

Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak

Perspektif Pluralisme Hukum

Buku ini menggambarkan bagaimana dinamika negosiasi yang dilakukan masyarakat Muslim Sasak terkait pembayaran perkawinan. Muslim Sasak dikenal sebagai kelompok masyarakat yang memegang teguh tradisi pernikahan yang secara turun temurun dipraktikkan. Untuk menyebut dua di antaranya adalah tradisi merariq (menikah dengan cara melarikan perempuan) dan tradisi pisuke (pembayaran adat pernikahan). Dalam banyak diskusi dan penilaian sepihak oleh kelompok masyarakat tertentu, kedua tradisi ini dianggap tidak memiliki dasar legitimasi yang kuat di dalam agama. Oleh karenanya, sering terjadi perbedaan pandangan di kalangan tokoh agama versus tokoh adat. Apalagi jika pernikahan Muslim Sasak dilakukan dengan muslim suku lain baik dari wilayah NTB misalnya Muslim Mbojo dan Samawa yang mendiami Pulau Sumbawa maupun dari luar NTB misalnya Muslim Jawa, Bugis, dan Banjar. Di dalam praktiknya, pembayaran perkawinan sangat terbuka untuk dinegosiasikan dengan tujuan menemukan kata sepakat dan terjadinya pernikahan yang menyenangkan kedua belah pihak.

Sanabil

Puri Bunga Amanah
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0870-7505946 Mobile 081-8053118662
Email: sanabilpublishing@gmail.com
www.sanabilpublishing.com

ISBN 978-623-317-330-8



Atun Wardatun

Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak: Perspektif Pluralisme Hukum

Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak

Perspektif Pluralisme Hukum

Atun Wardatun

PEMBAYARAN
PERKAWINAN MUSLIM SASAK
Perspektif Pluralisme Hukum

Atun Wardatun

PEMBAYARAN PERKAWINAN MUSLIM SASAK

Perspektif Pluralisme Hukum


Sanabil

Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak: Perspektif Pluralisme Hukum

© Sanabil 2022

Penulis : Atun Wardatun
Editor : Dr. Moh. Asyiq Amrulloh, M.Ag.
Layout : Sanabil Creative
Desain Cover : Fariz Al-Hasni, S.H.I.,M.H.

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-317-330-8
Cetakan 1 : Desember 2022

Penerbit:
Sanabil
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362
Email: sanabilpublishing@gmail



KATA SAMBUTAN

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kami panjatkan kepada Allah swt. atas limpahan rahmat, taufiq, dan hidayah-Nya sehingga tridarma perguruan tinggi di Fakultas Syariah UIN Mataram dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya.

Salah satu tridarma perguruan tinggi yang harus dilaksanakan dosen adalah penelitian. Untuk mendorong dosen melakukan penelitian secara optimal dan menghasilkan karya ilmiah yang berkualitas, Fakultas Syariah UIN Mataram memfasilitasinya melalui program penulisan dan penerbitan buku referensi. Penulisan buku referensi juga ditujukan untuk mengembangkan keilmuan yang sesuai dengan perkembangan dan perubahan sosial sehingga hasil-hasil karya ilmiah dosen dapat berkontribusi dalam memperkaya khazanah keilmuan sekaligus menawarkan pemikiran yang cerdas dalam menyelesaikan persoalan yang semakin kompleks.

Kami sangat mengapresiasi dan menyampaikan terima kasih kepada penulis yang telah mencurahkan pikiran dan waktunya untuk menyelesaikan buku ini. Akhirnya, semoga buku ini menjadi amal jariyah bagi penulis dan dapat dijadikan rujukan bagi mahasiswa khususnya serta masyarakat luas pada umumnya.

Mataram, November 2022

Dekan,

Dr. Moh. Asyiq Amrulloh, M.Ag.



KATA PENGANTAR



Syukur *Alhamdulillah* selalu diucapkan atas limpahan rahmat dan taufik-Nya sehingga penulisan buku referensi ini dapat diselesaikan dengan baik. Buku ini adalah pengembangan lebih lanjut dari penelitian yang dilakukan penulis tentang “Interaksi Islam dan Adat dalam Sistem Pembayaran Perkawinan Masyarakat Muslim Sasak: Perspektif Pluralisme Hukum” yang dilakukan pada tahun 2017. Pasca penelitian tersebut, penulis melengkapi data untuk memastikan bahwa temuan yang ada pada saat itu memang valid adanya juga untuk melihat aspek *change* (perubahan) *and continuity* (keberlangsungan) -nya. Dengan upaya tersebut, diharapkan pengetahuan yang disampaikan di dalam buku ini memiliki basis epistemologi yang memadai.

Ucapan terima kasih disampaikan kepada semua pihak yang terlibat mendukung terwujudnya buku ini. Mereka adalah kepala P2M-LP2M UIN Mataram yang telah mendorong kegiatan penelitian tersebut terwujud; Fakultas Syariah UIN Mataram yang bersedia menerbitkan; para *reviewer* yang telah menyempurnakan perencanaan dan pelaporan serta

memberikan *feedback* konstruktif; dan para informan yang telah mengorbankan waktu dan dengan senang hati membagi informasi untuk data penelitian yang mendasari tersusunnya buku ini. *Proof-reader* dan editor yang telah dengan sabar membaca draft akhir buku ini juga berhak mendapatkan ucapan terima kasih. Mereka semua telah berkolaborasi secara ikhlas dan bertanggung jawab. Semoga semua kontribusi tersebut menjadi sumbangsih sosial yang bernilai ibadah.

Buku ini tentu saja tidak lepas dari berbagai kekurangan. Oleh karena itu, kritikan dan saran akan diterima dengan senang hati sebagai bagian penting dalam upaya perbaikan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Semoga ikhtiar kita semua dalam membina dan mengembangkan pengetahuan dan kegiatan akademik bisa terus berlanjut dan menemui sasaran yang tepat.

Pejeruk, Penghujung November 2022

Atun Wardatun



DAFTAR ISI



| | |
|--|-----|
| KATA SAMBUTAN | v |
| KATA PENGANTAR | vii |
| DAFTAR ISI | ix |
| | |
| BAB 1 PENDAHULUAN | 1 |
| A. Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis dalam Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak | 1 |
| B. Interaksi Islam-Adat dan Intervensi Negara | 5 |
| C. Pluralisme Hukum dan Definisi Pembayaran Perkawinan | 14 |
| D. Metode Penyusunan dan Sistematika Buku | 18 |
| | |
| BAB 2 PEMBAYARAN PERKAWINAN DALAM BUDAYA SASAK DI MATARAM | 25 |
| A. Mataram: Pusat Kota dan Tradisi Perkawinannya | 25 |
| B. Lokasi dan Setting Sosial Budaya Kota Mataram .. | 26 |
| C. Tradisi Perkawinan di Kota Mataram | 30 |

| | |
|---|----|
| D. Variasi Pembayaran Pernikahan: Bentuk dan Alasan | 35 |
| E. Preferensi dan Negosiasi dalam Pembayaran Pernikahan | 54 |
| BAB 3 RAGAM PEMBAYARAN: LEGITIMASI BERLAPIS PERNIKAHAN | 63 |
| A. Posisi Mahar dan Pembayaran Adat dalam Budaya Sasak | 63 |
| B. Membayar untuk Legitimasi Ikatan..... | 74 |
| C. Pembayaran Perkawinan Sasak dalam Perspektif Pluralisme Hukum..... | 82 |
| BAB 4 PENUTUP..... | 85 |
| A. Kesimpulan..... | 85 |
| B. Keterbatasan dan Saran | 87 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 89 |

Bab 1

PENDAHULUAN

A. Legitimasi Berlapis dan Negosiasi Dinamis dalam Pembayaran Perkawinan Muslim Sasak

Argumen utama yang digarisbawahi di dalam buku ini adalah bahwa ada legitimasi yang berlapis, tetapi paralel dari agama, negara, dan adat di dalam pelaksanaan pembayaran perkawinan Muslim Sasak. Muslim Sasak adalah suku asli di Pulau Lombok NTB yang beragama Islam. Bersumber dari penelitian yang utamanya menggunakan metode observasi secara partisipatif terhadap delapan (8) negosiasi pembayaran perkawinan di kota Mataram, penelitian yang dimaksud menemukan ada tiga macam pembayaran perkawinan, yaitu pembayaran agama, adat, dan administrasi. Ragam pembayaran tersebut berfungsi untuk mendapatkan legitimasi ikatan pernikahan.

Pembayaran agama berbentuk mahar adalah untuk legitimasi keabsahan pernikahan secara agama, sedangkan pembayaran adat berfungsi sebagai legitimasi sosial, bahkan sebagai penentu apakah pernikahan bisa dilanjutkan.

Pembayaran jenis ini mempengaruhi waktu dilaksanakan pernikahan karena sebelum pembayaran tersebut dilakukan, pihak keluarga perempuan tidak bersedia memberikan wali untuk menikahkan. Adapun pembayaran administrasi adalah untuk legitimasi negara.

Ketiga model pembayaran tersebut, walaupun meliputi aspek yang berbeda di sebuah pernikahan, dipandang paralel dan saling melengkapi serta tidak menegasikan satu sama lain. Dengan meminjam perspektif pluralisme hukum, diformulasikan bahwa pembayaran pernikahan dalam tradisi Sasak dilandasi oleh pluralisme hukum yang kuat (*strong legal pluralism*). Tidak ada satu sistem hukum yang mendominasi dan tersubordinasi satu sama lain. Argumen ini sekaligus mendebat pandangan selama ini yang meletakkan ketiga sistem hukum (Islam, adat, dan negara) saling berlawanan dan mengotak-ngotakkan.

Selain argumen utama tersebut, buku ini juga menggambarkan bagaimana dinamika negosiasi yang dilakukan masyarakat Muslim Sasak terkait pembayaran perkawinan. Muslim Sasak dikenal sebagai kelompok masyarakat yang memegang teguh tradisi pernikahan yang secara turun temurun dipraktikkan. Untuk menyebut dua di antaranya adalah tradisi *merariq* (menikah dengan cara melarikan perempuan) dan tradisi *pisuke* (pembayaran adat pernikahan). Dalam banyak diskusi dan penilaian sepihak oleh kelompok masyarakat tertentu, kedua tradisi ini dianggap tidak memiliki dasar legitimasi yang kuat di dalam agama. Oleh karenanya, sering terjadi perbedaan pandangan

di kalangan tokoh agama *versus* tokoh adat. Apalagi jika pernikahan Muslim Sasak dilakukan dengan muslim suku lain baik dari wilayah NTB misalnya Muslim Mbojo dan Samawa yang mendiami Pulau Sumbawa maupun dari luar NTB misalnya Muslim Jawa, Bugis, dan Banjar. Di dalam praktiknya, pembayaran perkawinan sangat terbuka untuk dinegosiasikan dengan tujuan menemukan kata sepakat dan terjadinya pernikahan yang menyenangkan kedua belah pihak.

Negosiasi tersebut terjadi lebih terbuka terutama jika terjadi pernikahan antar suku Sasak dengan pihak luar Sasak tersebut. Hal ini menggambarkan bahwa keteguhan memegang tradisi tetap mempertimbangkan kemaslahatan kedua belah pihak. Bahwa di atas interaksi yang dinamis antara agama, adat, dan negara, ada faktor utama yang dianggap penting yaitu kebaikan bersama (*masalah mursalah* atau *public good*). Inilah sebenarnya filosofi dari hukum Islam yang harus dipegang bersama di dalam menjembatani berbagai sistem hukum yang ada dan berlaku pada masyarakat Muslim. Buku ini memberikan contoh faktual bagaimana dinamika interaksi yang bersifat akomodatif terhadap keragaman.

Fakta tersebut di atas menjadikan topik pembayaran pernikahan Muslim Sasak menarik untuk dikaji lebih dalam terlebih jika ditinjau dari perspektif *legal pluralism* (keberadaan beberapa sistem hukum yang diikuti oleh masyarakat). Hal ini perlu untuk secara arif melihat agar fenomena menarik ini tidak hanya dilihat dari perspektif benar salah atau oposisi biner dan penyederhanaan bahwa

sistem hukum yang sama telah diresepsi oleh sistem hukum yang lain. Dengan perspektif *legal pluralism*, berbagai sistem hukum yang berlaku dan diikuti oleh masyarakat entah itu dalam pola akomodasi, negosiasi, maupun akulturasi bisa lebih jernih diurai.

Berdasarkan latar belakang yang tersebut di atas, pertanyaan utama dalam penelitian yang menjadi dasar penyusunan buku ini adalah “bagaimana pola interaksi hukum Islam dan hukum adat dalam sistem pembayaran perkawinan pada masyarakat Muslim Sasak?” Pertanyaan utama penelitian tersebut dirumuskan secara lebih operasional menjadi beberapa pertanyaan penelitian berikut ini: (a) apa saja bentuk dan dasar justifikasi pembayaran perkawinan masyarakat Muslim Sasak? (b) bagaimana kontestasi dan negosiasi yang dilakukan bagi ragam pembayaran pernikahan tersebut? (c) apakah bentuk pembayaran perkawinan tertentu memiliki arti penting baik bagi pemberi maupun penerima? Mengapa?

Istilah pembayaran perkawinan digunakan karena lebih umum agar bisa menilai rupa-rupa pembayaran perkawinan yang dipraktekkan. Jenis pembayaran perkawinan atas dasar alasan agama di kalangan muslim biasa disebut dengan mahar. Ada juga berbagai pembayaran adat yang memiliki varian yang lebih banyak dengan menggunakan istilah-istilah lokal.

Buku yang membahas tentang mahar dalam kaitannya dengan sistem pembayaran perkawinan secara adat penting untuk dilakukan dan akan memberikan kontribusi teoritik maupun praktis.

Secara teoretik, buku ini tidak hanya akan memperkaya wawasan dan menambal kekurangan di sana sini terkait teori-teori pelaksanaan hukum Islam di Indonesia tetapi juga memberikan gambaran secara luas bagaimana dialektika Islam dan budaya di dalam implementasinya sehari-hari.

Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan masukan bagi pengembangan hukum nasional di Indonesia yang selama ini telah mampu mengangkat beberapa tradisi lokal dan menyerap hukum Islam menjadi hukum positif.

Pada tingkat yang lebih khusus, penelitian ini akan memberikan warna juga bagi Islam Sasak yang selama ini hanya populer dengan pembagian Islam *Wetu Telu* dan Islam *Wetu Lima* bahwa di dalam masing-masing tipologi itu ada implementasi hukum keluarga, khususnya masalah pembayaran perkawinan yang juga beragam.

B. Interaksi Islam-Adat dan Intervensi Negara

Dialog antara Islam dan tradisi dalam praktek keagamaan Muslim Indonesia telah lama menarik perhatian para pakar hukum. Banyak teori yang berusaha memformulasikan bagaimana berlakunya hukum Islam dan interaksinya dengan adat lokal di Indonesia. Hanya saja teori-teori tersebut, sebagaimana yang akan dikemukakan di bawah ini, belum secara tuntas dan utuh menjelaskan variasi praktek keislaman pada masyarakat Indonesia yang sangat plural. Hal ini tentu menarik dan menjadi pendorong bagi upaya melakukan kajian yang terus menerus tentang interaksi adat dan Islam di berbagai masyarakat Muslim di Indonesia.

Kajian yang berkesinambungan diperlukan karena keberlakuan hukum tertentu bersifat dinamis sesuai dengan perkembangan masyarakat. Representasi yang lebih luas dan praktek keseharian masyarakat Muslim dapat mendukung teori-teori lama secara induktif atau bisa berkontribusi bagi perkembangan teori yang baru tentang masalah terkait. Di sinilah letak pentingnya mengkaji bagaimana Islam dan adat berinteraksi pada masyarakat Muslim Sasak dan pada praktek-praktek khusus seperti pembayaran perkawinan.

1. Interaksi Hukum Islam dan Adat

Berbagai teori tentang pemberlakuan hukum Islam dimaksud muncul sebagai tesis dan antitesis. Pada zaman penjajahan Belanda, muncul teori *receptio in complexu* yang dipopulerkan oleh van den Berg (1845-1925) yang mengatakan bahwa Islam berlaku secara menyeluruh dalam praktek kehidupan masyarakat Muslim Indonesia. Teori ini lalu dilawan oleh Snouck Hurgronje dengan teori *receptie* yang mengatakan bahwa Islam baru bisa berlaku jika diterima oleh adat lokal.

Perdebatan kedua teori yang dikemukakan oleh sarjana Belanda tersebut dinilai oleh pakar hukum Indonesia tidak terlalu tepat. Hazairin bahkan menilai teori *receptie* sebagai teori yang semata-mata dihayatkan untuk strategi politik penjajahan Belanda yang ingin menjauhkan masyarakat Muslim Indonesia dan hukum Islam. Oleh karenanya ia mengemukakan teori *receptie exit* yang berarti harus keluar dan tidak boleh menerima teori *receptie* dengan berlakunya

UUD 1945.¹ ‘Teori *receptie exit* ini belakangan disempurnakan oleh Sayuti Talib² dengan teori *receptio contrario* yang sangat bertolak belakang dengan teori *receptie*. Menurut Sayuti Talib, justeru hukum adat baru berlaku jika diterima oleh hukum Islam.³

Perdebatan hangat tentang hubungan Islam dan adat ini rupanya belum berhenti sampai di situ. Belakangan muncul MB Hooker, Indonesianist dari Australia, yang memberikan cara pandang yang berbeda. Menurut dia, hukum adat dan hukum Islam tidak pada hubungan meresepsi satu sama lain karena hal itu terkesan saling menyisihkan. Daya ikat mereka sejajar dan masyarakat dengan kesadaran hukum masing-masinglah yang akan memilih mana sebenarnya hukum yang ingin diberlakukan bagi mereka. Teori ini bernama teori sinkretisme yang melihat hubungan yang sejajar antara adat dan Islam dalam praktik keagamaan masyarakat Indonesia. Teori ini menerima dengan baik adanya pluralisme hukum dalam suatu masyarakat, terjadi keberadaan yang seimbang (*co-existence*) dan beberapa sistem hukum dan bersifat saling akomodatif.⁴

Banyak sekali penelitian yang telah dilakukan terkait dengan bagaimana adat dan Islam berdialektika dalam

1 Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang hukum*, Jakarta: Tinta Mas 1974

2 Thalib, S, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, 1980

3 Tentang ini lihat Ja’far, AK, “Teori-Teori Pemberlakukan Hukum Islam di Indonesia,” *Jurnal Asas* vol 4 No 2 (2012) pp 102-110. Yaswirman, *Hukum Keluarga: Karakteristik dan Prospek Doktrin Islam dan Adat dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013, Khususnya hal 63-83. Lihat Juga Fatah Hidayat, “Dinamika Perkembangan Hukum Keluarga di Indonesia,” *Jurnal An Nisa’a* vol 9, Desember 2014:1-2.

4 Hooker, M. B. *Islamic Law in South-eastAsia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1984.

kehidupan masyarakat Muslim Sasak dalam berbagai aspek kehidupan. Kamaruddin Zaelani, misalnya, meneliti dialektika Islam dengan varian kultur lokal dalam pola keberagaman masyarakat Sasak.⁵ Penelitian ini direpresentasikan oleh masyarakat Islam *Wetu Telu* di Bayan Lombok Barat. Senada dengan itu Zaki Yamani Athhar melakukan penelitian dan mengungkap kearifan lokal pada masyarakat Islam *Wetu Telu*.⁶ Demikian pula Asnawi dalam penelitiannya tentang respons kultural masyarakat Sasak terhadap Islam mengambil *setting* Islam *Wetu Telu*.⁷

Ketiga penelitian tersebut di atas, selain meneropong aspek keberagaman secara umum, tidak spesifik pada hukum keluarga; juga khusus Islam *Wetu Telu* sebagai representasi dan Islam lokal. Tentu timbul pertanyaan apakah dalam praktek keberagaman Islam *Wetu Lima* tidak ditemukan ekspresi-ekspresi budaya yang khas dalam pelaksanaan hukum Islam? Pertanyaan ini dijawab misalnya oleh Muslihun Muslim yang secara khusus melihat bagaimana umat Islam di Lombok secara umum terpengaruh oleh aspek keagamaan dan sosial budaya dengan mengambil contoh kasus pada kesadaran pelaksanaan hukum Islam yang terkait dengan ekonomi (*iqtishadiyyah*). Penelitiannya mengungkap bahwa aspek budaya yang melihat religiusitas seseorang hanya dan pelaksanaan aturan Islam yang terkait dengan ibadah

5 Zaelani, K, "Dialektika Islam dengan Varian Kultur Lokal dalam Pola Keberagaman Masyarakat Sasak", *Ulumuna*, Vol 9 No 1(2005) pp, 48-69.

6 Athhar, ZY, "Kearifan Lokal dalam Ajaran Islam *Wetu Telu* di Lombok," *Ulumuna*, Vol 9 No 1 (2005), pp. 70-89.

7 Asnawi, "Respons Kultural Masyarakat Sasak terhadap Islam," *Ulumuna*, Vol 9 No 1 (2005), pp 1-19.

mahdhah menyebabkan perkembangan perbankan Islam tidak melaju cepat di kalangan masyarakat Sasak.⁸

Penelitian-penelitian tersebut memberikan informasi yang berarti bagi penelitian ini, tetapi pembahasan di dalam buku ini mengambil ranah yang lain, yaitu dikhususkan pada masalah pembayaran perkawinan yang masuk dalam kategori hukum keluarga (*ahwal al syakhshiyah*). Buku ini juga tidak mengartikan budaya lokal hanya pada praktek keberagamaan *Wetu Telu*, tetapi atas dasar pemahaman bahwa pelaksanaan hukum Islam di manapun dan kapanpun akan selalu berdialektika dengan nilai-nilai lokal walaupun pada tingkat yang berbeda-beda.

Penelitian tentang pembayaran perkawinan pada masyarakat Muslim Indonesia yang telah dilakukan juga telah banyak dilakukan dengan menggunakan pendekatan normatif maupun empiris. Hanya saja penelitian-penelitian tersebut seringkali menamakan pembayaran perkawinan termasuk pembayaran adat hanya dengan “mahar.” Padahal menurut hemat penulis, mahar adalah sesuatu yang berbeda dan memiliki konsep tersendiri.

Noryamin Aini, misalnya dalam tulisannya yang berjudul “Tradisi Mahar Di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial Masyarakat Muslim Indonesia” menganggap mahar telah diartikan dalam bahasa lokal di berbagai daerah. Ia menyebutkan bahwa mahar telah ditransliterasi ke dalam pakem lokal misalnya *jujuran* (Banjar), *sompa* (Makasar),

⁸ Muslim, M, “Aspek Keagamaan dan Sosial Budaya dalam Pengembangan Bank Syariah di Lombok” *Ulumuna*, Vol 9 No 1(2005), pp 153-171.

panai (Bugis) serta *pisuke* dan *ajikrama* (Sasak). Penelitian yang menggunakan perspektif sosio-legal ini menjelaskan bahwa konsep mahar memang mengandung nilai-nilai moral hukum Islam, tetapi pada tahap pelaksanaannya sangat kental dimensi lokalitas. Nilai-nilai material yang bersifat profan lebih dikedepankan ketimbang unsur moral Islam yang mengedepankan kesederhanaan. Dengan menggunakan kasus mahar ini, ia berargumen bahwa teori *receptie exit*-nya Hazairin sesungguhnya tidak berlaku karena tampak nyata bahwa secara sosiologis, hukum Islam telah dibingkai oleh realitas dan kesejarahan lokal.⁹

Penelitian yang menggunakan metode kuantitatif tersebut mengungkap banyak hal yang sangat relevan dengan penelitian ini. Yang menarik adalah ternyata pembayaran perkawinan, yang ia simplifikasi dengan sebutan mahar, bervariasi dan jumlah, bentuk, maupun artinya tidak hanya karena perbedaan daerah, tetapi juga kondisi sosial ekonomi. Ia mengungkap bahwa pada masyarakat kelas bawah identik dengan pembayaran berupa uang bukan dengan perhiasan atau seperangkat pakaian sholat. Menurutnya, ini karena pada masyarakat yang menekuni pekerjaan tradisional ini seperti petani, pelaut, nelayan dan buruh, pemenuhan kebutuhan dasar menjadi sangat penting dan uang adalah alat tukar yang paling praktis.

Dominasi hukum adat terhadap hukum Islam sebagaimana hasil temuan penelitian Noryamin Aini juga dapat ditemukan

⁹ Aini, N "Tradisi Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia," *Ahkam*: Vol. XIV, No. I Januari 2014.

pada adat perkawinan suku Muna di Sulawesi Tenggara. Anis Nur Qadar Ar Razak dalam penelitiannya tersebut mengungkap bahwa aspek pembayaran perkawinan di sana ada yang sesuai dengan hukum Islam ada pula yang tidak. Anis, misalnya, menyebutkan bahwa dalam hal penetapan jumlah mahar disesuaikan dengan stratifikasi sosial dan berlambangkan *boka*. Dalam tradisi mereka kepemilikan *boka* ini diambil alih oleh keluarga dan itu menurutnya bertentangan dengan hukum Islam. Akan tetapi, hal yang terkait dengan *boka* didasarkan pada kesepakatan melalui musyawarah termasuk dalam penetapan mahar. Aspek musyawarah ini menurutnya sudah sesuai dengan nilai-nilai Islam. Lebih lanjut, ia menyimpulkan bahwa dalam kasus mahar ini teori *receptie*-lah yang berlaku bukan teori *receptio in complexu*.¹⁰

Lagi-lagi kritik saya terhadap penelitian terkait *boka* ini adalah tidak adanya perbedaan antara unsur mahar dan pembayaran adat dalam sistem pembayaran perkawinan suku Muna ini. Bisa jadi sebagaimana yang penulis temukan pada praktek suku Tolaki di Sulawesi Tenggara, mahar dan pembayaran adat sebenarnya sama-sama ada. Yang dikatakan sebagai tidak sesuai dengan hukum Islam sebagaimana disebutkan di atas adalah pembayaran adat. Pembayaran jenis ini dalam pembagian pembayaran perkawinan secara antropologis adalah *brideprice* sebagai varian dari *dowry* yang akan dijelaskan dengan lebih detail di bawah ini.

10 Razak. ANQ, Praktek Mahar dalam Perkawinan Adat Muna (Studi Kabupaten Mna, Sulawesi Tenggara, Unpublished Thesis Master, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Secara materi buku ini berbeda paling tidak pada dua aspek, yaitu pertama, pada konsep tentang pembayaran perkawinan yang membedakan mahar sebagai konsep Islam dengan pembayaran adat yang akan dimasukkan dalam definisi antropologis tentang pembayaran perkawinan. Kedua, penelitian ini menggunakan perspektif legal pluralism bukan pada debat antara *teori receptie in complexu, receptie*, atau *receptie a contrario* sebagaimana yang didiskusikan sebelumnya. Kedua perbedaan ini akan dijelaskan secara lebih rinci pada kerangka teori di bawah ini. Dengan demikian, buku tentang pembayaran perkawinan pada masyarakat suku Sasak ini akan memperkaya diskusi tentang pembayaran perkawinan dan dialektika hukum Islam dan adat serta mengisi gap dan penelitian-penelitian terdahulu.

2. Intervensi Negara dan Positivisasi Hukum

Kontestasi hukum Islam dan hukum adat ini semakin runyam karena dalam konteks negara muncul juga hukum nasional yang berpretensi mengklaim diri sebagai satu-satunya hukum yang *legitimate*. Klaim ini disertai dengan upaya mengadopsi hukum adat dan Islam ke dalam sistem hukum nasional. Upaya tersebut di dalam teori dinamakan dengan positivisasi hukum, yaitu menjadikan aturan-aturan yang bersumber dari tradisi/adat, agama/Islam, maupun situasi politik tertentu sebagai hukum yang memiliki daya paksa dan dilegitimasi oleh negara. Negara juga menyediakan perangkat untuk menegakkan hukum ini misalnya dalam konteks hukum keluarga Islam, ada institusi yang bernama

Peradilan Agama dengan kelengkapan organ-organnya misalnya hakim dan panitera.

Positivisasi hukum ini sendiri bermaksud untuk melakukan penyeragaman aturan hukum yang dipakai oleh seluruh warga atau kelompok yang terikat oleh hukum tersebut. Misalnya Undang-Undang No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang diperbaharui menjadi Undang-Undang No 26 Tahun 2019 berlaku bagi semua rakyat Indonesia sedangkan KHI yang berdasarkan pada Inpres/Instruksi Presiden (1/1991) hanya mengikat warga negara yang beragama Islam. Dengan adanya KHI yang dipedomani oleh hakim Pengadilan Agama, Muslim laki-laki maupun perempuan tidak lagi merujuk pada variasi madzhab yang mereka anut terkait dengan urusan hukum keluarganya. Hukum yang berlaku bagi mereka diseragamkan. Inilah makna unifikasi hukum tersebut. Unifikasi hukum sendiri bertujuan agar para pencari keadilan mendapatkan kepastian hukum sehingga hukum dirasakan adil karena dengan unifikasi, kasus yang sama akan diperlakukan sama (*treating alike cases, alike*)

Di Indonesia, positivisasi hukum ini sangat nampak pada praktek hukum keluarga Islam yang meliputi perkawinan, kewarisan, dan hibah serta wasiat, sebut saja Kompilasi Hukum Islam 1/1991 (KHI). KHI diproduksi dan disahkan oleh negara dengan memadukan hukum Islam sembari mengadopsi tradisi lalu dipakai sebagai satu-satunya pedoman bagi penyelesaian perkara hukum keluarga umat Islam di Indonesia melalui peradilan agama.

Di tingkat masyarakat, otoritas pengadilan agama ini terkikis dengan kenyataan bahwa masyarakat memilih untuk bertentangan dengan aturan KHI dalam banyak hal. Sebut saja misalnya mengenai minimnya pencatatan perkawinan atau perceraian di luar pengadilan yang masih marak terjadi pada masyarakat Indonesia, termasuk masyarakat pada muslim Sasak. Padahal, KHI mengamanatkan pencatatan perkawinan untuk ketertiban administrasi.

Pada kasus yang lain, misalnya, terlihat dalam aturan tentang pembayaran perkawinan, KHI menyederhanakannya dengan mengambil hukum Islam saja tanpa memberikan ruang justifikasi bagi hukum adat. Dalam hal ini KHI hanya menyebut mahar dengan tidak menyertakan atau mengindikasikan ada pembayaran lain yang diakui oleh adat. Padahal, dalam prakteknya, hukum adat justru lebih menyita perhatian dan memerlukan negosiasi yang lebih alot ketimbang hukum Islam walaupun, sebagaimana yang dijelaskan di dalam buku ini, keduanya masih dipandang memiliki signifikansi yang sama. Hal ini membuktikan bahwa KHI masih luput mengatur pertautan adat dan Islam pada banyak materi hukum keluarga Islam.

C. Pluralisme Hukum dan Definisi Pembayaran Perkawinan

1. Pluralisme Hukum sebagai Perspektif

Topik pluralisme hukum telah didiskusikan sejak lama oleh para ahli, paling tidak sejak awal abad 20 M. Diskusi ini menjadi sangat penting dalam konteks Indonesia di mana

banyak sistem hukum yang sama-sama berlaku. Di satu sisi negara memiliki sistem hukum yang lain dan karena kekuatannya, negara punya perangkat dan aparat untuk memaksakan hukum nasional berlaku bagi warganya. Di sisi lain, masyarakat yang oleh karena suku dan agama memiliki dua sistem hukum yang berbeda yang juga ikut berkontestasi; dalam hal ini hukum Islam bagi masyarakat yang beragama Islam dan hukum adat yang sudah disepakati pada kehidupan lokal masing-masing.

Menurut Hooker, aliran pluralisme hukum (*legal pluralism*) adalah sebuah situasi yang ditandai dengan keberadaan secara bersama dua sistem hukum atau lebih yang saling berinteraksi dalam proses modernisasi hukum di sebuah negara. *Legal pluralism* dalam pandangan Hooker ini bersifat netral dalam arti tidak ada sistem hukum yang lebih unggul daripada yang lain.¹¹

Jika menelusuri berbagai pendapat dan para ahli, sebenarnya *legal pluralism* itu ada yang dikategorikan lemah ada juga yang kuat.¹² Jika menilik pandangan Woodman', misalnya, ia melihat *legal pluralism* itu sebagai banyaknya sistem hukum, tetapi ada satu sistem besar dalam hal ini hukum Negara, sedangkan yang lain hanyalah cabangnya¹³. Akan tetapi, dalam pandangan Moore,¹⁴ *legal pluralism* itu

11 Hooker MB, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, Oxford: Clarendon Press, 1975

12 Salim, Arskal, *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Sharia and Legal Pluralism*, Great Britain: Edinburgh University Press, 2015, P. 24

13 Woodtnan G, The Idea of Legal Pluralism in B Dupret, M. Berger and L. AI Zwaini (eds), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague: Kiuwer Law International, 1999. pp 3-20

14 Moore, S F, *Law as a Process: An Anthropological Approach*, London: Routledge and

hanya ditandai dengan paralelnya beberapa sistem hukum yang berbeda yang sama-sama ada dan berpengaruh tanpa dikooptasi oleh salah satu sistem hukum saja. Kalau yang pertama bisa disebut sebagai *weak legal pluralism*, sedangkan yang berikutnya bisa dikategorikan sebagai *strong legal pluralism*.

Dalam penelitian ini legal pluralism atau pluralisme hukum dilihat dalam bentuknya yang *strong* agar bisa dipakai meneracai berbagai variasi pembayaran pemikahan yang didasarkan pada sistem hukum yang berbeda secara seimbang. Melihat kebersamaan secara paralel (*co-existence*) berbagai sistem hukum diperlukan sebagai salah satu cara mengkaji kembali sistem hukum nasional dan aplikasinya di masyarakat Muslim Indonesia yang juga memiliki sistem hukum tersendiri berdasarkan agama.

2. Pembayaran Perkawinan

Perlu dikemukakan secara jelas perbedaan istilah yang biasa dipakai oleh literature tentang macam-macam pembayaran perkawinan. Ada tiga istilah yang dibedakan di dalam penelitian ini, yaitu *bride price*, *dowry*, dan *mahr*. Perbedaan ini penting karena dalam banyak literatur yang ditulis oleh para sarjana Indonesia istilah mahar diterjemahkan menjadi *brideprice (bridewealth)* dan *dowry*. Dari kajian dan beberapa literatur yang membahas perbedaan ketiga istilah tersebut bisa disimpulkan perbedaan mendasar

Kegan Paul, 1978.

dari ketiganya dapat dilihat dan arah perpindahan harta tersebut kaitannya dengan perempuan.

Brideprice secara singkat dapat diartikan sebagai barang atau uang yang berpindah melalui perempuan (*property through woman*). Inti dari *brideprice* itu adalah pembayaran dan keluarga pihak laki-laki kepada keluarga perempuan dan perempuan hanya mediator bagi perpindahan pembayaran itu, tetapi tidak ikut memiliki. Harta tersebut dipindahkan dengan alasan bahwa ketika menikah perempuan menjadi bagian dari keluarga laki-laki dan pembayaran itu sebagai kompensasi.

Dowry adalah properti kepada perempuan (*property to woman*); artinya, pembayaran yang dilakukan oleh keluarga perempuan untuk seolah-olah diberikan kepada perempuan ketika menikah, tetapi hak penguasaan dan penggunaannya ada pada laki-laki sebagai suaminya, bahkan juga keluarga laki-laki. Pemberian bentuk ini didasarkan pada logika bahwa ketika seorang perempuan keluar dari rumah orang tuanya ia perlu dibekali dengan harta, tetapi karena ia tidak mampu mengurusnya karena keperempuanannya, perlu diserahkan kepada suaminya karena selama inipun yang mengelola harta adalah ayahnya.

Mahar adalah *property for women*, yaitu pembayaran sejumlah uang atau barang yang diperuntukkan sebagai hak milik perempuan yang diserahkan ketika terjadi pernikahan atau kemudian dan sesuai dengan kesepakatan tetapi sudah disebutkan jumlah atau bentuknya pada saat terjadinya ijab qabul.

Ketiga istilah tersebut dibedakan dalam konsep yang digunakan penelitian ini untuk memberi nama bagi berbagai varian cara pembayaran selain mahar yang dilakukan masyarakat Muslim Sasak. Akan dilihat apakah bentuk-bentuk pembayaran yang dilakukan bisa dimasukkan dalam ketiga kategori itu atau akan membentuk kategori yang lain

D. Metode Penyusunan dan Sistematika Buku

Buku ini disusun dari temuan penelitian yang dilakukan penulis pada tahun 2017. Penelitian terkait bagaimana interaksi adat dan agama di dalam sistem pembayaran mahar Muslim Sasak ini bersifat kualitatif dengan menggunakan pendekatan antropologis serta meminjam pluralisme hukum sebagai lensa untuk melihat topik yang akan diteliti.

Metode pengumpulan data yang utama adalah observasi pada pelaksanaan pembayaran perkawinan yang dilengkapi dengan interview dan *focus group discussion* (FGD). Interview digunakan untuk menggali arti dan pembayaran perkawinan dalam pandangan masyarakat yang mempraktekkan dan FGD dipergunakan untuk memvalidasi data yang dihasilkan dan kedua metode pengumpulan data tersebut.

Setting penelitian ini dilakukan di masyarakat Sasak yang berada di lingkungan Kota Mataram dengan pertimbangan kemudahan akses memperoleh data. Pada awalnya direncanakan untuk tidak menutup kemungkinan dilakukan di wilayah lain jika perkembangan penelitian mengharuskan pengumpulan data di lakukan di wilayah lain. Namun, di

dalam pelaksanaannya, penelitian ini dipusatkan di kota Mataram.

Sumber data utama adalah para pihak yang melakukan pernikahan, orang tua, tokoh agama maupun tokoh adat, Sumber data sekunder diperoleh dari akademisi atau peneliti yang menguasai masalah terkait walaupun mereka bukan orang Sasak. Dipertimbangkan pula untuk meminta pendapat dan data dan pegawai pengadilan Agama di wilayah Kota Mataram dengan pertimbangan mereka mungkin akan menghadirkan data yang menarik terkait dengan konflik mahar ini yang diajukan ke wilayah litigasi. Analisis data dilakukan secara induktif yaitu berangkat dari temuan-temuan khusus di lapangan lalu diteorisi secara general dengan menggunakan perspektif *legal pluralism*. Oleh karenanya, analisis data akan berjalan simultan dengan proses pengumpulan data.

Keseluruhan proses dan pengumpulan data sampai analisis data diarahkan untuk menjawab pertanyaan penelitian sebagaimana dikemukakan sebelumnya, tetapi tidak menutup kemungkinan ditemukan hal-hal lain yang lebih menarik dan akan mengubah arah serta materi yang akan menjadi pertanyaan penelitian sesuai dengan temuan di lapangan. Hasil temuan akan dilaporkan secara kualitatif dengan cara bertutur etnografis dengan tujuan untuk menyingkap hal-hal yang lebih alamiah dari sistem pembayaran pernikahan di kalangan masyarakat Muslim Sasak.

Selama observasi lapangan yang intens, data yang tercatat dalam catatan lapangan, jurnal, dan buku harian pribadi saya, disortir ke dalam catatan deskriptif (persis seperti apa yang terjadi atau peristiwa apa saja yang terjadi) dan catatan reflektif (wawasan pribadi dan pelajaran yang saya ketahui sebagai pengamat)¹⁵, dalam rangka memfasilitasi coding data dalam tahap analisis. Data juga bersumber dari video yang direkam dari beberapa pesta pernikahan, yang sebelumnya mendapat izin dari orang yang bersangkutan.

Analisis data dilakukan bersamaan dengan proses pengumpulan data, yang sesuai dengan apa yang Creswell¹⁶ sebut dengan “Analisis data spiral”. Analisis data penelitian kualitatif bukan langkah yang terpisah, melainkan harus terjadi bersamaan dengan pengumpulan data dan representasi data. Seperti dapat dilihat dari jadwal kerja lapangan (Lampiran 5), analisis data segera dimulai setelah survei dilakukan dan merupakan proses yang berkelanjutan di seluruh penelitian.

Dalam hal langkah-langkah sistematis dalam menganalisis data, penelitian ini menggunakan enam langkah sebagaimana disarankan oleh Creswell¹⁷; (1) mengatur dan menyiapkan data yang akan dianalisis, termasuk transkrip wawancara dan mentransfer catatan lapangan singkat pada jurnal atau buku harian yang lebih luas; (2) membaca semua

15 Angrosino, M. V.. *Doing ethnographic and observational research*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2007.

16 Creswell, J. W.. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Singapore: Sage, 2007, 182 .

17 Creswell, J. W. (2009). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (2nd ed.). California: Sage, 2009, 189.

data untuk mendapatkan arti keseluruhan dan pengertian umum dari bahan baku; (3) mengkode data atau mengatur materi menjadi segmen; (4) menghasilkan pengaturan, orang, kategori, dan tema dari proses coding; (5) mewakili pengaturan, kategori, dan tema dalam narasi kualitatif; dan (6) menafsirkan narasi, termasuk perbandingan temuan dengan literatur yang ada pada subjek. Rencana ini juga sesuai dengan rekomendasi Wolcott¹⁸ bahwa analisis data penelitian etnografi akhirnya harus mengarah pada interpretasi kelompok budaya yang sama. Dengan demikian, deskripsi pengaturan kelompok penting dalam laporan etnografis karena akan memberikan latar belakang alami dari data dan temuan yang dilaporkan.

Observasi partisipan memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan penelitian tentang alasan di balik praktek, dan bentuk negosiasi pembayaran pernikahan. Hal ini juga memungkinkan saya untuk memilih aktor yang telah melaksanakan perkawinan yang akan menjadi informan kunci. Dengan demikian, pemilihan lokasi dan dan sampel adalah berdasarkan tujuan yang ingin dicapai atau purposive. Saya juga memperhitungkan lokasi yang paling cocok untuk memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan penelitian, dan orang-orang yang akan sangat membantu memberikan informasi yang relevan dengan pertanyaan penelitian.

Buku ini terdiri dari empat bab dan didahului beberapa halaman awalan yang terdiri dari halaman judul, pengesahan,

18 Wolcott, H. F.. *Writing up qualitative research*. Newbury Park, CA: Sage, 1990.

kata pengantar, daftar isi, abstraksi dan daftar lampiran/table. Bagian akhirnya adalah daftar referensi.

Bab I adalah pendahuluan yang menjelaskan hal-hal penting yang perlu dipahami terlebih dahulu untuk mengantarkan pada isi buku secara keseluruhan. Dalam bab ini dijelaskan overview tentang keseluruhan sisi buku dan penjelasan beberapa istilah yang penting misalnya interaksi agama dan adat, positifikasi hukum serta definisi pembayaran perkawinan secara antropologis. Bab ini menyediakan pemahaman awal tentang seluk beluk buku sehingga memudahkan untuk mengerti bagian data, analisis, maupun temuan dan keterkaitan antara mereka.

Bab II memaparkan temuan data yang terdiri dari empat subbab. Subbab pertama menjelaskan setting penelitian, profil para informan dan masalah pembayaran perkawinan yang berlaku pada mereka. Dijelaskan juga varian pembayaran perkawinan yang ternyata terbagi menjadi pembayaran agama, pembayaran adat dan pembayaran administratif. Selanjutnya, dialektika baik dalam wacana maupun praktik antara ketiga jenis pembayaran tersebut terutama pada dua jenis yang pertama diketengahkan. Hal ini untuk melihat bagaimana preferensi individu dan makna sosial dari pembayaran-pembayaran tersebut untuk mengungkap nilai-nilai budaya yang mendorong maupun yang dibentuk oleh pembayaran-pembayaran ini.

Bab III membahas temuan data yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Dalam hal ini data dianalisis dengan meminjam teori yang sudah disebutkan pada kerangka teori

sebagai lensa melihat, menilai, dan merumuskan pandangan dan argument baru dalam melihat praktek pembayaran perkawinan pada masyarakat suku Sasak. Analisis ini terutama diarahkan untuk mengungkap bagaimana relasi adat dan islam di dalam praktek tersebut.

Bab IV adalah bab penutup yang berisi kesimpulan. Kesimpulan ini menjawab pertanyaan penelitian dan mengonseptualisasikan temuan penelitian ini dalam sebuah argumen yang telah didukung oleh data-data lapangan dan analisis pada bab-bab sebelumnya.

Bab 2

PEMBAYARAN PERKAWINAN DALAM BUDAYA SASAK DI MATARAM

A. Mataram: Pusat Kota dan Tradisi Perkawinannya

Penelitian ini terpusat di Kota Mataram, satu dari dua (2) kota dan delapan (8) kabupaten yang berada di wilayah Nusa Tenggara Barat. Hasil observasi awal menunjukkan bahwa masyarakat kota Mataram yang berasal dari suku Sasak, baik yang asli dari daerah kota Mataram maupun dari tempat-tempat lain di pulau Lombok, masih mempertahankan tradisi pembayaran perkawinan yang umum dilakukan oleh masyarakat Sasak. Hal ini menarik ditelusuri lebih lanjut karena asumsinya struktur sosial masyarakat kota yang cenderung heterogen dan lebih terbuka memungkinkan perubahan tata nilai sosial lebih cepat yang juga membawa perubahan pada perilaku hukum, dalam hal ini hukum keluarga. Asumsi itu dipatahkan oleh hasil observasi pada penelitian ini yang membuktikan bahwa dalam masalah pembayaran perkawinan, perubahan sosial

masyarakat kota Mataram tidak serta merta menghapus tradisi lokal, walaupun di sana sini memang ditemukan modifikasi dan penyesuaian.

B. Lokasi dan Setting Sosial Budaya Kota Mataram

Mataram adalah salah satu wilayah kota dari dua kota yang berada di wilayah administratif provinsi Nusa Tenggara Barat, yang terdiri dari dua pulau ini. Ia adalah satu-satunya kota yang berada di pulau Lombok. Di Pulau Sumbawa, tercatat juga satu kota, yaitu Kota Bima. Kota Mataram sebelumnya menjadi bagian dari Lombok Barat dan sejak tahun 1978 terpisah menjadi kota Administratif Mataram. Pada tahun 1993 lalu menjadi Kota Madya Mataram yang terkenal dengan sebutan kota Mataram saja.¹⁹ Sejak itu Mataram tumbuh berkembang menjadi wilayah yang paling urban di NTB. Di sini pulalah ibu kota provinsi NTB terletak.

Luas daratan Kota Mataram adalah 61,30 km sedangkan lautnya seluas 56,80 km. Secara administrative kota ini terdiri dari enam kecamatan, yaitu Kecamatan Ampenan, Cakranegara, Mataram, Sandubaya, Selaparang dan Sekarbela. Enam kecamatan tersebut terbagi lagi menjadi 50 kelurahan dan 297 lingkungan. Penelitian yang mendasari buku ini hanya meliputi empat kecamatan yaitu, Kecamatan Ampenan, Cakranegara, Selaparang, dan Sekarbela. Dalam rentang waktu tiga bulan penelitian lapangan, kecamatan Mataram dan Sandubaya tidak tercover karena peneliti tidak berhasil

¹⁹ <http://www.mataramkota.go.id/sejarah>

menemukan peristiwa pernikahan dan negosiasi pembayaran yang bisa dijadikan situs penelitian. Hal ini terjadi karena beberapa faktor: jarak, kurang banyak penduduk asli, tidak ada *gatekeeper* pada dua wilayah tersebut.

Dalam tiga tahun terakhir, perkembangan kota ini cukup melesat. Seiring dengan dicanangkannya NTB sebagai destinasi wisata halal terbaik di dunia, kota ini juga ikut mempersiapkan diri sebagai tuan rumah yang baik. Hotel-hotel tumbuh menjulang. Gerak ekonomi masyarakat juga melaju, terlihat indikatornya dengan munculnya pusat belanja atau mall yang lebih besar dibandingkan dengan mall Mataram yang sudah puluhan tahun lebih berdiri. LEM atau Lombok Epicentrum Mall yang bertempat di bekas area pemerintahan kabupaten Lombok Barat di jalan Sriwijaya, menjadi mall yang terbesar. Di samping itu ruko-ruko telah terbangun memenuhi jalan-jalan utama, sehingga hampir di semua depan jalan besar, sangat jarang ditemukan rumah kediaman, berganti dengan pusat-pusat usaha baik berbentuk ruko maupun kedai dan warung. Supermarket seperti Giant dan Hypermart maupun gerai minimarket seperti Alfamart dan Indomart juga tumbuh dan berkembang demikian cepat

Fasilitas untuk masyarakat urban yang tengah berkembang menuju masyarakat metropolis di Kota Mataram juga terus dipacu. Jalan-jalan baru sudah terbuka untuk lebih memudahkan akses dan mobilisasi masyarakat baik kepada tempat kerja, lembaga pendidikan, maupun kebutuhan-kebutuhan lainnya. Taman-taman kota juga tumbuh di setiap sudut. Yang terbaru ada Taman Sangkareang di tengah kota

yang semakin hari semakin semarak karena kebutuhan rekreasi masyarakat kota yang semakin meningkat.

Kehidupan beragamapun tidak kalah semaraknya. Kota Mataram yang memang merupakan bagian dari pulau Seribu Masjid ini memiliki banyak sekali bangunan masjid yang arsitekturnya indah dan megah. Dalam sebuah kampung, masjid bisa berdiri berhadapan-hadapan hanya dipisahkan oleh sebuah gang. Sekarang di kota ini telah juga berdiri megah Islamic Center yang juga berfungsi sebagai *icon* religiusitas masyarakat Muslim di NTB.

Wilayah Kota Mataram berbatasan dengan Kecamatan Gunung Sari Kabupaten Lombok Barat di Utara, Kecamatan Labu Api Kabupaten Lombok Barat di Selatan, Selat Lombok di sebelah Barat dan Kecamatan Narmada, Kabupaten Lombok Barat di bagian timur.

Penduduk asli kota ini adalah berasal dari suku Sasak yang juga merupakan suku bangsa mayoritas penghuni Kota Mataram. Suku lain juga penghuni kota ini baik yang berasal dari pulau Sumbawa yang merupakan wilayah provinsi NTB, yaitu suku Mbojo, Samawa maupun yang dari luar, yaitu suku Bali, Tionghoa, Melayu, dan Arab. Masing-masing suku ini menggunakan Bahasa mereka masing-masing dalam relasi internal, yaitu Bahasa Sasak, Mbojo, Samawa, Jawa, dan lain-lain. Bahasa Indonesia menjadi bahasa pemersatu dan merupakan bahasa resmi di lembaga pemerintahan dan pendidikan.

Walaupun berbeda bahasa dan budaya, penduduk kota dari berbagai suku ini hidup berdampingan. Telah terjalin kesepahaman di antara mereka sehingga menciptakan kehidupan kota yang damai dan pluralis. Perlu dicatat bahwa keharmonisan tersebut sempat teruji ketika terjadi kerusuhan di Lombok tanggal 17 Januari 2000 yang terkenal dengan peristiwa 171. Kerusuhan ini juga menyeret isu agama dan ras sebagai dalangnya.

Mayoritas penduduk Mataram beragama Islam, yaitu sekitar 82.48% (Sensus 2010). Penganut agama Hindu adalah yang terbesar kedua yaitu 13.99 %. Selain itu, penduduk kota juga menganut Kristen 1.67%, Katolik, 0.75%, Buddha 0.95% dan Konghucu 0.01%. Walaupun Islam merupakan agama mayoritas di Mataram, namun kerukunan umat beragama dengan saling menghormati, menghargai dan saling menolong untuk sesamanya cukup besar adalah niat masyarakat Mataram dalam menjalankan amal ibadahnya, sesuai dengan visi kota Mataram untuk mewujudkan Kota Mataram maju, religius, dan berbudaya.

Pendidikan di kota ini dapat dikatakan merupakan pendidikan yang termaju di wilayah NTB, baik dari sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Sekolah negeri maupun swasta tumbuh dan berkembang berdampingan melayani kebutuhan pendidikan masyarakat kota. Kampus-kampus juga terus memacu kualitas. Dua perguruan tinggi, yaitu Universitas Mataram (Unram) dan Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram yang terletak di Jl. Pendidikan adalah dua perguruan tinggi negeri yang dari tahun ke tahun diserbu

oleh peminat dari seluruh wilayah NTB yang berbondong-bondong bersaing mendapatkan kursi di lembaga milik pemerintah yang biayanya relatif lebih murah dibandingkan dengan perguruan tinggi swasta. Selain itu, ada juga Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri (STAHN) yang kini berubah menjadi IAHN (Institut Agama Hindu Negeri)

C. Tradisi Perkawinan di Kota Mataram

Dalam kesempatan selama lebih kurang lima (5) bulan, peneliti mengobservasi secara partisipatif delapan (8) prosesi pembayaran perkawinan terutama pada proses negosiasi baik yang dilakukan secara terbuka maupun dengan pendekatan persuasif oleh tiap-tiap pihak calon pengantin. Hasil observasi diikuti oleh wawancara mendalam untuk menemukan hal-hal yang tidak bisa diperoleh dari observasi, misalnya terkait dengan pemaknaan subjektif terhadap proses maupun simbol-simbol pembayaran perkawinan itu sendiri.

Proses pembayaran perkawinan yang sempat diobservasi adalah beragam baik dari sisi asal etnis para pelaku maupun strata sosial dan latar belakang pendidikan. Dari sisi etnis, ada perkawinan yang dilakukan sesama suku Sasak, ada juga dengan suku Mbojo serta dengan suku Jawa dan suku Banjar. Dari segi strata sosial yang bisa dinilai dari jenis pekerjaan juga beragam, ada yang pegawai negeri, pegawai honorer, buruh bangunan, pengusaha, maupun tukang kayu. Demikian pula latar belakang pendidikan informan beragam, ada yang hanya menamatkan pendidikan di tingkat dasar dan menengah, adapula yang berkesempatan melanjutkan ke

perguruan tinggi baik sarjana maupun pada kampus kejuruan. Lebih jelasnya bisa dilihat dalam table berikut ini:

Tabel 1: Profil Informan

| Nama dan Asal Pengantin | Tempat Tinggal | Pekerjaan | Pendidikan |
|---|-----------------------|-------------------------------------|--|
| L. Mahbub dan Dewi Anggriani (Suku Sasak dan Suku Mbojo) | Kecamatan Selaparang | LSM+Online Business | Perguruan Tinggi+Perguruan Tinggi |
| Wawan Kurniawan dan Weny Rahayu (Suku Jawa dan Suku Sasak) | Kecamatan Selaparang | Wartawan+PNS | Perguruan Tinggi+Perguruan Tinggi |
| Lalu Hamidi Atmaja dan Bq. Sri Wahyuni (Suku Sasak dan suku Sasak) | Kecamatan Cakranegara | Guru honorer+Ibu Rumah Tangga. | Perguruan Tinggi+ Tamat SMA |
| Muhammad Nasir dan Suliswati (suku Sasak dan suku Sasak) | Kecamatan Cakranegara | Buruh bangunan+IRT | Tamat SMP + Tamat SMP |
| Zulkarnain dan Bq Mardiwati (suku Sasak dan Suku Sasak) | Kecamatan Sekarbela | Pengusaha toko emas+Jual emas | Tamat SMA+Tamat SMA |
| Muhammad Jalil dan Siti Rohani (Suku Sasak dan Suku Banjar) | Kecamatan Sekarbela | Wiraswasta dan Perawat | Perguruan tinggi+ D3 Keperawatan |
| Saparuddin dan Siti Maimunah (Suku Sasak dan Suku Mbojo) | Kecamatan Ampenan | Tukang Kayu dan Penjual keliling | Tamat SD dan Tamat SD |
| Zainal Husni dan Hikmawati (Suku Sasak dan Suku Sasak) | Kecamatan Ampenan | Pegawai honorer dan Pegawai honorer | Perguruan Tinggi dan program D3 Perguruan Tinggi |

Dari delapan pasangan calon pengantin di atas, empat pasang dilakukan sesama suku Sasak. Empat lainnya antara suku Sasak dengan suku lain: dua dengan suku Mbojo, satu dengan suku Banjar, dan satu lagi dengan suku Jawa. Di antara perkawinan antarsuku tersebut, hanya satu yang perempuannya berasal dari suku Sasak, yaitu perkawinan dengan suku Jawa, selebihnya dilakukan antara laki-laki suku Sasak dengan perempuan suku lain, yaitu dari suku Mbojo dan suku Banjar.

Ada perbedaan yang mendasar antara perkawinan yang dilakukan antar suku Sasak dengan antara suku yang lain yaitu pada penggunaan tradisi yang lebih kental baik terkait dengan bentuk perkawinan maupun sistem pembayaran dan tempat melaksanakan perkawinan. Pada perkawinan suku Sasak, bentuk perkawinannya dilakukan dengan cara *merariq* (melarikan calon mempelai perempuan oleh mempelai laki-laki), sedangkan pada perkawinan dengan suku lain semuanya menggunakan sistem melamar, pengantin laki-laki meminta pengantin perempuan kepada keluarganya. Langkah-langkah *merariq* dan melamar dan kaitannya dengan negosiasi pembayaran perkawinan akan dijelaskan pada subbab selanjutnya.

Adapun sistem pembayarannya, pada perkawinan antarsuku Sasak, *pisuke* dan atau *gantiran* menjadi pembayaran adat selain mahar yang menentukan jadi atau tidaknya pernikahan, sedangkan pada perkawinan antar suku, lebih terfokus pada pembicaraan mengenai biaya pesta pernikahan.

Tempat perkawinan bagi pengantin suku Sasak dilakukan di pihak laki-laki, sedangkan antara suku Sasak dengan suku lain dilakukan di tempat kediaman perempuan. Hanya perkawinan antara suku Sasak dan suku Banjar yang dilakukan di tempat kediaman pengantin laki-laki. Salah satu alasannya karena pengantin perempuan yang berasal dari suku Banjar ini memiliki sedikit keluarga dan sanak saudara di sini sehingga kesibukan untuk menjadi tuan rumah tidak mungkin dilakukan.

Semua prosesi perkawinan di atas baik yang menggunakan cara melamar maupun *merariq* (perkawinan adat suku Sasak) memiliki kesamaan bahwa pembayaran perkawinan yang dibebankan kepada pengantin laki-laki dan/atau keluarganya tidak hanya mahar atau sejumlah pembayaran yang diberikan oleh laki-laki sebagai hak milik perempuan, tetapi juga ada biaya-biaya lain baik yang terkait dengan adat, administrasi, maupun biaya pesta pernikahan. Semua bentuk pembayaran itu dianggap sama pentingnya karena memiliki fungsi masing-masing. Hanya saja pembayaran selain mahar lebih memerlukan negosiasi yang alot dan terkadang berkepanjangan.

Khusus untuk perkawinan antara suku Sasak, perbedaan pekerjaan, latar belakang pendidikan, status ekonomi dan wilayah tempat tinggal tidak terlalu memberikan pengaruh bagi variasi pembayaran perkawinan. Artinya, mereka tetap membayar *pisuke* atau *gantiran* dan *aji krama* selain mahar. Akan tetapi, perbedaan latar belakang tersebut mempengaruhi jumlah pembayaran maupun arti pembayaran perkawinan itu sendiri dan perbedaan tingkat kealotan negosiasi pembayaran perkawinan. Misalnya, di Kecamatan Sekarbela, negosiasi pembayaran adat berjalan lebih sederhana dan memakai asas cepat dan lancar dibandingkan dengan yang terjadi di tiga kecamatan lainnya.

Dari keterangan di atas, terlihat perbedaan-perbedaan antara perkawinan yang dilakukan sesama suku Sasak dan antara suku Sasak dengan suku lainnya dapat ditarik beberapa catatan:

Pertama, Suku Sasak memegang kuat tradisi dan adat terkait dengan upacara perkawinannya, tetapi juga terbuka dengan modifikasi dan penyesuaian jika dihadapkan dengan adat budaya suku lain.

Kedua, perkawinan antarsuku bisa menjadi wahana untuk melihat negosiasi kesepahaman budaya yang berbeda di antara keluarga. Bahkan, pada perkawinan sesama suku Sasak juga dalam batas tertentu terjadi negosiasi dan kesepakatan dari perbedaan kecenderungan keluarga yang berbeda.

Ketiga, kesamaan agama dengan latar belakang budaya yang berbeda menjadi benang merah bagi terselesaikannya perbedaan-perbedaan persepsi maupun praktek tentang pembayaran pernikahan. Pada titik ini agama, dalam hal ini mahar sebagai pembayaran yang berbasis agama antara pernikahan muslim ini, menjadi *something in common* dalam semua perkawinan yang diobservasi oleh penulis.

Dalam fungsinya, pembayaran mahar menjadi titik pijak apakah pernikahan itu dianggap sah atau tidak walaupun pembayarannya bisa ditunda dan tidak harus ada pada saat akad ijab qabul. Menariknya pembayaran adat harus sudah ada sebelum ditentukan apakah pernikahan bisa dilangsungkan atau tidak. Tidak boleh dihutang dan harus tampak dan ditunjukkan setelah kesepakatan tentang jumlah dan pembayaran dicapai oleh kedua belah pihak.

D. Variasi Pembayaran Pernikahan: Bentuk dan Alasan

1. Langkah-Langkah Adat Perkawinan Sasak dan Pembayaran Pernikahan

Sebelum membahas tentang variasi bentuk pernikahan, untuk melihat proses-proses adat yang dilalui, ada baiknya membahas dulu langkah-langkah pernikahan adat suku Sasak sebagai berikut.

Pertama, *Merariq* atau *melaik* dan juga disebut *memaling*. Praktik perkawinan ini sangat unik karena calon mempelai perempuan dibawa ke rumah tokoh adat atau tokoh masyarakat tanpa pemberitahuan terlebih dahulu kepada keluarga perempuan. Hal ini merupakan kesepakatan antara pria dan wanita yang sudah siap untuk berumah tangga.

Merariq berasal dari kata lari karena proses perkawinan ini dibawa lari, disebut juga *melaik* yang berarti sama. *Memaling* sebenarnya secara bahasa berarti berpaling muka. Hal ini diasosiasikan kepada orang tua para calon pengantin yang tidak mengetahui proses membawa lari ini. Dalam penggunaan sehari-hari, banyak masyarakat yang mengartikan *memaling* ini dengan *maling* atau mencuri.

Dalam aturannya, *merariq* ini memiliki persyaratan-persyaratan tertentu misalnya calon pengantin perempuan tidak dibawa ke rumah calon pengantin pria, proses membawa lari ini harus dilakukan pada malam hari selepas isya, ditemani oleh kawan yang lain agar tidak hanya mereka berdua yang keluar malam-malam, dan tidak boleh mengambil calon

mempelai perempuan selain dari rumah orang tuanya atau walinya. Akan tetapi, di dalam praktiknya, aturan-aturan ini banyak dilanggar.

Kedua, Besejati: pemberian kabar yang dilakukan oleh aparat desa yang juga disebut *kliang* dari tempat laki-laki terhadap *kliang* tempat tinggal perempuan, bahwa si perempuan telah dibawa lari oleh laki-laki yang merupakan penduduk desanya dan sekarang berada di desa wilayahnya.

Hal ini biasanya dilakukan segera dan selambat-lambatnya satu atau dua hari setelah perempuan berada di tempat persembunyian yang mereka tuju, biasanya rumah kerabat laki-laki. Dalam kesempatan ini pula dibicarakan kapan kira-kira keluarga calon pengantin perempuan menerima keluarga calon pengantin laki-laki.

Ketiga, Nyelabar atau pemberian kabar. Pemberitahuan oleh *kliang* dan tokoh adat sebagai perwakilan keluarga laki-laki terhadap keluarga perempuan bahwasanya telah anak gadis mereka telah dibawa lari.

Keempat, Ngerunjung: merupakan proses ketika utusan laki-laki meminta atau menanyakan jumlah gantiran atau *pisuke* yang akan dibebankan terhadap keluarga laki-laki.

Dalam praktek yang ditemukan oleh peneliti pada prosesi pernikahan di Kota Mataram, ngerunjung ini digabung dengan proses nyelabar dalam waktu yang bersamaan. Jadi, pada proses nyelabar inilah dibicarakan tentang berbagai macam pembayaran yang akan dibebankan kepada pihak laki-laki. Terutama yang memerlukan negosiasi, yaitu *pisuke*

atau *gantiran*. Mengenai ajikrama yang juga merupakan pembayaran adat, kadarnya sudah ditentukan sesuai dengan status kebangsawanan ataupun tingkat keimanan yang diukur dari praktik agama seseorang. Proses nyelabar inilah yang menjadi objek utama observasi pada penelitian ini.

Kelima, *Nunas* wali atau juga disebut bait wali yang bermakna meminta wali. Wali pihak perempuan akan bersedia menikahkan jika telah terjadi kesepakatan mengenai besarnya *gantiran* atau *pisuke*. Jika tidak, wali belum bersedia menikahkan yang artinya pernikahan bisa tertunda sampai ditemukan kesepakatan.

Dalam hal ini terjadi tarik-menarik antara pihak keluarga. Di satu sisi, praktik *nunas* wali dengan syarat kesepakatan *pisuke* ini menunjukkan agensi keluarga perempuan sebagai penentu dari pelaksanaan pernikahan. Akan tetapi, penelitian ini menemukan bahwa dalam sela waktu kesepakatan itu, pihak perempuan sangat terbuka untuk menegosiasikan dan menurunkan jumlah permintaan yang telah disebut sebelumnya sehingga menemukan *win-win solution*. Pernikahan sesama suku Sasak lebih menunjukkan ketetapan hati pihak perempuan untuk bertahan sesuai dengan jumlah awal, sedangkan pada pernikahan yang terjadi dengan suku lain, negosiasi berjalan lebih lancar karena tidak banyak membicarakan tentang pembayaran adat ala suku Sasak, hanya pembayaran-pembayaran yang memang diperlukan untuk pesta pernikahan dengan menyesuaikan dengan pembayaran adat yang berlaku di daerah asal pengantin perempuan.

Keenam, Nikah atau aqad ijab qabul. Dalam Bahasa Sasak disebut juga *begawe* atau *roah*. Jika sudah ada kesepakatan antara kedua belah pihak terkait wali perempuan, proses nikah akan bisa dilaksanakan. Nikah yang dimaksud di sini adalah pelaksanaan aqad nikah di mana terjadi ijab qabul dan serah terima mahar dari pengantin laki-laki kepada wali pengantin perempuan yang lalu akan diteruskan kepada pengantin perempuan.

Jika sebelumnya telah diserahkan *pisuke*, biasanya aqad nikah ini dibarengi dengan *begawe* atau *roah* (pesta dan syukuran pernikahan). Jika belum maka prosesnya masih berlanjut sebagaimana di bawah ini:

Ketujuh, *Bait janji*: merupakan perundingan oleh keluarga laki-laki dan perempuan untuk menuntaskan rangkaian adat yang masih belum dilakukan seperti *sorong serah* atau menyerahkan *gantiran/pisuke*.

Kedelapan, *Nyerah gantiran/pisuke*: proses dimana keluarga laki-laki menyerahkan gantiran yang sudah disepakati oleh kedua belah pihak.

Dua langkah tersebut tidak selalu dilakukan setelah Ijab Qabul. Seringkali terjadi sebelum terjadi akad pernikahan. Seperti pada semua prosesi pernikahan yang saya amati, dua langkah ini telah dilakukan sebelum nikah, Alasannya, kalau dilakukan setelah nikah biasanya pihak perempuan meminta yang lebih tinggi dan sering dipergunakan untuk keperluan yang lain yang tidak berkaitan dengan pernikahan, misalnya untuk selamatan keluarga yang meninggal.

Kesembilan, Sorong Serah Aji Krama: proses *sorong serah* sama pentingnya dengan *ijab qabul* dalam *aqad nikah*. Proses ini merupakan inti dari segala rangkaian adat Sasak dan dianggap langkah yang melegitimasi ikatan pernikahan secara adat.

Pembayaran dalam *sorong serah* ini berbentuk simbolis dengan memakai *kepeng bolong* (uang yang berlobang tengahnya) dan sudah tidak berlaku. Proses ini biasanya dilakukan sebelum proses *nyongkolan* dan dipimpin oleh *pembayun* (perwakilan dari tokoh adat) masing-masing dari kedua belah pihak. Semua kerabat, saudara, dan keluarga masing-masing pihak hadir pada acara *sorong serah* ini.

Pada pengamatan penelitian ini, upacara *sorong serah* hanya dilakukan oleh tiga pasang pengantin sesama suku Sasak. Satu berasal dari Kecamatan Ampenan, tetapi asal orang tua dari Lombok Tengah yang diakui masih kuat memegang adat *sorong serah* ini, sedangkan dua lainnya yang berasal dari Kecamatan Cakranegara.

Kesepuluh, Nyongkol: adalah arak-arakan dengan membawa pengantin kerumah pengantin perempuan diikuti oleh masyarakat dan sanak kerabat. Proses ini menggambarkan kebahagiaan masyarakat menyambut keluarga baru dan sekaligus mengumumkan kepada khalayak akan terbentuknya ikatan pernikahan yang telah sah secara adat, agama, dan sosial.

Proses *nyongkolan* ini diiringi dengan musik tradisional Sasak yaitu *gendang beleq* yang berarti gendang besar.

Masyarakat mengiringi dengan nyanyian adat dan joget-jogetan. *Nyongkolan* ini mutlak harus dilakukan setelah sorong serah karena iring-iringan ini tidak diperkenankan masuk ke kediaman pengantin putri jika belum diselesaikan.

Kesebelas, *Bejango* atau *balas onos nae*. Langkah ini kadang dilakukan, tetapi seringkali juga tidak. Inti dari tradisi ini adalah mempererat hubungan keluarga dekat kedua belah pihak dengan saling mengunjungi.

Terlihat dari kesebelas langkah di atas, hampir keseluruhan berhubungan dengan pembayaran pernikahan. Hanya langkah pertama, kedua dan terakhir yang tidak berhubungan dengan pembayaran pernikahan yaitu *merariq*, *mesejati* dan *bejango*. Dari *nyelabar* sampai *nyongkolan* sangat erat kaitannya dengan variasi pembayaran pernikahan baik secara langsung maupun tidak langsung. Dalam proses *nyelabar* misalnya kedua belah pihak membicarakan tentang *pisuke* dan jika tidak terjadi kesepakatan maka proses selanjutnya tidak dapat diteruskan. Demikian pula pada *nyongkol* yang terancam tidak bisa dilakukan sebelum sorong serah dilaksanakan. Jadi, pembicaraan dan signifikansi masing-masing langkah itu bisa dikatakan sangat bergantung pada kesepakatan tentang biaya dan pembayaran pernikahan. Aqad ijab qabul juga tentu tidak bisa dilaksanakan jika pembayaran perkawinan dalam bentuk mahar belum disepakati, karena pada langkah ini perlu disebutkan secara jelas bentuk dan jumlah dari mahar tersebut. Demikian pentingnya pembayaran pernikahan ini dapat dilihat energi yang dihabiskan dalam setiap prosesi pernikahan dalam tradisi Sasak di atas.]

2. Macam-Macam Pembayaran Pernikahan dan Fungsi

Jika dikategorisasi berdasarkan pada jenis pembayaran, varian pembayaran pernikahan yang dilakukan oleh masyarakat suku Sasak dapat dibagi menjadi tiga seperti yang terlihat dalam bagan berikut ini.

Tabel 2: Macam-macam Pembayaran Pernikahan

| Pernikahan | Pembayaran Agama | Pembayaran Adat | Pembayaran Administrasi |
|---|------------------|--|---|
| Sesama suku Sasak | Mahar | Pisuke Gantiran Aji Krama Pelengkap Pewirang | Untuk pengurusan surat nikah Penyerahan uang kepada lingkungan untuk disalurkan ke desa |
| Antara Suku Sasak dengan Mbojo, Jawa dan Banjar | Mahar | Biaya pesta pernikahan Co'i/Seserahan/Jujuran | Pengurusan surat Nikah Penyerahan uang kepada kepala lingkungan untuk disalurkan ke desa |

a. Pembayaran Agama

Hanya ada satu macam pembayaran yang berdasarkan perintah agama bagi masyarakat Sasak, yaitu yang disebut mahar. Mahar ini menjadi hak milik perempuan. Jumlah dan bentuknya memerlukan biaya yang lebih sedikit dibandingkan dengan pembayaran adat. Untuk menyepakati jumlah dan bentuk ini tidak memerlukan negosiasi yang panjang. dalam praktik yang dilakukan oleh informan penelitian ini, sebagian mereka menyepakati sendiri dan tinggal diperkuat oleh pertemuan keluarga sebagian yang lain disepakati oleh pihak keluarga saja tanpa menanyakan kepada calon pengantin perempuan.

b. Pembayaran Adat

Pembayaran jenis ini lebih bervariasi baik yang pasti dilakukan seperti *gantiran* dan *pisuke* serta *ajikrama* atau karena kondisi tertentu seperti *pelengkak* dan *pewirang*.

Khusus masalah *gantiran* dan *pisuke*, ada yang menyamakan ada pula masyarakat yang membedakan. Pada dasarnya kedua istilah ini sama, yaitu merujuk kepada pembayaran adat yang dilakukan oleh pihak calon suami kepada keluarga calon istri dan tidak menjadi hak milik calon istri. Perbedaan istilah tersebut hanya merujuk pada arti yang kedua-duanya dilalui pada negosiasi pembayaran ini.

Gantiran, *gantir* artinya ditakar-takar. Pemberian diawali dengan proses saling tawar-menawar, ditimbang-timbang, ditakar-takar antara keluarga kedua belah pihak. Disesuaikan dengan estimasi (perkiraan) kebutuhan pesta pernikahan yang digantungkan pada jumlah *gantiran* ibunya mempelai perempuan. *Pisuke* berasal dari kata *suka*, artinya mau, ridha, ikhlas. Permintaan dari pihak perempuan mengenai sejumlah materi tersebut di atas tidak ditawarkan oleh pihak laki-laki langsung mengiyakan. Adapula yang mengatakan bahwa kalau *pisuke* dimanfaatkan untuk biaya pernikahan yang dilakukan di rumah perempuan sedangkan *gantiran* untuk pembayaran ganti air susu sebagai simbol dari proses membesarkan dan mendidik anak perempuan oleh ibu-bapak dan keluarganya dan setelah besar langsung diambil. Dalam hal ini calon pengantin laki-laki dan keluarganya perlu memberikan kompensasi.

Kalau dikaitkan dengan istilah pembayaran perkawinan dalam kajian antropologi, ini merujuk pada istilah *brideprice* atau *bridewealth* yaitu *property through women*, pembayaran di mana calon pengantin perempuan hanya sebagai perantara bukan tujuan. Fungsi pemberian ini sangat penting karena pihak keluarga perempuan tidak bersedia menyerahkan wali untuk menikahkan jika belum diberikan, paling tidak disepakati. Dalam makalahnya *Praktek Tradisi Gantiran Dalam Perkawinan Perspektif Hukum Islam*, lalu Yoga menjelaskan dengan detail sebagai berikut.

Gantiran adalah harta yang diberikan oleh keluarga laki-laki terhadap keluarga perempuan dan menjadi hak milik secara penuh. Kedua mempelai tidak memiliki hak sedikit pun terhadap harta tersebut, baik ketika keluarga itu masih utuh atau bercerai. Harta *gantiran* tidak boleh ditarik kembali secara keseluruhan kecuali terjadi perceraian dan belum berkumpul. Ketika orang yang menguasai harta *gantiran* itu meninggal, kedua mempelai tidak mendapatkan bagian dari harta itu, melainkan harus dibagi kepada ahli waris yang lain.

Penjelasan di atas memberikan informasi bahwa kepemilikan terhadap pembayaran jenis *pisuke* atau *gantiran* ini sangat jelas tidak diperbolehkan untuk mempelai, walaupun dengan jalan mewarisi.

Ajikrama adalah pembayaran secara simbolis yang didasarkan pada status sosial pengantin perempuan yang dilihat dari keturunannya apakah bangsawan atau tidak. Penyerahan ini dilakukan dalam upacara yang disebut sorong

serah. Jadi, inti dari *serong serah* haji krama ini adalah legitimasi adat bagi terjadinya ikatan perkawinan. Namun, menurut budayawan, sebenarnya tingkatan keagamaan dan moralitas juga bisa dijadikan dasar tidak saja kebangsawanan.

Tingkatan kehormatan ini diistilahkan dengan *menak* yang berarti mulia. Menariknya, harga kehormatan berdasarkan tingkat tersebut digantungkan kepada ibu dari mempelai perempuan. Lebih jelasnya, bisa dilihat dari penjelasan Erma Suryani dalam tulisannya berjudul “*Merarik* dalam Bingkai Kearifan Masyarakat Lombok” tentang kategori tingkatan-tingkatan tersebut yaitu sebagai berikut.

Menak tulen (utama), secara garis keturunan menunjukkan keluarga bangsawan, secara kepribadian adalah sosok yang konsisten terhadap nilai-nilai agama; berbudi, berakhlakul karimah. Pada strata ini harganya 99 disamakan dengan *asma ul husna*.

Menak madya, pribadi yang beragama, memegang adat tapi belum mencapai tingkat kualitas keimanan seperti *menak* utama di atas, harganya 66.

Menak harga 33, pribadi yang beriman sudah melaksanakan shalat dengan baik, orang-orang kebanyakan dihargakan 33.

Menak harga 17, sekedar Islam saja tetapi tidak konsisten dalam menjalankan syara', misalnya Islam tapi belum mampu menghafal al-Fatihah, kelompok ini dihargakan 17.

Dua jenis pembayaran lainnya adalah *pelengkap* dan *pewirang* terjadi karena ada situasi tertentu. *Pelengkap* merujuk pada pembayaran yang dilakukan oleh seseorang yang

melangkahi kakaknya dengan menikah duluan. Pembayaran ini dilakukan oleh sang adik yang menikah dan menjadi hak milik dari kakak yang dilangkahi. Sedangkan *pewirang* adalah pembayaran yang dilakukan oleh calon pengantin laki-laki sebagai pemenuhan janji yang pernah diucapkan ketika terjadi *midang* (proses perkenalan) dulu.

Dalam penelitian yang dilakukan penulis, kebetulan tidak menemukan pembayaran berupa *pelengkap* dan *pewirang* ini. Akan tetapi, perlu dikemukakan di sini karena untuk mendukung argument bahwa mahar bukan satu-satunya pembayaran yang berkaitan dengan pernikahan.

c. Pembayaran Administrasi

Pembayaran jenis ini tidak memerlukan negosiasi pihak-pihak yang terlibat karena jumlahnya biasanya telah disepakati baik pada aturan desa maupun kantor urusan agama yang mengeluarkan surat nikah. Pada umumnya, pembayaran ini yang sering dikesampingkan oleh perkawinan adat Sasak karena dianggap tidak terlalu penting. Selain itu, dikatakan seringkali ada pungli yang menyebabkan pungutan berantai dari kepala dusun sampai ketua RT dan kepala lingkungan dan tidak diteruskan untuk mengurus surat pernikahan. Hanya saja pada delapan pernikahan sebagaimana yang disebut sebelumnya semua tetap membayar syarat-syarat administrasi ini.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampak persamaan dan perbedaan dari masing-masing jenis pembayaran tersebut. Persamaannya hanya satu yaitu semua dibebankan kepada

laki-laki kecuali *pelengkap*. Namun, perbedaannya bisa ditinjau dari beberapa segi yaitu:

1. Dari segi waktu dibicarakan, pembayaran adat dibicarakan lebih awal dibandingkan dengan pembayaran agama. Pembayaran administrasi tidak perlu disepakati karena sudah ada ketentuannya.
2. Dari segi fungsi, mahar berfungsi sebagai legalitas agama, sedangkan pembayaran adat berbentuk *pisuke* atau *gantiran* adalah legalitas sosial dan aji krama sebagai legalitas secara adat. Sedangkan pembayaran administrasi adalah untuk legalitas formal.
3. Dari segi jumlah dana, jumlah untuk pembayaran adat lebih tinggi dibandingkan dengan pembayaran mahar dan administrasi
4. Dari segi penyebutan, pembayaran mahar disebutkan ketika ijab qabul sedangkan adat berbentuk *ajikrama* disebutkan ketika terjadi *sorong serah*. *Pisuke* dan administrasi tidak diumumkan kepada khalayak
5. Dari segi kepemilikan, mahar menjadi hak milik perempuan, *pisuke* menjadi hak milik keluarga perempuan, *ajikrama* menjadi hak milik perempuan dan keluarga.

Sayangnya, dalam banyak tulisan pembayaran pernikahan selalu diidentikkan hanya dengan mahar padahal banyak pembayaran adat lain yang juga dilakukan dan sebenarnya bukan mahar. Misalnya, Hirmayadi dalam tulisannya yang berjudul Hukum Adat dan Hukum Islam Dalam Tradisi Penentuan Mahar di Kecamatan Pujut

Kabupaten Lombok Tengah menyamakan mahar dengan pembayaran adat padahal sangat berbeda²⁰ dalam temuannya ia bahkan menyimpulkan bahwa proses negosiasi mahar yang dilakukan lewat adat *nyelabar* di daerah tersebut tidak sesuai dengan hukum Islam karena banyak mengandung kemafsadatan. *Nyelabar* adalah proses adat ketika pihak laki-laki mengunjungi pihak mempelai perempuan yang untuk menegosiasikan jumlah dan bentuk mahar.

Penentuan kadar dan bentuk mahar tersebut, lanjut Hirmayadi, mempertimbangkan status sosial, pendidikan, dan ekonomi. Jika kesepakatan belum dicapai, aqad nikah belum boleh dilaksanakan. Ada kenyataan yang berbeda yang ditemukan oleh penulis pada perkawinan suku Sasak di Kota Mataram karena yang dinegosiasi lewat *nyelabar* itu sebenarnya adalah pembayaran adat terutama masalah *pisuke* atau *gantiran*. Jika pembayaran sudah disepakati, aqad nikah bisa dilaksanakan karena wali dari pengantin perempuan akan bersedia menikahkan. Setelah terjadi kesepakatan ini, ditentukanlah jumlah maharnya yang akan disebutkan pada acara *ijab qabul* yang dilakukan oleh wali terhadap pengantin laki-laki.

Temuan penting Hirmayadi yang lain adalah bahwa dalam musyawarah pada proses *nyelabar* ini pihak laki-laki dan pihak perempuan tidak langsung melibatkan keluarga inti tetapi kepada orang-orang yang ditunjuk dan biasanya

20 Saputra, Hirmayadi. Hukum Adat dan Hukum Islam Dalam Tradisi Penentuan Mahar di Kecamatan Pujut Kabupaten Lombok Tengah. *TAFALQUH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Ahwal Syahsiyah*, Vol. 1, No 2, 2016 p. 76-86.

adalah pemuka adat. Hal ini sama dengan kenyataan yang ditemukan oleh penulis terutama pada perkawinan yang melibatkan sesama suku Sasak. Hal ini menurut pengakuan para informan, dihajatkan agar tidak terjadi *vested interest* yang menyebabkan negosiasi berlangsung lebih alot. Bagi kepercayaan suku Sasak, orang yang sudah ingin menikah apalagi sudah dibawa lari harus disegerakan, sama dengan jenazah yang harus segera dikuburkan.

Lain halnya dengan lalu Yoga Vandita yang memusatkan penelitiannya pada masyarakat Sasak di Kopang Lombok Tengah²¹. Secara eksplisit ia membedakan antara mahar dengan *pisuke* atau *gantiran*, yang terakhir adalah pembayaran adat yang oleh sebagian besar masyarakat malah sudah dijadikan peraturan desa.

Gantiran merupakan adat yang telah disepakati bersama dalam sebuah masyarakat sebelum acara nikah berlangsung. namun tidak bisa disamakan dengan mahar atau mas kawin. Oleh karena tidak akan pernah ditemukan dalam literatur *fiqh* akan tetapi tidak bertentangan dengan tinjauan *syar'i*.

Yoga membagi pandangan masyarakat Kopang ini ke dalam dua bagian, yaitu ada yang mendukung pembayaran ini dan ada pula yang kontra. Alasan golongan yang pertama karena pembayaran ini bisa dipakai oleh pihak perempuan untuk melakukan pesta (*begawe* dan *roah*) di tempat perempuan dan bisa membantu meringankan, sedangkan pihak yang

21 Vandita, Lalu Yoga, Praktek Tradisi Gantiran Dalam Perkawinan Perspektif Hukum Islam, *TAFALQUH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Ahwal Syahsiyah*, Vol. 1, No 1, 2016, p. 34-56.

kontra memiliki lebih banyak alasan yaitu, memberatkan pihak laki-laki, tidak digunakan sebagaimana mestinya oleh pihak perempuan, menyebabkan pernikahan tertunda pelaksanaannya karena negosiasi yang menyertainya biasanya alot.

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa ditarik beberapa catatan penting sebagai berikut.

Pertama, mahar sebagai pembayaran yang bersifat *religious-based* diperuntukkan bagi perempuan yang diberikan oleh laki-laki sebagai indikasi dari kesiapannya membina rumah tangga bersama. Bentuk dan jenis pemberian ini disepakati berdasarkan permintaan perempuan dan memperhatikan kemampuan laki-laki.

Ada dua syarat sebuah pembayaran bisa disebut mahar, yaitu diikrarkan pada saat ijab qabul dan ditulis di dalam akta nikah. Jika sebuah pembayaran tidak memenuhi syarat keduanya, bisa dipastikan pembayaran itu termasuk kategori pembayaran adat atau administrasi. Untuk pembayaran mahar ini relatif sama, tidak terlalu terpaut jauh jumlah maupun jenisnya pada berbagai lapisan masyarakat.

Dalam penelitian ini ditemukan bahwa negosiasi mahar tidak terlalu panjang. Seolah-olah masyarakat sudah secara otomatis memahami bahwa mahar harus ada dan diusahakan untuk sesederhana mungkin bergantung pada kebiasaan dalam keluarga dan masyarakat tersebut.

Ada perbedaan yang menarik yang ditemukan tentang mahar ini. Pada perkawinan sesama Sasak, bentuk dan jumlah

mahar lebih sederhana dan murah dibandingkan dengan perkawinan antara suku Sasak dengan yang lainnya.

Pada empat perkawinan sesama suku Sasak, dua yang terjadi di kecamatan Cakranegara, satu di kecamatan Ampenan, dan satu di kecamatan Sekarbela, hanya pada pasangan yang terakhir yang menggunakan mahar dalam bentuk emas selain seperangkat alat sholat yaitu perhiasan sebesar 7 gram. Pada kedua tempat lainnya menggunakan seperangkat alat sholat dan uang sejumlah masing-masing Rp. 2 juta antara Lalu Hamidi Atmaja dan Bq. Sri Wahyuni (Cakranegara), 3 juta antara Muhammad Nasir dan Suliswati (Cakranegara) dan Rp 5 Juta Zainal Husni dan Hikmawati (Ampenan). Perbedaan jenis pembayaran yang menyertai seperangkat alat sholat ini bisa jadi karena di daerah Sekarbela merupakan tempat yang terkenal dengan toko-toko emas sehingga sedikit banyak mempengaruhi *preferensi* masyarakat untuk menggunakan emas juga.

Perbedaan jumlah uang yang diberikan untuk mahar sebagaimana pada data di atas juga dipengaruhi oleh beberapa faktor, tidak hanya karena keturunan, tetapi juga latar belakang pendidikan. Contoh perkawinan Lalu Hamidi Atmaja dan Bq. Sri Wahyuni (Cakranegara), menentukan mahar berupa uang yang paling sedikit dibandingkan kedua perkawinan lainnya karena keluarga perempuan beralasan pihak laki-laki masih dibebani oleh berbagai macam pembayaran, yaitu *pisuke* dan *pelengkap* serta aji krama. Demikian pula perkawinan yang dilakukan oleh Zainal Husni dan Hikmawati (Ampenan) yang berlatar belakang pendidikan Perguruan Tinggi dan program

D3 Perguruan Tinggi, menggunakan uang dalam jumlah yang lebih banyak dibandingkan dengan perkawinan yang dilakukan oleh Muhammad Nasir dan Suliswati (Cakranegara) yang keduanya sama-sama menyelesaikan pendidikan sampai sekolah menengah pertama saja.

Ada hal menarik yang ditemukan ketika perkawinan dilangsungkan antara laki-laki yang berasal dari suku Jawa dan perempuan dari suku Sasak, sama sekali tidak terjadi negosiasi dan permintaan yang berbentuk adat. Keluarga pengantin perempuan mengikuti saja bagaimana pengaturan dari keluarga pengantin laki-laki. Pernikahan yang berlangsung antara Wawan Kurniawan yang bekerja sebagai wartawan dan Weny Rahayu yang berkedudukan sebagai Pegawai Negeri Sipil dan sama-sama menamatkan pendidikan sarjananya tersebut tidak mensyaratkan pembayaran adat. Mahar yang dibayarkan pun hanya seperangkat pakaian sholat dan sejumlah seserahan pada saat dating melamar. Namun, pesta yang dilakukan memang terbilang meriah dan menurut pengakuan mereka berdua, kedua mempelai dan dua belah pihak keluarga berkontribusi pada pesta yang dilakukan pada sebuah hall di Mataram itu.

Menurut keterangan dari beberapa informan yang penulis wawancarai, memang pernikahan ketika dilakukan dengan laki-laki suku Jawa, keluarga perempuan tidak menuntut karena masyarakat Sasak cenderung melihat orang yang berasal dari suku Jawa lebih tinggi kedudukannya. Bahkan, salah satu informan *berseloroh* bahwa walaupun laki-laki dari Suku Jawa penjual cilok dan perempuannya mempunyai

pekerjaan tetap dan terhormat, anggapan bahwa suku Jawa lebih tinggi kedudukannya masih berlaku.” Hal ini berbeda ketika menikah dengan suku yang lain, di mana keluarga perempuan Sasak nisa menuntut lebih banyak.

Asumsi tersebut di atas diperkuat oleh keterangan seseorang yang berasal dari suku Jawa, Heru Susanto yang menikahi perempuan suku Sasak dan bahkan berketurunan baik. Menurut pengakuannya, saat dia menikahi istrinya sekitar dua puluh tahun lalu, ia masih menjadi mahasiswa semester akhir sebuah perguruan tinggi negeri di Mataram dan istrinya sudah menjadi perawat, tetapi ia tidak dimintai pembayaran adat. Cukup menyediakan mahar dan menyumbang biaya untuk *begawe* dan *roah*.

Lain halnya dengan pernikahan antara L. Mahbub dan Dewi Anggriani yang berasal dari Suku Sasak dan Suku Mbojo dan kedua-duanya berpendidikan perguruan tinggi. Pasangan ini memutuskan untuk lebih mengikuti adat Mbojo baik dengan cara melamar bukan dengan *merarik* dan metode pembayaran pernikahan. Karena di suku asal mereka, tidak ditemukan pembayaran adat yang beragam seperti di Sasak, maka negosiasinya terpusat pada satu jenis pembayaran adat yang disebut *Co'i*. *Co'i* ini berbeda dengan *pisuke* karena lebih terkait dengan biaya pesta yang disebut dengan *piti Ka'a* dan hadiah bagi pengantin perempuan. Tetapi mahar yang mereka sebutkan ketika ijab qabul berupa uang sejumlah Rp 10 juta dan perhiasan emas lengkap seberat 27 gram.

Sama halnya dengan pernikahan Saparuddin dan Siti Maimunah (Suku Sasak dan Suku Mbojo) yang bertempat di

Kecamatan Ampenan. Mereka berdua hanya menamatkan pendidikan di tingkat dasar. Jumlah mahar yang disebutkanpun sederhana yaitu anting emas 3 gram.

Adapun pernikahan yang terjadi antara Muhammad Jalil dan Siti Rohani (suku Sasak dan suku Banjar) yang bertempat di Kecamatan Selaparang menggunakan pembayaran jujuran sebagai pembayaran adat di luar mahar. Hal ini berdasarkan negosiasi kedua keluarga, adat asal dari calon pengantin perempuan di pakai. Muhammad Jalil dan Siti Rohani yang sama-sama berpendidikan Perguruan Tinggi menghabiskan biaya yang relatif banyak untuk acara pesta perkawinan karena mengundang banyak orang. Hal ini juga dipergunakan untuk menunjukkan status sosial serta ekonomi mereka karena mereka sudah sama-sama bekerja, yang laki-laki bekerja sebagai wiraswasta yang bergerak di bidang IT sedangkan yang perempuan adalah PNS yang berprofesi perawat. Oleh karena itu, pembiayaan pesta menyedot sebagian besar dana perkawinan ini sehingga disepakati, mahar hanya berupa sepasang anting emas dan cincin yang keseluruhan beratnya 7 gram ditambah dengan uang senilai 5 juta rupiah.

Kedua, pembayaran adat biasanya mengikuti adat calon pengantin perempuan. Jika pengantin perempuan berasal dari suku Sasak tradisi suku Sasak diikuti. Demikian pula jika perempuan berasal dari suku lain.

Ketiga, pembayaran administrasi mengikuti kebiasaan yang berlaku di masing-masing tempat. Dalam penelitian ini ditemukan, walaupun sudah ada aturan bahwa jika aqad nikah di lakukan di Kantor Urusan Agama maka bebas

biaya administrasi, masyarakat lebih cenderung memilih melakukannya di tempat mereka masing-masing yang telah disepakati oleh kedua belah pihak. Walaupun karena pilihan ini, mereka harus membayar sejumlah uang, yang seringkali lebih banyak daripada hanya Rp. 600.000 sebagaimana yang telah ditetapkan oleh pemerintah.

E. Preferensi dan Negosiasi dalam Pembayaran Pernikahan

Preferensi yang dimaksud di sini adalah pilihan dan keinginan masing-masing individu di dalam penentuan pembayaran pernikahan. Masalah *preferensi* ini perlu ditilik karena dalam pembayaran pernikahan ini tentu berawal dari pilihan individu. Bagaimana pilihan individu ini tarik menarik dengan keinginan keluarga maupun kebiasaan masyarakat, akan tampak jika masalah ini dilihat terlebih dahulu.

Ada temuan yang menarik dalam penelitian ini bahwa pembicaraan mengenai pembayaran perkawinan yang terbagi dalam tiga macam tersebut di atas. Hanya dalam pembayaran mahar suara perempuan sedikit di dengar atau kesepakatan langsung antara dua pihak yang akan menikah. Penelitian ini menemukan bahwa pernikahan yang terjadi antara laki-laki suku Sasak dengan perempuan luar suku Sasak, lebih melibatkan kesepakatan langsung kedua belah pihak dibandingkan dengan pernikahan yang dilakukan sesama suku Sasak. Seperti yang diakui oleh Siti Rohani dari suku Banjar dan Dewi Anggriani dari suku Mbojo yang sebelum pernikahan berlangsung telah menyepakati barang

dan jumlah mahar mereka. Hal ini menurut mereka mungkin karena sebelumnya telah terjalin hubungan antara mereka yaitu berpacaran. Mereka mempunyai kesempatan untuk berdialog dan menyepakati

Sedangkan dalam perkawinan antar suku Sasak, semua informan mengakui tidak mengetahui dan tidak ikut menyepakati jumlah mahar yang mereka terima. Mereka sendiri tidak tahu menahu tentang kapan kesepakatan itu. Ketika dikonfirmasi kepada pengantin laki-lakinya, mereka mengakui mengikuti kebiasaan yang terjadi di kampung dan keluarga mereka.

Hal ini memperlihatkan juga bahwa pembayaran mahar ini dipengaruhi oleh individu-individu yang terlibat di dalamnya dan bentuk perkawinan yang dilakukan apakah terjadi lintas budaya atau sesama budaya. Sehingga melihat pembayaran perkawinan perlu dianalisis secara berlapis baik dari aspek individu, sosial maupun budaya.

Walaupun kenyataannya hanya dalam pembayaran mahar, suara individu didengar, tetapi dalam pembayaran adatpun, kondisi individupun menjadi bahan pertimbangan. Hanya saja perlu dicatat bahwa pertimbangan individu ini selalu dikaitkan dengan budaya dan kesepakatan keluarga. Pertimbangan asal seseorang misalnya terlihat dalam pernikahan yang dilakukan antara Wawan Kurniawan dan Weny Rahayu.

Keluarga Weny mempertimbangkan kondisi Wawan yang merantau dan berasal dari suku Jawa untuk tidak terlalu

merepotkan Wawan dengan pembayaran-pembayaran adat yang bisanya berlaku bagi penganten suku Sasak. Demikian pula ketika perkawinan dilaksanakan oleh pengantin laki-laki dari suku Sasak dengan perempuan dari suku Banjar dan suku Mbojo, negosiasi budaya dilakukan dengan asas musyawarah. Hal ini menegaskan akan sikap terbukanya suku Sasak terhadap budaya lain. Pernikahan sebagai salah satu momen pribadi yang bernilai sosial bisa menjadi ajang bagi kesepahaman budaya dan saling mempengaruhi. Oleh karenanya, penting juga dilihat bagaimana negosiasi dilakukan dalam proses mencapai kesepakatan tentang pembayaran perkawinan ini.

Negosiasi yang dimaksud di sini adalah tawar menawar dan musyawarah yang dilakukan oleh kedua belah pihak dalam menentukan ketiga pembayaran pernikahan tersebut di atas.

Dalam proses negosiasi, ketiga pembayaran di atas memiliki kadar yang berbeda-beda. Untuk pembayaran agama atau dalam hal mahar, negosiasi dilakukan alakadarnya. Artinya musyawarah dilakukan secara singkat dan didahului oleh kesepakatan di luar musyawarah itu sendiri, baik kesepakatan itu sudah dilakukan oleh kedua calon pengantin secara langsung maupun oleh anggota keluarga. Mahar, karena tidak mengharuskan sejumlah uang dan benda yang menurut keadaan masing-masing pihak, tidak memerlukan negosiasi yang berbelit-belit.

Berdasarkan observasi yang dilakukan oleh penulis, pembicaraan tentang mahar ini dilakukan setelah

kesepakatan tentang pembayaran adat. Jika pembayaran adat tidak disepakati, tidak akan berlangsung pernikahan. Bahkan, pembayaran agama ini tidak dibicarakan secara implisit dalam beberapa perkawinan. Hal ini berbeda dengan negosiasi dalam masalah pembayaran adat.

Pembayaran adat memerlukan negosiasi yang lebih berbelit dan tidak bisa sekali jadi. Pembicaraan pembayaran adat ini menjadi hal yang utama dan tidak bisa diselip-selipkan karena menjadi penentu bagi berlangsungnya upacara pernikahan. Pada pembayaran administrasi, negosiasi relatif tidak diperlukan karena banyaknya biaya untuk jenis ini sudah ada ketentuan bakunya dan berlaku umum bagi semua warga masyarakat.

Secara umum, aktor dalam negosiasi untuk perkawinan yang dilakukan oleh suku Sasak melibatkan orang lain sebagai perwakilan keluarga. Untuk pernikahan antara suku Sasak dengan suku lain dilakukan dengan perwakilan dari masing-masing keluarga. Sayangnya, dalam negosiasi secara langsung pihak keluarga, perwakilan perempuan dari masing-masing pihak tidak tampak walaupun mereka terlibat dalam menyepakati berbagai hal internal keluarganya sendiri. Berikut ini saya akan menceritakan narasi dari hasil observasi terhadap tiga perkawinan yang penulis lakukan.

a. Pernikahan L. Mahbub dari suku Sasak dan Dewi Anggriani dari Suku Bima di Kecamatan Selaparang

Lalu Mahbub dan Dewi Anggraini sudah lama menjalin hubungan. Pernikahan dilakukan dengan cara melamar

karena mengikuti adat calon pengantin perempuan. Setelah terjadi lamaran, keduanya menyepakati jumlah mahar yaitu uang sejumlah 10 juta dan perhiasan seberat 27 gram yang terdiri dari sepasang anting, cincin, gelang, dan kalung. Kesepakatan ini mereka lakukan disertai dengan kesanggupan untuk menyediakan perhiasan itu tanpa melibatkan orang tua, karena sudah lama berpacaran, L. Mahbub memang sudah menitipkan penghasilannya kepada Dewi untuk menabung demi membeli perhiasan dan memberi uang sebagai mahar untuk Dewi.

Negosiasi yang dilakukan lebih terpusat pada masalah uang yang akan digunakan untuk pesta. Menariknya pada negosiasi ini, ibu dan keluarga perempuan dari mempelai perempuan terlibat langsung sedangkan dari pihak laki-laki diwakili oleh tetua dan tokoh adat yang kesemuanya lelaki. Di samping itu hadir pula tetangga yang sebagian besar berperan sebagai pendengar saja. Negosiasi berlangsung antara pihak yang ditunjuk dari masing-masing keluarga.

Dalam negosiasi pertama, belum terjadi kesepakatan antara pihak keluarga tentang berapa banyak kontribusi yang akan diberikan oleh pengantin laki-laki karena dari pihak perempuan menginginkan pesta perkawinan ditangani oleh *event organizer* yang kemudian dibayar satu paket agar tidak terlalu merepotkan pihak keluarga perempuan yang disepakati sebagai *host* dari pesta pernikahan tersebut. Ibu pengantin perempuan mengajukan sejumlah Rp. 70 juta untuk paket tersebut yang mencakup keseluruhan termasuk yang terkait dengan gedung, *catering*, *make up* dan sebagainya.

b. Pernikahan Lalu Hamidi Atmaja dan Bq. Sri Wahyuni, dari Suku Sasak di Kecamatan Cakranegara

Negosiasi dalam pernikahan ini banyak terpusat pada *pisuke* dan waktu penyerahan *aji krama*. Disepakati acara pesta pernikahan dipusatkan di rumah mempelai laki-laki dan tidak ada acara pesta di rumah mempelai perempuan. *Pisuke* diberikan sebelum terjadinya pernikahan dan negosiasinya lumayan menguras tenaga dan waktu. Tiga kali pertemuan perwakilan keluarga baru terjadi kesepakatan.

Pisuke untuk pernikahan ini dianggap sebagai ganti air susu ibu yang telah diberikan kepada calon pengantin perempuan. Artinya, *pisuke* dilihat sebagai ganti biaya yang telah dikeluarkan oleh orang tua yang dalam Bahasa antropologi disebut dengan *Bridewealth*.

Yang menarik dari proses negosiasi ini adalah pengakuan salah seorang keluarga calon pengantin laki-laki yang menugaskan delegasi mereka harus menampakkan diri tidak memiliki banyak uang sehingga keluarga perempuan tidak menuntut banyak. Ketika saya konfirmasi, bukankah kedua calon pengantin sebenarnya sudah lama saling mengenal yang artinya tiap-tiap pihak keluarga sudah mengetahui kemampuan ekonomi, ia mengaku bahwa bisa saja delegasi membahasakan bahwa keluarga pihak laki-laki sedang menghadapi beberapa masalah yang juga memerlukan penyelesaian dan *support* dana.

Pada saat negosiasi, delegasi menyampaikan bahwa pihak keluarga perempuan juga sedang menghadapi kematian

ayah dari ibu kandung calon mempelai perempuan sehingga mereka sedang memerlukan dana. Oleh karena itu pada pertemuan ketiga, disepakatilah *pisuke* seharga seekor sapi. Akhirnya, *pisuke* tersebut dipakai untuk doa selamat 100 hari kepergian kakek calon pengantin perempuan.

c. **Pernikahan Zulkarnain dan Bq Mardiwati dari Suku Sasak di Kecamatan Sekarbela**

Negosiasi pada pernikahan yang ketiga ini adaah yang paling sulit untuk menemui kata sepakat. Karena calon pengantin perempuan adalah keturunan baiq sedangkan calon pengantin laki-laki adalah dari kalangan biasa. Sebenarnya pernikahan ini tidak disetujui oleh keluarga perempuan, terutama bapaknya. Karena keturunan baiq tidak bisa dipertahankan untuk anak-anak hasil jika pernikahan ini karena legitimasi keturunan lalu dan baiq harus diturunkan dari bapak.

Kedua calon pengantin ini akhirnya memutuskan untuk *merarik*. Pada saat acara *nyelabar*, bapak calon pengantin perempuan murka oleh karena itu di dalam negosiasi tentang pembayarn perkawinan, keluarga perempuan meminta *pisuke* yang sangat tinggi untuk membayar anak perempuan mereka yang akan keluar dari lintas keturunan mereka dan pindah ke keluarga suaminya. *Pisuke* itu sejumlah uang 100 juta, 2 ekor sapi, dan sebidang tanah pertanian seluas 50 are.

Permohonan yang tinggi tersebut sebenarnya dihajatkan untuk membatalkan pernikahan karena mereka sudah mengukur bahwa calon pengantin laki-laki dan keluarganya

tidak mungkin dapat memenuhinya. Akan tetapi pihak delegasi dari keluarga laki-laki terus melakukan negosiasinya. Akhirnya, disepakati *win win solution* karena pihak keluarga perempuan pun tidak bisa keras membatalkan pernikahan padahal calon pengantin perempuan sudah bersikeras untuk menikah apapun keadannya. Akhirnya disepakati *pisuke-nya* berjumlah rp 50 juta uang, seekor sapi, dan tanah pertanian seluas 10 are saja.

Jadi jika dilihat dari proses negosiasi maupun aktor yang terlibat di dalamnya, bisa ditarik benang merah bahwa penentuan besar kecilnya pembayaran selalu bisa ditawarkan dan disesuaikan baik dengan kondisi calon pengantin perempuan maupun laki-laki. Hal ini petugas penyambung lidah yang biasanya dipilih oleh masing-masing keluarga dari orang yang berpengalaman akan membuat suasana negosiasi untuk mencapai kesepakatan yang menyenangkan semua pihak. Terutama agar pernikahan sebagai salah satu daur hidup manusia yang dipandang sebagai pelaksanaan ibadah bisa dilaksanakan.



Bab 3

RAGAM PEMBAYARAN: LEGITIMASI BERLAPIS PERNIKAHAN

A. Posisi Mahar dan Pembayaran Adat dalam Budaya Sasak

Sebagai sebuah tradisi lama, masih dipraktikkan sampai hari ini di banyak bagian dunia, pembayaran pernikahan telah menerima banyak perhatian akademik. Ini adalah topik klasik untuk antropolog. Dalam disiplin antropologi, pembayaran pernikahan dipandang sebagai beberapa bentuk yang paling luas dan penting dari pertukaran hadiah dan timbal balik.

Mauss mengidentifikasi timbal balik dan pertukaran hadiah sebagai cara awal pengorganisasian hubungan sosial, menciptakan ikatan yang kuat dengan membangun utang yang tak terhitung antara pemberi dan penerima²². Levi-Strauss dan Needham, dalam menggeneralisasi *exchange theory* (perpanjangan dari teori *exchange gift* Mauss),

²² Mauss, M.. *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Cohen & West, 1969.

memperhatikan praktek pertukaran dalam pernikahan, termasuk pertukaran perempuan, sebagai pengaturan awal untuk membangun aliansi. Aliansi tersebut, dan kelompok-kelompok keturunan yang dibawa bersama-sama dengan mereka, membentuk struktur dasar hubungan sosial dalam masyarakat pra-modern.

Dua bentuk pembayaran pernikahan yang telah teridentifikasi dalam literatur antropologi adalah *bridewealth* dan *dowry*. Secara historis, *bridewealth* dapat ditelusuri sejauh 3000 SM, dengan peradaban kuno Mesir, Mesopotamia, Ibrani, Aztec, dan Inc. sistem *dowry* datang kemudian, menurut Quale, sekitar 800-300 SM di Yunani Kuno dan di antara orang-orang Romawi sekitar 200 SM²³. Meskipun dalam penggunaan sehari-hari kedua istilah teknis ini sering digunakan secara bergantian oleh para antropolog untuk membandingkan sistem pembayaran pernikahan di masyarakat, keduanya secara konseptual berbeda. Dalam tradisi hukum Islam untuk bentuk pembayaran pernikahan disebut *mahr*. Istilah ini digunakan dalam Al-Qur'an, wahyu yang berasal sekitar AD 610 AD 632²⁴.

Sementara itu *mahr*, dalam tradisi Islam, merupakan aspek penting dari proses perkawinan. Banyak Muslim percaya bahwa *mahr* merupakan terobosan dalam hal kesetaraan gender, pemberian hak milik dan memberikan perlindungan ekonomi bagi perempuan. Di bawah hukum Islam klasik, secara

23 Quale, R. G.. *A history of marriage systems*. New York: Greenwood Press, 1988.

24 Fournier, P.. *Muslim marriage in Western court: Lost in transplantation*. Farnham Survey GBR: Ashgate Publishing, 2010.

kaku ditentukan bahwa penyedia *mahr* adalah pengantin pria dan karena itu, *fiqh* klasik, ketika dibentuk menjadi peraturan Islam modern seperti Kompilasi Hukum Islam Indonesian, mengarahkan pria sebagai satu-satunya penyedia *mahr* dalam pernikahan. Akibatnya, pembayaran pernikahan yang disediakan oleh laki-laki, umumnya dipandang sebagai satu-satunya praktik yang sah menurut hukum Islam, seakan-akan tidak ada alternatif yang dapat memiliki justifikasi agama. Subhan menunjukkan bahwa masyarakat tertentu dapat menyisipkan tradisi apapun, seperti memberikan beberapa properti untuk seorang pria, dalam praktek pemberian *mahr*, tetapi properti tersebut tidak dapat dimasukkan sebagai bagian dari *mahr*²⁵. Hal yang sama, pada umumnya berlaku bagi Muslim Indonesia, yang mengaku mengikuti ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan mereka.

Praktek *mahr* bagi umat Islam di manapun, termasuk Indonesia, telah benar-benar menjadi sebuah tradisi yang hidup, yang terkait erat dengan ekspresi budaya mereka. Dari pengamatannya di kalangan Muslim Amerika, Ali menyatakan bahwa *mahr* tidak hanya “bagian sentral dalam struktur hukum perkawinan”, tetapi juga “dalam praktik sosial beberapa komunitas Muslim”²⁶. Berbagai macam makna yang secara jelas salah dibalik praktik, memperlihatkan keragaman masyarakat Muslim Indonesia, dengan beberapa pandangan yang tertutup mengenai interpretasi klasik hukum Islam dan yang lain berbeda sedikit dari peraturan hukum normatif.

25 Subhan, Z. (2008). *Menggagas fiqh pemberdayaan perempuan*. Jakarta: El Kahfi, 2008.

26 Ali, K.. *Sexual ethics and Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2010a, 5.

Hal ini penting untuk dipahami, mengingat praktek *ampa co'i ndai* adalah cara bagi masyarakat Bima untuk mencoba menggabungkan aturan normatif *mahr* kedalam gambaran rasa lokal terhadap kesesuaian peran gender.

Wacana tentang *mahr* di antara ahli hukum klasik dan pemikir Muslim modern diposisikan dalam dua cara yang berbeda. Di satu sisi, *mahr* dipandang sebagai penawaran keamanan ekonomi bagi perempuan, karena menunjukkan kemampuan dan kemauan orang untuk bertanggung jawab atas dukungan ekonomi keluarga mereka. Di sisi lain, hal ini dilihat sebagai tanda untuk mendapatkan izin suami untuk melakukan hubungan seksual dengan istrinya (*aqd al-ibahah*) dan bahkan untuk memiliki pernikahan (*aqd al-tamlik*), mempromosikan ketersediaan seksual perempuan dan penyerahan²⁷. Fournier berpendapat bahwa *mahr* bertindak sebagai “simbol (positif) pemberdayaan perempuan melalui hak milik”²⁸. Pandangan ini juga disorot oleh al-Ati dan Farooq, tetapi juga dilihat sebagai “simbol (negatif) tanda patriarkal dari penjualan vaginanya”²⁹.

27 Mir-Hosseini, Z. (2002). Tamkin: Stories from a family court in Iran. In D. Bowen, E. Early & B. Schulthies (Eds), *Everyday life in the Muslim Middle East* (p. 137). Bloomington, IN: Indiana University Press.

28 Fournier, P.. *Muslim marriage in Western court: Lost in transplantation*. Farnham Survey GBR: Ashgate Publishing Ltd, 7, 2010.

29 Hal ini penting untuk melihat bagaimana Fournier meneliti praktek *mahr* di pengadilan Barat untuk memahami bahwa «*mahr* tidak monolitik, kesatuan, berbeda dan terpisah dari segala sesuatu yang lain» (2010: 7). Dia mengakomodasi dua pendekatan untuk membahas *mahr* - pandangan formalis dan fungsionalis. Pandangan formalis biasanya diadakan oleh para ahli hukum Islam, yang memandang *mahr* sebagai simbol martabat dan hak milik perempuan, sementara pandangan fungsionalis digunakan oleh antropolog, yang melihat berbagai macam praktik dan fluktuasi jumlah *mahr* sebagai refleksi dari aspek sosial dan ekonomi. Lihat Fournier (2010).

Banyak antropolog telah menunjukkan bahwa aplikasi yang sebenarnya dari *mahr* bervariasi. Mir-Hosseini, misalnya, sebagai akibat pengamatannya dari proses di pengadilan Iran, menunjukkan bahwa, dalam prakteknya, *mahr* tidak hanya terkait dengan penyempurnaan pernikahan dan hak sepihak laki-laki untuk bercerai, tapi juga telah digunakan oleh perempuan sebagai strategi utama untuk bargaining menuntut atau menghindari perceraian³⁰.

Pada praktek awal Muslim Mesir, hanya sebagian dari *mahr* segera dibayar dan pembayaran sisanya ditangguhkan, yang berarti istri bisa menggunakan ini sebagai pencegah sehubungan dengan hak sepihak suami untuk menggapai perceraian³¹. *Mahr* juga terkait dengan latar belakang sosial dan status mempelai perempuan dan pria. Moors, misalnya, membahas bagaimana pentingnya *mahr* ditangguhkan, berbeda antara perempuan perkotaan yang berpendidikan dan perempuan pedesaan miskin di Palestina³². Perempuan pekerja perkotaan melihat bahwa menerima atau mengharapkan *mahr* dari pria merupakan sinyal ketergantungan ekonomi mereka, sedangkan mereka dapat menyediakan uang mereka sendiri. Perempuan miskin pedesaan menggunakan *mahr* untuk memperkuat daya tawar mereka dengan keluarga asal mereka, sehingga tidak menjadi beban ekonomi, jika setelah

30 Mir-Hosseini, Z.. Marriage on trial: A study of Islamic family law: Iran and Morocco compared. London & New York, I.B. Tauris, 1993.

31 Rapoport, Y.. Matrimonial gifts in early Islamic Egypt. *Islamic Law and Society*, 7(1), 1-36, 2000.

32 Moors, A.. Women and dower property in twentieth-century Palestine: The case of Jabal Nablus. *Islamic Law and Society*, 1(3), 1994, 301.

bercerai, mereka harus kembali ke rumah keluarga asal mereka.

Salim dan Bowen berpendapat bahwa segera membayar *mahr* di Sulawesi dan Aceh, Indonesia, berfungsi sebagai penanda perbedaan sosial bagi pihak-pihak yang terlibat dalam pernikahan, terutama mencerminkan pengantin perempuan, seperti yang selalu disebutkan dan ditampilkan selama deklarasi pernikahan (akad nikah)³³.

Sementara itu, fungsi *mahr* bagi masyarakat Bugis Indonesia, seperti yang ditunjukkan oleh Millar, adalah untuk menampilkan para pihak, terutama pengantin perempuan, “lokasi sosial (mengetahui posisi hierarkis seseorang sehubungan dengan semua individu lain)”³⁴. Di antara pembayaran dalam pernikahan masyarakat Bugis³⁵ adalah *bipartite*, dua pihak yang terdiri dari *spending money* ‘uang belanja’ dan *rank price* ‘harga kedudukan’. ‘Uang belanja’

33 Salim, A., & Bowen, J.. Changing patterns and different meanings of marriage payments in two Indonesian provinces. *Proceedings of the International Conference on Resistance and Accommodation: Law, Women and Property in Contemporary Indonesia*. Jakarta, Indonesia, 2013.

34 Millar, S.. On interpreting gender in Bugis society. *American Ethnologist*, 10(3), 1989, 487.

35 Millar menggunakan istilah <bride price> dalam artikelnya (1983) dan <bridewealth> dalam bukunya (1989) untuk menyebut pembayaran pernikahan. Saya lebih suka menggunakan istilah <bridewealth> daripada <bride price>, karena yang kedua terdengar lebih merendahkan. Telah juga ditandai oleh Singer (1973) dalam waktu yang lama, bahwa studi tentang pembayaran perkawinan dan pertukaran perempuan telah dibentuk dari pandangan yang berpusat pada laki-laki (Singer, 1973). Penggunaan frase seperti <bride price,> <purchase of wive> atau <exchange of woman” pasti meremehkan perempuan, seolah-olah perempuan dapat ditukarkan sebagai komoditas, sementara, pada kenyataannya, laki-laki juga dipertukarkan dalam praktik pembayaran pernikahan (Singer, 1973). Dalam menggunakan istilah-istilah tersebut, Millar tidak menjelaskan maknanya, sedangkan sebagai istilah teknis, masing-masing memiliki arti sendiri. Untuk alasan ini saya lebih suka menggunakan istilah yang umum untuk konteks ini, yaitu <pembayaran pernikahan.’

adalah pembayaran untuk mendanai pesta pernikahan atau ‘*public sitting*’ ‘duduk publik,’ sementara ‘harga kedudukan’ mengacu pada porsi yang selalu diberikan dalam satuan moneter khusus dan ditentukan sesuai dengan peringkat keturunan pengantin perempuan, yang secara lokal dikenal sebagai *Sompa*³⁶. Sementara harga kedudukan adalah tetap dan digunakan untuk memperlihatkan hierarki sosial di antara para bangsawan, pengantin perempuan dan keluarganya dapat bernegosiasi menghabiskan uang untuk mendanai sebuah pesta pernikahan yang mewah. Oleh karena itu, rata-rata orang biasanya menuntut menghabiskan sejumlah besar uang sebagai counter strategi terhadap bentuk hierarki *rank price* harga kedudukan yang digunakan oleh kaum bangsawan. Melihat bagaimana orang Bugis memperlakukan pembayaran pernikahan, yang dibentuk oleh lokasi sosial mereka, Millar menggarisbawahi dua bentuk hubungan sosial di antara mereka³⁷. Di satu sisi hubungan sosial mereka adalah cair, kompetitif, dan bisa berubah, yang direpresentasikan dengan negosiasi uang belanja *spending money*, tetapi di sisi lain, masyarakat mereka juga sangat hierarki, yang tercermin dalam bentuk *rank price* harga kedudukan³⁸.

Semakin ketatnya persaingan masyarakat Bugis, seperti yang diamati oleh Millar di atas, mempengaruhi ideologi mereka dari peran gender yang terkait dengan pembayaran

36 Millar, S.. On interpreting gender in Bugis society. *American Ethnologist*, 10(3), 1983, 483.

37 Millar, S.. *Bugis weddings: Ritual of social location in modern Indonesia*. Centre for South and Southeast Asia Studies, Berkeley, California, 1989.

38 Millar, S.. On interpreting gender in Bugis society. *American Ethnologist*, 10(3), 1983.

pernikahan³⁹. Tami melihat bagaimana praktek sosial *mahr* di kalangan umat Islam Bugis dapat menguntungkan perempuan melalui konsep lokal *siri* (malu) di antara orang Bugis⁴⁰. Dia menekankan bahwa memalukan bagi pria untuk tidak membayar *mahr* jumlah tinggi dan menunjukkan bagaimana *siri* digunakan oleh perempuan untuk menawar dan mendapatkan akses ke *mahr* yang banyak.

Sebagaimana dikatakan sebelumnya bahwa pembayaran pernikahan antara Muslim Sasak di Pulau Lombok, Nusa Tenggara Barat, melibatkan tiga macam, yaitu pembayaran agama berbentuk mahar, pembayaran adat dan pembayaran administrasi. Pembayaran adat tersebut berbentuk *bridewealth*, *transfer* kekayaan dari keluarga mempelai pria kepada keluarga pengantin perempuan, yang disebut *pisuke*. *Pisuke* ini ditawarkan bersamaan dengan biaya *mahr* dan pernikahan. Semua pembayaran itu disediakan oleh pengantin pria dan/atau keluarga pengantin pria dan keluarga pengantin perempuan tidak memberikan kontribusi sama sekali.

Muslim & Taisir menunjukkan bahwa jenis pembayaran pernikahan seperti ini menjadi beban besar bagi pria Sasak, dan dalam banyak kasus dapat menyebabkan mereka membenarkan perlakuan kasar kepada istri mereka. Pembayaran juga bisa berarti pengantin pria berutang sebelum menikah, menempatkan tekanan keuangan pada keluarga. Pesta pernikahan juga akan diadakan oleh keluarga asal pria,

39 Millar, S.. *Bugis weddings: Ritual of social location in modern Indonesia*. Centre for South and Southeast Asia Studies, Berkeley, California, 1989.

40 Tami, R.. *Siri and the access of Bugis Makassar women to the property rights in Makassar*. Proceedings of the International Conference 27-28 August 2013 on .

bukan diselenggarakan oleh pengantin perempuan seperti halnya yang berlaku di Bima, Jawa dan Banjar. Oleh karena itu, pengantin pria dan keluarganya menjadi sentral dalam ritus ini bagi orang Sasak, yang mungkin dapat menyebabkan hubungan hirarkis gender, seperti yang diamati oleh Muslim & Taisir⁴¹.

Bridewealth adalah istilah yang diterapkan oleh antropolog ketika perempuan dan kekayaannya dibawa ke arah berlawanan⁴², seperti yang dijelaskan oleh Fleising dalam artikelnya di *International Encyclopaedia of Marriage*. Fleising menggambarkannya sebagai transfer kekayaan dari keluarga pengantin pria kepada keluarga tempat kelahiran pengantin perempuan untuk mengimbangi mereka atas hilangnya tenaga kerja dan potensi melahirkan anak. Menurut pandangan ini, perempuan hanya berfungsi sebagai media *melalui* dimana properti melewati sebagai pra-syarat untuk terjadinya pernikahan, tapi pengantin perempuan tidak diberikan hak pada kekayaan yang ditransfer⁴³.

Hal ini diharapkan bahwa kebiasaan *bridewealth* dimulai sebagai cara untuk menciptakan aliansi antara kelompok-kelompok kekerabatan. Praktek ini telah dibuktikan dalam masyarakat pra-modern, dan dalam kelompok-kelompok suku

41 Muslim, M., & Taisir, M.. *Tradisi merari': Analisis hukum Islam dan gender terhadap adat perkawinan Sasak*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009.

42 Tambiah, S. J.. Dowry and bridewealth and the property rights of women in South Asia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry*. New York: Cambridge University Press, 1973.

43 Fleising, U.. Bride-Price. In J. J. Ponzetti (Ed.), *International encyclopedia of marriage and family* (2nd ed., Vol. 1, pp. 175-176). New York: Macmillan Reference USA, 2003.

pada masa pra-modern, terutama yang berbasis kekerabatan, misalnya, di sub-Sahara Afrika ⁴⁴.

Kebiasaan atas *bridewealth* dapat dipraktikkan dalam sistem garis keturunan ibu, matrilineal, juga dalam garis keturunan bapak, bilateral, tetapi beberapa ulama berpendapat bahwa itu adalah lebih umum dalam masyarakat patrilineal, dimana ukuran pembayaran juga lebih tinggi⁴⁵. Dalam masyarakat patrilineal, keturunan ditelusuri melalui garis ayah dan laki-laki memiliki tanggung jawab untuk memperluas aliansi kelompok kekerabatannya melalui link yang baru yang dibuat dengan keluarga pengantin perempuan dan melalui anak-anak dari pernikahan, yang dianggap anggota dari kelompok keturunannya. Karena anak-anak dari perkawinan akan menjadi milik keturunan suami, *bridewealth* dianggap sebagai kompensasi yang diperlukan bagi istri-pemberi untuk investasi yang telah mereka buat dalam meningkatkan posisi tawar perempuan, yang akan menjadi ibu dari anggota baru keturunan pengantin pria.

Catatan di atas menunjukkan bahwa *bridewealth*, sebagai sistem pertukaran kuno yang berkedudukan penting dalam membentuk unit kekerabatan, sering memosisikan perempuan sebagai pion dalam negosiasi kaum laki-laki untuk meningkatkan daya tawar pribadi mereka. Demikian ini mau tidak mau mendorong beberapa sarjana untuk memperhatikan

⁴⁴ Para ahli telah menunjuk bukti bahwa sistem *bridewealth* biasanya muncul pada suku yang sederhana, masyarakat nomaden, terutama, atau semata-mata, berdasarkan kekerabatan (Goody, 1976).

⁴⁵ Goody, J.. *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia*. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University, 1973.

pertukaran pembayaran pernikahan, dalam bentuk *bridewealth*, sebagai pernyataan yang tegas dalam rangka merendahkan perempuan⁴⁶ dan juga untuk memalukan perempuan⁴⁷. Ansell juga telah menyamakan praktek *bridewealth* di Afrika selatan untuk memperlakukan perempuan seperti ternak demi uang dan untuk memperkontrol atas tubuh perempuan⁴⁸.

Asumsi yang seimbang dengan beberapa pandangan positif terhadap praktek bentuk pembayaran pernikahan ini, dengan beberapa sarjana klasik melihatnya sebagai mendukung posisi perempuan. Bahkan Crawley mencatat bahwa dalam masyarakat matrilineal, *bridewealth* digunakan untuk mendukung seorang perempuan oleh keluarga asalnya, mengharuskan dia bercerai⁴⁹. Murdock menggarisbawahi pentingnya *bridewealth* sebagai jaminan bahwa seorang perempuan akan menerima perlakuan yang baik dari keluarga suaminya pada kediaman suaminya⁵⁰. Salah satu studi dari Zimbabwe juga menunjukkan bahwa pembayaran *bridewealth* memberi peluang perempuan lebih terhormat dalam pernikahan daripada menikah tanpa itu⁵¹, karena hal itu memperlihatkan upaya untuk mencegah perceraian⁵².

46 Kressel, G. M.. Bride-price reconsidered. *Current Anthropology*, 18(3), 1977.

47 Nwoke, M. B. (2009). Brideprice and implications for women's rights in Nigeria: Psychological perspective. *Gender & Behaviour*, 7(1). Retrieved 7 July 2013 from www.questia.com/library/journal/1P3-

48 Ansell, N.. Because it's our culture! (Re)negotiating the meaning of 'lobola' in Southern African secondary schools. *Journal of Southern African Studies*, 27(4), 2001,697.

49 Crawley, E.. *The mystic rose* (Vol. 2). New York: Meridian Books, 1960.

50 Murdock, G. P.. *Social structure*. New York: Macmillan, 1960.

51 Ngubane, H.. The consequences for women of marriage payments in a society with patrilineal descent. In D. Parkin & D. Nyamwaya (Eds.), *Transformations of African marriage* (pp. 173-182). Manchester, UK: Manchester University Press, 1987.

52 Kaufman, C.E., de Wet, T., & Stadler, J. . Adolescent pregnancy and parenthood in South Africa. *Studies in Family Planning*, 32(2),2001, 147.

Pada intinya, kedudukan mahar dan *pisuke* dalam masyarakat tidak bisa dipandang saling menegasikan. Mahar dibayar karena dianggap sebagai kewajiban secara agama dan menentukan sah tidaknya sebuah perkawinan. *Pisuke* dibayar sebagai bagian dari budaya yang dianggap tidak bisa dilakukan sebuah pernikahan jika kewajiban ini belum terlaksana. Dalam hal ini walaupun biaya yang diperlukan untuk pembayaran mahar dan *pisuke* berbeda jauh, yang disebut terakhir lebih membutuhkan biaya banyak, tetapi dari signifikansi keduanya dipandang sama walaupun berbeda aspek. Bisa dikatakan mahar berfungsi sebagai legitimasi agama sedangkan *pisuke* adalah legitimasi budaya.

B. Membayar untuk Legitimasi Ikatan

Hal yang paling inti dalam pernikahan itu adalah mendapatkan legitimasi bahwa telah terbentuk sebuah ikatan untuk keluarga baru. Tanpa adanya legitimasi maka sebuah ikatan tidak bisa berarti apa-apa. Legitimasi inipun berlapis yaitu legitimasi agama, sosial, dan negara. Dalam perkawinan masyarakat Sasak, ketiga legitimasi itu didapatkan melalui pembayaran yaitu mahar untuk legitimasi agama, *pisuke* untuk legitimasi sosial, dan pembayaran administrasi untuk legitimasi negara.

Mahar ini dikatakan sebagai media untuk mendapatkan legitimasi agama karena di dalam ijab qabul, mahar harus disebutkan dan dianggap sebagai rukun sekaligus syarat syah sebuah pernikahan. Sementara itu, tanpa *pisuke* yang didalamnya termasuk pembayaran adat yang lain baik

untuk *begawe* (pesta) maupun untuk *nyongkolan* (iring-iringan), maka secara sosial dan budaya sebuah pernikahan dianggap tidak sempurna. Bahkan, kalau tidak dibayarkan *pisuke*, pernikahan terancam batal. Pembayaran administrasi antara lain berfungsi untuk mendapatkan surat nikah yang merupakan bukti hitam putih bagi sebuah pernikahan. Bukti ini menjadi dasar juga bagi kemudahan untuk mendapatkan surat-surat administrasi lainnya untuk keluarga misalnya akte kelahiran anak.

Khusus untuk jenis pembayaran *bridewealth* yang melambangkan juga sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat Sasak, maka *pisuke* bisa juga dipandang sebagai legitimasi untuk masuknya seorang perempuan ke keluarga barunya yaitu keluarga suaminya. *Pisuke* menjadi symbol bagi peralihan keanggotaan seorang perempuan. Untuk memahami *bridewealth* ini perlu kiranya juga melihat jenis pembayaran pernikahan yang lain yang disebut *dowry*. *Dowry* lebih berfungsi sebagai symbol bagi keluarnya anak perempuan bukan karena ditarik oleh keluarga laki-laki sebagaimana pada *bridewealth* tapi karena keinginan keluarga perempuan itu sendiri melepaskan hak atas anaknya.

Menurut Tambiah, *dowry* adalah properti yang ditransfer, bersama dengan perempuan, dalam satu arah saja, dari sisi pengantin perempuan⁵³. Goody menambahkan bahwa perempuan itu sendiri memiliki properti yang ditransfer

53 Tambiah, S. J.. *Dowry and bridewealth and the property rights of women in South Asia*. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry*. New York: Cambridge University Press, 1973.

sebagai ‘warisan pra-mortem’ mereka⁵⁴. *Dowry*, kemudian, secara teoritis mengacu pada properti yang diberikan kepada seorang perempuan untuk memastikan status sosial dan keamanan ekonominya. Tapi dalam prakteknya, apakah dia memiliki atau tidak memiliki agensi dalam kepemilikan atau membuang properti yang bervariasi dari satu masyarakat ke masyarakat lain.

Di Asia Selatan, topik *dowry* menarik banyak perhatiann media maupun peneliti. *Dowry* sebagian besar dibahas dalam kaitannya dengan bagaimana praktek ini menempatkan perempuan sebagai objek, dan, sebagai akibatnya, membahayakan keselamatan mereka, seperti yang dapat dilihat pada kasus penghapusan *dowry*⁵⁵. *Praktek dowry* dalam masyarakat di wilayah ini dikaitkan dengan kurangnya agensi perempuan untuk mengambil tindakan dan membuat keputusan mengenai properti.

Kasus penghapusan *dowry* mengambil banyak bentuk, dari pemukulan pengantin perempuan⁵⁶ sampai pembakaran pengantin perempuan⁵⁷. Karena tingginya biaya untuk menyediakan *dowry* untuk anak perempuan, orang tua mencoba untuk menghindarinya, yang mengarah ke kematian bayi perempuan dan memilih aborsi janin perempuan⁵⁸. Berdasarkan temuan penelitian mereka di

54 Goody, J. Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Br*, 1973.

55 Bloch, F., & Rao, V.. Terror as a bargaining instrument: A case study of dowry violence in rural India. *The American Economic Review*, 92(4), 2002.

56 Bordewich, F.M.. Dowry murders. *Atlantic Magazines*, pp, 1986, 21-27.

57 Stones, R.. Structuration theory. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell encyclopedia of sociology*. London: Blackwell Publishing, 2007

58 Srinivasan, S.. Daughters or dowries? The changing nature of dowry practices

Bangladesh, berpendapat bahwa sistem *dowry* meningkatkan kerentanan kaum perempuan⁵⁹. Sistem *dowry* ini secara jelas mencerminkan nilai minimal yang diberikan kepada perempuan. Dengan demikian, sebagai praktek, *dowry* dipandang sebagai alat untuk memperkuat patriarki tradisional dan mengekalkan ketidaksetaraan gender⁶⁰.

Agensi perempuan dalam kaitannya dengan *dowry* tampaknya menjadi faktor mencolok dalam menentukan apakah sistem tersebut memiliki dampak positif atau negatif pada perempuan. Huda, misalnya, melihat praktek di Bangladesh sebagai memperkuat penindasan perempuan, karena mereka tidak memiliki properti yang ditransfer oleh ayah mereka dan mereka juga tidak dapat mengontrol kekuatan suami mereka atas mereka⁶¹.

Sebaliknya, Zhang dan Chan menemukan bahwa perempuan di Taiwan mendapatkan keuntungan dari *dowry* mereka, karena mereka dapat memiliki dan mengontrol properti yang diberikan, yang sampai batas tertentu juga bisa menjadi dana suami-istri⁶². Sementara pada kasus terdahulu, perempuan adalah dianggap tidak memiliki agensi sebagai akibat dari kekayaan yang ditransfer, kasus terakhir memperlihatkan perempuan sebagai yang mampu menjalankan hak pribadi terhadap properti. Perbedaan ini

in South India. *World Development*, 33(4), 2005.

59 Chowdhury, F. D.. Dowry, women, and law in Bangladesh. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 24(2), 2010.

60 Ibid.

61 Huda, S.. Dowry in Bangladesh: Compromizing women's rights. *South Asia Research*, 26(3), 2006.

62 Zhang, J., & Chan, W.. Dowry and wife's welfare: A theoretical and empirical analysis. *Journal of Political Economy*, 107(4), 1999.

dapat terjadi karena berbagai alasan seperti ide-ide dari status perempuan dalam masyarakat termasuk ideologi gender yang mendasari. Salah satunya berkaitan dengan kualitas hubungan keluarga yang dimiliki perempuan.

Allendorf menemukan di India bahwa perempuan yang memiliki kualitas hubungan yang lebih erat dengan pasangan dan mertuanya menikmati agensi yang lebih besar, karena kualitas hubungan ini akan mendukung mereka dalam menegosiasi pilihan mereka⁶³. White juga menyarankan bahwa kualitas hubungan dalam keluarga dapat mempengaruhi kebebasan bagi perempuan di Bangladesh untuk mengontrol aset keluarga⁶⁴. Saya berpendapat bahwa dibalik berbagai bentuk praktek *dowry*, selalu terlintas sebuah ideologi kekuatan relasi gender. Oleh karena itu, menjelajahi hubungan berbagai bentuk pembayaran menikah dengan agensi perempuan dapat mengungkap ideologi gender dalam masyarakat.⁶⁵

63 Allendorf, K.. Women's agency and the quality of family relationships in India. *Population Research and Policy Review*, 31(2), 187-206. doi: 10.1007/s11113-012-9228-7, 2012.

64 White, S. C.. *Arguing with the crocodile: Gender and class in Bangladesh*. London: Zed Books, 1992.

65 Agensi perempuan tidak dapat dibahas secara terpisah dari budaya patriarki (sebagai konfigurasi tingkat makro) atau hubungan kekuasaan gender interpersonal (di tingkat mikro). Sebagaimana Charrad (2010: 519) tegaskan: "agensi perempuan atau subordinasi tidak bisa dibayangkan di luar hirarki gender yang mapan dan dalam konteks kelembagaan dan struktural." Pada dua level itu, perempuan, pada kenyataannya, bisa menjalankan agensi mereka, apakah dengan berjuang melawan atau mengadopsi aturan dan norma yang ada (Charrad, 2010). Ketika pembahasan agensi perempuan dibatasi secara spesifik dalam bidang keluarga dan keluarga prokreasi, hubungan kekuasaan gender antara suami dan istri melepaskan diri dari ikatan. Pola hubungan gender adalah dibangun dan dipelihara dalam keluarga yang secara serius akan mempengaruhi kemungkinan pelaksanaan agensi perempuan. Hubungan kekuasaan hirarkis cenderung membuang hambatan terhadap pilihan dan keputusan yang dibuat oleh perempuan dan melaksanakan kekuasaan dalam keluarga mereka. Sebaliknya, relasi gender egaliter memungkinkan perempuan untuk bertindak sesuai pilihan dan mengekspresikan diri

Mahr merupakan sebuah kewajiban hukum Islam bagi pengantin pria untuk memberikan properti kepada pengantin perempuan, untuk menunjukkan rasa tanggung jawab dalam akad pernikahan⁶⁶. Jika *mahr* tidak dibayar untuk istri, sebagai satu-satunya penerima, itu dianggap sebagai utang suami kepadanya⁶⁷.

Kekayaan dialihkan secara hukum sebagai *mahr* selalu diumumkan secara terbuka selama deklarasi pernikahan (aqad nikah), sebagai pemberian untuk pengantin perempuan. Ayah pengantin laki-laki atau kerabat laki-laki, sebagai walinya, adalah juru bicara dan mediator dari transaksi dalam ritual ijab-qabul atau penyerahan pengantin pria atas properti dan mengambil pengantin perempuan dari ayahnya atau wali laki-laki. Namun, harus dicatat bahwa pada kenyataannya kepemilikan pembayaran dapat dinegosiasikan, atau seorang perempuan dapat melepaskan hak untuk memiliki pembayaran dengan memberikan uang atau barang kepada suaminya.

Mahr adalah, sering secara membingungkan dan secara bergantian, diterjemahkan oleh para sarjana ke dalam bahasa Inggris sebagai *bridewealth* dan *dowry*⁶⁸. *Raport dan Quale terkait tradisi Islam mengenai pembayaran pernikahan dengan*

dalam banyak hal, yang memberikan mereka agensi emansipatoris yang bisa dibilang lebih besar.

66 Esposito, J.. *Women in Muslim family law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982.

67 Mehdi, R.. Danish law and the practice of mahr among Muslim Pakistanis in Denmark. *International Journal of the Sociology of Law*, 31(2), 115-129. doi: 10.1016/j.ijsl.2003.02.002, 2003.

68 Mulia, S. M. . Toward just marital law: Empowering Indonesian women. *Oasis*. Retrieved 6 May 2012 from http://www.oasiscenter.eu/files/Muliah_ENG.pdf

bridewealth, yang lazim terjadi di negara-negara Islam Timur Tengah (seperti Irak, Suriah, Mesir, Turki, Iran, Albania dan Afghanistan)⁶⁹. Goody⁷⁰, bagaimanapun, sebelumnya, bertekad bahwa praktek komunitas Muslim tentang *mahr* menyerupai praktek *dowry*, yang dia sebut “*dowry* tidak langsung”. Hal ini disebabkan, seperti dalam sistem *dowry*, pengantin perempuan memiliki kekayaan yang ditransfer tapi tidak diberikan langsung kepadanya karena melalui perantara ayahnya.

Anderson, menyebut *bridewealth* sebagai *bride price* harga pengantin perempuan⁷¹. Sedangkan Goody membedakan *bridewealth* dengan *bride price* dan menganggap *dowry* mirip dengan *bride price*⁷². Oleh karena itu sangat membingungkan untuk menerjemahkan *mahr* sebagai *bride price*.

Selanjutnya, berdasarkan definisi *bridewealth* dan *dowry* yang dibahas di atas dan bagaimana *mahr* dimaknai dalam hukum Islam, saya berpendapat bahwa tak satu

69 Rapoport, Y. (2000). Matrimonial gifts in early Islamic Egypt. *Islamic Law and Society*, 7(1),2009.

70 Giddens, A., & Pierson, C. *Conversations with Anthony Giddens : Making sense of modernity*. Cambridge: Polity Press.

Goody, J. (1973) *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia*. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University Press,1998.

71 Dalam penelitian ini, saya akan mempertimbangkan <bridewealth> dan <bride price> sebagai sinonim, tetapi pilihan pribadi saya adalah menggunakan istilah <bridewealth>, karena dalam arti harfiahnya istilah *bride price* (harga untuk <membeli> pengantin perempuan) secara jelas memosisikan perempuan atau pengantin perempuan sebagai objek transaksi, sedangkan kata <bridewealth> (kekayaan bagi pengantin wanita) memosisikan perempuan lebih positif.

72 Giddens, A., & Pierson, C.. *Conversations with Anthony Giddens : Making sense of modernity*. Cambridge: Polity Press.

Goody, J. (1973) *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia*. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University Press,1998.

pun dari kedua standar kategori antropologis secara tepat dapat menerjemahkan *mahr*. Sebagai contoh, Chowdhury mendefinisikan *mahr*, sebagai properti yang ditransfer oleh pengantin pria untuk pengantin perempuan melalui ayahnya selama deklarasi pernikahan (aqad nikah)⁷³.

Selain itu, semua empat mazhab hukum Sunni menekankan fakta bahwa seorang istri memiliki hak untuk meminta pembayaran *mahr* segera setelah pernikahan dilaksanakan. Jika sang suami ingin menunda pembayaran, perempuan tersebut dapat menunda utang dan tetap menjadi satu-satunya penerima *mahr*⁷⁴.

Dalam pembahasan di atas jelas bahwa legitimasi sebuah pernikahan bagi suku Sasak berlapis-lapis dan tiap legitimasi ini memiliki signifikansi dan arti masing-masing yang statusnya parallel. Tidak ada yang lebih penting dari yang lain karena ragam pembayaran tersebut mengimplikasikan berbagai aspek dari pembentukan keluarga pada suku Sasak. Ini juga menandakan ada pengakuan dari suku Sasak bahwa keluarga itu kompleks melibatkan berbagai aspek. Tidak hanya agama tetapi juga budaya atau fungsi sosial maupun negara.

73 Chowdhury, F. D . Dowry, women, and law in Bangladesh. *International Journal of Law, Policy and the Family*, Esposito, J. (1982). *Women in Muslim family law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press 24(2),2010, 198.

74 Esposito, J. *Women in Muslim family law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press,1982.

C. Pembayaran Perkawinan Sasak dalam Perspektif Pluralisme Hukum

Saya berargumen bahwa ada hubungan yang kompleks dalam praktek pembayaran pernikahan antara interpretasi agama dan warisan budaya lokal serta otoritas negara bagi sebuah ikatan perkawinan pada suku Sasak. Kita tidak dapat menunjuk satu atau lainnya sebagai satu-satunya penentu makna dan bentuk khusus dari pembayaran pernikahan.

Jika merujuk pada teori pliralisme hukum yang dikemukakan oleh MB Hooker yang ia sebut dengan teori sinkretisme, pembayaran perkawinan Sasak memperlihatkan kekuatan yang seimbang atau ko-eksistensi dari agama, budaya dan negara bagi ikatan perkawinan. Lebih lanjut jika kategorisasi strong legal pluralism versus weak legal pluralism dipakai, maka ragam pembayaran budaya Sasak ini memperlihatkan saling terakomodasinya berbagai hukum yang ada, baik itu hukum agama, hukum adat, maupun hukum negara. Artinya, yang sedang terjadi adalah pluralism hukum dalam bentuknya yang kuat. Semua sistem hukum saling support tanpa saling menegasikan.

Dengan menggunakan perspektif pluralism hukum, keragaman aturan dalam pembayaran perkawinan maupun pada aspek-sapek lain dalam masyarakat bisa dilihat sebagai aspek yang berkelindan tetapi juga terpisah dalam fungsi dan maknanya. Menurut saya, perdebatan mengenai apakah praktek pembayaran perkawinan yang dilakukan suku Sasak sesuai tidak dengan norma agama menjadi tidak relevan lagi.

Perspektif pluralisme hukum membantu memperluas cakrawala berpikir untuk secara jernih dan proporsional melihat kenyataan yang terjadi di nusantara yang memang dari dulu telah mempraktekkan berbagai sistem hukum. Oleh karenanya, argumen yang mengatakan bahwa pembagian sistem hukum tersebut adalah politik pemecah belah bisa didebat. Kenyataannya, berbagai sistem hukum itu telah berfungsi sebagai khazanah kekayaan yang perlu terus untuk dieksplorasi secara akademik.

Bab 4

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan bagaimana pembayaran pernikahan pada suku Sasak sebagai berikut.

1. Secara umum ada tiga bentuk pembayaran perkawinan, yaitu pembayaran agama berupa mahar, pembayaran adat yang bermacam-macam bentuknya misalnya *pisuke* dan *ajikrama* serta pembayaran administrasi. Ketiga pembayaran ini sama-sama dianggap harus dilaksanakan. Dasar justifikasi bagi masing masing pembayaran adalah agama, budaya dan kebiasaan sosial, dan aturan hukum dari negara atau *awig-awig* yang disepakati di sebuah desa tertentu.
2. Pembayaran agama, adat, dan administrasi ini bersifat akomodatif dan dianggap berposisi paralel. Semua jenis pembayaran dianggap sama-sama penting sehingga tidak ada pembayaran yang saling menegasikan dalam arti karena sudah membayar mahar, maka pembayaran

pisuke dan administrasi tidak perlu. Adapun ketika terjadi negosiasi, waktu dan cara menegosiasikan pembayaran adat lebih diawalkan pembicaraannya serta lebih memerlukan tawar menawar yang alot dibandingkan dengan kedua jenis pembayaran lainnya.

Hal ini disebabkan karena pembayaran mahar harus dilakukan sesederhana mungkin, sedangkan pembayaran administrasi sudah secara resmi dan jelas diatur yang berlaku bagi semua lapisan masyarakat. Adapun pembayaran adat lebih bersifat personal sehingga bergantung pada preferensi personal, keluarga, dan kondisi keturunan keluarga tersebut apakah berasal dari keturunan bangsawan atau masyarakat biasa. Hal inilah yang menyebabkan pembayaran adat ini seakan-akan terlihat lebih penting. Hanya saja memang perlu dicatat, pembayaran adat menentukan apakah pernikahan bisa dilangsungkan atau tidak. Proses pernikahan belum bisa dilanjutkan ke akad ijab qabul jika pembayaran adat belum dilakukan, paling tidak disepakati. Namun, kedua belah pihak sangat terbuka untuk menegosiasikan dan tawar-menawar sampai ditemukan kesepakatan yang biasanya menyenangkan kedua belah pihak. Pembayaran adat ini sebenarnya hanya menunda tidak menggagalkan perkawinan.

Tradisi Sasak sangat terbuka bagi adaptasi dan penyesuaian dengan budaya lain. Hal ini terbukti ketika perkawinan dilakukan antarsuku biasanya pemuda suku Sasak menyesuaikan dengan budaya dari pengantin

perempuan berasal. Bahkan ketika perkawinan seorang perempuan suku Sasak dengan suku Jawa, kesepahaman budaya maupun kondisi perorangan calon mempelai laki-laki yang akan disertai tugas untuk melakukan ragam pembayaran pernikahan tersebut

Ragam pembayaran perkawinan tersebut di atas bermakna sangat penting karena ketiganya menentukan apakah sebuah ikatan perkawinan *legitimated* (dianggap sah secara agama, sosial, maupun negara). Legitimasi ikatan adalah hal yang sangat mendasar dalam sebuah pernikahan.

Walaupun ketiga pembayaran tersebut di atas melegitimasi aspek yang berbeda dalam perkawinan masyarakat Sasak, tetapi ketiganya dianggap sama-sama penting dan tidak saling menegasikan. Oleh karena itu, dalam perspektif pluralism hukum, ragam pembayaran tersebut mengindikasikan legitimasi berlapis dari sebuah perkawinan bahwa ikatan pernikahan dan keluarga itu kompleks dan memiliki fungsi yang beragam.

B. Keterbatasan dan Saran

Jangka waktu penelitian yang mendasari penyusunan buku ini terlalu singkat untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam terkait pembayaran perkawinan pada masyarakat Muslim Sasak. Sebagai praktis yang dinamis yang dipengaruhi oleh berbagai faktor, update informasi secara terus menerus perlu dilakukan. Oleh karena itu buku ini diakui memiliki banyak keterbatasan. Salah satunya

adalah tidak cukupnya waktu untuk mengobservasi praktek pembayaran pernikahan yang terjadi di luar kota Mataram. Nampaknya, akan banyak fakta dan data yang berbeda ketika perkawinan dilakukan di wilayah pedesaan tempat adat lebih kental dipegang. Dalam hal ini, kesimpulan yang diambil jika berdasarkan data yang lebih banyak dan bervariasi akan lebih mendasar pada kekayaan analisis.

Keterbatasan lain adalah karena waktu negosiasi perkawinan itu biasanya tidak terbuka untuk umum maka sulit memang mengakses proses negosiasi. Perlu ada *gatekeeper* yang dihubungi untuk bisa mengakses langsung proses observasi dan ini memerlukan waktu yang lebih panjang. Lebih-lebih lagi pernikahan dalam tradisi Sasak biasanya dilakukan pada waktu-waktu tertentu tidak sepanjang tahun. Yang paling sering adalah sebelum hari raya Idul Fitri dan oleh karenanya peneliti harus menyesuaikan dengan waktu-waktu tertentu tersebut.

Berdasarkan keterbatasan tersebut, saran-saran yang bisa disampaikan adalah perlu adanya penelitian yang menasar kelompok masyarakat di luar kota Mataram dan di kantong-kantong budaya masyarakat yang lebih kental memegang tradisi untuk memperkuat atau mendialogkan hasil temuan penelitian ini. Jenis penelitian ini pun diharapkan mengalokasikan waktu yang lebih panjang sehingga bisa mendapatkan data yang lebih kaya.



DAFTAR PUSTAKA



Aini, N “Tradis Mahar di Ranah Lokalitas Umat Islam: Mahar dan Struktur Sosial di Masyarakat Muslim Indonesia,” *Ahkam*: Vol. XIV, No. I Januari 2014.

Ali, K.. *Sexual ethics and Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2010a.

Allendorf, K.. Women’s agency and the quality of family relationships in India. *Population Research and Policy Review*, 31(2), 187-206. doi: 10.1007/s11113-012-9228-7, 2012.

Angrosino, M. V.. *Doing ethnographic and observational research*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2007.

Ansell, N.. Because it’s our culture! (Re)negotiating the meaning of ‘lobola’ in Southern African secondary schools. *Journal of Southern African Studies*, 27(4), 2001,697.

Asnawi, “Respons Kultural Masyarakat Sasak terhadap Islam,” *Ulumuna*, Vol 9 No 1 (2005), pp 1-19.

- Athhar, ZY, “Kearifan Lokal dalam Ajaran Islam Wetu Telu di Lombok,” *Ulumuna*, Vol 9 No 1 ,2005.
- Bloch, F., & Rao, V.. Terror as a bargaining instrument: A case study of dowry violence in rural India. *The American Economic Review*, 92(4), 2002.
- Bordewich, F.M.. Dowry murders. *Atlantic Magazines*, pp, 1986, 21-27.
- Chowdhury, F. D . Dowry, women, and law in Bangladesh. *International Journal of Law, Policy and the Family*, Esposito, J. (1982). *Women in Muslim family law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press 24(2),2010.
- Chowdhury, F. D.. Dowry, women, and law in Bangladesh. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 24(2), 2010.
- Crawley, E.. *The mystic rose* (Vol. 2). New York: Meridian Books, 1960.
- Creswell, J. W. (2009). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (2nd ed.). California: Sage, 2009, 189.
- Creswell, J. W.. *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). Singapore: Sage, 2007.
- Esposito, J. *Women in Muslim family law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press,1982.
- Fleising, U.. Bride-Price. In J. J. Ponzetti (Ed.), *International encyclopedia of marriage and family* (2nd ed., Vol. 1, pp. 175-176). New York: Macmillan Reference USA, 2003.

- Fournier, P.. *Muslim marriage in Western court: Lost in transplantation*. Farnham Surrey GBR: Ashgate Publishing Ltd, 7, 2010.
- Giddens, A., & Pierson, C. *Conversations with Anthony Giddens : Making sense of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goody, J. (1973) Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University Press, 1998.
- Goody, J. (1973) Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University Press, 1998.
- Goody, J. Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Br*, 1973.
- Goody, J.. Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds), *Bridewealth and dowry* (pp. 1-58). New York: Cambridge University, 1973.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang hukum*, Jakarta: Tinta Mas 1974
- Hooker MB, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, Oxford: Clarendon Press, 1975
- Hooker, M. B. *Islamic Law in South-east Asia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1984.
- <http://www.mataramkota.go.id/sejarah>
- Huda, S.. Dowry in Bangladesh: Compromizing women's rights. *South Asia Research*, 26(3), 2006.

- Kaufman, C.E., de Wet, T., & Stadler, J. . Adolescent pregnancy and parenthood in South Africa. *Studies in Family Planning*, 32(2),2001, 147.
- Kressel, G. M.. Bride-price reconsidered. *Current Anthropology*, 18(3), 1977.
- Mauss, M.. *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Cohen & West, 1969.
- Mehdi, R.. Danish law and the practice of mahr among Muslim Pakistanis in Denmark. *International Journal of the Sociology of Law*, 31(2), 115-129. doi: 10.1016/j.ijsl.2003.02.002, 2003.
- Millar, S.. *Bugis weddings: Ritual of social location in modern Indonesia*. Centre for South and Southeast Asia Studies, Berkeley, California, 1989.
- Millar, S.. On interpreting gender in Bugis society. *American Ethnologist*, 10(3), 1983.
- Mir-Hosseini, Z.. *Marriage on trial: A study of Islamic family law: Iran and Morocco compared*. London & New York, I.B. Tauris, 1993.
- Moore, S F, *Law as a Process: An Anthropological Approach*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Moors, A.. Women and dower property in twentieth-century Palestine: The case of Jabal Nablus. *Islamic Law and Society*, 1(3), 1994.

- Mulia, S. M. . Toward just marital law: Empowering Indonesian women. *Oasis*. Retrieved 6 May 2012 from http://www.oasiscenter.eu/files/Muliah_ENG.pdf
- Murdock, G. P.. *Social structure*. New York: Macmillan, 1960.
- Muslim, M, “Aspek Keagamaan dan Sosial Budaya dalam Pengembangan Bank Syariah di Lombok” *Ulumuna*, Vol 9 No 1(2005).
- Muslim, M., & Taisir, M.. *Tradisi merari’: Analisis hukum Islam dan gender terhadap adat perkawinan Sasak*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009.
- Ngubane, H.. The consequences for women of marriage payments in a society with patrilineal descent. In D. Parkin & D. Nyamwaya (Eds.), *Transformations of African marriage* (pp. 173-182). Manchester, UK: Manchester University Press, 1987.
- Nwoke, M. B. (2009). Brideprice and implications for women’s rights in Nigeria: Psychological perspective. *Gender & Behaviour*, 7(1). Retrieved 7 July 2013 from www.questia.com/library/journal/1P3-
- Quale, R. G.. *A history of marriage systems*. New York: Greenwood Press, 1988.
- Rapoport, Y. (2000). Matrimonial gifts in early Islamic Egypt. *Islamic Law and Society*, 7(1),2009.
- Rapoport, Y.. Matrimonial gifts in early Islamic Egypt. *Islamic Law and Society*, 7(1), 1-36, 2000.

- Razak. ANQ, Praktek Mahar dalam Perkawinan Adat Muna (Studi Kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara, Unpublished Thesis Master, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Salim, A., & Bowen, J.. Changing patterns and different meanings of marriage payments in two Indonesian provinces. *Proceedings of the International Conference on Resistance and Accommodation: Law, Women and Property in Contemporary Indonesia*. Jakarta, Indonesia, 2013.
- Salim, Arskal, *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Sharia and Legal Pluralism*, Great Britain: Edinburgh University Press, 2015, P. 24
- Saputra, Hirmayadi. Hukum Adat dan Hukum Islam Dalam Tradisi Penentuan Mahar di Kecamatan Pujut Kabupaten Lombok Tengah. *TAFALQUH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Ahwal Syahsiyah*, Vol. 1, No 2, 2016 p. 76-86.
- Srinivasan, S.. Daughters or dowries? The changing nature of dowry practices in South India. *World Development*, 33(4), 2005.
- Stones, R.. Structuration theory. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell encyclopedia of sociology*. London: Blackwell Publishing, 2007.
- Subhan, Z. (2008). *Menggagas fiqh pemberdayaan perempuan*. Jakarta: El Kahfi, 2008.
- Tambiah, S. J.. Dowry and bridewealth and the property rights of women in South Asia. In J. Goody & S. J. Tambiah (Eds),

- Bridewealth and dowry*. New York: Cambridge University Press, 1973.
- Tami, R.. Siri and the access of Bugis Makassar women to the property rights in Makassar. Proceedings of the International Conference 27-28 August 2013 on .
- Thalib, S, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, 1980
- Vandita, Lalu Yoga, Praktek Tradisi Gantiran Dalam Perkawinan Perspektif Hukum Islam, *TAFACQUH: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Ahwal Syahsiyah*, Vol. 1, No I, 2016, p. 34-56.
- White, S. C.. *Arguing with the crocodile: Gender and class in Bangladesh*. London: Zed Books, 1992.
- Wolcott, H. F.. *Writing up qualitative research*. Newbury Park, CA: Sage, 1990.
- Woodtman G, The Idea of Legal Pluralism in B Dupret, M. Berger and L. Al-Zwaini (eds), *Legal Pluralism in the Arab World*, The Hague: Kluwer Law International, 1999.
- Zaelani, K, "Dialektika Islam dengan Variasi Kultur Lokal dalam Pola Keberagaman Masyarakat Sasak," *Ulumuna*, Vol 9 No 1(2005).
- Zhang, J., & Chan, W.. Dowry and wife's welfare: A theoretical and empirical analysis. *Journal of Political Economy*, 107(4), 1999.