. Biasanya dalam acara ini pasangan pengantin diarak keliling kampung dengan berjalan kaki diiringi musik tradisional (*gendang belek* dan *kecimol*). *Nyondolan* juga merupakan pengumuman bagi masyarakat bahwa telah ada satu pasangan baru di kampung mereka. *Kedelapan*, *bales nae*, yaitu kunjungan pihak pengantin laki-laki kepada keluarga pengantin perempuan setelah acara *nyondolan* dan *aji krame*. *Bales nae* ini bertujuan untuk memperkenalkan semua anggota keluarga terdekat secara khusus.

⁹⁹H Miskan dan Abdul Kahar, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

¹⁰⁰Uang jaminan (*pisuke*) yang dimaksud di sini adalah dana yang harus dibayarkan oleh pihak laki-laki kepada pihak keluarga perempuan karena telah mengambil putrinya, biasanya digunakan untuk acara resepsi (*roah*) di keluarga perempuan. Tetapi ada juga uang *pisuke* yang tidak dipakai untuk acara resepsi tetapi berfungsi hanya sebagai “*pengganti lempot*” (uang sebagai pengganti lelah bagi orang tuanya yang telah membesarkan anaknya). Hal ini biasanya terjadi bila pendidikan dan ekonomi keluarga perempuan tergolong rendah. L. Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

C. Aspek Sosiologis-Materialisme Beberapa Prosesi *Merari'*

Sesuai dengan adat *merari'* di Suku Sasak, suatu perkawinan biasanya dilakukan dengan cara pengantin perempuan dicuri atau dilarikan dari rumah orang tuanya tanpa sepengetahuan keluarganya. Hal ini berlaku bukan saja bagi perkawinan yang tidak diketahui atau tidak disetujui orang tuanya, tetapi juga bagi perkawinan yang disetujui oleh orang tuanya. Alasan yang seringkali dijadikan pijakan suku Sasak dalam hal ini adalah perasaan malu pada keluarga, apabila anaknya diberikan secara sukarela kepada mempelai laki-laki untuk dikawinkan. Maka cara yang dianggap lebih manusiawi adalah dengan cara dicuri/dilarikan. Di samping itu, falsafah Sasak yang dijadikan pedoman adalah “memberikan anak perempuan untuk kawin dengan seorang laki-laki dengan sukarela seolah sama dengan memberikan sebutir telur atau seekor ayam”. Oleh karena itu, seorang laki-laki yang mau kawin diperlukan pengorbanan atau perjuangan dengan cara mencuri/melarikan gadis (calon isterinya).

Merari' (melarikan/mencuri gadis) apabila tidak disetujui calon mertua berdampak sangat negatip. Karena tidak setuju, calon mertua (bapak calon isteri) menetapkan tarip uang jaminan dan lainnya dalam jumlah yang jauh lebih besar sesuai dengan status sosial mereka, dibandingkan jika dilakukan *merari'* dengan persetujuan orang tuanya.¹⁰¹ Sampai di sini, terlihat seolah ada upaya membelokkan *aqd nikâh* menjadi *aqd tijârah* (bisnis).

Perjanjian (*aqd*) *tijârah* berarti perempuan disamakan dengan benda atau barang dagangan dan kepemilikan penuh oleh suami secara sepihak. Hal ini berpengaruh pada hubungan suami isteri dalam rumah tangga. Suami sebagai pembeli dan merasa lebih tinggi posisinya dibandingkan isteri. Implikasinya suami banyak

¹⁰¹Lalu Asmara, Tokoh Adat Desa Sakra, L. Moh. Noor, Tokoh Adat Desa Mantang, Wawancara tanggal 20 Agustus 2005.

bertindak superior dalam rumah tangga dan tidak jarang menempatkan perempuan hanya sebagai, makhluk domestik yang harus taat dan patuh pada titah suami meskipun salah.

Dalam kasus di atas, jika wali dari calon pengantin perempuan tidak setuju, maka telah terjadi pemaksaan kehendak dari calon pengantin laki-laki kepada wali/keluarga calon pengantin perempuan. Apalagi kalau perkawinan itu tidak dikehendaki oleh orang tua calon pengantin laki-laki, maka unsur pemaksaan itu juga terjadi pada keluarga kedua belah pihak. Melarikan gadis untuk dikawini, dalam Islam cenderung kurang dibenarkan apabila mempermudah atau membuka peluang bagi calon pengantin laki-laki untuk melihat aurat calon pengantin perempuan, karena harus diingat bahwa pada saat itu status gadis tersebut bukan muhrimnya. Lebih bahaya lagi kalau melakukan cium-ciuman atau cumbuan dengan alasan akan segera dikawini.

Berdasarkan indikator-indikator di atas terjadi kesan seolah hanya pihak mempelai laki-laki saja yang boleh memiliki atau menampakkan keinginan untuk mengawinkan anaknya. Sehingga dalam hal ini sangat bertentangan dengan kandungan al-Qur'an dan Hadis yang mengindikasikan bahwa semua pihak baik keluarga calon pengantin laki-laki maupun calon pengantin perempuan tidak boleh menghalangi maksud suatu perkawinan, apabila mereka sudah sampai pada usia kawin dan telah terjadi kecocokan antar keduanya. Bahkan mestinya mereka harus mendorong, dan memberikan kelonggaran untuk terjadinya perkawinan.¹⁰² Haruskah sebuah norma agama yang sangat sesuai dengan akal sehat harus diberangus oleh norma adat yang belum tentu bisa menyelesaikan masalah (tidak bisa menjadi *problem solving*).

¹⁰²Lihat Muhammad Hasan al-Himsy, *Mufradat al-Qur'an: Tafsir wa Tarjamah* (Beirut: Dar ar-Rasyid, tth.), 354.

Dengan terjadinya perkawinan (*merari*) yang diawali dengan cara “pencurian”, maka keturunannya ada yang menganggapnya sebagai anak “maling budiman”. Apapun istilahnya, cara seperti itu tetap memberikan kesan kurang baik, bahkan cenderung membuka lebar datangnya *mafsadat* (kerugian) di kedua belah pihak. Dalam “pencurian” ini memang tidak lengkap unsur-unsur suatu tindak pidana pencurian, seperti pengantin perempuan (yang dicuri) melarikan diri atau kadang lebih suka dicuri dan pengantin perempuan tersebut dijaga dan dirawat, tetapi kesan yang muncul adalah otoritas perkawinan seolah menjadi milik keluarga laki-laki saja.

Penilaian aspek materialistis akan lebih jelas bila memperhatikan tempat dilangsungkannya perkawinan. Penyelesaian prosesi pernikahan dalam adat Sasak dilakukan di rumah mempelai laki-laki, dengan biaya penuh dari pihak pengantin laki-laki. Coba bandingkan dengan adat Sumbawa/Bima (pulau sebelah timur Lombok) dan adat Jawa (yang terletak di pulau Jawa sebelah Barat pulau Lombok dan Bali). Di Jawa dan Pulau Sumbawa, penyelesaian pernikahan biasanya di keluarga mempelai perempuan. Hanya saja, kalau di Jawa biasanya biaya perkawinan sepenuhnya ditanggung oleh keluarga mempelai perempuan, sementara di pulau Sumbawa ditanggung oleh keluarga mempelai laki-laki, di samping keluarga mempelai perempuan. Sedangkan di Lombok, selain secara umum penyelesaian pernikahannya di rumah mempelai laki-laki, semua biaya juga ditanggung oleh keluarga pengantin laki-laki.

Dalam adat Sasak, mempelai perempuan seolah hanya mengandalkan kemolekan tubuhnya tanpa ada sumbangan materil dari keluarganya dalam penyelesaian prosesi tersebut. Dampak sosial yang biasanya timbul adalah perlakuan superior suami dalam keluarga terhadap isteri, terutama bagi isteri yang tidak memiliki pekerjaan selain ibu rumah tangga (bukan wanita karir). Seberat

apapun pekerjaan rumah tangga, biasanya akan dianggap sebagai perbuatan yang keliru dalam adat Sasak jika suami mengerjakan tugas-tugas, seperti mencuci pakaian isteri atau anak-anaknya.¹⁰³ Tentang posisi wanita dalam pekerjaan domestik ini, M. Achyar berpendapat:

“Wanita hanya menjadi hiasan, jadi pekerjaan domestik seperti masak, dan mencuci menjadi pekerjaan laki-laki. Kalau ada coky atau tukang masak dari perempuan, maka hal itu merupakan bagian dari eksploitasi perempuan yang seharusnya bisa dikerjakan oleh orang laki-laki.”¹⁰⁴

Senada dengan M. Achyar di atas, Rabiatul Adawiyah juga berpendapat bahwa secara sosiologis, kesenangan laki-laki apabila dikenyangkan perutnya, sementara kesenangan perempuan apabila disenangkan hatinya. Oleh karena itu, soal memasak lebih akrab dengan orang laki-laki. Sementara, Hj. Lubna dan TGH. Muzakkar Idris berpendapat bahwa soal memasak adalah soal fungsi dan peran. Fungsi kudrati perempuan adalah hamil beranak dan lain-lain, sementara laki-laki berperan untuk mencari rizki (bekerja) termasuk soal memasak. Jadi harus ada keseimbangan antara suami dan isteri.¹⁰⁵ Dengan dalih yang tidak bias gender, H.M. Taufik, menambahkan bahwa bila seorang wanita kurang diprioritaskan sebagai tukang masak (*coky*) di rumah makan karena secara medis wanita kalau *haidh* cenderung membuat masakan yang agak asin. Untuk menjaga standar rasa masakan yang khas, maka rumah

¹⁰³Padahal pekerjaan rumah tangga pada hakikatnya adalah merupakan tanggung-jawab suami sebagai kepala keluarga (*warrajulu ra'in fi ahlihi ay zaujatihi wa gairihi*). Lihat Nawawi, *Uqud al-Lujain...*,6.

¹⁰⁴M. Achyar, Tokoh Agama dan Masyarakat Pancor, Wawancara tanggal 19 September 2005.

¹⁰⁵Wawancara dengan Hj. Lubna dan TGH Muharrar Idris Tanggal 19 September 2005.

¹⁰⁶Wawancara dengan HM. Taufiq, Abdul Mannan, dan Ariyati, tanggal 19 September 2005.

makan/hotel biasanya memilih laki-laki. Abdul Manan, memaparkan bahwa alasan lainnya adalah aspek manajerial, wanita seringkali menggunakan naluri bukan akal. Jika ada bentakan dari atasan, maka akan cepat larut dalam kesedihan. Ariyati, justru membedakan peran isteri sebagai ibu rumah tangga yang setiap saat memasak dengan posisi sebagai ahli masak (*coky*) di hotel. Sebagai *coky* di hotel tidak selamanya karena jenis kelamin, tetapi ada faktor lain seperti akses, informasi dan kesempatan.¹⁰⁶

Berdasarkan beberapa hadis tentang kepemimpinan dan pertanggungjawaban, maka memasak dan pekerjaan domestik lainnya menjadi kewajiban suami. Hal ini diperjelas dalam kitab *al-Muharrar* bab pergaulan dengan isteri. Oleh karena itu, bila ingin menyelesaikan tugas mencuci, mestinya dapat dilakukan dengan membelikan mesin cuci bagi isteri. Kalau isteri melakukan pekerjaan domestik, seperti mencuci, maka hal itu merupakan “tabungan cinta” bagi wanita terhadap suaminya, sehingga ketika penampilan isterinya sudah tua, sang suami tetap akan sayang dan tidak berpikir untuk menceraikan isterinya.¹⁰⁷ Berbeda dengan pendapat para akademisi dan para tuan guru di atas, suami dalam adat Sasak berpeluang menjadi sangat superior, sementara isteri berpeluang menjadi sangat inferior. Dalam posisi seperti ini, maka telah terjadi proses marjinalisasi perempuan yang dilakukan oleh suami terhadap isterinya. Dimanakah emansipasi wanita? Dimana pula kesetaraan gender? Siapa dan apa sebenarnya yang salah? Siapakah yang akan merubahnya dan kapan?

Aspek sosiologis dan materialistik juga bisa dilihat dari salah satu bagian dari prosesi *merari'*, yakni budaya “nyondolan” atau “ngiring” atau “*sorong serah*”. Acara ini secara budaya memang cukup unik, karena jarang dijumpai di tempat lain, seperti suku

¹⁰⁷TGH. Hasanain Juaini, Tokoh Tuan Guru Sasak, Wawancara tanggal 19 September 2005.

Jawa dan Suku Sumbawa atau Bima. Secara ekonomi, bagi pihak mempelai pria sangat mengeruk kekayaan, bahkan seringkali kelihatan seperti menghabur-hamburkan uang/kekayaan. Sementara bagi grup pemain kesenian, seperti gendang belek atau kecimol, merupakan sumber mata pencaharian yang cukup menjanjikan. Demikian juga, bagi jasa pengangkutan umum, akan meraup keuntungan luar biasa. Namun, jika dilihat dari sisi agama, seringkali acara nyondolan ini menelantarkan orang muslim untuk melaksanakan sholat Ashar, karena waktu nyondolan itu biasanya di waktu sore hari. Apalagi kalau memakai kesenian *kecimol*, para pemuda biasanya lebih terobsesi untuk melakukan kemaksiatan dengan bernyanyi, berteriak sekeras-kerasnya, dan tak jarang menyulut permusuhan dengan kelompok pemuda lainnya. Masyarakat yang tidak menghendaki keributan, biasanya lebih suka menggunakan gendang belek yang suaranya lebih teratur dan kurang merangsang anak muda untuk berjoget dan menghindari keributan antar pemuda.

Terlepas dari unsur negatif di atas, prosesi nyondolan yang dilanjutkan dengan adat sorong serah perlu dipertahankan karena ada korelasinya dengan ajaran agama Islam terutama dalam hal keharusan adanya pengumuman kepada khalayak bahwa telah terjadi pernikahan antara dua orang pasangan suami isteri, sehingga tidak boleh diganggu oleh orang lain.¹⁰⁸

Tegasnya, segala prosesi perkawinan dalam adat Sasak, baik dari acara akad, *nyelabar*, resepsi, *nyondolan*, *sorong-serah*, *aji krame*, dan *bales nae*, seluruhnya berasal dari keluarga mempelai laki-laki. Hal ini tentu semakin memperkuat tesis di atas bahwa salah satu dampaknya yakni superioritas suami dan marjinalisasi perempuan karena *aqd nikâh* seolah telah dibelokkan kepada *aqd tijârah* (bisnis) atau *aqd al-tamlîk* (kepemilikan sepihak oleh suami).

¹⁰⁸H Miskan dan Abdul Kahar, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

Di samping itu, perkawinan yang terjadi dengan adat *merari'* ternyata menyisakan banyak dampak negatif. Di antara dampak negatif tersebut adalah sebagai konsekwensi dari sistem curi-mencuri, yakni terjadinya perkawinan yang tidak dilakukan dengan saling cintai-mencintai terlebih dahulu. Meski tidak terjadi secara umum, jenis yang terakhir ini menjadi lebih berpeluang jika tradisi *merari'* ini dipertahankan. Bayangkan misalnya, seorang pemuda dengan alasan tertentu tidak bisa membawa lari pacarnya untuk dikawini pada suatu malam, maka dengan terpaksa mencuri gadis lain yang dikenalnya untuk dibawa kawin "*merari'*" meski belum tentu atas persetujuan mempelai perempuan, apalagi persetujuan keluarganya.

Dampak negatif yang paling fatal adalah maraknya praktek kawin cerai. Biasanya *merari'* ini identik dengan perkawinan yang dilakukan dengan tergesa-gesa, tanpa pertimbangan yang matang dari kedua belah pihak. Misalnya di Desa Sakra, maraknya *merari'* yang berdampak pada perceraian yang mencapai angka 1328 pasangan pada tahun 1998,¹⁰⁹ selain disebabkan naiknya harga tembakau petani pada saat itu dan mulai berdirinya tv-tv swasta, seperti SCTV dan RCTI, penyebab utamanya adalah pelaku *merari'* tersebut pada umumnya adalah berpendidikan rendah (hanya tamat SD dan tidak tamat SD) mencapai angka 70 %. Mereka umumnya setelah menikah, beberapa minggu kemudian berangkat ke Malaysia karena banyak hutang untuk membiayai perkawinan. Ada yang kemudian cerai setelah tiga bulan kawin, lebih-lebih bagi

¹⁰⁹Berdasarkan data statistik, jumlah perkawinan dari tahun 1993 sampai 2002 di Kec. Sakra sebagai berikut: Tahun 1993 sebanyak 845 pasangan; Tahun 1994 sebanyak 700 pasangan; Tahun 1995 sebanyak 765 pasangan; Tahun 1996 sebanyak 810 pasangan; Tahun 1997 sebanyak 835 pasangan; Tahun 1998 sebanyak 1328 pasangan; Tahun 1999 sebanyak 1243 pasangan; Tahun 2000 sebanyak 710 pasangan; Tahun 2001 sebanyak 878 pasangan dan tahun 2002 sebanyak 454 pasangan. Data Statistik Angka Perkawinan di Kec. Sakra dikutip tanggal 22 Agustus 2005.

mereka yang tidak bernasib baik di negeri jiran Malaysia, biasanya isterinya minta cerai.¹¹⁰

Di balik banyaknya unsur negatif yang ditimbulkan oleh adat kawin *merari*, sudah nampak beberapa anggota masyarakat yang mulai merubah adat tersebut. Perlu segera dilakukan pembenahan terhadap adat *merari*. Dahulu, di Lombok hampir tidak pernah terdengar orang terhalang menikah karena uang *pisuke*. Sekarang, banyak sekali perkawinan yang batal atau memakai wali hakim (*wali 'adlal*) karena tidak mampu membayar uang *pisuke*. Padahal jika proses perkawinan dipersulit karena aspek-aspek duniawi (material), maka bertentangan dengan anjuran al-Qur'an agar mensegerakan pernikahan anak bila telah cukup umur, serta bila lamban mendapatkan wali, maka akan berpeluang besar terjadinya maksiat antara kedua penganten karena sudah tinggal di satu rumah dalam suasana *peseboan*.¹¹¹

Ada sebagian anggota masyarakat yang masih mempertahankan uang jaminan (*pisuke*) dalam jumlah besar, tetapi uang tersebut diserahkan kembali kepada kedua mempelai menjadi modal mereka dalam mengarungi bahtera rumah tangga. Yang lebih menarik lagi, pemberian sawah (yang seharusnya menjadi warisan) diberikan sejak awal, baik untuk anak laki-laki bahkan sekarang ini juga untuk anak perempuannya yang telah kawin. Pada awalnya, anak perempuan sesuai adat Sasak secara umum jarang diberikan warisan berupa sawah (tanah) dan barang tidak bergerak lainnya, karena mengikuti falsafah Sasak bahwa orang wanita menerima "barang pecah belah" (perabotan rumah tangga) saja, sementara sawah (tanah) menjadi bagian anak laki-laki saja. Sekarang, budaya seperti itu sudah mulai ditinggalkan, meski tidak secara keseluruhan. Perubahan lain juga mulai terlihat, kalau

¹¹⁰H Miskan dan Abdul Kahar, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

¹¹¹H Miskan dan Abdul Kahar, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

dahulu, yang bisa diminta persetujuan dan diantar dengan cara baik-baik mempelai perempuannya hanya terjadi jika mempelai pria dari kalangan Tuan Guru (Priyai), maka sekarang sudah banyak golongan non priyayi melakukan hal yang sama.

D. Titik Temu dan Titik Beda *Merari'* dan Perkawinan dalam Islam

Sebenarnya, dalam Islam, perkawinan sudah diatur sangat jelas, baik yang terdapat pada kitab-kitab fiqh maupun dalam UU No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan maupun dalam Kompilasi Hukum Islam. Hanya saja dua perangkat hukum yang terakhir ini, penyusunannya telah menimbulkan tarik menarik antara fakta sosial masyarakat muslim Sasak Lombok dan cita ideal KHI. Tarik menarik itu lebih sering terjadi dalam bentuk adanya perbedaan yang sangat tajam bahkan bertolak belakang dengan cita ideal KHI dan tradisi lokal yang kemudian memunculkan hubungan yang antagonistik.¹¹²

Secara etimologi, nikah berarti berkumpul menjadi satu (*al-dlamm wa al-ijtimâ*). Sedangkan menurut istilah syara', nikah adalah "Suatu akad yang berisi pembolehan melakukan persetubuhan dengan menggunakan lafaz "*nikâh*" (menikahkan) atau "*tazwîj*" (mengawinkan)".¹¹³ Menurut Ahmad Azhar Basyir, nikah adalah "melakukan suatu akad atau perjanjian untuk mengikatkan diri antara seorang laki-laki dan perempuan untuk menghalalkan hubungan kelamin antara kedua belah pihak dan mewujudkan

¹¹²M. Nur Yasin (dkk), "Rekonstruksi Prilaku Sosial Keagamaan Masyarakat Muslim Sasak: Kasus Poligami di Pulau Lombok", Laporan Buku Kompetitif Depag. RI tahun 2004, 5.

¹¹³Zainuddin Bin Abdul Aziz al-Malibary, *Fathul Mu'in*, Terj. H. Aliy As'ad, Jilid III (Kudus: Menara Kudus,1979), 1.

kebahagiaan hidup berkeluarga yang diliputi rasa kasih sayang dan ketentraman dengan cara-cara yang diridloi oleh Allah swt.”¹¹⁴

Dalam Pasal 1 ayat c KHI disebutkan bahwa akad nikah adalah rangkaian *ijâb* yang diucapkan oleh wali dan *qabûl* yang diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya disaksikan oleh dua orang saksi.¹¹⁵ Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 pasal 1 merumuskan pengertian perkawinan sebagai berikut: "perkawinan adalah "Ikatan lahir bathin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan YME. Kalau rumusan menurut Hukum Islam di atas dibandingkan dengan rumusan dalam pasal 1 UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 mengenai pengertian perkawinan tidak ada perbedaan yang prinsipil.

Berdasarkan uraian di atas, terutama definisi yang diberikan oleh Ahmad Azhar Basyir, menunjukkan bahwa nikah itu bertujuan untuk menghalalkan hubungan kelamin (*li al-ibâhah*), dan untuk saling memiliki (*li at-tamlîk*), dan bukan untuk memiliki secara sepihak (*li al-milk*), misalnya isteri dimiliki oleh suami dan tidak sebaliknya.

Ada perbedaan pendapat tentang perumusan pengertian perkawinan, tetapi dari semua pengertian tersebut ada satu unsur yang merupakan kesamaan dari seluruh pendapat yaitu bahwa nikah itu merupakan suatu perjanjian perikatan antara seorang laki-laki dan seorang wanita. Perjanjian di sini bukanlah sembarang perjanjian seperti perjanjian jual beli atau sewa menyewa, tetapi dalam nikah terjadi perjanjian suci untuk membentuk keluarga yang memiliki kemaslahatan (*sakînah mawad-*

¹¹⁴Soemiati, *Hukum Perkawinan Islam dan UU Perkawinan (UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan)*, (Yogyakarta: Liberty, 1986), 8.

¹¹⁵Undang-Undang Republik Indonesia No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

dah wa rahmah) antara seorang laki-laki dan seorang wanita.¹¹⁶ Dengan demikian, jelaslah bahwa pengertian perkawinan bukan dalam pengertian hidup bersama secara biologis saja. Hidup bersama dalam ikatan perkawinan adalah hidup bersama untuk menjunjung manfaat dan maslahat lahir dan bathin bagi kedua belah pihak (suami dan isteri).

Dalam buku “*Outlines of Muhammadan Law*” (Pokok-pokok Hukum Islam) Asaf A.A. Fizee, disebutkan bahwa perkawinan itu menurut pandangan Islam mengandung tiga aspek yaitu: aspek hukum, aspek sosial, dan aspek agama.¹¹⁷ Dalam buku ini, yang menjadi titik tekannya adalah pada aspek sosial. Dimana rangkaian prosesi merarik dan adat Sasak dalam berumah tangga diindikasikan memberikan peluang pada superioritas suami dan marginalisasi perempuan. Ketiga aspek tersebut pada dasarnya memiliki nuansa untuk mewujudkan dan menjaga tujuan perkawinan yang ideal. Tujuan perkawinan dalam Islam adalah untuk memenuhi tuntutan hajat kemanusiaan, berhubungan antara laki-laki dan perempuan dalam rangka mewujudkan suatu keluarga yang bahagia dengan dasar cinta dan kasih sayang, dan untuk memperoleh keturunan yang sah dalam masyarakat dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang telah diatur oleh syari’ah.¹¹⁸ Menurut Soemiati, perkawinan yang menyimpang dari tujuan yang dibenarkan ialah perkawinan yang mempunyai tujuan antara lain hanya untuk memenuhi hawa nafsu saja, bukan untuk melanjutkan keturunan, tidak bermaksud membentuk rumah tangga yang damai dan bahagia, dan tidak dimaksudkan untuk selamanya.¹¹⁹

¹¹⁶Lihat pula Soemiati, *Perkawinan...*,9.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸*Ibid.*,12.

¹¹⁹*Ibid.*, 81.

Selanjutnya, dalam khazanah fiqh dan perjalanan sejarah dikenal beberapa jenis perkawinan. Perkawinan yang dilakukan oleh umumnya bangsa Arab di zaman Jahiliah, antara lain: (1) *nikâh istibdhâ'* (kawin dagangan/kawin hamil), (2) *nikâh isytirâk* (kawin bersekutu), (3) *nikâh mubâdalah* (kawin bertukaran), (4) *nikâh maqt* (kawin kemurkaan), (5) *nikâh shigar* (kawin bertukar anak), (6) *nikah jâmi'* (kawin kumpul), (7) *nikâh sifah* (kawin lacur), (8) *nikâh mut'ah* (kawin sementara).

Semua jenis perkawinan di atas, tergolong nikah yang diharamkan dalam syariat Islam karena dianggap menyimpang dari tujuan sebenarnya. Memang, adat kawin (*merari'*) dalam adat Sasak tidak bisa dikategorikan ke dalam salah satu jenis perkawinan di atas. Namun, jika proses tawar-menawar uang jaminan (*pisuke*) dan *mahar* terjadi konflik dalam waktu yang lama, maka dikhawatirkan terjadi perbuatan a-susila, seperti terjadinya hubungan seksual. Kalau hal ini benar-benar terjadi maka akan lebih mengarah kepada perkawinan *sifah* (tidak menurut ajaran agama).

Namun demikian, terjadinya budaya Sasak khususnya bagi golongan bangsawan yang sangat membatasi perkawinan agar dilakukan sesama bangsawan adalah disebabkan karena pada umumnya golongan bangsawanlah yang paling kuat menjaga dan mempertahankan akhlak/etika pada waktu lampau. Oleh karena itu, saat ini telah terjadi perubahan yang sangat drastis di kalangan masyarakat Sasak, hampir jarang sekali ada yang mempersoalkan perkawinan dengan tidak sesama bangsawan. Sekarang, tolok ukurnya biasanya adalah apakah laki-laki atau perempuan itu berakhlak (tau tata krama adat dan agama) atau tidak.¹⁷⁰

Aturan Adat Sasak Lombok ini sebenarnya sudah banyak yang paralel dengan ajaran Islam, seperti soal *pisuke* dan *nyondolan*.

¹⁷⁰L. Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

Sesuai dengan namanya, *pisuke* itu tidak boleh ada unsur pemaksaan, tetapi harus ada kerelaan antar keluarga kedua belah pihak. Demikian juga acara *nyondolan*. Acara ini merupakan sarana pengumuman dan silaturahmi sebagaimana yang dianjurkan oleh Nabi Muhammad saw. Hanya saja, kalau *nyondolan* mengakibatkan terjadinya perkelaian dan meninggalkan sholat, maka inilah perilaku warga Sasak yang perlu dihindari. Singkatnya, orang Sasak lah yang banyak melanggar aturan/adat Sasak itu sendiri. Hal ini bisa dilihat dari substansi buku yang ditulis oleh Gde Perman.¹⁷¹

Hampir semua Informan yang telah kami wawancarai mengakui bahwa telah terjadi perubahan paradigma di masyarakat Sasak tentang perspektif *merari'* ini setelah mendalami ajaran agama Islam dan fenomena perkawinan adat lain di Indonesia seperti yang terjadi di Jawa dan Pulau Sumbawa. Perubahan ini memang tidak bisa secara sekaligus, tetapi secara bertahap. Biasanya dimulai oleh warga Sasak yang berpendidikan dan memiliki pengalaman di daerah lain.

Dalam beberapa hal prinsipil, sebenarnya tradisi *merari'* telah mengakui ketentuan-ketentuan di atas, seperti mengakui adanya batasan bahwa *midang*, *beberayean*, dan *pelarian* hanya dapat dilakukan dengan perempuan yang boleh dikawini menurut syara'. Namun demikian, dalam prakteknya terdapat beberapa hal yang perlu mendapat perhatian baik dari aspek normatif ataupun kemaslahatan.

¹⁷¹Lihat Gde Perman, *Dulang I, Perkawinan*, Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, Mataram, 1995 dan *Titi Tata Adat Perkawinan Sasak, Kepembayunan Lan Candrasengkala*, (Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak Mataram Lombok, 1988).

E. Pandangan Masyarakat terhadap Kawin Lari (*Merari*)

M. Nur Yasin telah memetakan ada tiga pandangan yang berbeda di kalangan masyarakat Muslim Sasak dalam menyikapi kawin lari (*merari*).¹⁷² Pertama, pandangan yang setuju terhadap kawin lari. Masyarakat Lombok pada umumnya bersikap permisif terhadap praktik kawin lari. Ada beberapa alasan yang mendasari persetujuan terhadap praktik kawin lari (*merari*), yaitu (a) kawin lari merupakan tradisi dan adat istiadat, (b) kawin lari merupakan warisan leluhur yang sudah menjadi tradisi, (c) kawin lari bisa meningkatkan kebahagiaan suami istri, (d) kawin lari bisa meningkatkan status sosial suami istri, dan (f) kawin lari dianggap sebagai suatu hal yang lumrah dan biasa.

Pandangan yang setuju terhadap kawin lari (*merari*) merupakan pandangan mayoritas masyarakat muslim Sasak, baik yang ada di tengah kota maupun di pelosok desa, baik pejabat maupun rakyat, baik tuan guru (*kyai*) maupun masyarakat awam, baik laki-laki maupun perempuan. Khusus untuk kaum perempuan yang setuju terhadap kawin lari (*merari*) umumnya mereka tinggal di pinggiran kota, berpendidikan menengah ke bawah, dan berumur lanjut. Selain faktor-faktor di atas, sikap kaum perempuan Sasak yang setuju terhadap kawin lari (*merari*) juga disebabkan oleh superioritas kaum laki-laki Sasak terhadap kaum perempuannya. Superioritas kaum lelaki mewarnai seluruh aspek kehidupan, baik dalam lingkup rumah tangga (*domestik*) maupun dalam konteks kehidupan sosial kemasyarakatan (*publik*). Keadaan seperti ini yang disadari atau tidak ikut memberikan kontribusi terhadap munculnya inferioritas di kalangan perempuan Sasak. Ketika inferioritas muncul, pada saat itu hampir semua keinginan lelaki tak ada alasan untuk tidak memperoleh respon

¹⁷²Yasin, "Kontekstualisasi..., ?

positif dari kaum perempuan, tak terkecuali keinginan kawin lari (*merari'*). Sehingga menjadi bisa dipahami jika kemudian banyak kaum perempuan Sasak yang tidak memberikan reaksi atau perlawanan terhadap praktik kawin lari (*merari'*) yang dilakukan oleh para kaum lelaki. Namun, mereka juga melihat secara kritis terhadap kawin lari (*merari'*) jika yang melakukan berlebihan. Artinya, terlalu sering berganti pasangan.

Kedua, pandangan yang tidak setuju terhadap kawin lari (*Merari'*), baik yang dilakukan atas dasar suka sama suka antara calon suami dan calon istri maupun tidak didasari rasa suka sama suka. Pandangan yang tidak setuju ini merupakan pandangan minoritas masyarakat muslim Sasak. Ada dua alasan utama yang mendasari ketidaksetujuan terhadap kawin lari (*merari'*), meliputi (a) kawin lari dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, oleh karena itu tidak boleh dilaksanakan, dan (b) kawin lari (*merari'*) dianggap merendahkan martabat lelaki maupun perempuan yang melakukan, karena memperlakukan wanita sama dengan barang tak berharga.

Mereka yang tidak setuju terhadap kawin lari (*merari'*) berasal dari berbagai kalangan, baik di kota maupun desa, lelaki maupun perempuan, baik yang berpendidikan tinggi maupun menengah, baik pejabat maupun rakyat, baik yang berstatus sosial tinggi maupun yang bukan.

Ketiga, pandangan yang tidak tahu-menahu dengan kawin lari (*merari'*). Pandangan ini minoritas di kalangan masyarakat muslim Sasak. Mereka yang tidak tahu-menahu dengan kawin lari (*merari'*) baik laki maupun perempuan, umumnya adalah masyarakat yang berpendidikan rendah dan tinggal di pedesaan.

BAB IV

MERARI' (KAWIN LARI): SEBUAH ANALISIS HUKUM ISLAM

Bab ini memberikan analisis dari sudut pandang hukum Islam terhadap praktik adat kawin lari (*merari'*). Tiga hal penting yang menjadi perhatian utamanya adalah proses pelarian yang meliputi *midang*, *beberayean*, dan lari untuk kawin, proses penyelesaian perkawinan dan keabsahannya secara yuridis menurut hukum Islam. Analisis ini didasarkan pada teori *adat* dimana suatu peristiwa yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat, sekurang-kurangnya dapat diukur melalui dua sisi. *Pertama*, kesesuaiannya dengan ketentuan syara' yang bermuara pada al-Qur'an dan Hadis Nabi. *Kedua*, kesesuaiannya dengan kemaslahatan yang mengacu pada manfaat dan mudarat yang ditimbulkannya. Dua hal inilah yang menentukan apakah suatu praktek adat itu baik (*shahih*) dan dapat diterima oleh hukum Islam ataupun buruk (*fâsid*) dan harus ditolak.

A. Proses Pelarian (*Midang*, *Beberayean*, dan Lari Untuk Kawin)

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa perkawinan dalam masyarakat Sasak biasanya diawali dengan

midang, *beberayean*, dan kemudian tindakan lari bersama untuk kawin oleh kedua calon mempelai. Semua ini merupakan langkah awal dari perkawinan dalam arti yang sebenarnya (akad perkawinan; *ngawinang* atau *nikahang*). *Midang* dan *beberayean* lebih mencerminkan upaya kedua belah pihak untuk saling mengenal dan mendalami sifat dan kepribadian masing-masing, sehingga mereka benar-benar mendapatkan jodoh atau pasangan yang ideal untuk kawin. Sedangkan lari bersama merupakan ekspresi dan pernyataan riil dari keinginan mereka untuk kawin.

Tradisi perkawinan Sasak yang didahului dengan *midang*, *beberayean* dan lari bersama untuk kawin di atas, tampaknya dapat dikaitkan dengan persoalan *khitbah* dalam fiqh Islam, yaitu segala kegiatan ke arah terjadinya hubungan perjodohan antara seorang pria dengan seorang wanita, baik dilakukan secara langsung oleh orang yang hendak mencari pasangan hidup atau melalui perantara orang lain yang dapat dipercaya.¹⁷³ Baik *midang*, *beberayean* dan lari bersama untuk kawin ataupun *khitbah* secara substantif memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk mencari pasangan hidup yang ideal serta melakukan perkawinan atas dasar kerelaan dan persetujuan masing-masing pihak. Atas dasar inilah, maka ketentuan-ketentuan dan prinsip-prinsip yang berlaku dalam *khitbah*, kiranya dapat dijadikan sebagai sandaran untuk mengukur keberadaan tradisi *merari'*, khususnya pada tahapan pendahuluan perkawinan yang meliputi *midang*, *beberayean*, dan lari bersama itu dalam perspektif hukum Islam.

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa syari'at Islam membolehkan bahkan menganjurkan *khitbah* sebelum perkawinan dengan syarat-syarat yang ketat, seperti perempuan yang dikhitbah bukanlah perempuan yang haram dikawini secara syari' serta tidak

¹⁷³Lihat as-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1983/1403, II:20. Bandingkan juga dengan Kompilasi Hukum Islam Pasal 1 (a) dan Pasal 11.

dalam pinangan orang lain.¹⁷⁴ Selain itu, *khitbah* juga dilakukan secara *ma'ruf* dengan memperhatikan etika dan kesopanan Islami, seperti melihat perempuan dalam batas-batas yang dibenarkan syara' yaitu muka dan kedua telapak tangan, juga tidak dibenarkan berdua-duaan di tempat yang sepi (berkhalwat) tanpa disertai oleh mahramnya.¹⁷⁵

Adat perkawinan Sasak, dalam beberapa hal prinsipil sebenarnya telah mengakui adanya ketentuan di atas, seperti mengakui adanya batasan bahwa *melaiang*, *bekemeleang* dan *pelarian* hanya dapat dilakukan dengan perempuan yang boleh dikawini. Namun demikian, dalam prakteknya terdapat berbagai kejanggalan baik dari aspek normatif ataupun kemaslahatan.

Pertama, tradisi *midang* dan *beberayean* dengan seorang perempuan pada malam hari dan tanpa disertai oleh mahramnya misalnya, dapat dikategorikan sebagai tindakan berduaan (*khalwah*) yang dapat menjurus pada perbuatan zina (*qarbuzzinâ*). Padahal mendekati perzinahan merupakan perbuatan yang sangat dilarang oleh agama. Atas dasar inilah Rasulullah secara tegas menyatakan bahwa seorang laki-laki tidak boleh berduaan (berkhalwat) dengan seorang perempuan tanpa disertai mahramnya.¹⁷⁶ Sebab dalam suasana seperti itu mereka akan mudah tergoda untuk melakukan perbuatan tercela yang mengarah pada perzinahan. Mengenai larangan *qarbuzzina* itu sendiri, Allah swt. berfirman:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (الإسراء: 32).¹⁷⁷

¹⁷⁴ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989 M/1409 H), IV: 15-17.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 16

¹⁷⁶ Bunyi hadisnya:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذوا محرم منها فإن ثالثهما الشيطان

¹⁷⁷ Artinya: "Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk". (Qs. al-Isra' (17): 32).

Kedua, dalam *midang* dan *beberayean*, tradisi Sasak membenarkan adanya kompetisi antar beberapa orang laki-laki untuk memperebutkan hati seorang perempuan. Akibatnya, seorang perempuan dapat saja memiliki beberapa orang *beraye* (kekasih), meskipun di antara mereka hanya satu yang paling dicintainya. Para *beraye* ini juga dibenarkan melakukan *midang* secara bergiliran pada malam yang sama.¹⁷⁸ Kondisi kompetisi ini rentan menimbulkan permusuhan antar para *beraye*, sebab mereka semua menghendaki agar perempuan itu menjadi miliknya. Dalam kaitan ini, tradisi *midang* dan *beberayean* itu dianggap menyalahi semangat hadis Nabi yang melarang peminangan di atas pinangan orang lain.¹⁷⁹

Ketiga, tindakan lari bersama untuk kawin dapat dianggap bertentangan dengan ketentuan lahiriah ayat dan hadis Nabi yang mengharuskan adanya izin wali,¹⁸⁰ Ayah perempuan yang hendak dikawini atau kakeknya atau saudara dan famili lain yang berhak, sebelum perkawinan. Sebagaimana firman Allah:

فَأَنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاثُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا
مُتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ

"Karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya."¹⁸¹

¹⁷⁸Lihat dalam M. Mimbarman, *Lombok Selatan dalam Pelukan Adat Istiadat Sasak* (Publikasi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, tt.), 26.

¹⁷⁹Dalam sebuah hadis Nabi dinyatakan: "Janganlah seseorang dari kamu meminang di atas pinangan saudaranya sehingga peminang sebelumnya meninggalkan perempuan tersebut atau meminta izin kepadanya".

¹⁸⁰Lihat dalam Abu Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi li at-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1967/1387), V:141. Lihat juga dalam as-Syaukani, *Fath al-Qadir* (Beirut: tt.): I: 459 dan Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi* (Ttp: Mustafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, 1969) V: 9.

¹⁸¹Qs. al-Nisa' (4): 25.

Juga hadis Nabi:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ¹⁸²

“Siapa pun perempuan yang menikahkan dirinya tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal”

Jika pada kenyataannya setelah tindakan lari bersama dilakukan upaya perizinan kepada wali perempuan, maka cara ini dapat dikategorikan sebagai menyalahi etika yang ma’ruf, sebab perizinan seyogyanya dilakukan pada saat khitbah, dan tidak berhubungan langsung dengan perempuannya sendiri. Berhubungan langsung dengan perempuannya sesuai dengan makna lahiriah ayat di atas, tidak ubahnya seperti berhubungan dengan pezina, atau gundik yang dapat diambil sewaktu-waktu.¹⁸³

Di sisi lain, perkawinan dengan pelarian dianggap sebagai tradisi, tetapi dalam prakteknya dapat melahirkan berbagai implikasi negatif yang dapat merugikan kedua belah pihak. Misalnya, resiko bahaya yang dapat terjadi pada saat pelarian. Hal ini disebabkan karena kawin lari seperti telah dikemukakan sebelumnya adalah simbol keberanian dan kejantanan seseorang. Anggapan ini sekaligus memberikan legitimasi kebolehan terjadinya kekerasan oleh orang tua dan keluarga perempuan terhadap laki-laki yang tertangkap basah melarikan anaknya. Dengan demikian, kawin lari sebenarnya telah menempatkan seseorang pada ambang bahaya yang besar, yaitu dengan taruhan keselamatan fisik atau bahkan nyawa. Kondisi ini meskipun di satu sisi dianggap sebagai sikap berani dan jantan, namun di sisi lain juga berarti juga mudarat dan kerugian yang berlebihan. Memang benar bahwa laporan mengenai tindakan kekerasan yang berkaitan

¹⁸² Abu Abdilah Muhammad bin Yazid al-Qazwaini ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, (ed.) Muhammad Fuad Abd al-Baqi’ (Semarang: Taha Putra, tt.), I: 606.

¹⁸³ Ahmad Kuzairi, *Nikah Sebagai Perikatan* (Semarang: Rajawali Press, tt), 17.

dengan tindakan pelarian akhir-akhir ini jarang ditemukan. Namun demikian, muatan simbolik dan reputasi bahanya yang tinggi tersebut, masih tetap menjadi alasan bagi setiap pelarian untuk selalu waspada dengan mempersiapkan diri dengan berbagai senjata tajam atau dengan kekuatan magis lainnya sebagai antisipasi dari segala kemungkinan buruk yang dihadapinya pada saat pelarian.

Tindakan lari bersama juga rentan menimbulkan konflik sosial, terutama antar para *beraye*. Sebab jika pelarian diketahui oleh *beraye* yang lain maka ia akan berusaha untuk menggagalkannya. Tindakan kegagalan ini meskipun secara adat dibenarkan, tetapi dapat mengancam keselamatan jiwa mereka.

Demikian juga pelarian rentan menimbulkan konflik antara keluarga kedua belah pihak -sebagaimana yang akan dijelaskan nanti- ketika mereka melakukan penyelesaian perkawinan melalui proses adat yang disebut *sejati* dan *selabar*. Hal ini disebabkan karena pihak perempuan biasanya akan meminta pembayaran yang setinggi-tingginya, sementara pihak laki-laki berusaha meminta 'harga' yang ringan. Akibatnya, terjadi proses negosiasi dan tawar-menawar yang agak panjang, sehingga secara langsung dapat menyebabkan terkatung-katungnya pelaksanaan akad perkawinan (*ngawingang* atau *nikahang*).¹⁸⁴ Jika ini terus berlanjut, tidak menutup kemungkinan mendorong kedua mempelai melakukan pelanggaran terhadap norma-norma adat dan agama, seperti *qarbuzzina*.

Akhirnya tradisi kawin lari sebagaimana dikatakan oleh Majid, seorang tokoh Muhammadiyah dari Ampenan, secara sosiologis, rentan membawa kehidupan keluarga pada kondisi-

¹⁸⁴ Amak Megawati, seorang pembayun *selabar* atau *bait wali* misalnya mengatakan penyelesaian kawin lari umumnya berjalan a lot, sehingga akad perkawinan (*nikahang* atau *ngawinang*) baru dilakukan beberapa hari atau bahkan beberapa minggu setelah si perempuan dilarikan ke rumah keluarga calon mempelai laki-laki.

kondisi dimana perceraian mudah menjadi pilihan.¹⁸⁵ Hal ini tampaknya disebabkan karena perkawinan dengan pelarian itu mudah dilakukan sehingga sering mengabaikan pertimbangan kesiapan mental dan materil, sehingga sedikit saja timbul persoalan dalam keluarga, mereka dengan mudah dapat mengambil keputusan untuk bercerai. Kenyataan ini diakui oleh Zainul Farid Hakim, salah seorang hakim di Pengadilan Agama Praya. Menurut-

”Intensitas perceraian di lingkungan Pengadilan Agama Praya sangat tinggi. Ini disebabkan karena perkawinan mereka dilakukan tanpa persiapan yang matang, baik secara psikologis maupun ekonomis. Duapertiga dari keseluruhan kasus perceraian di Pengadilan ini dilakukan oleh pasangan muda yang mengalami kesulitan secara ekonomi. Kenyataan ini tidak terlepas dari praktek kawin lari yang telah mentradisi”.

Demikianlah beberapa aspek yang berkaitan dengan adat kawin lari Sasak (dalam *midang* dan *beberayean* dan lari untuk kawin). Gambaran di atas memperlihatkan bahwa meskipun dalam beberapa hal kawin lari Sasak memperlihatkan adanya kesesuaian dengan ketentuan syara’, namun dimensi pertentangannya baik dari sudut normatif ataupun kemaslahatan juga tidak sedikit. Kenyataan ini barangkali cukup sebagai pertimbangan untuk menyatakan bahwa praktek kawin lari Sasak tersebut dari perspektif hukum Islam, lebih cenderung untuk berpotensi tidak baik dan kurang menguntungkan serta mengandung bahaya yang dapat mengancam jiwa dan menimbulkan permusuhan baik antara pelaku pelarian dengan keluarga perempuan ataupun dengan para *beraye*. Oleh karena itu, keberadaannya juga perlu dikaji ulang

¹⁸⁵Lihat dalam Jhon Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Reconciling Islam, Modernity and Tradition in an Indonesian Kampung*, alih bahasa oleh Imron Rosyidi, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 209.

untuk menutup atau sekurang-kurangnya memperkecil peluang bagi terjadinya berbagai perbuatan yang dapat mengancam kemaslahatan.¹⁸⁶ Hal ini sejalan dengan beberapa kaidah fiqhiyah, seperti:

1. kemudharatan harus dihilangkan,¹⁸⁷
2. tidak boleh membuat kerusakan pada diri sendiri dan orang lain,¹⁸⁸ dan
3. menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik kemaslahatan dan apabila berlawanan antara yang *mafsadah* dan *maslahah* maka yang didahulukan adalah menolak mafsadahnya.¹⁸⁹

B. Penyelesaian Perkawinan

Setelah tindakan pelarian oleh kedua calon mempelai, keluarga kedua belah pihak melakukan berbagai kegiatan adat untuk menyelesaikan perkawinan anak-anak mereka. Keluarga pihak laki-laki akan mengutus *pembayun sejati* dan *selabar* yang bertujuan untuk meminta kesediaan orang tua perempuan memberikan izin dan menentukan wali bagi perkawinan anaknya yang telah dilahirkan. Sementara, orang tua perempuan biasanya akan mensyaratkan pemberian izin dan wali tersebut dengan sejumlah permintaan (*pisuke*) kepada pihak laki-laki. Kesepakatan

¹⁸⁶Para ulama sependapat bahwa *sadduzzari'ah* merupakan salah satu sumber hukum Islam, meskipun kadar pemakaiannya berbeda-beda. Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), 217.

¹⁸⁷Abdurrahman bin Abi Bakr as-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nazair fi al-Furu'* (Ttp.: Dar al-Fikr, tt.), 59. Lihat juga dalam Muhlis Usman, *Kaidah-kaidah Usuliyah dan Fiqhiyah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 132.

¹⁸⁸Kaidah ini sebenarnya berasal dari hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibn Majah dari ibn Abbas. Lihat dalam Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997 M/1417 H), 66. Lihat juga dalam Usman, *Kaidah...*, 132.

¹⁸⁹As-Suyuti, *al-Asybah...*, 62.

yang dibuat oleh kedua belah pihak akan menentukan bagi penyelesaian perkawinan.

Dengan demikian, secara garis besar dapat dikatakan bahwa penyelesaian perkawinan Sasak berkaitan dengan dua hal. *Pertama*, adanya izin wali yang *notabene* menjadi hak orangtua perempuan. *Kedua*, kesepakatan mengenai jumlah permintaan atau pemberian sejumlah barang tertentu oleh satu pihak kepada pihak lainnya. Pembicaraan mengenai kedua masalah ini dalam praktiknya tidak jarang melahirkan berbagai implikasi negatif yang secara langsung ataupun tidak langsung mempengaruhi proses penyelesaian perkawinan. Karena itu, keduanya perlu ditelaah secara lebih khusus dari sudut pandang hukum Islam.

1. Masalah Wali

Ketentuan perkawinan Sasak yang mengharuskan adanya wali bagi seorang perempuan dalam perkawinan pada dasarnya dapat dipahami sebagai upaya implementatif dari sebagian ajaran-ajaran Islam. Sebab, seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa adanya wali bagi seorang perempuan dalam perkawinan merupakan unsur pokok yang harus dipenuhi. Sehingga jika tidak ada wali, perkawinan dianggap tidak sah.

Ketentuan di atas memang menjadi pendapat mayoritas ulama seperti as-Syafi'i, Maliki, Ahmad bin Hambal, Ibn Hazm, dan lain-lain.¹⁹⁰ Argumentasi mereka didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 221 dan 232 serta surat an-Nur ayat 32. Ayat-ayat ini menurut mereka secara literal menunjukkan tentang perintah Allah kepada para wali untuk mengawinkan anak perempuan mereka. Hal ini menurut mereka

¹⁹⁰ Ini juga merupakan pendapat mayoritas sahabat seperti Ibn Umar, Ali bin Abi Talib, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Abu Hurairah dan Aisyah. Juga diikuti oleh Sa'id bin as-Syubrumah, Ibn al-Mubarak, Ubaidillah al-Anbari, Ishak dan Abu Ubaidillah. Lihat dalam az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami...*, 194.

juga diperkuat oleh beberapa hadis Nabi yang menunjukkan bahwa tidak ada perkawinan tanpa wali.¹⁹¹ Yang dimaksud dengan tidak ada nikah kecuali ada wali disini adalah tidak sahnya suatu perkawinan kecuali oleh wali. Jadi, bukan tidak ada suatu perkawinan dalam kenyataan di masyarakat yang dilakukan tanpa wali. Sebab, fakta seperti ini memang terjadi. Oleh karena itu, penafian (*negasi*) di sini adalah penafian keabsahan perkawinan kecuali oleh wali.¹⁹²

Di sisi lain menurut mereka, tujuan perkawinan pada hakekatnya adalah untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah, wa rahmah*. Akad perkawinan juga bukanlah semata-mata wahana bagi kepentingan kedua mempelai semata. Namun, keluarga juga mempunyai andil dan peran yang sangat penting. Oleh karena itu, melibatkan keluarga, khususnya wali dalam perkawinan merupakan suatu kemaslahatan.

Pandangan jumbuh mengenai keharusan adanya wali di atas, pada kenyatannya juga diikuti oleh sebagian besar masyarakat muslim Indonesia. Bahkan dalam pasal 19 Kompleksi Hukum Islam secara tegas disebutkan bahwa wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.

Selain pendapat jumbuh di atas, sebenarnya terdapat juga pendapat lain, seperti yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dan muridnya, Abu Yusuf. Menurutny, keberadaan wali dalam perkawinan sebenarnya tidaklah mutlak. Wali hanya diperlukan bagi perempuan yang belum dewasa. Sedangkan bagi perempuan yang telah dewasa dan berakal sehat tidak diperlukan. Ia boleh saja memilih calon suaminya dan melakukan akadnya sendiri baik dia

¹⁹¹Perhatikan kembali hadis-hadis Nabi: "Ayyumâ imra'atin nakaḥat bighairi waliyyihâ fa nikāḥuhâ bâtil" dan "Lâ nikāḥa illâ bi waliyyin". Lihat dalam az-Zuhaili, *Fiqh al-Islâmi*, 194.

¹⁹²Lihat KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*..., 87

masih perawan ataupun sudah janda. Alasannya adalah ayat-ayat al-Qur'an seperti dalam surat al-Baqarah ayat 230, 232, dan 234 yang menunjukkan bahwa pelaku perkawinan adalah perempuan itu sendiri, bukan walinya. Hal ini menurut mereka dipertegas oleh hadis Nabi:

الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا¹⁹³

“Seorang janda lebih berhak menentukan perkawinannya dari walinya, sementara seorang gadis dimintai izinnya, dan tanda ijinnya adalah diamnya”.

Konteks ayat al-Qur'an dan hadis Nabi tersebut terjadi pada kasus janda, tetapi dapat dilakukan analogi (*qiyas*), yaitu bahwa gadis dewasa (*al-bâligah al-'âqilah*) sebenarnya sama dengan janda. Kesamaannya terletak pada sisi kedewasaannya, bukan pada status gadis atau jandanya. Kedewasaan seseorang memungkinkan dirinya untuk menyampaikan secara eksplisit tentang sesuatu yang ada di dalam hati atau pikirannya. Ia juga dapat mengerjakan sesuatu secara terbuka, tidak malu-malu. Oleh karena itu, maka gadis dewasa dapat disamakan dengan perempuan janda.¹⁹⁴

Di sisi lain menurut mereka, perempuan dewasa dianggap memiliki kemampuan untuk melakukan tindakan-tindakan hukum yang berhubungan dengan transaksi-transaksi keuangan seperti perdagangan dan sebagainya. Oleh karena itu, adalah logis jika dia juga dapat melakukan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan urusan pribadinya, seperti perkawinan.¹⁹⁵ Meski demikian menurut mereka, jika disetujui oleh calon mempelai perempuan, perkawinan dapat saja dilakukan oleh walinya. Bahkan

¹⁹³Ibn Hajar al-Asqalani, *Bulûg al-Marâm fi Adillah al-Ahkâm* (Pekalongan: Percetakan Raja Murah, tt.), 205.

¹⁹⁴Muhammad, *Fiqh...*, 85.

¹⁹⁵Abdurrahman al-Jaziri dalam *al-Fiqh 'alâ al-Mazâhib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), IV: 50.

perkawinan yang dilakukan oleh wali ini dipandang sunnah, baik dan berpahala.¹⁹⁶

Terlepas dari argumentasi yang mendasarinya, keharusan adanya wali dalam perkawinan Sasak yang ditetapkan oleh adat dan juga diperkuat oleh adanya legitimasi normatif hukum Islam, dalam praktiknya telah menempatkan para wali berada dalam posisi yang amat penting. Lebih-lebih dengan terjadinya pelarian, ia dapat menetapkan harga yang tinggi bagi anaknya. Sementara, pihak laki-laki seolah-olah berada pada posisi yang lebih rendah, sehingga untuk mendapatkan wali tersebut harus menyetujui dan memenuhi semua permintaannya.

2. Masalah Permintaan Orang Tua Perempuan (*Pisuke*)

Permintaan orangtua perempuan yang biasa disebut *pisuke* atau *uang pelako*'; berupa uang atau barang-barang berharga lainnya kepada pihak laki-laki, merupakan aspek yang sangat menentukan dalam proses penyelesaian kawin lari Sasak. Sebab, dengan dicapainya kesepakatan mengenai permintaan tersebut, orangtua perempuan akan segera memberikan izin dan menentukan wali bagi perkawinan anaknya yang telah dilarikan. Namun jika tidak, penyelesaian perkawinan dapat menjadi terkatung-katung.

Permintaan tersebut (*pisuke*) umumnya dibedakan dengan mahar atau maskawin. *Pisuke* biasanya merupakan permintaan dan sekaligus menjadi hak orang tua perempuan yang dibicarakan dalam acara *selabar* atau *bait wali*. Sedangkan mahar atau maskawin adalah hak calon mempelai perempuan yang diberikan oleh calon suaminya serta disebutkan pada saat akad perkawinan. Meskipun demikian, ada juga sebagian orang Sasak yang menggabungkan *pisuke* dan mahar sebagai kepentingan dan kemaslahatan anaknya.

¹⁹⁶ Al-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 189.

Di dalam hukum Islam, permintaan atau pemberian yang diwajibkan dalam perkawinan sebenarnya hanyalah mahar. Sesuai dengan firman Allah swt.:

وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (النساء:4).¹⁹⁷

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”

Sabda Nabi Muhammad saw.:

إِلْتِمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ¹⁹⁸

“Berilah mahar walaupun berupa cincin dari besi”

Berdasarkan ayat dan hadis di atas, para ulama sependapat bahwa mahar wajib diberikan oleh calon mempelai laki-laki kepada calon istrinya.¹⁹⁹ Dalam kaitan ini, Kompilasi Hukum Islam juga secara tegas menyebutkan bahwa calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak.

Sedangkan permintaan atau pemberian lainnya di luar mahar, hukumnya adalah mubah dengan syarat tidak menyukarkan bagi berlangsungnya perkawinan, serta tidak mempengaruhi hak dan kewajiban suami istri. Dalam hal ini, Mahmud Yunus mengatakan bahwa salah satu pihak yang akan kawin boleh memberikan

¹⁹⁷Qs. an-Nisa' (4): 4.

¹⁹⁸Abu Dawud bin Sulaiman bin al-'Asy'as al-Azdi, *Sunan Abu Dawud* (Ttp. Dar al-Fikr, 1994), II: 201.

¹⁹⁹Az-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 253.

hadiah kepada pihak lainnya menurut adat istiadat dalam negeri masing-masing.²⁰⁰

Dengan demikian jelaslah bahwa permintaan orangtua perempuan (*pisuke*) dilihat dari segi hukum Islam tidaklah wajib karena ia bukan mahar, tetapi hanya sebagai permintaan atau pemberian mubah yang dapat dilakukan atau ditinggalkan sesuai dengan kesepakatan dan adat istiadat masing-masing tempat. Meskipun demikian, karena *pisuke* memiliki unsur kesamaan dengan mahar, terutama dalam hal sebagai pemberian dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan, maka ketentuan dan prinsip yang terdapat dalam mahar seyogyanya dapat dijadikan sebagai patokan.

Menurut hukum Islam, mahar atau maskawin bukanlah sebagai harga dari seorang perempuan, tetapi sebagai tanda keseriusan seorang laki-laki untuk mencintai dan mengawini perempuan pilihannya, sebagai penghormatan terhadap kemanusiaannya dan sebagai lambang ketulusan hati untuk menggaulinya secara ma'ruf. Oleh karena itu, tidak ada ukuran atau jumlah yang pasti dari mahar. Ia bisa besar dan bisa pula kecil.²⁰¹ Namun demikian, Rasulullah menganjurkan agar mahar jangan terlalu besar supaya tidak memberatkan laki-laki. Sabda Beliau:

إِنَّ أَعْظَمَ النِّكَاحِ بَرَكَةٌ أَيْسَرُهُ مُؤْنَةٌ²⁰²

²⁰⁰Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Jakarta: CV. Al-Hidayah, 1988), 88.

²⁰¹Para ulama sependapat bahwa tidak ada batasan maksimal dalam mahar. Tetapi mereka berbeda pendapat tentang batas minimalnya. Syafi'i, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur dan fuqaha-fuqaha tabi'in Madinah tidak membatasi jumlah minimal mahar. Bahkan menurut mereka, semua yang bisa dihargakan dapat dijadikan sebagai mahar. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat bahwa sedikitnya maskawin adalah sepuluh dirham, dan menurut riwayat lain lima dirham. Sementara Malik mengatakan , sedikitnya mahar adalah sepuluh dinar emas atau tiga dirham perak atau yang sebanding dengan keduanya. Lihat dalam Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt.), II: 14.

²⁰²Ahmad, *al-Musnad...*, Juz VI, 82.

“Sesungguhnya pernikahan yang paling tinggi keberkahannya adalah pernikahan yang paling sedikit maharnya.”

Penentuan mahar yang berlebihan dalam kenyataannya dapat menimbulkan kesulitan bagi pemuda untuk melangsungkan perkawinannya serta dapat melahirkan implikasi-implikasi yang buruk, baik secara personal ataupun sosial. Umar bin Khattab pernah menyampaikan bahwa ketika seorang laki-laki diharuskan membayar maskawin yang mahal kepada calon istrinya, boleh jadi ia akan menyimpan kebencian kepada perempuan itu.

Al-Ghazali memberikan komentar yang lebih keras lagi dengan menyatakan bahwa tidak layak orang-orang bodoh itu berbicara tentang diperbolehkannya berlebihan dalam mahar menurut syara'. Meski dianggap sebagai suatu perbuatan yang baik, hal tersebut tidak patut ditunaikan, sebab Sunnah tidak memperbolehkannya kecuali sesudah sempurnanya yang wajib. Jika hal yang wajib telah diinjak-injak, di mana letak yang sunnah?²⁰³

Akibatnya kita harus kembali kepada tauladan Rasulullah melalui *sunnah fi'liyah*-nya. Ketika beliau menikahkan putrinya yang tercinta, Fatimah az-Zahrah, maharnya sangat ringan, yaitu berupa baju perang.²⁰⁴

Demikianlah, ajaran Islam menganjurkan dan menekankan kesederhanaan dan kemudahan dalam penentuan *mahar*. Prinsip ini seharusnya juga dapat diterapkan terhadap tradisi permintaan *pisuke* oleh orang tua perempuan kepada pihak laki-laki, serta terhadap pemberian atau permintaan lainnya yang bersifat mubah. Dengan kata lain, orang tua perempuan hendaknya tidak meminta *pisuke* yang terlalu tinggi dan berlebihan sehingga memberatkan

²⁰³Muhammad al-Gazali, *Bukan dari Ajaran Islam*, alih bahasa H. Muhammad Hamidy, Cet. IV (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1994), 216.

²⁰⁴Yusuf Qardawi, *Fatwa Kontemporer* (Jakarta: Gema Insan Press, 1995), II: 481.

pihak laki-laki serta menjadi penghalang bagi pelaksanaan perkawinan.

Namun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam proses penyelesaian kawin lari di adat Sasak, orang tua perempuan seolah-olah memperlakukan anaknya sebagai 'barang dagangan' yang dapat 'ditawar-tawar' harganya dan dapat diperjualbelikan. Dalam hal ini terkadang mereka memaksakan kehendaknya atau menuruti perasaannya saja dalam menentukan jumlah *pisuke* dengan tanpa mempertimbangkan kemampuan ekonomi pihak laki-laki. Mereka tetap menginginkan pembayaran yang tinggi, karena menurut mereka jumlah itulah yang pantas untuk ukuran anaknya. Di samping itu mereka beranggapan bahwa jumlah *pisuke* yang tinggi merupakan antisipasi bagi nasib anaknya jika di kemudian hari sewaktu-waktu diceraikan oleh suaminya.

Kenyataan di atas pada prinsipnya bertentangan dengan pandangan orang Sasak sendiri yang mengingkari perkawinan dengan cara *belakok* (melamar). Sebab menurut mereka, perkawinan dengan *belakok* (melamar), seolah-olah menjadikan perempuan sebagai barang dagangan yang dapat diminta atau diberikan kepada orang lain. Lalu, apakah dengan tradisi kawin lari, kemudian orangtua perempuan meminta *pisuke* yang tinggi melalui proses tawar-menawar tidak seperti memperlakukan perempuan sebagai barang dagangan juga?

Walaupun pada dasarnya permintaan *pisuke* yang tinggi itu, terlebih jika sebagai kemaslahatan anaknya dapat dimaklumi, perlu dicermati bahwa permintaan yang tinggi itu pada kenyataannya dapat menimbulkan implikasi negatif yang merugikan kedua belah pihak. Contoh yang paling umum adalah terkatung-katungnya perkawinan sampai adanya kepastian izin wali.²⁰⁵ Bila ini

²⁰⁵Kasus seperti ini sebenarnya merupakan gejala umum yang banyak ditemukan dalam perkawinan Sasak. Ini sekaligus sebagai konsekuensi logis dari adanya pelarian

berlanjut, tidak menutup kemungkinan dapat mendorong kedua calon mempelai menempuh jalan pintas dengan mengabaikan norma-norma adat dan agama, seperti zina atau setidaknya mendekati zina (*qarbuzzina*). Bila ini terjadi, bukankah orangtua atau wali juga harus bertanggung jawab?

3. *Penolakan Wali*

Adalah sangat mungkin dalam proses penyelesaian kawin lari Sasak sebagaimana dijelaskan terdahulu, bahwa orang tua perempuan akan mempersulit atau bahkan menolak untuk memberikan izin dan menjadi wali bagi perkawinan anaknya. Hal ini umumnya disebabkan tidak dicapainya kesepakatan mengenai jumlah *pisuke* yang harus dibayarkan oleh pihak laki-laki. Sebagai salah satu alternatif penyelesaian berikutnya adalah pihak laki-laki dan calon mempelai perempuan mengajukan persoalannya ke Pengadilan Agama serta memohon kesediaan hakim untuk menetapkan wali bagi perkawinan mereka. Dengan cara ini perkawinan dapat dilangsungkan dan pihak laki-laki terbebas dari pembayaran *pisuke* yang tinggi.

Kasus penolakan wali untuk mengawinkan anaknya di Praya sebenarnya tidak terlalu dominan bila dibandingkan dengan jumlah kasus perkawinan. Pada tahun 1996 misalnya hanya terdapat 6 (enam) kasus *wali adal*, dan pada tahun 1999 terdapat 9 (sembilan) kasus. Hal ini tampaknya disebabkan karena pihak keluarga laki-laki bersikap 'mengalah' dengan menyetujui semua

dan proses penyelesaiannya. Perkawinan yang dilakukan secara biasa dengan tanpa adanya proses tawar menawar saja, dari waktu pelarian sampai akad perkawinan, paling tidak memerlukan waktu selama tiga atau empat hari. Oleh karena itu, sebagaimana dikatakan oleh beberapa pembayun, penyelesaian perkawinan dapat bervariasi; bisa satu minggu, dua minggu, tiga minggu dan seterusnya, tergantung pada kearifan orangtua perempuan, apakah akan mempermudah perkawinan anaknya dengan meminta pembayaran yang murah atau mempersulitnya dengan meminta pembayaran yang mahal.

permintaan pihak perempuan, meskipun hal itu dirasakannya sangat berat, demi menjaga prestise keluarga. Meskipun demikian, hal ini perlu diungkap untuk memperjelas kedudukan wali dalam perkawinan, terutama dalam kaitannya dengan permintaan *pisuke* yang tinggi sebagai alasan penolakan wali.

Di dalam hukum Islam, penolakan wali untuk mengawinkan anak perempuannya disebut dengan *adl al-wali*. Apabila seorang perempuan dewasa telah menentukan pilihan jodohnya, maka wali sebenarnya tidak boleh menolak untuk mengawinkannya. Sesuai dengan firman Allah swt.:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: 232).²⁰⁶

“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma`ruf”.

Ayat ini diturunkan berkaitan dengan kasus seorang sahabat Nabi saw. Bernama Ma`qil bin Yasar. Orang ini mengatakan:

“Aku Pernah mengawinkan saudara perempuanku (adik perempuan) dengan seorang laki-laki. Lalu laki-laki ini menceraikannya. Ketika iddahnya berakhir, dia datang untuk melamarnya lagi. Aku katakan padanya: “Apakah setelah aku kawinkan kamu, kamu tidur dengannya, dan menghargai kamu, lalu kamu ceraikan dia, kemudian sekarang kamu datang lagi melamarnya? Tidak! Demi Tuhan, dia tidak akan mau lagi padamu!”. Laki-laki ini sebetulnya tidak ada persoalan, baik-baik saja dan si perempuan juga mau kembali. Maka turunlah ayat ini. Maka aku katakan pada

²⁰⁶Qs. al-Baqarah (2): 232.

Nabi saw: “Apakah aku boleh ngomong seperti itu?”, Nabi saw. menjawab: “Kawinkan dia sekarang”.²⁰⁷

Namun demikian, para ulama berbeda pendapat, apakah larangan tersebut bersifat umum dan mengikat untuk semua alasan? Abu Hanifah mengatakan bahwa penolakan wali untuk mengawinkan anaknya boleh dilakukan hanya apabila maskawin yang diberikan calon suami kurang dari *mahar misl*, yakni maskawin yang biasa diberikan kepada perempuan lain yang sepadan dengan tingkat sosial calon mempelai perempuan itu. Sebab hal ini selain merugikan perempuan, juga dianggap merendahkan martabatnya.²⁰⁸

Sementara kalangan Syafi’iyah dan Hanabilah, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan, murid-murid utama Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang wali dilarang menolak untuk mengawinkan putrinya dengan alasan kurang atau sedikitnya maskawin, atau maskawinnya itu bukan dari mata uang negerinya. Sebab masalah maskawin adalah hak perempuan sendiri. Terserah padanya, apakah mau menerima atau tidak. Wali dalam hal ini tidak boleh ikut campur. Jika penolakan tersebut dilakukan karena alasan bahwa laki-laki calon suami anaknya itu tidak sepadan (*sekufu’*), maka mazhab ini memperbolehkannya. Sebaliknya apabila calon suami yang menjadi pilihan perempuan itu memenuhi syarat *kufu’*, maka wali sama sekali tidak boleh menolak untuk mengawinkannya.²⁰⁹

Dari kedua pendapat di atas, dapatlah ditarik kesimpulan bahwa larangan wali sebenarnya tergantung pada alasan-

²⁰⁷Lihat dalam Muhammad Fathi ad-Duraini, *Buhus al-Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 1994), II: 537. Lihat juga Muhammad Syaltut dan Muhammad Ali-as-Sayis, *Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami* (al-Azhar: Matba’ah Muhammad Sabih wa Auladuh, 1953/1373), 58.

²⁰⁸Az-Zuhaili, *al-Fiqh...*, 215.

²⁰⁹*Ibid.*

alasan. Jika didasarkan pada alasan yang sehat dan demi kemaslahatan si perempuan, seperti calon suaminya tidak sepadan atau maskawinnya kurang dari mahar misl, maka penolakan itu dapat saja dibenarkan. Tetapi jika tanpa ada alasan tersebut, wali tidak boleh menolak untuk mengawinkan atau menjadi wali bagi anaknya. Dalam kaitan ini tidak ada satupun pendapat yang mengatakan bahwa seorang wali boleh menolak untuk mengawinkan anaknya dengan alasan permintaannya (seperti *pisuke*) tidak dipenuhi oleh pihak laki-laki. Oleh karena itu, yang terakhir ini kiranya dapat dikategorikan sebagai bagian dari jangkauan ayat tersebut.

Jika seorang wali ternyata menolak untuk mengawinkan anaknya yang telah dewasa dengan laki-laki pilihannya yang sepadan dan dengan *mahar mitsil* maka sultan (pemerintah atau hakim Pengadilan Agama) dapat diminta sebagai wali untuk mengawinkan mereka, sesuai dengan hadis Nabi terdahulu bahwa jika mereka (wali) menolak atau enggan maka sultan menjadi wali bagi orang yang tidak mempunyai wali.²¹⁰

Najib al-Mut'i menambahkan argumen di atas dengan mengatakan: Perkawinan adalah hak perempuan. Apabila hal ini tidak dapat dilaksanakan oleh wali, maka hakim pengadilan agama wajib mengambil alih tugas wali. Ini sama saja dengan kasus utang. Jika seseorang mempunyai hutang kepada orang lain yang tidak mampu membayarnya maka wajib melunasinya menjadi tanggung jawab pemerintah.²¹¹

Di dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 13 disebutkan bahwa:

1. Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau

²¹⁰Lihat dalam Abu Dawud bin Sulaiman bin al-'Asy-'Asy as-Sijistani al-Azdi, *Sunan*, 192.

²¹¹Dikutip dalam Muhammad, *Fiqh...*, 92.

tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau *adl* atau enggan.

2. Dalam hal wali *adl* atau enggan, maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan pengadilan agama tentang wali tersebut.

Sebelum melaksanakan tugasnya sebagai wali, hakim harus terlebih dahulu melakukan pemeriksaan terhadap pihak-pihak yang bersangkutan (kedua calon mempelai dan walinya). Di dalam peraturan menteri Agama nomor 4 tahun 1952 tentang wali hakim untuk luar Jawa-Madura, pasal 1 ayat 2 disebutkan bahwa: "Apabila wali nasab itu *adal* (enggan untuk mengawinkan), maka nikah perempuan itu dilangsungkan oleh wali hakim, setelah diadakan pemeriksaan seperlunya kepada yang bersangkutan".²¹² Oleh karena itu, hakim harus mendengarkan permohonan kedua calon mempelai dan mendengarkan pula keberatan yang diajukan oleh walinya. Apabila hakim berpendapat bahwa keberatan walinya adalah untuk kepentingannya, maka hakim harus menolak permohonannya. Namun sebaliknya, apabila hakim berpendapat bahwa keberatan-keberatan walinya tidak wajar dan tanpa alasan yang sehat, maka perkawinannya dapat dilangsungkan.²¹³

Pada kasus penolakan wali untuk memberikan izin dan menjadi wali bagi anaknya dengan alasan karena pihak laki-laki tidak bersedia memenuhi permintaan *pisuke*-nya, Pengadilan Agama Praya beranggapan bahwa wali perempuan telah *'adol*, sehingga perkawinan dapat diteruskan dengan wali hakim. Alasannya adalah karena dengan menggantungkan perkawinan pada *pisuke*, wali telah melampaui hak dan tidak beralasan hukum. Dikatakan "melampaui hak" karena Pengadilan berpendapat bahwa hanya

²¹²KH. Hasbullah Bakry, *Kumpulan Lengkap UUU dan Peraturan Perkawinan di Indonesia*, cet III (Ttp.: Djambatan, 1985), 172.

²¹³Anwar Haryono, *Hukum Islam: Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 223.

maharlah sebagai satu-satunya bertuk permintaan atau pemberian yang wajib dalam perkawinan sebagaimana telah disebutkan dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 30. Selain itu, permintaan wali yang terlalu tinggi juga dianggap tidak sesuai dengan pasal 31 Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa "Penentuan mahar berdasarkan atas asas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam". Sedangkan dikatakan "melampaui batas" karena wali tidak mempunyai alasan yang kuat berdasarkan syara' untuk bisa menghalangi perkawinan tersebut.²¹⁴

Di samping itu, Pengadilan Agama juga menerima untuk mengawinkan pasangan pengantin tersebut walau tanpa wali nasab adalah untuk menghindari kemafsadatan yang mungkin terjadi jika mereka tidak dikawinkan. Hal ini sesuai dengan kaidah Fiqhiyah yang mengatakan bahwa "menghindarkan mafsadat lebih utama dari mendapatkan maslahat".²¹⁵

B. Legalitas Perkawinan

Meskipun tradisi merarik dalam beberapa hal memperlihatkan adanya kesenjangan dengan norma-norma syar'i baik dari sudut pandang normatif ataupun kemaslahatan, tetapi tidak berarti perkawinan tersebut secara otomatis tidak sah. Sebab legalitas perkawinan menurut hukum Islam tidak terletak pada "pendahuluannya" seperti *khitbah* atau pelarian, tetapi pada akadnya; apakah telah memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat sah atau belum. Jika rukun-rukun dan syarat-syarat itu telah terpenuhi, maka perkawinannya dianggap sah, jika tidak lengkap, maka perkawinannya dianggap tidak sah.

Hukum Islam sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya telah menetapkan rukun-rukun dan syarat itu, meskipun di

²¹⁴Berkas Perkara Nomor 09/Pdt.P/PA.PRA.

²¹⁵Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 208.

kalangan para ulama sendiri masih diperselisihkan. Ulama Hanafiyah mengatakan bahwa rukun perkawinan hanyalah *ijâb* dan *qabûl*. Sedangkan syaratnya adalah unsur-unsur di luar keduanya yang harus ada. Ulama Malikiyah mengatakan bahwa rukun-rukun perkawinan adalah calon mempelai laki-laki dan perempuan, wali, mahar dan sigat *ijâb qabûl*. Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah yang diintrodusir oleh Kompilasi Hukum Islam, rukun-rukun perkawinan meliputi calon mempelai, wali, dua orang saksi dan *ijâb qabûl*. Masing-masing rukun ini mempunyai syarat-syarat sendiri. Calon mempelai pria syaratnya; beragama Islam, laki-laki, jelas orangnya, dapat memberikan persetujuan dan tidak ada halangan perkawinan. Calon mempelai perempuan syaratnya; beragama, meskipun Yahudi atau Nasrani, perempuan, jelas orangnya, dapat dimintai persetujuannya dan tidak terdapat halangan perkawinan. Saksi syaratnya; minimal dua orang laki-laki, hadir dalam *ijâb qabûl*, dapat mengerti maksud akad, Islam dan dewasa. *Ijâb qabûl* syaratnya; adanya pernyataan mengawinkan dari wali, adanya pernyataan penerimaan dari calon mempelai pria, menggunakan kata-kata *nikah*, *tazwij* atau terjemahan dari keduanya, antara *ijâb* dan *qabûl* bersambung, antara *ijâb* dan *qabûl* jelas maksudnya, orang yang berkait dengan *ijâb* dan *qabûl* tidak sedang dalam ihram haji atau umrah, dan majlis *ijâb* dan *qabûl* minimal dihadiri oleh empat orang, yaitu calon mempelai pria atau wakilnya, wali dari mempelai wanita atau wakilnya dan dua orang saksi.²¹⁶

Rukun-rukun dan syarat-syarat perkawinan tersebut harus dipenuhi, apabila tidak terpenuhi maka perkawinan yang dilangsungkan tidak sah. Abdurrahman al-Jaziri mengatakan,

²¹⁶Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 72. Lihat juga dalam Khalil Rahman, *Hukum Perkawinan Islam* (Semarang: IAIN Walisanga, tt.), 31-32.

nikah *fâsid* adalah nikah yang tidak memenuhi syarat-syaratnya, sedangkan nikah *bâtil* adalah nikah yang tidak memenuhi rukunnya. Hukum nikah *fâsid* dan nikah *bâtil* adalah sama, yaitu tidak sah.²¹⁷

Tradisi *merari'*, sebagaimana perkawinan pada umumnya di Indonesia pada hakekatnya mengakui ketentuan-ketentuan di atas. Hal ini terlihat jelas pada prosesi *ngawinang* atau *nikahang* yang secara ketat menerapkan ketentuan tersebut. Karena itu tidaklah berlebihan dikatakan bahwa prosesi *ngawinang* atau *nikahang* merupakan satu-satunya rangkaian prosesi perkawinan Sasak yang secara utuh mengimplementasikan ketentuan-ketentuan syar'i. Itulah sebabnya, kawin lari tanpa nikah dengan rukun-rukun dan syaratnya menurut hukum Islam tidak sah.²¹⁸

Selain mengacu pada ketentuan-ketentuan fiqh klasik, perkawinan Sasak, sebagaimana halnya perkawinan pada umumnya di Indonesia juga dicatat di Kantor Urusan Agama (KUA). Hal ini tidak lain dimaksudkan agar mendapat legalitas hukum dari pemerintah.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa akad perkawinan dalam tradisi *merari'* adalah sah dan memiliki kekuatan hukum menurut hukum Islam, selama rukun-rukun dan syarat-syarat yang diperlukan dipenuhi. Sebaliknya, jika rukun-rukun dan syarat-syaratnya tidak dipenuhi, maka akad tersebut tidak sah.

²¹⁷Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Mazahib...*, 118.

²¹⁸H. Ramdan, Wawancara tanggal 25 April 2001.

BAB V
ANALISIS GENDER DAN SOSIOLOGI HUKUM ISLAM
TERHADAP ADAT *MERARI*

A. Sisi Sama dan Sisi Beda Laki-Perempuan: Antara Kodrat dan Bukan Kodrat

Antara laki-laki dan perempuan sesungguhnya merupakan dua jenis manusia yang diciptakan oleh Tuhan tidak untuk dibedakan atau tidak untuk disama-samakan. Dalam pengertian keduanya memang secara kodrati memiliki perbedaan dan secara kudrati pula memiliki persamaan. Ketika mencoba memukul rata bahwa laki-laki dan perempuan “sama persis”, maka hal ini dapat dianggap sebagai mendahului kehendak Tuhan. Oleh karena itu, agar tidak mendahului kehendak Tuhan, dalam kesempatan ini diperlukan identifikasi yang jelas seputar persoalan mana bagian yang termasuk masalah kodrati bagi laki-laki maupun perempuan.

Untuk menggambarkan kerancuan memahami akar masalah dalam relasi laki-laki dan perempuan, Husen Muhammad mengungkapkan secara cermat:

“Kaum feminis melihat ada kerancuan atau bahkan kekeliruan pemahaman atau pandangan masyarakat mengenai hakikat hubungan sosial yang melandasi subordinasi kaum perempuan dan akibat-akibat yang ditimbulkannya. Pada umumnya orang melihat perempuan sebagai makhluk yang lemah, sementara laki-laki kuat; perempuan emosional, laki-laki rasional; perempuan halus, laki-laki kasar; dan seterusnya. Perbedaan-perbedaan ini kemudian diyakini sebagai ketentuan kodrat, sudah dari *sono*-nya, atau merupakan pemberian Tuhan. Oleh karena itu, ia bersifat tetap dan tidak dapat diubah. Mengubah hal itu dianggap sebagai menyalahi kodrat atau bahkan menentang ketentuan Tuhan. Gambaran-

gambaran rentang laki-laki dan perempuan demikian ini berakar dalam kebudayaan masyarakat. Dalam pandangan kaum feminis, sifat-sifat sebagaimana disebutkan itu tidak lain merupakan sesuatu yang dikonstruksi secara sosial dan budaya. Dalam arti lain, ia dibuat oleh manusia sendiri, bukan oleh keputusan Tuhan. Fakta-fakta sosial menunjukkan dengan jelas bahwa sifat-sifat tersebut dapat berganti, dipertukarkan, atau berubah menurut waktu, tempat, dan kelas sosial, inilah yang oleh mereka disebut sebagai perbedaan gender. Atas dasar ini, sebagai sesuatu yang bersifat sosial dan dibuat oleh manusia maka ada kemungkinan-kemungkinan bagi manusia untuk mengubah atau mempertukarkannya sesuai dengan konteksnya. Konsep ini harus dibedakan dengan konsep jenis kelamin (seks)".²¹⁹

Memang, gender dapat diartikan menjadi dua, yaitu terkait dengan bahasa, gender diartikan sebagai jenis kelamin dan kedua terkait dengan masalah sosial, yaitu sebagai konstruksi sosial yang membedakan peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan. Perbedaan tersebut umumnya berdasarkan atas faktor budaya setempat terkait dengan kepantasan dan tidak terkait dengan kemampuan. Bahkan menurut Mary Astuty, adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam pembangunan yang berperspektif gender tidak dituntut adanya persamaan antara laki-laki dan perempuan tetapi kesetaraan dan keadilan. Artinya, perlu diperhatikan kondisi masing-masing sumber daya sehingga akses yang diperolehnya sama. Kesetaraan dan keadilan gender tidak hanya menyangkut jenis kelamin tetapi dalam perkembangannya juga berkaitan dengan perbedaan posisi-ekonomi masyarakat. Untuk mencapai pembangunan yang berkelanjutan tidak hanya laki-laki dan perempuan harus ikut berpartisipasi tetapi semua

²¹⁹ KH. Husen Muhammad, *Fiqh Perempuan...*, 7.

unsur masyarakat baik kelompok yang secara sosial maupun ekonomi beruntung maupun kelompok yang tidak beruntung.²²⁰

Oleh karena itu, dalam membahas persoalan pembangunan, “gender” sebagai suatu konsepsi lebih tepat untuk dipergunakan daripada “jenis kelamin” (wanita/pria). Gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi pria dan wanita. Seringkali kegiatan diidentifikasi sebagai milik laki-laki atau perempuan yang diorganisasikan dalam hubungan saling ketergantungan dan saling mengisi.

Gender berbeda dengan jenis kelamin. Jenis kelamin merupakan ciri laki-laki dan perempuan sebagai anugerah Tuhan yang tidak dapat dipertukarkan. Peran seksual laki-laki dan perempuan juga tidak dapat dipertukarkan meskipun sifatnya universal. Dengan sifat universal tersebut sangat mudah membedakan ciri-ciri biologis laki-laki dan perempuan. Gender merupakan hasil budaya masyarakat yang dikonstruksikan secara sosial dalam masyarakat tertentu, bersifat dinamis (mengalami perubahan), perannya dapat dipertukarkan; tidak bersifat universal sehingga sangat sulit untuk mengetahui perbedaan peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan hanya dengan melihat jenis kelaminnya.²²¹

Jadi, jenis kelamin biologis (seks) adalah pembagian jenis kelamin yang terdiri dari laki-laki dan wanita yang telah ditentukan oleh Tuhan (Kodrat Tuhan), bersifat bawaan, buatan “Tuhan”, mutlak, tidak dipengaruhi oleh tempat, waktu, ras/suku/bangsa, budaya. Oleh karena itu, tidak dapat dipertukarkan atau diubah, tetap hanya dimiliki oleh laki-laki saja atau

²²⁰ Mary Astuti, “Konsep dan Kerangka Analisis Gender”, Lokakarya Metodologi Penelitian Gender Tahun 2002 Depdiknas di Hotel Batu, Malang, 16-20 Juni 2002, 2.

²²¹*Ibid.*, 2-3. Ketidakadilan gender terstruktur dalam Negara, masyarakat, keluarga, dan individu.

perempuan saja (*nature*). Ciri-ciri laki-laki dan perempuan dapat dilihat pada matriks berikut.²²²

	Laki-laki	Perempuan
Primer	<ul style="list-style-type: none"> - Penis - Kantung Zakar - Buah Zakar - Sperma - Prostat 	<ul style="list-style-type: none"> - Vagina - Ovarium - Ovum - Uterus - Haid - Melahirkan
Sekunder	<ul style="list-style-type: none"> - Bulu dada/tangan - Jakun - Suara berat - Berkumis 	<ul style="list-style-type: none"> - Kulit halus - Suara lebih bernada tinggi - Dada besar

Pandangan yang keliru tentang peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan menimbulkan suatu bias (kerancauan pandangan) gender. Menurut Sastriyani, bias gender dapat ditemui di lingkungan rumah tangga atau keluarga, publik, lingkungan kerja, masyarakat, bahkan lingkungan pendidikan. Bias gender terlihat dalam peran dan aktivitas yang dilakukan laki-laki dan perempuan. Peran mempunyai sifat dinamis dan sering terikat dengan kekuasaan ataupun materi. Menjamurnya bias gender di ranah publik disebabkan oleh terjadinya bias gender di ranah domestik dan lingkungan sekolah mencakup: *pertama*, pola asuh di lingkungan keluarga yang bias gender seperti anak perempuan diarahkan menjadi penurut dan diharapkan mendapat jodoh yang baik. Mereka tidak dituntut untuk bisa mencari uang dan berperan di sektor publik karena setelah menikah akan mengikuti suami.

²²²Ruth Stella Thei, "Konsep dan Kerangka Analisis Gender", Workshof Metodologi Penelitian Berperspektif Gender, diselenggarakan oleh PSW STAIN Mataram, 2 September 2004.

Kedua, pola asuh di lingkungan sekolah yang bias gender, seperti anak laki-laki memiliki akses mengikuti kegiatan yang mengeluarkan tenaga fisik, sedangkan anak perempuan melakukan aktifitas yang sifatnya halus-halus. *Ketiga*, materi buku pelajaran yang bias gender, seperti terlihat pada contoh-contoh kalimat: “Mas Boy senang bermain bulu tangkis dan sepak bola” dan tidak ada menyebut wanita dalam dua jenis olah raga tersebut.²²³

Kodrat perempuan yang terdiri dari mengandung, melahirkan, dan menyusui itu membuat persepsi masyarakat bahwa seakan-akan ada peran yang melekat pada perempuan, yaitu menganggap perempuan hanya berperan di rumah tangga. Perilaku seperti ini termasuk salah satu masalah sosial dan budaya yang menimbulkan bias gender dalam masyarakat. Padahal, seperti pernah disinggung di atas, gender adalah konstruksi sosial yang membedakan peran dan kedudukan wanita dan pria dalam suatu masyarakat yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosial budaya. Gender juga memiliki pengertian sebagai konsep hubungan sosial yang membedakan fungsi dan peran antara pria dan wanita. Oleh karena itu, gender tidak bersifat universal, bukan kudrat manusia, dan dapat berubah karena pengaruh perjalanan sejarah, perubahan politik, ekonomi, sosial budaya, atau kemajuan pembangunan.²²⁴

Berdasarkan paparan di atas, dalam bab ini diharapkan dapat melakukan analisis yang tepat seputar persoalan *merari* dalam perspektif gender. Karena analisis gender seringkali didefinisikan sebagai suatu usaha yang sistematis untuk mencatat kelaziman atau tingkat partisipasi laki-laki dan perempuan. Analisis gender diperlukan untuk mengevaluasi terjadinya ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender. Analisis gender

²²³ R.A. Siti Hariti Sastriyani, “Sosialisasi Pendidikan yang Berspektif Gender”, dalam Sumjati As, *Manusia dan dinamika Budaya: Dari Kekerasan sampai Baratayuda* (Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM, tt.), 141-142.

²²⁴ *Ibid.*, 134.

dipergunakan untuk menjelaskan hubungan antar laki-laki dan perempuan yang lebih setara dan lebih adil.

B. Penomena *Merari'* Masyarakat Sasak Perspektif Gender

Merari' merupakan tradisi adat Sasak yang sudah mendarah-daging. Ada banyak dampak positif sesungguhnya dari tradisi itu. Namun, dampak negatif juga tidak kalah jumlahnya seperti telah diuraikan sebelumnya. Berkaitan dengan *merari'* ini, salah satu budaya Sasak yang sangat tidak paralel dengan makna substansial *nash* al-Qur'an dan Hadis adalah ketika menilai sangat negatif dan bertentangan dengan adat apabila suami mengerjakan pekerjaan domestik. Suami yang mengerjakan pekerjaan domestik di beberapa tempat di pulau Lombok, khususnya yang masih pedesaan (pelosok) akan diklaim sebagai suami yang "kalah" dengan isterinya. Isterinya juga dinilai sebagai isteri yang tidak baik, dan akan berimplikasi kepada tidak harmonisnya rumah tangga. Dari hasil wawancara peneliti, ada kesan bahwa perilaku tersebut biasanya dilakukan oleh mereka yang kurang berpendidikan, namun berdasarkan observasi dan pengakuan beberapa informan bahwa mereka yang berpendidikan pun ikut-ikutan dengan *strectotype* tersebut. Anehnya, kebanyakan wanita Sasak menganggapnya sebagai hal biasa dan jarang terjadi protes meskipun merugikan mereka.

Berbeda dengan Suku Jawa, misalnya, apabila isteri melahirkan maka dianggap lumrah apabila sang suami dengan sukarela mencuci segala pakaian isteri dan anaknya. Bahkan ada semacam keharusan bagi suami di Suku Jawa untuk mencuci pakaian isteri dan anak yang baru lahir sebagai bentuk tanggung-jawab suami. Memang, mengidentikkan pekerjaan domestik hanya kepada perempuan merupakan bias gender. Sebab jenis kelamin (biologis) tidak boleh menjadi alas pembenar untuk mendiskredit-

kan jenis kelamin tertentu. Kita harus ingat bahwa jenis kelamin laki-laki atau perempuan tidak menjadi keinginan manusia, tetapi merupakan hak prerogatif Tuhan. Mestinya, siapa yang akan mengerjakan suatu pekerjaan (baik domestik atau publik) tidak boleh dilihat dari jenis kelamin (biologis) tetapi harus dilihat secara sosial bahwa sesuai keadaan dan situasi yang berkembang kedua-duanya (laki-laki atau perempuan) memiliki kesempatan untuk mengerjakan pekerjaan domestik maupun publik.

Seks adalah jenis kelamin biologis yang melekat pada diri perempuan dan laki-laki yang merupakan kodrat dan tidak bisa dipertukarkan. Seseorang dikatakan perempuan karena ia memiliki organ biologis berupa payudara, rahim, vagina dan seterusnya. Demikian juga sebaliknya, seseorang dikatakan laki-laki karena organ biologis yang ada padanya. Sedangkan *gender* adalah jenis kelamin sosial yang dibentuk secara kultural oleh masyarakat. Jenis kelamin sosial ini tidak permanen dan dapat dipertukarkan antara laki-perempuan. Misalnya, dalam satu masyarakat tertentu, laki-laki diidentifikasi sebagai orang yang bekerja di luar rumah, pemimpin, gagah dan lain sebagainya. Lalu perempuan diidentifikasi sebagai seorang yang mengasuh anak, menjaga rumah tangga, menyiapkan masakan dan lain sebagainya. Tugas dan peran tersebut adalah jenis kelamin sosial (*gender*), yang bersifat elastis dan pada waktu tertentu dapat dipertukarkan antar dua jenis kelamin tersebut. Seorang perempuan dapat saja melakukan apa yang dilakukan oleh laki-laki, dan laki-laki dapat melakukan apa yang dilakukan oleh perempuan.

Mansour Fakih mengemukakan bahwa prinsip ajaran agama Islam adalah menegakkan keadilan yang mencakup berbagai anjuran keadilan, politik, kultur termasuk keadilan gender. Namun, seiring dengan perkembangan zaman, berkembang pula jenis ketidakadilan yang dalam hal ini diperlukan metode

pendekatan penafsiran ayat-ayat untuk memahami ajaran moral agama. Dalam al-Qur'an terdapat dalil-dalil yang bersifat mutlak (*qath'i*) dan dalil-dalil *zhanni*. Terhadap dalil-dalil yang *zanni* diperlukan pisau analisis yang harus dipinjam dari ilmu-ilmu lain termasuk analisis gender. Implikasinya adalah kemungkinan dilakukannya rekonstruksi fiqh yang merupakan landasan perilaku keseharian umat manusia.¹³³

Perbedaan *gender* ini, dalam banyak kasus, merugikan salah satu jenis kelamin tertentu. Biasanya, adalah perempuan. Tak jarang perbedaan *gender* ini menimbulkan perilaku tidak adil, baik dalam wilayah domestik maupun publik. Mansour Faqih menjabarkan bentuk-bentuk ketidakadilan tersebut adalah marginalisasi perempuan, subordinasi, pembentukan *stereotype*, kekerasan (*violence*), beban kerja ganda (*double burden*).¹³⁴ Marginalisasi dan kekerasan terhadap perempuan terbentuk dari citra negatif perempuan yang dituduhkan oleh masyarakat. Perempuan lemah akalnya, labil emosinya, penebar maksiat dan lain sebagainya. Hal-hal tersebut melegalkan masyarakat untuk melakukan marginalisasi dan tindak kekerasan terhadap perempuan. Celaknya, perilaku marginalisasi dan tindak kekerasan tersebut seakan-akan mendapatkan pembenaran dari otoritas penafsiran yang bias gender terhadap agama dan perilaku sosial (adat) masyarakat.

Merubah keadaan wanita-Sasak yang masih banyak tidak berdaya menjadi wanita yang berdaya, tidaklah semudah membalik telapak tangan. Hal ini disebabkan selain didukung oleh penafsiran *nash* yang bias gender dari para Tuan Guru kita, juga didukung oleh adat-istiadat dan fakta sejarah. Salah satu contohnya adalah

¹³³Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 3-4.

¹³⁴*Ibid.*, 8-9.

apabila terjadi perkawinan laki-laki bangsawan dengan wanita jajar karang, maka gelar kebangsawanan sang ayah akan tetap bisa terpakai kepada anak-keturunannya, sebaliknya jika wanita bangsawan menikah dengan laki-laki jajar karang, maka selain dibuang oleh keluarganya, gelar kebangsawanan isteri tidak bisa melekat pada sang anak. Ini merupakan salah satu bentuk adat dan fakta sejarah yang sedikit tidak menggambarkan bagaimana seorang wanita Sasak memiliki nilai atau harga yang lebih rendah dibandingkan kaum laki-laki. Lalu sampai kapan diskriminasi ini kita biarkan, kalau kita tetap ingin hidup bahagia di bawah penderitaan orang lain (misalnya isteri), maka berada dalam *status quo* adalah pilihannya, walaupun pasti sangat menyakitkan.

Alasan pembenar masyarakat Sasak dalam memandang hal ini tidak terlepas dari pengaruh Islam tentang relasi laki-perempuan dalam rumah tangga. Ayat al-Qur'an menuliskan *ar-rijal qawwam 'ala an-nisa'* (laki-laki adalah sebagai pemimpin bagi perempuan). Artinya, perilaku adat didukung oleh penafsiran firman Tuhan yang tidak berkesetaraan gender, dan dianggap mutlak kebenarannya. Berdasarkan penafsiran itu, peran domestik dan publik yang dimainkan oleh perempuan dan laki-laki dianggap sebagai "kodrat" yang tidak dapat dirubah.¹³⁵

Peran yang demikian ini tentu akan "membunuh" potensi perempuan. Oleh sebab itu, para ilmuan Islam mencoba merekonstruksi –dan bahkan mendekonstruksi– pemahaman tentang ayat tersebut. Hal ini didasarkan pada sifat universal Islam yang *rahmatan li al-'alamîn, shâlih fi kulli makân wa zamân* (Islam cocok di setiap tempat dan waktu).

Oleh karena itu, diperlukan analisis isu patriarkhi dengan kontekstualisasi ayat yang berkenaan dengan peran suami isteri dalam keluarga (al-Nisa [4]: 34). Pendekatan yang biasa dilakukan

¹³⁵Nasaruddin Umar, *Kodrat Perempuan dalam Islam* (Jakarta: LKAJ, 1999), 2.

para peminis muslim dalam hal ini adalah pendekatan teologis-sosiologis. Karena menurut mereka, pendekatan yang hanya menggunakan pendekatan teologis akan menghasilkan ketimpangan dalam memahami ayat di atas. Sedangkan ajaran Islam, menurut mereka, tidak lepas dari faktor sosiologis yang mempengaruhinya. Oleh karena itu, perlu dibaurkan antara kedua pendekatan tersebut karena dengan pendekatan yang pertama akan melahirkan pandangan yang fundamentalis, sedang yang kedua akan melahirkan pandangan sekuler.

Di samping itu, diperlukan rekonstruksi pemahaman yang diawali dengan perubahan konsep dalam memandang laki-perempuan yang tidak hanya memandang dari sudut jenis kelamin biologis. Diperlukan pembedaan *seks* (jenis kelamin biologis) dan *gender* (jenis kelamin sosial/sosiobiologis).

Marginalisasi dan kekerasan terhadap perempuan terbentuk dari citra negatif perempuan yang dituduhkan oleh masyarakat. Perempuan lemah akalnya, labil emosinya, penyebar maksiat dan lain sebagainya. Hal-hal tersebut melegalkan masyarakat untuk melakukan marginalisasi dan tindak kekerasan terhadap perempuan. Padahal ajaran Islam memuat nilai-nilai universal yang menjadi petunjuk bagi umat Islam. Di antara nilai-nilai tersebut adalah: *pertama*, nilai kemanusiaan bahwa Islam tidak membedakan fungsi penciptaan manusia laki dan perempuan. Firman Allah Qs. al-Dzariyat (51):56: "Dan tidaklah kami ciptakan manusia dan jin kecuali untuk menyembah kepada-Ku"; *Kedua*, prinsip keadilan dan kebaikan. tujuan umum syariat adalah mewujudkan keadilan dan kebajikan seperti tercermin dalam Qs. al-Nahl (16):90, menegakkan keamanan dan ketenteraman (Qs. al-Nisa [4]: 58), dan menyeru kepada kebaikan dan mencegah pada keburukan (Qs. Ali Imran [3]: 104). Jika terdapat penafsiran yang menindas dan berat sebelah atau tidak sejalan dengan tujuan

umum tadi, maka perlu ditinjau kembali; *Ketiga*, prinsip kesetaraan. Dalam Islam tidak pernah mentolerir adanya perbedaan di antara umat manusia (Qs. al-Hujurat [19]: 13); dan *Keempat*, manusia sebagai khalifah di bumi dinyatakan oleh Allah dalam firmanNya Qs. al-An'am (6): 165.¹³⁶

Memang harus diakui bahwa gejala superioritas suami dan marginalisasi isteri dalam adat Sasak Lombok bukanlah terpisah dari mata rantai sejarah di dunia maskulin. Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh, misalnya, menggambarkan dengan jelas tentang standar nilai yang dipakai oleh masyarakat dalam memperlakukan perempuan, khususnya yang berstatus isteri, yakni standar nilai yang mendasarkan pada ide-ide maskulin. Seorang isteri dalam hubungan seksual, misalnya, tidak punya hak apapun terhadap suaminya. Ia wajib melayani suaminya dalam keadaan bagaimanapun (kecuali menstruasi dan nifas), sebab apabila menolak maka ia telah melawan kekuasaan suami dan juga telah berbuat dosa dan mendapat laknat dari Malaikat. Berdasarkan sebuah hadis yang artinya: "*Jika seorang suami mengajak isterinya ke atas ranjang tetapi ia menolak sementara sang suami marah, maka malaikat melaknati isteri tersebut sampai subuh tiba*" (HR. Bukhari Muslim).

Pandangan seperti ini tidak lain merupakan hasil dari konstruksi budaya dan juga struktur sosial patriarkhis yang bisa dikatakan menggejala secara universal dan telah mapan selama berabad-abad. Walaupun golongan feminis telah berusaha merombak tatanan masyarakat yang patriarkhis tersebut, ideologi maskulin tetap saja mendominasi dan menghegemoni tidak saja kaum laki-laki tetapi juga kaum perempuan sendiri. Akibatnya

¹³⁶Nasaruddin Umar, "Islam dan Hak-Hak Refroduksi", Makalah pada diskusi Pelatihan Gender dan Penguatan Hak-Hak Refroduksi dalam Islam yang diselenggarakan oleh PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Juli 1999, 1-2.

masih saja ada kesenjangan atau kerancauan dalam sebagian besar masyarakat yang belum bisa menerima kemitrasejajaran antara suami-isteri.

Kemitra-sejajaran tidak harus dipahami sebagai kesamaraan yang persis atau serupa, tetapi kemitrasejajaran adalah relasi yang berasaskan keadilan. Keadilan adalah terpenuhinya hak bagi yang memiliki secara sah, yang jika dilihat dari sudut pandang orang lain adalah kewajiban. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa kaum perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki. (Qs. al-Baqarah [2]: 228). Jadi, tidak benar bila laki-laki menuntut haknya dari perempuan, sementara melupakan hak-hak perempuan itu. Sebagaimana perempuan memiliki kewajiban terhadap laki-laki, laki-laki pun mempunyai kewajiban terhadap perempuan.¹³⁷

Sampai di sini, adanya anggapan bahwa hubungan seksualitas adalah kewajiban bagi perempuan (isteri) disebabkan karena pandangan dominan selama ini yang melihat pernikahan sebagai *aqd al-tamlik* (kontrak kepemilikan). Artinya, dengan adanya lembaga perkawinan, suami merasa memiliki tubuh isterinya dan memiliki hak penuh untuk menggunakannya dalam pelayanan seksual. Dengan demikian, konsep *marital rape* dianggap sebagai sesuatu yang aneh dan mengada-ada karena pengertian perkosaan itu selalu diidentikkan dengan pemaksaan seksual terhadap perempuan yang bukan isterinya. Semestinya, perkawinan itu harus dilihat sebagai *aqd al-ibâhah*, yakni kontrak untuk membolehkan sesuatu yang semula diharamkan. Tubuh perempuan tetap menjadi milik perempuan itu sendiri, hanya saja halal untuk dinikmati oleh seseorang yang menjadi suaminya, begitu pula sebaliknya.

¹³⁷Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 132.

Guna memahami dan menganalisis isu-isu di atas, para ulama kontemporer merasa berkepentingan menganalisis Qs. al-Nisâ (4): 34 di atas lewat konteks sosial yang tepat. Struktur sosial pada masa Nabi tidak begitu ramah untuk mengakui kesetaraan antara suami dan isteri. Maka, isu seperti ini tidak dapat diamati dengan hanya menggunakan pendekatan teologis, namun harus menggunakan perspektif sosio-teologis.¹³⁹ Pendekatan kontekstual diperlukan untuk melihat dan mengkaji ajaran tersebut sebagai jawaban atas tuntutan kebutuhan masyarakat akibat adanya perkembangan sosial, ekonomi, budaya dan teknologi. Itu berarti ada semacam tuntutan untuk secara kreatif mengembangkan ajaran Islam dengan tetap merujuk pada al-Qur'an.¹⁴⁰

Menurut Asghar Ali Engineer, makna Qs. al-Nisa (4): 34 secara kontekstual adalah kelebihan laki-laki dalam ayat tersebut bukanlah kelebihan biologis (jenis kelamin), tetapi keunggulan fungsional karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan. Adapun kelebihan laki-laki atas perempuan karena nafkah yang mereka berikan disebabkan oleh dua hal: *pertama*, karena kesadaran sosial perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan; *kedua*, karena laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mereka mencari nafkah dan membelanjakan untuk perempuan.¹⁴¹

Apabila kesadaran sosial kaum perempuan telah tumbuh, bahwa peran-peran domestik yang mereka lakukan harus dinilai dan diperhitungkan sebagai pekerjaan produktif secara ekonomi dan bukan semata-mata merupakan kewajiban yang harus mereka

¹³⁹Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici F. Asssegaf, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), 61.

¹⁴⁰Nursyahbani Katjasungkana, "Pandangan Islam tentang Posisi Perempuan dan Laki-Laki dalam Keluarga" dalam Dadang S. Anshori dkk (ed), *Membicarakan Feminisme* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 215.

¹⁴¹Asghar Ali Engineer, *Hak...*, 61-62.

lakukan, maka perlindungan nafkah yang diberikan laki-laki terhadap mereka tidak dapat lagi dianggap sebagai keunggulan laki-laki. Karena peran domestik yang dilakukan perempuan, maka laki-laki harus mengimbangnya dengan melindungi dan memberi nafkah yang oleh al-Qur'an disebut *qawwaam* itu. Dengan demikian pernyataan *arrijal qawwamun 'ala al-nisa'* bukanlah pernyataan normatif, tetapi pernyataan kontekstual.¹⁴²

Penafsiran Asghar Ali Engineer ini dianggap oleh Megawangi sebagai ciri-ciri mereka yang beraliran teologi feminis, yang ujung-ujungnya adalah mengarah kepada konsep kesetaraan 50/50 dengan mencari pembenaran agama bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara laki-laki dan perempuan. Hal ini kemudian ingin diberlakukan pada bidang keagamaan (baca: ranah *'ubudiyah*), sehingga mereka sering mempermasalahkan kenapa hanya laki-laki saja yang diberikan hak menjadi imam shalat dan menyuarakan azan, kenapa wanita mendapatkan warisan setengah dari bagian laki-laki dan lain-lain. Dengan kondisi ini Megawangi menganggap hal ini sebagai gejala agama yang hanya berfungsi sebagai alat legitimasi dalam mencapai tujuan hedonistik manusia atau istilah Marx, agama hanyalah *superstructure* yang tidak memiliki nilai esensi keabadian, karena dapat dimanipulasi bergantung kepentingan manusia.¹⁴³

Menurut hemat penulis, kecurigaan Megawangi tersebut tidak sepenuhnya benar. Harus dibedakan kesetaraan 50/50 pada ranah *'ubûdiyah* dan ranah *ubudiyah* bersifat *ta'abbudy*. Namun, ranah muamalat memang memerlukan aturan yang fleksibel guna menampung setiap fenomena baru dalam bidang ini. Itulah sebabnya para ahli *ushûl* kemudian menyusun kaidah yang sangat

¹⁴²*Ibid.*, 62-63.

¹⁴³Baca Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1999), 155.

populer bahwa “asal mula persoalan mu'amalah itu adalah boleh sampai ada nash yang merubahnya”, sebaliknya asal hukum ibadah itu adalah haram sampai ada nash yang merubah keharamannya”.

Oleh karena itu, menjadi imam sudah jelas termasuk ranah *'ubûdiah*, sedangkan pembagian warisan (dalam hal tertentu) sangat mungkin dikembangkan penafsirannya karena termasuk ranah muamalat.

BAB VI

SISI POSITIF DAN NEGATIF TRADISI *MERARI'*

A. Sisi Positif Tradisi *Merari'* dalam Adat Sasak

Sikap “heroik” (kepahlawanan) merupakan salah satu alasan mengapa tradisi melarikan (melaian) dipertahankan dalam perkawinan dengan kekuatan adat di Lombok. Sikap demikian menurut masyarakat Lombok merupakan sesuatu yang mutlak diperlukan apabila berkeinginan untuk membina rumah tangga dengan calon mempelai perempuan yang sudah diidam-idamkan. Dari sisi spirit “heroisme” tersebut sesungguhnya memiliki relevansi yang sangat erat dengan ajaran Islam. Islam senantiasa mengajarkan agar dua pihak yang ingin menikah hendaklah didasari oleh perasaan yang kuat untuk saling memiliki. Hanya saja perasaan tersebut tidak harus ditunjukkan dengan cara melarikan si gadis calon isteri. Coba Anda perhatikan beberapa ayat atau hadis yang berkaitan dengan anjuran menikah.

Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa: “*Manistathâ'a min kum al-bâ'at fa al-yatazawwaj*” (Barang siapa yang telah mampu untuk menunaikan nafkah kepada calon isterinya, maka hendaklah menikah).²²⁵ Mampu di sini diartikan mampu lahir maupun bathin,

²²⁵Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid ilâ Nihâyah al-Muqtashid* (Semarang: Usaha Keluarga, tt.), II: 2.

maka hendaklah mengajak calon isterinya menikah dengan cara yang diajarkan oleh Islam, yakni minta ijin secara baik-baik kepada calon mertua (bapak dan keluarga calon mempelai perempuan). Dalam Qs. al-Nisa (4): 4 disebutkan bahwa: "Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan." Ayat ini dapat pula dianggap sebagai tanda kesiapan seorang calon suami untuk menikahi seorang perempuan. Sekali lagi kesiapan atau keberanian untuk menikah dalam Islam harus dilakukan dengan sikap yang mencerminkan kesiapan mental maupun material, bukan sikap berani melarikan anak perempuan orang lain hanya karena merasa mampu melarikan perempuan tanpa sepengetahuan keluarganya.

Budaya Sasak, khususnya bangsawan, sangat membatasi perkawinan agar dilakukan sesama bangsawan disebabkan pada umumnya golongan bangsawanlah yang paling kuat menjaga dan mempertahankan akhlak/etika pada waktu lampau. Oleh karena itu, saat ini telah terjadi perubahan yang sangat drastis di kalangan masyarakat Sasak, hampir jarang sekali ada yang mempersoalkan perkawinan dengan tidak sesama bangsawan. Sekarang, tolok ukurnya biasanya adalah apakah laki-laki atau perempuan itu berakhlak (tahu tata krama adat dan agama) atau tidak.²²⁶

Aturan Adat Sasak Lombok ini sebenarnya sudah banyak yang paralel dengan ajaran Islam, seperti soal *pisuke* dan *nyondolan*. *Pisuke* sesuai dengan namanya tidak boleh ada unsur pemaksaan, tetapi harus ada kerelaan keluarga kedua belah pihak. Demikian juga, acara *nyondolan* merupakan sarana pengumuman dan silaturahmi sebagaimana yang dianjurkan oleh Nabi Muhammad saw. Hanya saja jika *nyondolan* tersebut menyebabkan terjadinya perkelaian dan meninggalkan sholat. Hal ini sangat tergantung

²²⁶L. Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

pada masing-masing oknum. Perilaku inilah yang perlu dihindari dalam praktek nyondolan. Singkatnya, orang Sasak lah yang banyak melanggar aturan/adat Sasak itu sendiri. Hal ini bisa dilihat dari substansi buku yang ditulis oleh Gde Perman.²²⁷

Hampir semua responden yang telah kami wawancarai mengakui bahwa telah terjadi perubahan paradigma di masyarakat Sasak tentang perspektif *merari'* ini setelah mendalami ajaran agama Islam dan fenomena perkawinan adat lain di Indonesia seperti yang terjadi di Jawa dan Pulau Sumbawa. Perubahan ini memang tidak bisa secara sekaligus, tetapi secara bertahap. Biasanya dimulai oleh warga Sasak yang berpendidikan dan memiliki pengalaman di daerah lain.

B. Superioritas Suami dan Marginalisasi Isteri Sebagai Sisi Negatif *Merari'*

Dalam banyak aspek (ranah) kehidupan, ternyata wanita Sasak masih sangat marginal (*inferior*), sementara kaum laki-laknya sangat superior. Marginalisasi perempuan dan superioritas laki-laki memang merupakan persoalan lama dan termasuk bagian dari peninggalan sejarah masa lalu. Sejak lahir wanita Sasak mulai disubordinatkan sebagai orang yang disiapkan menjadi isteri calon suaminya kelak dengan anggapan "*ea'ne lalo/ea'ne te bait isi' semammenne*" (suatu saat akan meninggalkan orang tua diambil dan dimiliki suaminya). Sementara, kelahiran seorang anak laki-laki pertama biasanya lebih disukai dan dikenal dengan istilah "*anak prangge*" (anak pewaris tahta orang tuanya).¹²⁰

²²⁷Gde Perman, *Dulang I, Perkawinan* (Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, 1995) dan bukunya, *Titi Tata Adat Perkawinan Sasak, Kepembayunan Lan Candrasengkala* (Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak Mataram Lombok, 1988).

¹²⁰Ani Wafiroh, "Pemberdayaan Wanita Sasak", Tengaji, Majalah Berita dan Dakwah Edisi 12 Maret-9 April 2005, 30.

Begitu juga tradisi perkawinan Sasak, seakan-akan memposisikan wanita sebagai barang dagangan. Ini terlihat dari awal proses perkawinan, yaitu dengan dilarikannya seorang wanita yang dilanjutkan dengan adanya tawar menawar uang *pisuke* (jaminan). Dari hasil wawancara dan pengamatan peneliti di lapangan, secara rinci ditemukan ada 9 bentuk superioritas suami sebagai dampak dari tradisi perkawinan adat Sasak (*merari*) sebagai berikut: (1) terjadinya perilaku atau sikap yang otoriter oleh suami dalam menentukan keputusan keluarga; (2) terbaginya pekerjaan domestik hanya bagi isteri dan dianggap tabu jika lelaki (suami) Sasak mengerjakan tugas-tugas domestik; (3) wanita karier juga tetap diharuskan dapat mengerjakan tugas domestik di samping tugas atau pekerjaannya di luar rumah dalam memenuhi ekonomi keluarga (*double burden*/peran ganda); (4) terjadinya praktek kawin-cerai yang sangat akut dan dalam kuantitas yang cukup besar di Lombok; (5) terjadinya peluang berpoligami yang lebih besar bagi laki-laki (suami) Sasak dibandingkan lelaki (suami) dari etnis lain; (6) kalau terjadi perkawinan lelaki jajar karang dengan wanita bangsawan, anaknya tidak boleh menggunakan gelar kebangsawanan (mengikuti garis ayah), tetapi jika terjadi sebaliknya, anak berhak menyandang gelar kebangsawanan ayahnya; (7) nilai perkawinan menjadi ternodai jika dikaitkan dengan pelunasan uang *pisuke*; (8) kalau terjadi perceraian, maka isterilah yang biasanya menyingkir dari rumah tanpa menikmati nafkah selama *'iddah*, kecuali dalam perkawinan "*nyerah hukum atau nyerah mayung sebungkul*";¹²¹ (9) jarang dikenal ada pembagian harta

¹²¹Perkawinan "nyerah hukum" ini terjadi apabila pengantin laki-laki tidak memiliki sanak keluarga, dan punya apa-apa. Calon pengantin laki-laki tersebut akan dikawinkan dengan biaya dari keluarga pengantin perempuan. Setelah menikah akan ikut tinggal di tempat kediaman keluarga perempuan. Apabila di suatu hari terjadi perceraian, maka suaminya yang pergi (*tetundung*) tanpa bawa apa-apa seperti ketika dia datang untuk kawin dahulu, walaupun ada kekayaan yang diperoleh bersama dengan suami. L. Asmara, Tokoh Masyarakat Desa Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

bersama, harta biasanya diidentikkan sebagai harta ayah (suami) jika ada harta warisan, sehingga betapa banyak wanita (mantan isteri) di Sasak yang hidup dari belaian nafkah anaknya karena dianggap sudah tidak memiliki kekayaan lagi.

Berikut ini akan coba dianalisis satu persatu kesembilan bentuk superioritas suami dan marjinalisasi isteri dalam adat perkawinan (*merari'*) adat Sasak.

Pertama, terjadinya perilaku atau sikap yang otoriter oleh suami dalam menentukan keputusan keluarga.

Gejala seperti ini memang banyak terjadi pada masyarakat Sasak yang masih terisolir dan kurang berpendidikan. Faktor lainnya adalah kurangnya interaksi dengan budaya daerah lain. Budaya Patrialkal di Lombok memang lebih kelihatan dalam penomena pengambilan keputusan, seolah suami atau anak laki-laki saja yang bisa dianggap sebagai pengambil keputusan yang paling bijak. Tidak jarang ditemukan dalam tradisi Sasak, ketika mau menyelenggarakan hajatan (*roahan*) maka yang diundang untuk mengikuti rapat biasanya dari kalangan suami (laki-laki) saja.¹²²

Dampak utama dari *merari'* (tidak minta/tidak *belako'*) adalah isteri sangat imperior dalam keluarga, segala-galanya suamilah yang menentukan padahal dalam Islam diharapkan agar selalu ada musyawarah antara suami isteri dalam menyelesaikan setiap persoalan rumah tangga. Di samping itu, isteri menjadi sangat tergantung pada suami bukan saja dalam masalah pengambil keputusan tetapi juga masalah ekonomi, karena dengan *merari'* telah terjadi semacam pemutusan kewajiban nafkah dari orang tua isteri kepada suami, seolah orang tua sama sekali tidak

¹²² Observasi di Kecamatan Sakra Barat dan sekitarnya tanggal 1 Oktober 2005.

ada hubungan lagi apabila *merari*' tersebut dilakukan dengan suasana tidak atau kurang disetujui mertua.¹²³

Kedua, terbaginya pekerjaan domestik hanya bagi isteri dan dianggap tabu jika lelaki (suami) Sasak mengerjakan tugas-tugas domestik.

Tugas domestik memang diakui secara agama dianggap sebagai tugas suami, tetapi dalam prakteknya di Sasak hanya menjadi tugas isteri. Perilaku kedua ini tidak saja dilakoni oleh mereka yang tidak berpendidikan tetapi mereka yang berpendidikan pun ikut-ikutan.¹²⁴ Pembagian kerja pada *an sich* isteri ini dapat diilustrasikan dalam bahasa Sasak: "Tejajahte isi' *seninanta lamunte gawe' pegawean rumah tangge*" (suami dijajah oleh isterinya kalau mengerjakan pekerjaan domestik), apalagi tandasnya, kalau keluarga memang kurang setuju atas perkawinan mereka.¹²⁵ Diakui pula bahwa akan menjadi "buah bibir" kalau suami mengerjakan tugas-tugas domestik. Memang harus diakui perilaku ini sudah terjadi pergeseran terutama bagi mereka yang sudah berpendidikan. Cuma kalau dilihat oleh masyarakat luas seorang suami ikut mengerjakan pekerjaan domestik, maka akan menjadi bahan cemoohan (fitnah). Kebiasaan ini sudah merupakan tradisi yang diakui secara umum pada masyarakat Sasak Lombok, meskipun lebih dominan budaya daripada ajaran Islam.¹²⁶

Ketiga, bagi wanita karir (pekerja) juga tetap diharuskan dapat mengerjakan tugas domestik di samping tugas atau pekerjaannya di luar rumah dalam memenuhi ekonomi keluarga (double burden/peran ganda).

¹²³TGH. Salimul Jihad, Tokoh Masyarakat Pancor, Wawancara Tanggal 20 Oktober 2005.

¹²⁴Hamdi Hapma, Wawancara Tanggal 15 Oktober 2005.

¹²⁵Ahyan, pelaku *merari*', Wawancara Tanggal 15 Oktober 2005.

¹²⁶M. Fachri, dosen Fakultas Tarbiyah, Wawancara Tanggal 15 Oktober 2005 dan menurut L. Sukardi, tokoh Adat Praya dan TGH. Mukti Ali, Tokoh Agama Lombok Tengah.

Double burden dalam tradisi Sasak bisa dilihat misalnya bagi petani yang sedang menanam tanaman di Sawah. Isteri diharuskan menyiapkan secara utuh segala persiapan akomodasi para pekerja di sawah. Sementara, setelah sampai di sawah isteri tetap juga diharapkan ikut bekerja sampai selesai, padahal isteri harus mempersiapkan makan siang untuk keluarga. Bagi isteri yang menjadi wanita karir (pegawai) juga banyak yang melaksanakan tugas ganda, apalagi kalau suaminya juga sama-sama berkarir.

Ketiga, terjadinya praktek kawin-cerai yang sangat akut dan dalam kuantitas yang cukup besar di Lombok.

Gejala seperti ini sangat lumrah karena umumnya *merari'* yang dilakukan tanpa persetujuan orang tua identik dengan ketergesa-gesaan. Pelakunya biasanya mereka yang berada di bawah umur, sehingga ketika menikah tidak memiliki persiapan secara lahir maupun bathin (mental). Setelah beberapa bulan menikah, isteri ditinggal ke Malaysia dan kalau pulang membawa hasil biasanya berujung pada perceraian.¹²⁷ Motivasi mereka menikah hanya ingin merasakan bagaimana rasanya orang kawin. Ketidakjelasan motivasi perkawinan ini juga terjadi di Lombok Tengah, banyak sekali perkawinan dilakukan dalam kondisi belum siap lahir bathin, salah satu bentuknya adalah perkawinan usia muda sehingga penyelesaian konflik rumah tangga biasanya berakhir dengan perceraian. Dampak terjadinya praktek kawin cerai ini akan semakin kuat apabila *merari'* tersebut tidak disetujui oleh orang tua kedua mempelai. Apalagi kalau *merari'* tersebut dipersulit penyelesaiannya oleh orang tua isteri, maka biasanya semakin cepat terjadinya perceraian. Lain halnya kalau perkawinan tersebut dilakukan dengan cara minta (*belako'*) maka secara

¹²⁷H Miskan dan TGH. Zainal Arifin, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

psikologis ada perasaan malu dan lebih terkontrol keajegan suatu perkawinan.¹²⁸

Keempat, terjadinya peluang berpoligami yang lebih besar bagi laki-laki (suami) Sasak dibandingkan lelaki (suami) dari etnis lain.

Realitas kehidupan sosial masyarakat Sasak, dalam kehidupan berkeluarga tidak jarang terjadi adanya praktik poligami. Kenyataan ini dapat terlihat bukan hanya pada masyarakat umumnya tetapi juga dilakukan oleh para tokoh agama (Tuan Guru) sebagai tokoh karismatik. Perilaku sebagian Tuan Guru ini meskipun tidak secara langsung berdampak pada perilaku masyarakat, hal ini menunjukkan realitas kehidupan poligami masyarakat Sasak. Salah satu kasus menunjukkan bahwa *merari'* adat Sasak berdampak pada adanya peluang berpoligami. Di Montong Tangi Kecamatan Sakra, misalnya, ada 12 bersaudara yang kesemuanya termasuk pelaku poligami (semua rata-rata tidak ada yang satu kali kawin). Ada beberapa penyebabnya, yakni kawin muda (usia di bawah umur) dan tanpa pertimbangan yang mantap, ekonomi, pendidikan rendah, ikut-ikutan, dan ada kesan seperti membeli perempuan.¹²⁹

Kelima, kalau terjadi perkawinan lelaki jajar karang dengan wanita bangsawan, maka anaknya tidak boleh menggunakan gelar kebangsawanan (mengikuti garis ayah), tetapi jika terjadi sebaliknya, maka anak berhak menyandang gelar kebangsawanan ayahnya.

Masih berlaku bagi sebagian masyarakat Sasak Lombok yang mempunyai pandangan bahwa laki-lakilah yang mengeluarkan biaya pernikahan dan laki-lakilah yang paling bertanggung-jawab terhadap keluarga. Di samping itu, dalam perkawinan diharuskan *se-kufu'* tidak hanya pada masalah seagama, menjalan-

¹²⁸TGH. Salimul Jihad, Tokoh Masyarakat Pancor, dan H. Fathul Azis, Pelaku *Merari'*, Wawancara Tanggal 20 Oktober 2005.

¹²⁹TGH. Miskan, Wawancara tanggal 22 Agustus 2005.

kan ajaran agama dan tahu tata krama tetapi juga harus *sewangsa*. Nah, kalau isteri yang bangsawan dan suami yang jajarkarang dianggap tidak *sewangsa*, maka gelar kebangsawanan tidak boleh dipakai oleh keturunannya jika terjadi perkawinan seperti yang terakhir ini.

Keenam, nilai perkawinan menjadi ternodai jika motivasi memberikan wali dikaitkan dengan pelunasan uang pisuke.

Telah terjadi pergeseran makna *pisuke* dalam praktek *merari'* masyarakat Sasak. Mestinya *pisuke* tersebut harus dilakukan dengan suka sama suka, tidak saling memberatkan dengan saling memahami keadaan keluarga kedua belah pihak. Namun, saat ini banyak ditemukan seorang wali belum bersedia memberikan hak kewaliannya kecuali apabila calon menantu dapat membayar uang *pisuke*. Dalam hal ini *pisuke* seolah-olah menjadi prasyarat bagi adanya wali. Seharusnya pernikahan itu tidak boleh terhalang karena persoalan uang *pisuke*. Setelah semakin pesatnya kemajuan termasuk perkawinan antar daerah dan suku akhir-akhir ini, banyak terdengar seseorang yang terhalang pernikahannya karena persoalan *pisuke*. Perlakuan yang sama juga dikenakan pada perkawinan intern suku Sasak sendiri.

Beberapa informan yang penulis wawancarai menjelaskan bahwa fenomena uang *pisuke* tersebut selain merupakan simbol kebanggaan, *pisuke* dengan standar tinggi juga dijadikan sebagai “kambing hitam”, ada tujuan lain sesungguhnya di balik *pisuke* tinggi tersebut, misalnya karena tidak setuju atau tidak senang dengan calon menantu. Oleh karena itu, di Lombok, Desa atau Kelurahan biasanya berperan aktif dalam menentukan standarisasi uang *pisuke* yang disesuaikan dengan kondisi keluarga pengantin.

Di Desa Sakra fenomena wali tidak memberikan hak kewaliannya karena faktor *pisuke* sangat jarang. Biasanya seorang wali tidak mau mengawinkan anaknya disebabkan karena calon

mertua kurang/tidak berakhlak dengan akhlak yang mahmudah. Bahkan sekarang ini, di Sakra, tidak memberikan wali karena faktor tidak beres akhlaknya lebih dominan dibandingkan karena faktor bangsawan atau tidak. Kalau dahulu memang faktor bangsawan ini menjadi faktor utama diberikan atau tidaknya wali, karena zaman dahulu bangsawan sangat identik dengan kebaikan akhlaknya.¹³⁰

Ketujuh, kalau terjadi perceraian, maka isterilah yang biasanya menyingkir dari rumah tanpa menikmati nafkah selama 'iddah.

Dampak ke delapan ini dianggap sangat membudaya di pulau Lombok. Kalau terjadi perceraian, biasanya rumah dikuasai oleh suami, isterilah yang harus meninggalkan rumah tanpa diberikan nafkah 'iddah selama masih dalam masa 'iddah. Hal ini bisa terjadi karena tradisi atau karena suami sengaja memanfaatkan ketidaktahuan isteri tentang hal tersebut. Padahal seperti dijelaskan di atas, suami berkewajiban menjaga dan memberikan nafkah kepada isteri selama dalam masa 'iddah. Hukum Islam dan Undang-Undang perkawinan di Indonesia juga mengharuskan pemberian nafkah 'iddah tersebut. Namun, realitas yang terjadi pada masyarakat Sasak tidak mewarnai apa yang tersebut dalam hukum dan undang-undang di atas. Kalaupun suami tidak memberikan nafkah 'iddah, bagi masyarakat Sasak masih dianggap bukan persoalan pokok.

Kedelapan, jarang dikenal ada pembagian harta bersama, harta biasanya diidentikkan sebagai harta ayah (suami) jika ada harta warisan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembagian harta bersama tidak populer dilakukan pada masyarakat Sasak. Harta bersama belum dikenal secara luas oleh masyarakat. Seorang isteri kalau dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya, maka dia akan pulang ke rumah orang tuanya dengan membawa pakaiannya saja

¹³⁰ L. Asmara, Tokoh Masyarakat Sakra, Wawancara tanggal 9 Oktober 2005.

tanpa pembagian harta bersama.¹³¹ Ditandakan pula, harta gono-gini di Sasak ini jarang dipersoalkan sehingga biasanya dikuasai oleh suami saja. Dengan kondisi seperti ini, betapa banyak wanita (mantan isteri) di Sasak yang hidup dari belaian nafkah anaknya atau mencari nafkah sendiri karena dianggap sudah tidak memiliki kekayaan lagi.¹³²

¹³¹ TGH Salimul Jihad, Wawancara Tanggal 20 Oktober 2005.

¹³² TGH. Miskan dan TGH. Mukti Ali, Wawancara Tanggal 25 Oktober 2005.

BAB VII

KONSEP STRATEGIS DALAM MENETRALISIR DAMPAK NEGATIF BUDAYA *MERARI*'

Era kontemporer sekarang ini banyak tumbuh perjuangan berkesetaraan gender. Di Indonesia, hal ini sebenarnya telah dirintis oleh R. A. Kartini jauh sebelum kita merdeka. Hal ini menunjukkan bahwa perjuangan untuk mensetarakan posisi laki-laki-wanita bukan saja merupakan isu kontemporer sekarang tetapi juga menjadi jeritan wanita muslim sejak masa lampau. Hanya saja, sekarang wanita muslim lebih banyak memiliki wadah dan kesempatan yang lebih luas untuk menyuarakan tuntutananya. Di samping itu, gerakan feminisme yang mengusung panji-panji kesetaraan gender dan penegakan HAM telah sampai pada situasi dan kondisi yang tidak lagi berdimensi sektoral dan lokal, melainkan lintas sektoral dan universal.

Memang, harus diakui ada yang kebablasan dalam melihat geliat perjuangannya. Kelompok feminis-lah yang sering dianggap sangat rajin menyuarakan geliat tersebut, walaupun seringkali kebablasan. Termasuk apa yang baru-baru ini diusulkan Kowani untuk perubahan UU hukum keluarga Indonesia, khususnya menyangkut perkawinan beda agama, perkawinan sesama jenis, dan poliandri bagi perempuan. Selain sangat mendasar dan menyentuh secara langsung fundamental idea kehidupan beragama, ketiga isu tersebut juga mengusik tiga pilar utama penyangga efektivitas suatu konstruksi hukum dan perundang-

undangan, yakni tataran historis, sosiologis, dan filosofis.¹⁴⁴ Gerakan feminis tertentu, khususnya pro-feminisme modern progresif, telah mendorong gerakan dalam kehidupan masyarakat, yakni tuntutan keterlibatan perempuan tidak lagi sebatas emansipasi dan kesetaraan partisipasi, lebih dari itu adalah menginginkan dominasi dunia perempuan atas dunia laki-laki.

Secara umum, perjuangan berkesetaraan gender merupakan “greget” perjuangan yang patut di-support sebagai sebuah langkah maju dalam pengamalan hakikat ajaran agama kita. Secara substansial, al-Qur'an tidak pernah membeda-bedakan manusia berdasarkan jenis kelamin. Islam merupakan agama yang sangat menekankan persamaan di antara manusia, tidak membuat klasifikasi berdasarkan kwalifikasi tertentu dan tidak membeda-kan suku, bangsa, profesi, jabatan, kekayaan, dan sebagainya. Salah satu prinsip hukum Islam setelah tauhid, keadilan, *amar-ma'rûf*, dan *al-hurriyah* adalah *al-musâwat* (persamaan, egalite). Prinsip *musâwat* memiliki landasan yang sangat kuat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Konstitusi Madinah yang dikenal dengan *al-Sahifah* adalah contoh yang paling nyata pelaksanaan prinsip egalite dalam Islam. Oleh karena itu, Islam menentang perbudakan dan penghisapan darah manusia atas manusia. Sehingga dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa pembeda manusia dengan manusia yang lainnya adalah taqwa (Qs. al-Hujurât (49): 13). Bahkan berdasarkan ayat Qs. al-Hujurât (49): 13 dan Qs. al-Isra' (17): 70 menghendaki tidak ada perbedaan antara sesama manusia dengan alasan apapun termasuk jenis kelamin. Kesetaraan ini tidak terbatas pada kaum muslimin saja, karena menggunakan kata manusia (*al-nâs*). Bahkan dalam sebuah Hadis disebutkan: “Setiap orang berasal dari Adam. Adam berasal dari tanah.

¹⁴⁴Lihat M. Nur Yasin, “Isu-Isu Kontroversial Feminisme di Seputar Pranata Perkawinan”, *Ulumuna* Vol. VI Edisi 10 No.1 2002, 152.

Manusia itu sama seperti halnya gigi sisir. Tidak ada keistimewaan antara orang Arab dari non-Arab kecuali karena ketakwaannya”¹⁴⁵

Satu hal yang perlu dicatat bahwa kedudukan yang tidak berimbang antara laki-laki dan perempuan di Gumi Sasak ini secara tidak langsung didukung oleh sikap diam atau kepasrahan dari wanita itu sendiri. Oleh karena itu, pendidikan bagi kaum wanita-Sasak lah yang akan mampu menjadi solusi untuk merubah keadaan tersebut. Tanpa pendidikan sulit bisa diharapkan terjadi perubahan yang signifikan. Sebab, bagaimana mungkin suatu gagasan dan ide perubahan dan pemberdayaan ke arah yang lebih baik akan tumbuh dari otak wanita yang tidak mendapatkan pencerahan lewat pendidikan. Kami tidak mengatakan bahwa perubahan itu hanya bisa terjadi pada diri kaum perempuan *an sich*, tetapi jika perubahan itu di-*support* oleh kaum wanita sendiri maka akan memiliki daya yang lebih kuat dalam mencapai tujuan akhir yang dikehendaki, yakni terjadinya posisi yang berkesetaraan sesuai dengan makna substansial dari ayat-ayat al-Qur’an seperti diuraikan sebelumnya.

Dengan pendidikan, wanita Sasak akan mengetahui hak dan kewajibannya dalam berbagai hal. Dalam perkawinan, wanita Sasak diharapkan tidak hanya mengetahui kewajibannya untuk kawin setelah cukup usia, tetapi harus bisa menyadarkan semua anggota keluarganya untuk mendukung terlaksananya perkawinan dengan cara yang Islami setelah terpenuhi semua syarat-syaratnya. Dalam al-Qur’an Qs. al-Nur (24): 32 disebutkan: “*Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba sahayamu yang perempuan.*” Dalam ayat tersebut dijelaskan tentang keharusan orang-orang yang terdekat (keluarga) untuk membantu

¹⁴⁵Juhaya S Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: PPU LPPM Universitas Islam Bandung, 1995), 76-77.

perkawinan laki-laki yang belum kawin atau wanita yang tidak bersuami. Bahkan ditandaskan pula dalam lanjutan ayat tersebut bahwa kalau mereka yang akan kawin itu tidak memiliki biaya (miskin), Allah menjaminkannya. Muhammad Hasan al-Himsy menjelaskan bahwa *khitâb* tersebut ditujukan kepada para wali (orang tua) kedua mempelai.¹⁴⁶

Di samping dampak positif, seperti dijelaskan sebelumnya, banyak dampak negatif yang timbul akibat tradisi *merari'* di Lombok, di antaranya adalah: *pertama*, terjadinya perilaku atau sikap yang otoriter oleh suami dalam menentukan keputusan keluarga. Fenomena ini harus dilakukan penyadaran kepada para suami dengan pendekatan musyawarah. Dalam Islam, ajaran tentang musyawarah ini memiliki landasan yang sangat kuat, Nabi saw. bersabda: "*wasyâwirhum fî al-amri*" (Bermusyawarahlah dalam menyelesaikan setiap urusan). Senada dengan hadis di atas, meskipun hasil kerja isteri menjadi milik pribadinya karena tidak diwajibkan memberikan nafkah kepada anak dan suami, tetapi hal ini dapat dimusyawarahkan agar terjadi hubungan yang harmonis dan bisa menyelesaikan keadaan ekonomi keluarga yang pada akhirnya apa yang dihasilkan isteri menjadi bagian dari upaya mempertahankan harmonisasi keluarga.

Kedua, terbaginya pekerjaan domestik hanya bagi isteri dan dianggap tabu jika lelaki (suami) Sasak mengerjakan tugas-tugas domestik. Seperti dijelaskan pada sub bab sebelumnya, perilaku kedua ini tidak saja dilakoni oleh mereka yang tidak berpendidikan tetapi juga mereka yang berpendidikan ikut-ikutan. Memang harus diakui perilaku ini sudah terjadi pergeseran terutama bagi mereka yang sudah berpendidikan. Cuma kalau dilihat oleh masyarakat luas seorang suami ikut mengerjakan pekerjaan domestik, maka akan menjadi bahan cemoohan (fitnah). Jalan keluar yang harus

¹⁴⁶Al-Himsy, *Mufradat...*, 354.

dilakukan adalah hendaklah mengerjakan tugas-tugas tersebut dengan kondisi orang lain tidak melihatnya, seperti mencuci di waktu malam, mencuci di kamar mandi, atau menghindarkan diri bagi suami untuk menjemur cucian di halaman rumah dan solusi yang sangat mungkin hendaknya suami membayarkan seorang pembantu rumah tangga buat isteri. Solusi ini diperlukan sebagai langkah awal dalam rangka proses ke arah yang semestinya, sehingga dalam hal ini berlaku juga konsep *al-tadarruj fi al-tatbîqiy* (berproses dalam penerapan).

Ketiga, bagi wanita karir (pekerja) juga tetap diharuskan dapat mengerjakan tugas domestik di samping pekerjaan di luar rumah dalam memenuhi ekonomi keluarga (*double burden*/peran ganda). Problem *double burden* ini harus dibenahi dengan cara memberikan pemahaman, misalnya, lewat pengajian yang dilakukan oleh tuan guru dan pondok pesantren bahwa tugas domestik sesungguhnya dalam perspektif Islam adalah tugas suami. Peran tuan guru dan tokoh agama dalam mencerahkan pemahaman masyarakat sangat efektif karena masyarakat Sasak masih sangat paternalistik, khususnya dalam masalah atau isu-isu agama. Oleh karena itu, seorang suami diharapkan bisa *sharing* dengan isterinya dalam mengerjakan tugas-tugas domestik tersebut.

Dampak kedua dan ketiga di atas sebenarnya sangat bertentangan dengan konsep Islam yang mengharuskan adanya relasi yang berkesetaraan antara suami dan isteri. Dalam perspektif Islam, relasi suami isteri akan bisa berjalan dengan baik sesuai dengan ajaran Islam apabila telah terjadi pemenuhan hak dan kewajiban antara keduanya (suami isteri). Berkaitan dengan hubungan suami isteri, hak dibagi menjadi dua, yakni hak suami (kewajiban isteri), hak isteri (kewajiban suami), dan hak bersama antara keduanya. Saifuddin merincikan hak dan kewajiban suami isteri yang dipetik dari al-Qur'an sebagai berikut: *pertama*, hak dan kewajiban bersama

antara suami dan isteri antara lain (1) memperkokoh landasan kehidupan keluarga berdasarkan tauhid dan taqwa; (2) menjaga keutuhan fitrah tauhid; (3) menegakkan hukum Islam dalam keluarga; (4) mewujudkan iklim keluarga yang Islami; (5) menjauhi perbuatan musyrik; (6) memelihara amanah; (7) menjauhi khianat dan maksiat; (8) mencurahkan kasih sayang dan *mawaddah wa rahmah*; saling percaya, pengertian, memaafkan, dan melindungi; (9) saling memeberikan kepuasan dalam memenuhi kebutuhan seksual.

Kedua, hak dan kewajiban suami terhadap isteri antara lain: (1) membekali hidup dan kehidupan isteri; (2) membayar mahar; (3) berhati-hati dalam bertindak kepada isteri; (4) menggauli isteri secara ma'ruf dan melindungi serta memimpin isteri ke jalan yang benar; (5) memusatkan perhatian isteri terhadap pelaksanaan Islam; (6) menahan marah dan memberi maaf; (7) menyediakan *nafqah*, *kiswah*, dan *suknah* (tempat tinggal); (8) tidak menggauli isteri yang sedang haidl; (9) memberikan kepuasan seks kepada isteri. *Ketiga*, hak dan kewajiban isteri kepada suami antara lain: (1) taat, patuh dan setia serta menjaga harta suami; (2) melayani suami dengan gairah; (3) memusatkan perhatian pada suami; (4) bertanggung jawab urusan rumah tangga suami; (5) menutup 'aurat selain pada suami, (6) menahan marah dan pemaaf.¹⁴⁷

Sementara, menurut Abdullah Syahatah, secara umum, hak isteri ada dua, yakni mahar dan nafkah. Hak suami ada tiga, yakni keta'atan (*al-thâ'at*), ditemani/tinggal di rumah (*al-qarar fi al-bait*), dan kekuasaan untuk mendidik (*wilayat at-ta'dib*). Sedangkan hak bersama antara suami isteri ada dua, yakni membuka diri untuk

¹⁴⁷H.U. Saifuddin ASM, *Bahtera Pernikahan* (Bandung: Yadia, 1993), 149-153.

saling bersenang-senang/bersetubuh (*hallul istimtâ*) dan bergaul dengan cara yang baik (*husn al 'usyrah*).¹⁴⁸

Keempat, terjadinya praktek kawin-cerai yang sangat akut dan dalam kuantitas yang cukup besar di Lombok. Praktek kawin cerai akan bisa diantisipasi dengan meningkatkan tarap pendidikan umat Islam Lombok. Masyarakat Sasak pada umumnya sudah berpendidikan, tetapi tingkat pendidikan tersebut belum cukup memadai untuk bisa mengenal lebih jauh tentang persoalan perkawinan yang ideal. Oleh karena itu, peran pemerintah dan tokoh masyarakat dalam hal penyadaran tentang cita-ideal sebuah perkawinan sangat dibutuhkan, misalnya dengan memasukkan kurikulum perkawinan sejak kelas 5 dan 6 Sekolah Dasar, atau dengan memberikan bobot yang lebih banyak bagi dakwah para Tuan Guru. Kawin cerai ini identik dengan perkawinan yang tidak direncanakan dengan matang sehingga putus di tengah jalan. Hal ini misalnya bisa dilihat dari pengakuan beberapa informan, bahwa motivasi perkawinan antara lain hanya sekedar mengetahui bagaimana rasanya menikah padahal masih dalam usia muda dan belum siap mental apalagi pelaku *merari*' itu hanya berpendidikan SD bahkan belum tamat SD.

Kelima, terjadinya peluang berpoligami yang lebih besar bagi laki-laki (suami) Sasak dibandingkan lelaki (suami) dari etnis lain. Agar bisa meminimalisir dampak kelima ini, diperlukan upaya strategis untuk merubah pola *merari*' adat Sasak yang seringkali dilakukan dengan mempersulit pemberian wali karena motivasi tertentu seperti mengambil kesempatan dalam kesempatan, kebanggaan dan lain-lain. Sebab poligami menjadi lebih berpeluang terjadi di gumi Sasak jika dilihat dari sisi bahwa suami saja yang

¹⁴⁸Abdullah Syahattah, *al-Mar'atu fî al-Islâm Baina al-Mâdly wa al-Ĥâdir* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1993), 16. Keterangan lengkap tentang hak dan kewajiban suami isteri lihat juga Muhammad bin Umar An-Nawawi, *'Uqûd al-Lujain* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt.), 3-13.

membayai prosesi perkawinan akan berpengaruh besar bagi suami yang kaya dan berduit untuk mengumpulkan isteri lebih dari satu.

Keenam, kalau terjadi perkawinan lelaki jajar karang dengan wanita bangsawan, maka anaknya tidak boleh menggunakan gelar kebangsawanan (mengikuti garis ayah), tetapi jika terjadi sebaliknya, maka anak berhak menyandang gelar kebangsawanan ayahnya. Dampak subordinasi perempuan dalam perkawinan bangsawan dengan non bangsawan ini bisa dinetralkan dengan mengedepankan aspek akhlak dan pemahamannya terhadap sopan santun dan tatakrama seperti yang dilakukan di beberapa tempat di pulau Lombok. Misalnya di Mantang atau di beberapa di Lombok Tengah, wanita bangsawan tetap direstui pernikahannya dan “tidak dibuang” (*ndekne teteteh*) oleh orang tuanya walaupun gelarnya tetap tidak bisa diwariskan oleh anak keturunannya. Strategi selanjutnya dilakukan penyadaran bahwa gelar bangsawan itu sangat bagus jika mampu memelihara akhlak, oleh karena itu masih lebih bagus tidak ber gelar bangsawan dan menjaga akhlak daripada bergelar bangsawan tetapi tidak mampu menjaga akhlak.

Ketujuh, nilai perkawinan menjadi ternodai jika motivasi memberikan wali dikaitkan dengan pelunasan uang *pisuke*. Langkah antisipatif terhadap dampak ketujuh ini bisa dilakukan dengan menyadari bahwa dalam sebuah perkawinan yang harus diutamakan adalah pertimbangan agama dan bukan pertimbangan adat, atau antara keduanya berjalan secara bersama-sama dengan mengeliminir sedemikian rupa unsur-unsur adat yang mengandung pertentangan dengan ketentuan hukum Islam. Hal ini sudah banyak terjadi di beberapa tempat di Lombok meskipun dilakukan oleh kalangan tertentu dan bagi mereka yang menyadari akan hal tersebut.

Kedelapan, kalau terjadi perceraian, maka isterilah yang biasanya menyingskir dari rumah tanpa menikmati nafkah selama

'iddah. Dalam menetralsir dampak kedelapan ini, selain dibutuhkan pemahaman agama tentang kewajiban memberikan nafkah, diperlukan juga kesadaran dalam pengamalan ajaran agama, jangan sampai memanfaatkan ketidaktahuan isteri tentang persoalan itu lalu suami berbuat semena-mena. Walaupun hal ini sudah mentradisi di Sasak, sesuatu yang tidak baik tetap tidak baik, oleh karena itu harus diluruskan.

Kesembilan, jarang dikenal ada pembagian harta bersama, harta biasanya diidentikkan sebagai harta ayah (suami) jika ada harta warisan, sehingga betapa banyak wanita (mantan isteri) di Sasak yang hidup dari belaian nafkah anaknya atau mencari nafkah sendiri karena dianggap sudah tidak memiliki kekayaan lagi.

Kesembilan dampak merari' tersebut tidaklah terjadi pada seluruh perkawinan orang Sasak, ada yang melaksanakan tetapi sudah banyak pula yang mencoba melakukan "tambal sulam" dengan menghilangkan yang menyimpang dan mempertahankan yang baik terhadap adat/kebiasaan tersebut. Memang harus diakui ada beberapa dampak yang sulit dirubah dan ada yang mudah, bahkan sekarang sudah dipraktikkan. Sikap otoriter suami dalam masalah keluarga sudah banyak yang menyelesaikannya dengan jalan musyawarah, sikap *double burden* (peran ganda) sudah dimulai dengan suami mengerjakan tugas domestik walaupun dengan cara sembunyi-sembunyi agar tidak terjadi cemoohan tetangga, permintaan uang *pisuke* sering hanya menjadi "label" saja karena setelah terjadi pernikahan diberikan lagi kepada kedua pengantin untuk dijadikan sebagai bekal hidupnya, pembagian harta *gono-gini* sudah mulai diperhatikan dengan semakin maraknya sosialisasi yang dilakukan Departemen Agama lewat KUA masing-masing. Demikian juga kalau terjadi perkawinan bangsawan dengan jajar karang hampir tidak pernah dipersoalkan lagi, yang menjadi tolak ukurnya adalah akhlak.

Hanya peristiwa kawin-cerai tetap menjadi tontonan yang sering kita lihat di Gumi Sasak ini yang secara otomatis memberikan tambahan pekerjaan bagi Pengadilan Agama dan KUA di pulau Lombok. Hal ini mestinya bisa dihindari dengan cara mempersiapkan perkawinan dengan cara lebih matang sebelum terjadinya pernikahan. Kemudian dihindari perkawinan yang tidak diawali dengan hubungan “pacaran” (saling kenal secara lebih dekat) antara kedua pasangan dan antarakedua keluarga masing-masing, sehingga diharapkan terjalin hubungan harmonis dan terjadinya kesetaraan (*kafâ'ah*) antara keduanya. Pada akhirnya akan terjadi keseimbangan antara keduanya dan bisa menekan angka perceraian.

Dalam Islam, kedudukan suami isteri seimbang dalam hukum terhadap harta bersama dan dalam pergaulan hidup bermasyarakat. Suami sebagai kepala keluarga dan isteri sebagai ibu rumah tangga dan masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum. Di samping itu, suami isteri harus mempunyai tempat tinggal bersama yang tetap. Suami isteri wajib saling mencintai, hormat-menghormati, setia dan memberi bantuan lahir batin. Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya sedangkan isteri wajib mengatur urusan rumah tangga sebaik-baiknya.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Analisis dari Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan KHI* (Jakarta: Bumi Angkasa Raya, 1999), 188.

BAB VIII PENUTUP

Untuk mengakhiri uraian buku ini, perlu dipaparkan beberapa kesimpulan yang ditarik dari pembahasan yang telah diuraikan pada bagian terdahulu.

Faktor-faktor pendorong masyarakat muslim Sasak melakukan tradisi *merari'* antara lain faktor tradisi/kebiasaan, faktor mempertahankan karakteristik suku/daerah, dan faktor keinginan memiliki generasi penerus yang berkualitas. Pola *merari'* yang dipraktekkan masyarakat muslim Sasak dengan melakukan delapan prosesi *merari'*, yakni midang, memulang atau *merari'*, *sejati*, *pemuput selabar*, akad nikah, *sorong doe* (sorong serah), *nyongkol*, dan *bales nae*. Semua adat istiadat di atas harus dilalui dalam suatu proses perkawinan dengan diberikan nafas keislaman, dalam pelaksanaannya semua adat istiadat tersebut bernuansa Islami. Sementara, tinjauan hukum Islam terhadap praktek *merari'* tersebut dapat dipahami dari kaidah ushul fiqh: "*al-âdah muhakkamah*". Adat atau tradisi merupakan lambang atau simbol pada suatu masyarakat yang dapat dijadikan hukum, walaupun tidak tertulis. Adat juga merupakan cermin kepribadian masyarakat dan penduduk suatu daerah. Memang, adat yang dapat dijadikan sebagai pedoman atau hukum adalah adat yang sudah mentradisi di kalangan masyarakat setempat, disepakati pemberlakuannya secara umum, dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip

hukum Islam. Dalam *merari'*, walaupun dilakukan dengan adat yang sangat rumit, tetapi pada akhirnya dikawinkan secara Islam juga. Oleh karena itu, sangat dihargai oleh hukum Islam selama prosesi yang lainnya juga paralel dengan prinsip hukum Islam itu sendiri.

Bentuk superioritas suami di antaranya adalah terjadinya perilaku atau sikap yang otoriter oleh suami dalam menentukan keputusan keluarga; terbaginya pekerjaan domestik hanya bagi isteri; bagi wanita karir (pekerja) juga tetap diharuskan dapat mengerjakan tugas domestik di samping tugas atau pekerjaannya di luar rumah (*double burden*/peran ganda); terjadinya praktek kawin-cerai yang sangat akut; dan terjadinya peluang berpoligami yang lebih besar. Superioritas suami merupakan suatu sikap yang memandang isteri sebagai pelayan dalam memenuhi kebutuhan suami. Anggapan semacam ini menjadikan suami memiliki otoritas penuh dalam menentukan bahtera rumah tangga tanpa memberikan peluang sedikitpun kepada isteri untuk ikut andil di dalamnya. Isteri memiliki tugas tidak lebih dari sekedar pemuas dan pemenuh kebutuhan suami sehingga dalam kesehariannya isteri mempunyai peran ganda (*double burden*) atau multifungsi. Pekerjaan yang sebenarnya menjadi tanggung jawab suami dilakukan oleh isteri, seperti mencuci, memasak, dan sebagainya, sedangkan suami hanya sebagai pemimpin dan pencari nafkah.

Setidaknya ada dua istilah yang dipakai untuk melihat jenis kelamin, *pertama* seks, yaitu jenis kelamin biologis yang merupakan kodrat Tuhan. Manusia tidak memiliki peluang untuk menentukan pilihan atas seks yang sudah melekat padanya. *Kedua*, gender adalah jenis kelamin sosial yang menitikberatkan pada fungsi dan peran. Dalam hal ini setiap orang memiliki hak untuk menentukan pilihannya. Oleh karena itu, ia bersifat elastis, pada waktu tertentu dapat dipertukarkan antara kedua jenis kelamin tersebut.

Pada peristiwa *merari'* adat Sasak dengan segala proses yang demikian panjang, paling tidak delapan tahapan, sejak meminang sampai dengan kegiatan terakhir dari prosesi adat, yaitu *balas nae*, cenderung merugikan jenis kelamin tertentu terutama perempuan. Ini sebagai akibat tidak langsung dari adanya proses tertentu dalam tradisi *merari'*, wanita diposisikan seolah barang yang tidak memiliki andil sedikitpun dalam proses tersebut. Misalnya dalam hal pemberian wali nikah, antara keinginan calon mempelai wanita untuk segera dinikahkan pada satu sisi, di sisi lain adanya keinginan orang tua calon mempelai wanita untuk menjadikan harga sebagai syarat pemberian wali nikah. Kondisi serupa juga dapat terlihat pada perkawinan antar wanita bangsawan dengan laki-laki jajar karang yang biasanya tidak diperkenankan menggunakan gelar kebangsawanan, juga terputus garis keturunannya (*beteteh*)

Alternatif solusi yang dapat dipakai dalam upaya menetralisasi dampak negatif yang mungkin timbul dari tradisi *merari'* adat Sasak adalah dengan menggalang kerja sama dan musyawarah antara keluarga kedua belah pihak (suami-isteri). Musyawarah tersebut tentunya dilakukan selalu, terutama sebelum terjadinya perkawinan. Yang dijadikan acuan pokok dalam musyawarah tersebut adalah hukum Islam dengan tanpa membuang begitu saja adat setempat. Merubah adat *merari'* yang sudah mentradisi adalah hal yang tidak gampang, karena tradisi itu melekat dengan sosial psikologis masyarakat setempat. Namun, dengan diterapkannya musyawarah pada setiap prosesi *merari'* diharapkan berdampak positif terhadap harmonisasi hubungan keluarga (suami-isteri)

Satu hal yang sangat mendesak digalakkan untuk menegakkan keadilan gender dalam tradisi *merari'* ini adalah diperlukan adanya kesadaran, kepekaan, dan keadilan masyarakat

terhadap gender. Dengan terwujudnya kesadaran, kepekaan, dan keadilan tersebut, baik laki-laki maupun perempuan dapat mengembangkan potensi dan kemampuannya dan memperoleh peluang yang sama, dan juga salah satu jenis kelamin tertentu (suami atau isteri) tidak dirugikan. Oleh karena itu, diperlukan pendidikan yang berperspektif gender, yakni pendidikan yang menggunakan konsep keadilan gender, kemitrasejajaran yang harmonis antara laki-laki dan perempuan, serta memperhatikan kebutuhan dan kepentingan gender praktis/strategis seperti pada tradisi *merari'* ini.

Di samping itu, perlu adanya pemahaman yang sesungguhnya tentang perkawinan dengan segala konsekwensi logisnya. Pemahaman ini dapat ditembus melalui pendidikan baik formal maupun tindakan seperti apa yang selama ini dilakukan oleh tuan guru atau tokoh agama, yaitu penerangan melalui pengajian. Pengajian oleh tuan guru hendaknya bukan hanya menyentuh aspek ibadah tetapi juga aspek muamalah, seperti perkawinan dan sebagainya, yang selama ini masih jarang tersentuh.

Berdasarkan kesimpulan di atas, sangat perlu segera dipikirkan hal-hal mendesak sebagai *out put* penelitian yang telah kami lakukan, antara lain: *pertama*, masyarakat Sasak-Lombok yang melakukan perkawinan (*merari'*) seyogyanya memiliki kesiapan mental maupun material terlebih dahulu sebelum melaksanakan perkawinan, karena persiapan yang matang akan membantu mempertahankan harmonisasi keluarga sehingga terhindar dari problem keluarga yang cenderung berujung pada perceraian. *Kedua*, pihak keluarga calon mempelai dalam penyelesaian prosesi perkawinan seyogyanya mengedepankan ajaran Islam dengan tetap mempertahankan adat atau tradisi yang sesungguhnya dan yang seharusnya diberlakukan. Perlu ditanamkan perasaan saling

menguntungkan dan saling memahami serta saling menghargai. Dan *Ketiga*, materi-materi yang diajarkan oleh tuan guru (kyai) melalui pengajiannya, seyogyanya tidak hanya terbatas pada bab *thahârah* dan ibadah saja, melainkan ke materi muamalah, khususnya perkawinan dengan segala prosesnya karena materi itu sangat penting dalam kehidupan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hakim, H. Lukman, "Pelaksanaan Adat Perkawinan Sasak di Lombok: Telaah Berdasarkan Hukum Islam, Laporan Penelitian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Mataram, 1998.
- Al-Jaziri, Abdurrahman, *al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*, Dar al-Dakwah, Istambul, Vol IV.
- Al-Malibary, Zainuddin Bin Abdul Aziz, *Fathul Mu'in*, Terj. H. Aliy As'ad, Jilid III, Menara Kudus, Kudus, 1979.
- Al-Shabuni, *al-Zawaj al-Islam al-Mubakkir wa Hasanah*, Terj. Muhammad Nurdin, Cet. I PT. Serambi Ilmu, Jakarta, 2000.
- Al-Zastrow Ng, *Gus Dur Siapa Sih Sampeyan?: Tafsir Teoritik atas Tindakan dan Pernyataan Gus Dur*, Erlangga, Jakarta, 1999.
- Angineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici F. Asssegaf, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1994.
- An-Nawawi, Muhammad bin Umar, *'Uqud al-Lujain*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, Indonesia, tt.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Buku: Suatu Pendekatan Praktik*, Cet.II, PT. Rineka Cipta, Jakarta, 1998.
- Ashshofa, Burhan, *Metode Buku Hukum*, PT Rineka Cipta, Jakarta, 1998.

- Bartholomew, John Ryan, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, PT Tiara Wacana, Yogyakarta, 2001.
- Betty R. Scharf, *The Sociological Study of Religion*, Terj. Mahnun Husein, PT. Tiara, Yogyakarta: Wacana, 1995.
- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods*, A Wiley-Interscience Publication John Wiley and Sons, Canada, 1975.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Watu Telu versus Watu Lima*, LkiS, Yogyakarta, 2000.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, YPPA, Jakarta, 1971.
- Faisol, L. Sohimun, "Intan Berlian: Meneguhkan Posisi Perempuan", *Ulumuna*, Volume VIII Edisi 13 Nomor 1 Januari-Juni 2004.
- Faqih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Fath. Zakaria, *Mozaik Orang Mataram*, Cet. I, Yayasan "Sumurmas al-Hamidy", Mataram, 1998.
- Gde Parman, *Kitab Adat Sasak, Dulang I, Perkawinan*, Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, Mataram, 1995.
- _____, *Titi Tata Adat Perkawinan Sasak, Kepembayunan Lan Candrasengkala*, Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak Mataram Lombok, Mataram, 1988.
- H.U. Saifuddin ASM, *Bahtera Pernikahan*, Yadia, Bandung, 1993.
- Herawati, Beauty, "Partisipasi Perempuan dalam Politik di NTB", Hasil Penelitian LBH APIK Mataram, 2002.
- Himsy, Muhammad Hasan, *Mufradat al-Qur'an: Tafsir wa Tarjamah*, Dar ar-Rasyid, Beirut, tth.
- Imam Muslim, *Shohih Muslim*, Juz I.

- Irfan, Mathla'ul, "Perkawinan Bangsawan Sasak dan Jajar Karang: Kajian Sosiologi Hukum Islam", Tesis, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2003.
- Ismail, Faisal, "Islam Doktrin dan Kebudayaan: Tela'ah Kritis Kebudayaan Gazalba" dalam *Islam: Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*, PT Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999.
- Kartodirjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Ilmu Sejarah*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1999.
- Katjasungkana, Nursyahbani, "Pandangan Islam tentang Posisi Perempuan dan Laki-Laki danm Keluarga" dalam Dadang S. Anshori dkk (ed), *Membincangkan Feminisme*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1997.
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Mastuhu, "Buku Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi", dalam Mastuhu dan M. Dede Ridwan, *Tradisi Baru Buku Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Pusjarlit-Nuansa, Jakarta, 1998.
- Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Mizan, Bandung, 1999.
- Mudzhar, M. Atha', *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologis*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999
- _____, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, PT Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Muhadjir, Noeng, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, cet. 1 Tiara Wacana, Yogyakarta, 1989.
- Nawawi, Hadari, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Gadjah Mada University Press Yogyakarta, 1995.

- Nawawi, Muhammad bin Umar, *Syarah Uqud al-Lujain fi Bayân Huquq az-Zaujain*, Dar Ihya al-Kutubil Arabiyah, Indonesia, tth.
- Poerwandari, Elizabeth Kristi, *Pendekatan Kualitatif dalam Penelitian Psikologi*, LPSP3 Fakultas Psikologi UI, Jakarta, 1998.
- Pusat Buku Peranan Wanita (P3W) UNRAM, “Analisis Gender”, Makalah Workshof Metode Penelitian Gender 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram.
- Ramulyo, Mohd. Idris, *Hukum Perkawinan Islam: Suatu Analisis dari Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan KHI*, Bumi Angkasa Raya, Jakarta, 1999.
- S Praja, Juhaya, *Filsafat Hukum Islam*, PPU LPPM Universitas Islam Bandung, Bandung, 1995
- Sadli, Saparinah dan Marilyn Porter, *Metodologi Penelitian Berspektif Wanita dalam Riset Sosial*, Program Kajian Wanita Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta, 1995.
- Salam, Solichin, *Lombok Pulau Perawan*, Kuning Mas, Jakarta, 1992.
- Sarantakos, Satrios, *Social Research*, Macmillan Education Australia Pty.Ltd.Melbourne, 1993.
- Soekamto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, UI Press, Jakarta.
- Soemiati, *Hukum Perkawinan Islam dan UUU Perkawinan (UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan)*, Liberty, Yogyakarta, 1986.
- Sri Supartiningsih (dkk.), “Kesenjangan Gender dalam Pendidikan: Studi Kasus Pendidikan Dasar dan Menengah di Nusa Tenggara Barat”, Hasil Penelitian Peranan Wanita Universitas Mataram, 2002.
- _____, “Aplikasi Teknik Analisis Gender”, Makalah Workshof Metode Penelitian Gender 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram.
- Sri Wahyuliana, “Metode Penelitian Berperspektif Gender/Perempuan dengan Pendekatan Kualitatif”, Makalah

- Workshof Metode Gender, 1 September 2004, Penyelenggara PSW STAIN Mataram.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Cet.II, PT. Rineka Cipta, Jakarta, 1998.
- _____, *Prosedur Penelitian: Suatu Pengantar*, Bina Aksara, Yogyakarta, 1983.
- Monografi Desa Sakra Kecamatan Sakra Kabupaten Lombok Timur Tahun 2003/2004.
- Muhammad, KH. Husen, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, LkiS, Yogyakarta, 2001.
- Profil Kelurahan Pancor Kecamatan Selong Kabupaten Lombok Timur Tahun 2003/2004.
- Sunggono, Bambang, *Metodologi Penelitian Hukum*, Rajawali Press, Jakarta, 1996.
- Surachmat, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah*, Tarsito, Bandung, 1980.
- Syahattah, Abdullah, *al-Mar'atu fi al-Islam Baina al-Madly wa al-Hadir, al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab*, Messir, 1993.
- Taisir, Muhamad, "Konsep Kawin Lari dalam Masyarakat Praya Lombok Tengah", Tesis, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.
- Umar, Nasaruddin, "Islam dan Hak-Hak Reproduksi", Makalah pada diskusi Pelatihan Gender dan Penguatan Hak-Hak Reproduksi dalam Islam yang diselenggarakan oleh PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 21 Juli 1999.
- _____, *Kodrat Perempuan dalam Islam*, LKAJ, Jakarta, 1999.
- Undang-Undang Republik Indonesia No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dilengkapi Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, Pustaka Tinta Mas, Surabaya, 1994.

- Wafiroh, Ani, "Pemberdayaan Wanita Sasak", Tengaji, Majalah Berita dan Dakwah Edisi 12 Maret-9 April 2005.
- Yasin, M. Nur (dkk), "Rekonstruksi Prilaku Sosial Keagamaan Masyarakat Muslim Sasak: Kasus Poligami di Pulau Lombok", Laporan Buku Kompetitif Depag RI tahun 2004.
- Yasin, M. Nur, "Isu-Isu Kontroversial Feminisme di Seputar Pranata Perkawinan", *Ulumuna* Vol. VI Edisi 10 No.1 2002.
- Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an*, LkiS, Yogyakarta, 1999.
- Zakaria, Fath., *Mozaik Orang Mataram*, Cet. I, Yayasan "Sumurmas al-Hamidy", Mataram, 1998.

Lampiran

AYAT-AYAT GENDER

1. Nilai kemanusiaan bahwa Islam tidak membedakan fungsi penciptaan manusia laki dan perempuan. Firman Allah Qs. al-Dzariyat (51):56.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

"Dan tidaklah kami ciptakan manusia dan jin kecuali untuk menyembah kepada-Ku"

2. Prinsip keadilan dan kebaikan.
 - a. Tujuan umum syariat adalah mewujudkan keadilan dan kebajikan seperti tercermin dalam Qs. an-Nahl (16):90.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ

الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran".

- c. Menegakkan keamanan dan ketenteraman (Qs. an-Nisa [4]: 58).

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ

النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.

Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat".

- c. Menyeru kepada kebaikan dan mencegah pada keburukan (Qs. Ali Imran [3]: 104).

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung".

3. Prinsip kesetaraan. Islam tidak pernah mentolerir adanya perbedaan di antara umat manusia (Qs. al-Hujurat [19]: 13).

وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ﴿١٣﴾

"dan rasa belas kasihan yang mendalam dari sisi Kami dan kesucian (dan dosa). dan ia adalah seorang yang bertakwa".

4. Kaum perempuan memiliki hak yang sama dengan laki-laki. (Qs. al-Baqarah [2]: 228).

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا

خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ

بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ

وَاللرِّجَالُ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

"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 islah. dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi Para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

5. Manusia sebagai khalifah di bumi dinyatakan oleh Allah dalam firmannya Qs. al-An'am (6): 165.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

"Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

6. Peran suami isteri dalam keluarga: *Ar-rijâl qawwâm 'alâ an-nisâ'* (laki-laki adalah sebagai pemimpin bagi perempuan). (An-Nisa [4]: 34).

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

"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. 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 nusyuz-nya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar".

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Muslihun Muslim lahir di Rensing, Lombok Timur, 13 Mei 1974. Menyelesaikan S1 (1993-1998) pada Jurusan Muamalah Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Hamzanwadi (IAIH) Pancor. Di tahun yang sama sempat mengenyam pendidikan di Ma'had DQH NW Pancor. Pendidikan S2 (1999-2001) ditempuh dengan mengambil Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Muamalah (Hukum Ekonomi Islam) Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sejak tahun 2006 aktif sebagai Sekretaris III Pengurus Wilayah NW NTB. Kini, sedang menekuni kajian manajemen wakaf produktif dari Program Beasiswa Depag RI di S3 IAIN Walisongo.

Selain sebagai dosen tetap Ekonomi Islam IAIN Mataram, dia juga pernah menjabat sekretaris Lab. Al-Qur'an STAIN Mataram (2002-2006), Kepala Laboratorium Komputer Perbankan Fakultas Syari'ah IAIN Mataram (2006-2008), dosen luar biasa di Fakultas Syari'ah IAIH Pancor (sejak tahun 1998), di STITA Al-Amin Gersik Kediri (2002-2006), dan di Universitas Cordova Taliwang-Sumbawa (2004-2008). Sekarang, masih dipercaya sebagai ketua penyunting Jurnal *Istinbath* Fakultas Syari'ah IAIN Mataram.

Penelitian dan tulisan yang telah dipublikasikan antara lain: *Akad dan Penerapannya dalam Perbankan Syari'ah* (Jurnal *Ulumuna*, 2003), *Aplikasi Kredit di Bank Syariah dan Bank Konvensional* (Lemlit, 2004), *Menimbang Kegagalan Pendidikan Perspektif al-Qur'an* (Jurnal Kependidikan IKIP Mataram, 2004), *Argumen-Argumen Baru Pro-Kontra Bunga Bank* (Jurnal *Istinbath*, 2004), *Superioritas Suami dan*

Marjinalisasi Isteri dalam Perkawinan (Merari') Adat Sasak Lombok (Lemlit, 2005), *Aspek Keagamaan dan Sosial Budaya dalam Pengembangan Bank Syari'ah di Lombok* (Jurnal Ulumuna, 2005), *Urgensi KHI Bidang Perdata Khusus di Indonesia* (Jurnal Istinbath, 2005), *Mencermati Penerapan Zakat Profesi di Lombok Timur, empat kali* (Lombok Post 2005), *Poligami Islam Sasak: Mendialogkan Tradisi Sasak dan Kompilasi Hukum Islam di Lombok* (Jurnal Istiqra' Depag Pusat 2005), *Perjanjian Jual Beli Via Internet dalam Perspektif Hukum (Ekonomi) Islam* (Jurnal Istinbath, Desember 2007), *Pendapat Dosen IAIN Mataram tentang Penambahan Pengembalian Hutang-Piutang Uang Akibat Inflasi* (Lemlit IAIN Mataram, 2007), dan *Harga Barang Sebagai Standar Pengembalian Hutang Piutang Uang di Lombok: Tela'ah Aspek Al-'Adalah dalam Ekonomi Islam* (Jurnal Penelitian Keislaman Lemlit IAIN Mataram, Desember 2007), *Arah Pergeseran Peran dan Fungsi Tuan Guru di Lombok Tengah* (Jurnal Penelitian Keislaman Lemlit IAIN Mataram, Juni 2009).

Publikasi dalam bentuk buku: *Pintu Cahaya al-Qur'an: Dasar-Dasar Pengajaran Tajwidul Qur'an* (Buku Ajar Matrikulasi Dirasat al-Qur'an Laboratorium al-Qur'an IAIN Mataram, 2005), *Fiqh Ekonomi dan Positivisasinya di Indonesia* (Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2005, 2006, dan 2007), *Ulumul Qur'an* (Buku Ajar Pusat Bahasa/Lab. Al-Qur'an IAIN Mataram 2007), *Menolak Subordinasi, Menyeimbangkan Relasi: Beberapa Catatan Reflektif Seputar Islam dan Gender* (Tim Penulis, PSW IAIN Mataram, 2007), dan *Hutang Piutang dan Inflasi dalam Perspektif Hukum Ekonomi Islam* (Mataram: LKBH IAIN Mataram 2008). Di samping itu, sekarang sedang merampungkan buku *Pendidikan Agama Islam (PAI) Bagi Jurusan Kesehatan* (Editor).

Muhammad Taisir lahir di Bunut Baok Praya Lombok Tengah NTB Tanggal 18 Januari 1974. Dari perkawinannya dengan

Titik Martinah, kini telah dianugerahi dua orang putera, yakni Yazid Maula Arzaqi (7 tahun) dan Zidan Alfa Ni'amiy (1,5 tahun).

Perjalanan Pendidikannya dimulai di SDN tempat kelahirannya, lalu SLTP dilanjutkan di Ponpes Nurul Hakim Kediri Lombok Barat. Selanjutnya, alumni terbaik I MAPK Mataram angkatan pertama 1993 ini menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Syariah Jurusan Perbandingan Mazhab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (kini UIN) pada Tahun 1999. Pendidikan S2 juga diselesaikan di almamater yang sama tahun 2002 Jurusan Hukum Islam Konsentrasi Hukum Keluarga Islam. Kini, selain aktif di masyarakat sebagai Wakil Ketua Ponpes An-Nasriyah NW Sekunyit dan Ketua Badan Kesewadayaan Masyarakat (BKM) Desa Bunut Baik, juga tetap mengabdikan dirinya sebagai dosen IAIN Mataram sejak tahun 2005. Di samping itu, saat ini penulis tercatat sebagai salah seorang pengurus pada Lajnah Zakat, Infaq, Sadaqah, dan Wakaf di Pengurus Wilayah NW NTB.

Tulisan-tulisan yang pernah dimuat di jurnal ilmiah antara lain: "Perspektif Hukum Islam Terhadap Tradisi Merarik" (2002) dan Hubungan Islam dan Negara: Pemikiran Politik Muhammad Natsir (2006).

Cover Belakang

Salah satu tradisi yang menjadi sorotan utama wahyu Tuhan adalah perkawinan. Perkawinan dalam istilah Sasak-Lombok populer dengan istilah *merari (kawin lari)*. Dalam *merari*, pergumulan antara norma adat, norma agama, dan budaya tersebut dapat dilihat dengan jelas. Perkawinan merupakan salah satu norma agama yang berhubungan langsung dengan aspek sosial kemasyarakatan. Sebagai produk hukum dan produk budaya, perkawinan akan mendatangkan akibat secara internal maupun eksternal, sosiologis maupun psikologis bagi pelakunya. Selain dengan analisis hukum, penelitian perkawinan dapat dilakukan dengan analisis gender yang dapat dilakukan dengan identifikasi dan pengungkapan kedudukan, fungsi, peran, dan tanggungjawab laki-laki dan perempuan, serta faktor-faktor yang mempengaruhinya.

Hubungan wanita (isteri) dan suami dalam adat Sasak yang diawali dengan prosesi *merari*, kemudian dibedah berdasarkan hukum Islam dan gender. Hal ini dalam rangka menyingkap fenomena ketidakadilan gender di tengah masyarakat yang telah berlangsung lama dan masih dengan “manis” dipertahankan oleh masyarakat Sasak dengan dalih konsep *maskulin*. Ada delapan tahapan untuk memasuki rumah tangga dalam *merari*, yakni (1) *midang* (meminang), dan *bejambe* atau *mereweh*, (2) pihak laki-laki harus mencuri (melarikan) penganten perempuan, (3) *selabar/nyelabar dan mesejati*, (4) akad nikah dengan cara Islam, (5) pelunasan uang jaminan (*pisukè*) dan *mahar*, (6) *sorong doe* atau *sorong serah*, (7) *nyondolan*, (8) *bales nae*.

Sistem perkawinan adat Sasak ini, ada beberapa proses yang oleh sebagian orang dianggap tidak sesuai dengan ketentuan Islam, seperti budaya melarikan calon isteri. Bahkan, dalam proses selanjutnya, kesepakatan yang ingin dicapai dalam proses perkawinan tersebut cenderung menempatkan perjanjian nikah (*aqd al-nikah*) sebagai perjanjian jual-beli (*aqd al-tijarah*). Padahal pernikahan dalam Islam memiliki fungsi untuk membolehkan hubungan kelamin (*li al-ibahah*) dan untuk saling memiliki (*li al-tamlik*) dalam hubungan seksual dan bukan kepemilikan sepihak oleh suami terhadap isteri. Dengan alasan ini, perempuan Sasak menjadi imperior yang harus dibayar mahal pula oleh perempuan Sasak setelah berumah tangga, yakni akan terjadi superioritas suami dan marjinalisasi isteri. Nah, dalam rangka melihat sejauhmana superioritas suami dan marjinalisasi isteri itu, buku ini hadir di hadapan pembaca yang budiman, semoga bermanfaat.