

INTRODUCTION: **GREG FEALY & SALLY WHITE**

FOREWORD: **Prof. Dr. ARSKAL SALIM, GP, MA.**



ISLAM INDONESIA

Dialektika Agama, Budaya, dan Gender

Ade Yamin • Damanhuri • Mufliha Wijayati
Nikmatullah • Norman Ohira • Zulfatun Ni'mah

LKIS

ISLAM INDONESIA

Dialektika Agama, Budaya, dan Gender

INTRODUCTION: **GREG FEALY & SALLY WHITE**

FOREWORD: **Prof. Dr. ARSKAL SALIM, GP, MA.**

ISLAM INDONESIA

Dialektika Agama, Budaya, dan Gender

Ade Yamin • Damanhuri • Mufliha Wijayati
Nikmatullah • Norman Ohira • Zulfatun Ni'mah

LKIS

ISLAM INDONESIA

Dialektika Agama, Budaya, dan Gender

Ade Yamin, Damanhuri, Mufliha Wijayati , Nikmatullah, Norman Ohira,
Zulfatun Ni'mah
@LKIS, 2020

Introduction: Greg Fealy and Sally White
Foreword: Prof. Dr. Arskal Salim, GP, MA
Editor: Damanhuri
Desain Sampul: Cak Narto
Lay out/tata letak Isi: Tim Redaksi LKIS

xx +296 halaman; 15 x 23 cm
ISBN: 978-623-7177-46-3

Cetakan Pertama: 2020

Penerbit & Distribusi:

LKIS

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
<http://www.lkis.co.id>
e-mail: lkis@lkis.co.id

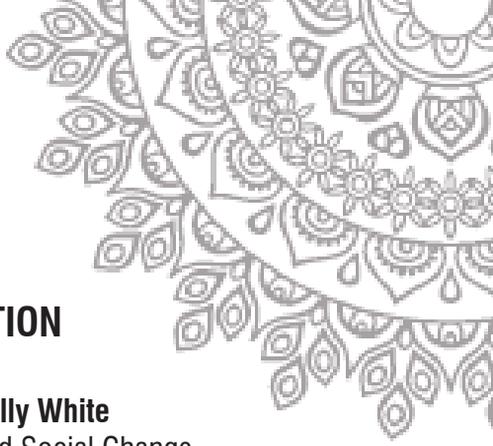
Anggota IKAPI

Cetakan I: 2020

Percetakan:

LKIS

Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: lkis.printing@yahoo.com



INTRODUCTION

Greg Fealy and Sally White

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific

Since at least the 1980s, the Australian Government through its development program has offered direct assistance to the Islamic education sector in Indonesia. This development assistance has taken many forms, including construction of buildings at *pesantren* and universities, the facilitation of curriculum reform, upgrading of teacher training, provision of native English-speaking teachers to Islamic boarding schools, *madrasah* accreditation programs, and supplying trainers to Islamic tertiary education institutes (IAIN) to prepare applicants for Australian postgraduate scholarship programs.

But one of the most enduring and distinctive of all the Australian programs in this sector has been the Partnership in Islamic Education Scheme (PIES). PIES might best be described as an extended and intensive ‘sandwich’ program, in which a small number of Islamic sector academics who are PhD candidates, are given scholarships to study at The Australian National University (ANU) in Canberra for one year. The purpose of the program is to assist in upgrading research and teaching skills in Islamic tertiary institutions such as STAIN (State Islamic Teachers’ Colleges), IAIN (State Islamic Institutes) and UIN (State Islamic Universities). Participants are supervised by leading ANU Indonesianists and receive systematic training in academic skills, such as thesis and journal writing, pedagogy, publishing strategies and scholarly ethics. During their

year in Australia, participants can involve themselves fully in the academic life of ANU, attending seminars and conferences, auditing undergraduate or postgraduate courses, and establishing networks in the broader community of Indonesianist academics and doctoral students. They also get to visit several other universities in Australia and to speak at conferences both in Canberra and Melbourne. Overall, the PIES Program offers a more comprehensive range of training and experiences than most other scholarship programs.

A unique aspect of the Program is that participants do not need to have high English-language competency. There is no minimum English requirement, unlike with most other scholarship programs, and the priority in choosing participants is the quality of their research and potential to be academic leaders in their home institutions. As part of the Program, participants receive ten weeks of English language training at IALF in Jakarta and, by the end of their stay in Australia, most PIES students have good English capability.

The PIES Program was conceived and initiated by ANU's Professor Virginia Hooker in 2008-2009, when she was a board member of the Australia-Indonesia Institute (AII) in the Australian Government's Department of Foreign Affairs and Trade (DFAT). She worked closely with the Ministry of Religious Affairs (MORA), especially its Directorate of Islamic Higher Education, in designing the program and in formulating a Memorandum of Understanding between ANU and MORA that provided the formal basis for the PIES Program partnership. Initial funding for the Program came from AusAID via the AII, but in later years PIES was financed directly from DFAT.

Successful partnerships usually result in the constitutive institutions or individuals combining their skills and capacities in such a way that produces something greater than the sum of its parts. This has been our experience with the PIES Program. Through shared experience, knowledge and expertise, a partnership develops into a relationship that enriches us all. The program began

with the simple objective of building academic capacity but it has become much more than that. It has enriched the lives of those of us directly involved, raised the research capabilities of our respective universities through knowledge and skill exchanges, and ultimately benefited our communities as we gain a greater understanding of the cultures and religious lives of each other.

There have been four PIES phases or iterations with a total of seven cohorts. The first two (2008-2009 and 2011-2012) involved cohorts of five students each. PIES III was enlarged to three annual cohorts of 6 students (2014-2016). The current PIES IV iteration has two cohorts of six students. In total, forty students have participated in the Program, all of whom have gone to leadership positions within the Islamic higher education sector and, often, civil society organisations, as well.

This book, *Islam Indonesia: Dialektika Agama, Budaya dan Gender* [Indonesian Islam: A Religious, Cultural and Gender Dialectic] has been produced by the six participants in the sixth cohort of the PIES program who studied in Australia. Each of the scholars has written one chapter based on their original doctoral research. Their Australian-based supervisors have acted as advisors on their chapters, providing feedback and helping to bring out the best in each scholar. The supervisors have also provided an English-language summary of the chapter, reflecting on the significance of the research and placing it in a wider academic context. In this way, the PIES book is also an innovative example of collaboration between Indonesian and Australian academics. At the heart of the book, however, is the rich and nuanced research of the PIES scholars themselves, with each of the chapters providing a fascinating insight into one aspect of the complex, multifaceted tapestry of Islam in Indonesia.

The PIES program has evolved and expanded over the years since it was first run in 2008, but it remains true to its initial aims and goals. The scholars whose work is presented here arrived in Canberra early February 2018. At ANU, the group were hosted by

the Department of Political and Social Change (PSC) in the Coral Bell School of Asia Pacific Affairs, a part of the College of Asia and the Pacific (CAP). After a few days of orientation and administrative processing, in which they were ably helped by Jen Plaistowe, Bayu Dardias and Haula Noor, the group commenced their formal program. They met regularly with us (Greg and Sally) for fortnightly seminars in which they discussed their research, prepared their work for presentations at seminars, workshops and conferences, and worked on journal articles. They also were involved in fortnightly academic skills seminars run by Dr Thuy Do of ANU's Academic Skills and Learning Centre (ASLC), using a program specially tailored to meet their specific needs and capacities, and to track their progress over time. This also allowed the students to build a relationship with Dr Do over the course of the year. The group also received training from an ANU specialist in higher education pedagogy, Anna Buckley.

Apart from these regular activities and training, the group also had the chance to present their research at various forums. On 8 August they all presented papers at the Islam in Indonesia Postgraduate Workshop held at ANU in conjunction with the University of NSW (UNSW) Canberra; this was the first time any of the students had presented a paper in English. After their mid-year, break when the students returned home to meet with their Indonesian supervisors and conduct further fieldwork, the students presented their work at Monash University in September and the University of Sydney in October. At Monash, Associate Professor Julian Millie of the Anthropology Program in the School of Social Sciences hosted their visit and at Sydney, Professor Michele Ford, the Director of the Southeast Asia Centre oversaw the PIES visit. The students also presented in the PSC seminar series, and their presentations culminated in their participation in the annual Centre for Indonesian Law, Islam and Society (CILIS) Postgraduate Conference, held at the Melbourne Law School at the University of Melbourne in November. On each of these occasions, the students prepared thoroughly and brought credit on themselves and to the PIES program as a whole.

Islam Indonesia: Dialektika Agama, Budaya dan Gender is the sixth book in the PIES series. As with its companion books, this book presents the cutting edge of current research into myriad aspects of Islam in Indonesia. The book begins with Ade Yamin's 'Islam as a Source of Pride: A Religious, Cultural and Political Dialectic in the Dani Community of Papua'. In his chapter, Yamin gives us a fascinating glimpse into what it means to be Muslim among the Dani in the Baliem valley of the highlands of Papua. The Dani Muslims occupy a double minority status: on the one hand, they are Muslim among a people and in a region where the majority of inhabitants are Christian. As such, they are marginalised economically, politically and socially. On the other hand, their understanding and practice of Islam sets them apart from the Muslim mainstream in other parts of Indonesia, many of whom would object to the Dani being referred to as Muslim at all. In what Yamin labels 'manipulative reception', Dani Muslims choose to adopt an Islamic identity while retaining salient features of traditional customs and practice (*adat*). The conversion of the Dani Muslims began just under 50 years ago, and for Yamin, this conversion is very much a process. While older community members still keep pigs in their homes, eat pork and have body markings like other non-Muslim Dani, the younger generation is moving away from such practices. Nonetheless, different Islamic and *adat* practices and beliefs coexist, providing us with a much richer understanding of one possible route to religious conversion. Yamin shows how an Islamic identity is a source of both individual pride and community strength among Dani Muslims, such that they are willing to defend their Muslimness in full knowledge of the type of pressures to which being Muslim subjects them, both from other Dani and from the mainstream Muslim community. Yamin is the first PIES student to come from Papua, and his ethnographic research into the Dani excited great interest wherever he had the opportunity to present his findings.

The second chapter is Damanhuri's 'Madurese Islamic Scholar Texts: The Power of Texts and Religious Authority'. One of the key sources of learning and guidance in Indonesia's thousands of

traditional Islamic boarding schools (*pesantren*) are *kitab kuning* (literally, ‘yellow books’, a reference to the colour of their pages). *Kitab kuning* contain commentaries that can range across a great range of topics and Islamic sciences, but they are always drawing on classical Islamic texts and teachings. Damanhuri’s research is a close study of the *kitab kuning* used in *pesantren* on the island of Madura, East Java. He has examined almost 200 texts, most of which are in Arabic, Javanese, Madurese and Indonesian, and analyses their provenance, contents and contribution to *pesantren* education in Madura. Particularly interesting is his data on the production of religious texts by Madurese *kiai* (religious scholars and leaders) and how these range from works which closely follow well established teachings of eminent classical scholars to those that advance new approaches and understandings of important jurisprudential, theological or social issues. This latter of category of works – referred to as *kitab putih* (‘white books’) – are providing the basis for new discourses on contemporary matters in Madura, which belies the island’s reputation for staid religious conservatism.

The third chapter is Mufliha Wijayati’s ‘Punishing Women: Discrimination against Women who Sue for Divorce in Religious Courts’. Over the years, a number of PIES students have worked on gender themes, including such topics as women’s leadership according to Islam, women preachers, religious education for girls, or on topics to do with marriage. In the 2018 cohort whose work we present here, we had three participants whose research centred on marriage or divorce, all from a different perspective. Mufliha Wijayati’s chapter focuses on female-initiated divorce and the experiences of women throughout the legal process in the Religious Court in Lampung. She asks the fundamental question: Do women who petition for divorce achieve substantive justice? What Wijayati means by this is that according to the legal framework for divorce in Indonesia, men and women have equal rights to participate in the dissolution of a marriage, and all divorces must take place in the Religious Court. However, Wijayati argues that there are injustices that occur as a result of women filing for divorce. When a woman

initiates divorce, she loses her divorce rights to compensation and maintenance but also, unless she specifically asks for it, to marital property and child support. Women are encouraged by legal brokers to apply for a simple process because it is cheaper and quicker, and so do not petition for these other rights. Women run the risk of being judged *nuzyus* (disobedient) when they apply for divorce, and when this happens, they lose all rights regardless of the nature of their applications. Judges do not look beyond the legal application as to the true reason women are seeking a divorce, which is often because of domestic violence or their husband's taking another wife and refusing to divorce them, and often take a judgemental attitude to the women. As a result, women who initiate divorce often feel stigmatised and traumatised by the court process, and are left in an economically marginalised position. Accordingly, Wijayati argues that women do not achieve substantive justice and that significant reforms need to take place to address this situation.

Chapter four is written by Nikmatullah and is entitled 'The Rights of Women in Marriage: Islamic Scholars' Interpretations of Hadith on Marriage and Discrimination against Sasak Women in Lombok'. She examines how the Islamic scholars and leaders, called *tuan guru* in Lombok, shape Muslim community thinking and practices on marriage, paying particular attention to their use of hadiths, or reports of the deeds and statements of the Prophet Muhammad, to justify particular positions. In general, she finds an overwhelming conservative and patriarchal marital culture in Sasak society, which is perpetuated by the rulings of *tuan guru*. Women frequently encounter restrictions on their rights within marriage, which often can take the form of verbal or physical abuse, withholding of financial or material support, pressure to accept their husband's polygamy and denial of approval to pursue educational or work opportunities outside the household. In short, she finds that women are seen as 'subordinate' to men, and very much the 'second sex'. She critically analyses some of the major hadith that are used by *tuan guru* to justify the perpetuation of gender inequality within Sasak marriages and notes that literalist, often rigid, readings

of these sources result in rulings that fail to account for ongoing social change and modernisation in Lombok. But the situation is not unrelievedly bleak. Nikmatullah also notes that there are a growing number of Sasak women who, by their own determined agency, are pressing for greater equality within marriage. They are finding support from an emerging group of progressive *tuan guru* who are using more contextual approaches to the hadith literature to support women's marital rights. While, at present, Sasak society has some notoriety for its treatment of women, Nikmatullah points to ways in which classical Islamic sources can assist in improving gender equality.

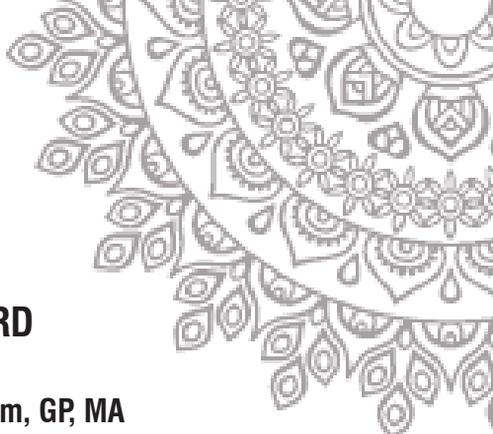
The fifth chapter is Norman Ohira's 'Expressions of Malayness in Malay Texts, 1500-1800 in the Straits of Melaka'. Indonesia is one of the most diverse nations on earth, home to well over 600 officially recognised ethnic groups. One of these groups, the Malay, numbers around the eight million and is located in various parts of Sumatra and its islands including South Sumatra, Riau, Bangka Belitung and Jambi, as well as West Kalimantan. Who is Malay and what it means to be Malay is, however, highly contested, especially when we consider the large number of Malays who reside in neighbouring Malaysia. In this chapter, Norman Ohira starts from the fact of this contestation, especially as it occurs now against a background of a revival of local identities in the wake of the decentralisation that has taken place in post-authoritarian Indonesia. He takes us on a historical journey to interrogate what it meant to be Malay in the pre-modern period when Malays in Indonesia and Malaya traded with each other and much of Southeast Asia. Ohira points out that previous research into the Malays during this historical period was written using exogenous sources and focused on politics and power relations. There has been, in contrast, relatively little research that has focused on Malay customs and way of life. He asks: how did the Malays live? How did they dress, what did they eat, what music did they perform? Importantly, how did they construct and express their Malayness? What did it mean to be Malay in this period? In a time of increased tensions across the globe, Ohira's work asks us to

question what we see as ‘ethnic tradition’ and ‘ethnic identity’ in the modern world, including Indonesia.

The final chapter is Zulfatun Ni’mah’s ‘Unilateral Divorce: Normalising Discrimination against Women’. As with the chapter by Mufliha Wijayati, the focus is on divorce, and the location, like the research by Nikmahtullah, is among the Sasak in Lombok. However, where Wijayati focuses on the experience of divorce in the Religious Courts, Ni’mah examines divorce outside of the courts. According to the legislative basis for divorce in Indonesia, all divorce must take place in the courts. Unilateral divorce (*talak*), where the husband repudiates his wife by a simple statement, is thus officially not legal in Indonesia. Nonetheless, in Lombok, among the Sasak (and in a number of other areas of Indonesia), unilateral divorce continues to be practiced widely. Previous research, including Ni’mah’s own research, has revealed that women who are divorced unilaterally are placed in a vulnerable position economically and socially and are not accorded their post-marriage rights. In this chapter, however, Ni’mah examines not unilateral divorce itself as a practice, but the response of the state to it. Given that the legal framework for divorce among Muslims is clear – divorce must take place in a religious court and so unilateral divorce is not permitted – and that Indonesia is a signatory to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination (CEDAW) and unilateral divorce clearly discriminates against women – she asks, how does the practice continue to exist and why does the state not step in to address this clear contravention of women’s rights? Ni’mah’s chapter examines the response of the state at the district executive, legislative and judicative level in a number of locations. She argues that the understanding of unilateral divorce as a ‘natural’, ‘normal’ or ‘authentic’ cultural and religious practice undermines both the capacity and the willingness of the state to act; in fact, the state helps to perpetuate the practice through maladministration and neglect, and she calls for reform to redress this pressing problem.

As is evident from the above description of this book’s contents, the range of research being conducted by PIES students is broad and

intimately connected to issues of great significance to contemporary Indonesian Islam, be that Islamic law, identity, culture and marriage. The quality of the research presented here is a testament not only to the diligence and scholarship of the six students but also to the benefits of a program such as PIES which allows the further development of academic skills as well as the broadening effect of study in another country and immersion in a different university environment. We are pleased to recommend this book to you and are confident that anyone who reads these chapters will gain new and valuable insights into Indonesian Islam. []



FOREWORD

Prof. Dr. Arskal Salim, GP, MA
Director of Islamic Higher Education
Ministry of Religious Affairs

“Whoever teaches some knowledge will have the reward of the one who acts upon it, without that detracting from his reward in the slightest.” - Sunan Ibn Majah, Book of Sunnah, Hadith no. 240)

Seeking, teaching, and spreading knowledge are highly rewarded deeds for all Muslims. These principles have inspired many programs conducted by the Directorate of Islamic Higher education (DIHE) in the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia, including PIES (the Partnership in Islamic Education Scholarship). PIES has been a long-standing partnership between DIHE and the Australia National University (ANU) Canberra. With continuous support by appointed ANU professors, our fellow Indonesian researchers have worked with, learned from and been inspired to develop their academic and research capacity. Our scholars have participated in seminars and workshops specially tailored for them by professors of Indonesian studies at ANU. They also have undertaken study trips to other Australian universities to present their research at workshops and conferences. These hours of learning, sharing and experiencing during the two semesters in the PIES program were distilled into a compilation of academic papers that you are currently reading.

This volume, entitled *Islam Indonesia Dialektika Agama, Budaya dan Gender* (An Indonesian Islam: Dialectics of Religion,

Culture and Gender), is the fifth child of PIES born in the Australian National University (ANU) in Canberra, midwifed by Greg Fealy and Sally White. Written by six Indonesian scholars from diverse parts of our beautiful country, such as Papua (Papua), Madura (East Java), Metro Lampung (Lampung), Mataram (Lombok island), Kerinci (Jambi) and Tulungagung (East Java), this book is a mosaic that reflects some colours of Islam as practiced in the multicultural contexts of Indonesia. The book portrays a wide range of issues from the religious, cultural and political dialectics, religious authorities, discrimination of woman, women's rights in marriage and divorce, to Malay texts c.1500-1800 in the South Malaka.

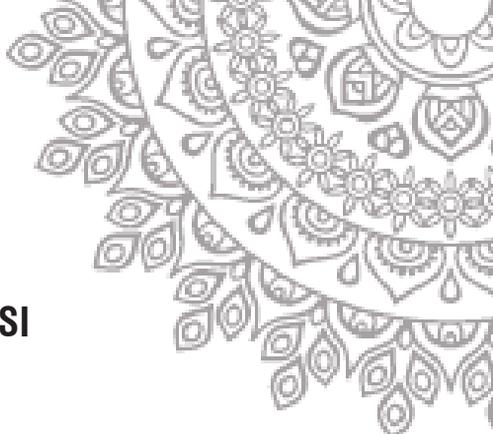
Islam Indonesia Dialektika Agama, Budaya dan Gender brings insights into a multitude of aspects of Islam in Indonesia, and I invite you to explore these chapters. Ade Yamin presents 'Islam is the Source of Pride: Religious, Cultural and Political Dialectics of the Dani Community in Papua'; Damanhuri brings about '*Kitab Kiai Madura: Text Authorities and Religious Authorities*'; Mufliha Wijayati shares 'Punishing Women: Discrimination of Women Who Submitted Divorce in Indonesia Religious Court'; Nikmatullah writes 'Women's Rights in Marriage: Master Interpretation of the Marriage Hadith and Lombok Sasak Women's Agency'; Norman Ohira offers 'Introduction to Introduction Malay Text 1500-1800 in the South Malaka'; and last but not least, Zulfatun Ni'mah discusses 'Party Divorce: Discrimination of Women Who are Teachers'.

It has been an immense pride for us that our fellow Indonesian scholars have been trained, assisted and supervised along the course of the program and have produced a high-quality publication. My gratitude personally and our gratitude institutionally are extended to everyone who made this wonderful collaboration possible. First of all, an honour goes to the pioneer of PIES, Emeritus Professor Virginia Hooker who initiated the first PIES in 2008, without whom today PIES would never exist. Secondly, allow me to extend my appreciation for the PIES team, consisting Associate Professor Greg Fealy, Dr Sally White and Helen McMartin, who have done a tremendous work in organising the program as well

as editing the volume. Thirdly, my sincere gratitude goes to the coordinating parties and sponsors: ANU Canberra, DFAT Australia, Australian Aid, and the Directorate of Islamic Higher Education at the Ministry of Religious Affairs of Indonesia whose supports are invaluable. Fourthly, I deeply thank you, the hosts at some Australian universities where the participants receive workshops and presented their research: Dr Thuy Do at the ANU's Academic Skills and Learning Centre who gave workshops on academic skills, Anna Buckley at the ANU's Centre for Higher Education and Learning for providing pedagogical workshops, Dr Steven Drakeley of the Religion and Society Research Cluster at Western Sydney University and Associate Professor Julian Millie at the School of Social Science at Monash University for hosting the participants' research presentation.

Although the PIES Program has accomplished its two-fold objectives in providing the participants with resources and skills to produce high-quality dissertations and to increase research and teaching capacity, I do hope that this partnership can be maintained and expanded in the future.

Finally, I do hope that the dialectics in this *Islam Indonesia Dialektika Agama, Budaya dan Gender* illuminates new understanding of Indonesian Islam, inspire further studies, ignite more possibilities of research fields, and motivate more Indonesian scholars to conduct research and produce more quality publications on Indonesian Islam.



DAFTAR ISI

Introduction: Greg Fealy and Sally White	v
Foreword: Arskal Salim	xv
Daftar Isi	xix
Islam Sumber Kebanggaan: Dialektika Agama, Budaya dan Politik Komunitas Dani di Papua	5
Ade Yamin	
Kitab-Kiai Madura: Kuasa Teks dan Otoritas Keagamaan	52
Damanhuri	
<i>Punishing Women: Diskriminasi terhadap Perempuan yang Mengajukan Cerai di Peradilan Agama Indonesia</i>	93
Mufliha Wijayati	
Hak-hak Perempuan dalam Perkawinan: Interpretasi Tuan Guru tentang Hadis Pernikahan dan Agensi Perempuan Sasak Lombok	137
Nikmatullah	
Ungkapan Ke-Melayuan Dalam Teks Melayu 1500-1800 Di Selat Malaka	184
Norman Ohira	

Perceraian Sepihak: Diskriminasi terhadap Perempuan yang Diwajarkan Zulfatun Ni'mah	247
Tentang Penulis	289



Pengantar Tulisan
ISLAM SUMBER KEBANGGAAN: DIALEKTIKA
AGAMA, BUDAYA DAN POLITIK KOMUNITAS DANI DI
PAPUA

Edward Aspinall

Professor of Politics, Department of Political & Social Change,
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific
Email: edward.aspinall@anu.edu.au

In this chapter, Ade Yamin presents a fascinating account of one of the fundamental forces that has shaped contemporary Indonesian society, but one which it mostly has not been possible to observe directly because it happened long ago: conversion to Islam. Since the period of Dutch colonial rule, scholar of Indonesian and Southeast Asian Islam – including luminaries like Snouck Hurgronje and Clifford Geertz – have drawn attention to the intermingling of local tradition or *adat* with Islamic practice in many parts of the archipelago, viewing this mixture as a product of centuries of slow and incomplete Islamisation. Other scholars have reconstructed processes of Islamisation from historical sources, often drawing attention to the conversion of particular local rulers, while local traditions themselves often point to the foundational role of particular *ulama* or religious scholars in leading and inspiring processes of conversion in the areas they visited.

In this illuminating essay Ade Yamin adds to this literature by investigating a process of conversion to Islam that began during living memory and which is still underway: the Islamisation of a group of people of the Dani ethnicity in the Baliem Valley in Papua's

highlands. This is a tiny community, consisting only of around 1,000 individuals, and one that exists in seemingly infertile territory: in a society that is overwhelming non-Muslim, where Islam is associated with the arrival of an Indonesian state that has often been resisted by local people, and where certain local traditions—notably those involving the rearing of pigs—stand in contravention to basic Islamic teachings.

To study Islamisation in this community, Ade Yamin adopts an ethnographic approach, interviewing community leaders and members about their experiences of Islam, reconstructing the story of Islam's arrival and spread in the community, and observing and interacting with them in their day to day lives.

His analysis proceeds through several sections. He begins, in a useful introductory section that introduces the case of the Dani Muslims in the context of debates on processes of conversion in Indonesia, and associated debates about the purity of minority religious practices and the intertwining of religion and tradition.

In a second section, Yamin describes the history of the emergence of an indigenous Islamic community among the Dani. This is a process of conversion that is very recent, beginning only half a century ago – Yamin dates it to a circumcision ceremony for ten men and boys that took place in 1971. Conversion occurred in the context of Papua's then very recent integration into the Republic of Indonesia, and the entry of volunteers from the Pelopor Pembebasan Irian Barat (West Irian Liberation Pioneers), an Indonesian group, into the highlands. Yamin provides wonderful ethnographic detail on this encounter, explaining, for example, how Islam was in part taught through the medium of football, but underlining also the importance of the conversion of Aipon Asso, a “big man” in prompting others to follow suit. Unlike stories of conversion in other parts of the archipelago, which often feature learned scholars famed for their Islamic knowledge, Yamin emphasises that conversion among the Dani was a process led by ordinary people with only a personal, everyday knowledge of religion.

In a third section Yamin delves into the intermingling of religion and local custom. As he notes, this fusion has long been a topic of interest among scholars of Islam in all part of the archipelago, but it attracts particular interest in the case of the Dani, not least because of the important role of pigs in exchange relationships and ceremonies at all stages of the lifecycle of traditional Dani society. He notes that pigs continue to play an important role in the lives of many Dani Muslims, despite the fact that keeping and consuming pigs is such anathema to normal Muslim practice. To bridge this gap, he points to a fascinating strategy Dani Muslims have devised: allowing older generation Muslims to continue to abide by custom, including when it comes to pigs, while encouraging the younger generation to more strictly adhere to Islamic teachings. In other areas, Dani Muslims strive for a fusion of custom and Islam: for example, when it comes to marriage, they carry out traditional weddings first, but then follow these with Islamic rites. He argues, however, that the continuing grip of tradition on Muslim Dani society does not undermine their commitment to Islam: while Dani Muslims continue to engage in traditional practices in order to maintain harmonious relations with their numerous non-Muslim neighbours, they continue to insist in their belief in their Islamic faith.

In a fourth section Yamin delves more deeply into the unique contours of this meeting of tradition and Islam in the Baliem Valley. He explores social pressure and discrimination Dani Muslims experience, the role of economic and political factors in the process of conversion, and reflects on the extremely slow (by 1974 there were already 600 Dani Muslims, more than four decades later their number had grown to only 1050) and incomplete nature of that conversion.

All in all, Ade Yamin has produced a fascinating study of Islamic conversion in miniature. In the context of Indonesia's massive Muslim community, the Dani Muslims are a tiny population. Yet in this small community in a relatively remote part of Indonesia, we see played out many of the grand themes of Islamic conversion – the process of intergenerational change, the intermeshing of

religious with political and economic motives and, above all, the entanglement of local custom and universal faith. Ade Yamin's article is a tribute to what well-executed ethnographic research can achieve, and an example of what Indonesia can teach us all about processes of religious change. []



ISLAM SUMBER KEBANGGAAN Dialektika Agama, Budaya dan Politik Komunitas Dani di Papua

Ade Yamin

Email: yaminpapua79@yahoo.com

Dosen IAIN Fatahul Muluk Papua

ABSTRACT

The community of Dani Muslim in the Baliem Jayawijaya Valley differ from other communities in Indonesia, not only in the practice of teaching, but also in its conception. The clash of Islamic values and the cosmological aspect of Dani everyday life cannot be prevented. The prohibition in Islam on eating pork and raising pigs collides directly with social traditions placing pigs as sacred beings as well as economic considerations. This chapter will explain the Islamic teaching practices carried out by the Muslim community in the Baliem valley and how Dani Muslims create a pathway so that the seemingly unresolvable clash between custom and religion does not take place. In this chapter I argue that the way the Dani Muslim community reconciles Islam and custom is to couple the two together, resulting in a form of manipulative reception, as a response to the pressures experienced through choosing Islam as a religion. This study of the Islamic life of the Dani Muslim community has implications for our understanding of Islam in Indonesia more broadly. First, Dani Muslims are representative of marginal communities in Indonesia who are often neglected, when in fact they are able to demonstrate the practice of managing conflicts that arise as a result of difference within and between communities. Second, the Dani Muslim community has built mutual awareness and realizes that Indonesian Islam is coloured or variegated, so that efforts to make Islam uniform are misguided. Islam emerges and develops gradually and is based on the local and geographical character of each region. And third, being Muslim is not only a matter of identity for Dani Muslims, but also a source of power and pride.

Key Words: Islam, Dani, Tradition, Pig, Baliem Valley

Sudah Islam kok masih pelihara dan makan babi, Islam bagaimana itu? Bagaimana anda terus menyatakan mereka Islam kalau pola hidupnya masih begitu¹

PENDAHULUAN

Praktik dan ekspresi beragama anggota komunitas Dani Muslim di Lembah Baliem Pegunungan Tengah Papua, menyuguhkan realitas yang tidak sama dengan komunitas lain di Indonesia. Ajaran Islam yang sangat rinci menuntun perilaku kehidupan pemeluknya, justru direkatkan dengan tradisi yang berlaku dalam komunitas. Beberapa larangan yang ketat dalam agama Islam tidak dijalankan dan diikuti baik secara tekstual, apalagi kontekstual. Babi sebagai hewan ternak sekaligus hewan suci bagi komunitas ini terus dipelihara bahkan dikonsumsi oleh beberapa orang yang telah memeluk Islam, alih-alih menikah mengikuti tata cara yang seharusnya diajarkan dalam agama Islam, pernikahan adatlah yang menjadi pilihan utama dalam upaya melanjutkan keturunan dan membangun komunitas secara biologis.² Vandalisme dengan memutilasi/menyakiti anggota tubuh masih dijumpai dalam komunitas ini dalam ritual kematian anggota kerabat yang merupakan kebiasaan masyarakat yang dalam ajaran Islam telah dibatasi atau bahkan dilarang.³

Makin menarik dicermati perilaku komunitas ini dalam beragama, setelah kurang lebih 49⁴ tahun Islam menyentuh kehidupan mereka, secara nyata ajaran Islam belum mampu

¹ Salah dua pandangan cendekiawan Muslim atas keislaman komunitas Dani di pegunungan tengah papua didapatkan ketika memperkenalkan komunitas ini di Annual Conference Islamic studies (ACIS) ke-11 di Pangkal pinang provinsi Bangka Belitung tanggal 10-13 Oktober 2011, dan tanggapan yang sama saya dapatkan ketika berdiskusi lepas dengan beberapa rekan PIES di Canberra Australia.

² Yelipele, "Hukum Islam dan Adat di Papua (Kajian Mahar Babi sebagai proses transisi perkawinan adat Muslim suku Dani)", Sekolah Pascasarjana Konsentrasi Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015, 109-110.

³ Ade Yamin, *Menjadi Muslim Tetap Dani, Potret Kehidupan Dani Islam Di Kampung Walesi Papua*, Tesis Jurusan antropologi fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, 2011.

⁴ Para penulis tidak sepenuhnya sepakat tentang tahun masuknya Islam ke lembah Baliem, lihat Athwa, *Islam Atau Kristenkah Agama Orang Irian* (Jakarta: Pustaka Dai, 2004); Ade Yamin, *Menjadi Muslim.*; Yelipele, Umar dan Hefni Moh, "Perkawinan Adat Muslim Suku Dani di Papua", *Jurnal al-Ihkâm*, Vol.7 No .1 Juni 2012, 47; Yelipele, "Hukum Islam dan Adat di Papua (Kajian Mahar Babi sebagai proses transisi perkawinan adat Muslim suku Dani)", sekolah Pasca Sarjana Konsentrasi Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 1436H/2015, 166.

merubah pola kehidupan yang menyatu dengan tradisi. Saberba dkk. menegaskan bahwa cara beragama Komunitas Dani di Lembah Baliem begitu unik, hal ini dapat dilihat pada pola kehidupan sehari-hari, walaupun mereka telah mengakui Islam sebagai agama, namun tidak meninggalkan kebudayaan dengan terus memelihara babi, walaupun Islam melarang dan mengharamkannya⁵. Hingga saat ini, anggota komunitas Dani terus memosisikan Babi sebagai hewan penentu dalam seluruh lingkaran kehidupan (*life cycle*) komunitas. Selain itu praktik ibadah yang wajib dalam Islam, seperti salat, puasa, dan zakat kelihatannya menjadi ibadah yang cukup jarang dilakukan. Salat lima waktu umumnya dilakukan di masjid/musala yang ada di setiap kampung dengan jamah seadanya dan seringkali hanya dilakukan oleh imam masjid bersama sekelompok anak-anak.

Meskipun demikian, di Kampung Walesi kegiatan salat berjamaah lebih tertib dan rutin dilakukan oleh anak-anak madrasah dan pesantren secara istikamah yang berada di kampung. Memang terasa aneh kalau salat dilakukan di rumah-rumah penduduk, karena posisi kandang babi menyatu dengan rumah tempat tinggal⁶. Sementara untuk zakat, penduduk kampung telah diposisikan sebagai penerima zakat yang dibayarkan oleh para migran di kota, dan seakan telah menjadi tradisi tahunan di bulan Ramadan, di mana komunitas ini hanya menjadi objek zakat fitrah. Dalam urusan Puasa Ramadan, tidak banyak anggota komunitas yang melakukannya, dengan argumentasi bervariasi, misalnya dengan memberi alasan tidak kuat menahan lapar dan haus ketika bekerja di kebun.

Menyikapi praktik beragama komunitas Dani Muslim di Lembah Baliem ini, kelompok Islam lain di Papua memberi dua pandangan yang berbeda, terdapat pandangan yang menyadari bahwa keislaman mereka harus diterima sebagai bentuk keislaman yang murni yang sedang berusaha mempelajari dan mencoba

⁵ Saberba dkk, *Islam Di lembah Baliem Kabupaten Jayawijaya*, (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, KEPPEL Press, 2015), 3

⁶ Tidak semua rumah memosisikan kandang babi menyatu dengan rumah tinggal, tapi dari hasil pengamatan di kampung-kampung Islam, mayoritas kandang babi terdapat di dalam rumah tinggal.

menerapkan ajaran Islam, sehingga penyimpangan-penyimpangan yang terjadi masih dapat dimaklumi untuk kemudian perlahan-lahan harus dilakukan perbaikan-perbaikan. Sementara itu pandangan lain menyatakan bahwa ajaran Islam itu tidak layak untuk ditawarkan dan kemudian dinegosiasikan dengan kebiasaan masyarakat karena berpotensi merusak kemurnian dan kesucian ajaran Islam, sehingga pilihannya ikut aturan Islam atau keluar dari ajaran Islam (kafir/murtad).

Pendapat kelompok kedua di atas, jika dihubungkan dengan sejarah perkembangan Islam dunia tampaknya bukanlah kekhawatiran yang baru muncul, tetapi telah ada sejak masa lampau dan telah menjadi kekhawatiran umum para pemikir Islam. Akulturasi yang memungkinkan terjadinya pelintasan bahkan persinggungan batas-batas nilai yang ada dalam komunitas dan ajaran agama memiliki potensi merusak ajaran Islam. Safran mengungkapkan hal ini ketika meneliti Islam di Andalusia dimasa Bani Umayyah⁷. Menurut saya, pendapat seperti ini pada akhirnya hanya menegaskan hegemoni agama terhadap hak-hak komunitas, yang memosisikan mereka sebagai yang *liyan*.

Konsekuensi yang seharusnya dipahami oleh berbagai pihak akibat Konversi agama dalam suatu komunitas baik secara individual maupun berkelompok biasanya akan disertai berbagai perubahan-perubahan perilaku dan kebudayaan sebagai akibat penerimaan hal baru dalam lingkaran kehidupan mereka. Seperti yang dijelaskan oleh Robbins ketika menjelaskan komunitas Uropmin di Papua Nugini, catatan-catatan dan interpretasi etnografi Robbins memberi informasi bahwa Kristen hadir dalam komunitas Uropmin di dataran tinggi Papua Nugini membawa berbagai konsekuensi dasar tentang perubahan sangat cepat kebudayaan dalam masyarakat, bahkan karena begitu cepatnya perubahan tersebut, dia menggunakan kalimat '*very dramatic chultural change*'⁸, untuk menggambarkan apa yang dialami masyarakat akibat serbuan pemahaman baru. Kepercayaan dan kebiasaan lokal yang dianggap

⁷ Safran Janina M, *Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus*, Speculum, Vol. 76, No. 3 (Jul., 2001), 575

⁸ Robbin, *Can There Be Conversion Without Cultural Change?* koninklijke brill nv, leiden, 7 | doi 10.1163/15733831-12341482 Mission Studies 34, 2017, 32

bertentangan dengan ajaran kekristenan coba dihancurkan hingga ke akar-akarnya, yang pada akhirnya memaksa setiap anggota komunitas pada akhirnya menerapkan apa yang disebut sebagai *the duplex dynamics of cultural change*⁹, yaitu suatu keadaan di mana masyarakat tetap berusaha menjalankan beberapa bagian dari keyakinan tradisional tetapi di saat bersamaan (*duplex/rangkap*) menyatakan kekristenan secara totalitas.

Menelusuri literatur tentang konversi agama yang dilakukan oleh individu maupun kelompok mengarahkan kita kepada berbagai cerita tentang penentangan, perjuangan, diskriminasi, kepasrahan, yang bermuara pada dua hal, yaitu kegagalan atau keberhasilan, keguncangan atau stabilitas, keterbelakangan atau kemajuan, kehidupan atau kematian, penyiksaan atau kebebasan, serta beberapa oposisi biner lain yang selalu berdampingan. Satu hal lain yang penting diperhatikan dalam proses konversi ini dalam beberapa kasus adalah terjadinya campur tangan pemerintah yang memberikan pilihan-pilihan sulit kepada komunitas untuk menentukan sikap sebagai pemeluk sebuah kepercayaan.

Hasse memberi gambaran kontekstual komprehensif mengenai keyakinan lokal yang hidup dalam masyarakat yang bersentuhan dengan kebijakan negara. Dia menegaskan bahwa agama lokal di Indonesia terus dibenturkan dengan masalah. Masyarakat Sidrap di kabupaten Sidenreng Rappang Provinsi Sulawesi Selatan, yang memilih Towani Tolotang sebagai agama diintervensi oleh Pemerintah untuk harus memilih dan memutuskan mengikuti dan mengakui Hindu sebagai agama. Dalam posisi ini, negara telah mengkonstruksi Towani Tolotang pada dua bentuk; *pertama*, negara membatasi, mengendalikan, dan menaklukkan Towani Tolotang sehingga tidak mampu berkembang dan berjalan secara baik, namun dengan jasa negara pula ia dikonstruksi untuk hal *kedua*, yaitu melakukan perlindungan terhadap Towani Tolotang dengan memasukkan mereka ke dalam agama Hindu¹⁰.

⁹ *Ibid*, 40.

¹⁰ Hasse, J. 2008. "Agama Tolotang di Tengah Dinamika Sosio-Politik Indonesia: Konstruksi Negara atas Komunitas Tolotang di Sulawesi Selatan", dalam Irwan Abdullah, dkk (ed.). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar.

Sementara itu, pandangan keberagamaan yang menempatkan posisi komunitas yang hidup dengan tradisi ke dalam posisi asing ketika memeluk agama dan dianggap menyimpang (*deviance*) dari ajaran Islam dapat dilihat pada masyarakat Lombok. Zuhdi menjelaskan, pertemuan Islam dengan lokalitas masyarakat, menggambarkan warna Islam yang dipengaruhi oleh kebudayaan asli setempat. Islam sejak awal kedatangannya menghadapi perbedaan nilai yang kontradiktif dengan tradisi lokal dan budaya. Hal tersebut menyebabkan sebuah proses dialektika dan menghasilkan Islam Wetu Telu di Bayan, Lombok Utara. Sebagai imbasnya, lahirlah dua varian Islam yang dipisahkan secara diametral, yaitu Islam Wetu Telu (agama tradisional) dan Islam Waktu Lima (agama samawi)¹¹.

Contoh konversi Islam lainnya dalam lokalitas masyarakat beserta dampaknya dapat disaksikan pada masyarakat Hatuhaha yang digambarkan oleh Rumahuru. Islam berhasil mempengaruhi dan memberi makna tambah dalam arti yang luas bagi kehidupan masyarakat Maluku Tengah di negeri Pelau. Ada empat hal yang ditemukan ketika menyaksikan kontestasi Islam adat dan Islam syariat yaitu; *pertama*, konstruksi identitas keagamaan mendapatkan pengaruh ekonomi, budaya dan politik. Dalam konteks Maluku Tengah, konstruksi identitas muslim Hatuhaha mendapatkan ancaman dan tekanan dari berbagai perubahan dalam masyarakat akibatnya identitas muslim Hatuhaha bersifat dinamis (multi identitas). *Kedua*, Pembentukan formasi sosial Islam di Maluku Tengah terjadi melalui kombinasi antara pola "pribumisasi" dan pola "dialog" membentuk pola baru yaitu gabungan antara kedua pola tadi yang disebut pola "kontekstualisasi". *Ketiga*, perbedaan penafsiran dan praktik keagamaan kelompok syariah dan kelompok adat dalam komunitas Muslim Hatuhaha berimbas dalam ekspresi beragama, sekaligus mempengaruhi cara pandang terhadap tradisi yang berkembang dalam masyarakat yang sangat penting peranannya dalam menentukan orientasi ekonomi dan politik. *Keempat*, nilai dan norma agama menjadi kekuatan utama dalam memberi arah perubahan dalam komunitas muslim

¹¹ M.H. Zuhdi, "Islam Wetu Telu Di Bayan Lombok: Dialektika Islam Dan Budaya Lokal", *Jurnal Akademika*, 17(2), 2014, 165

Hatuhaha. Dinamika masyarakat dalam rentetan berbagai peristiwa historisnya menunjukkan bahwa keberadaan agama (Islam) telah menjadi fondasi bagi perkembangan masyarakat dan perubahan sosial di Pulau Haruku, Maluku Tengah¹².

Berbagai perspektif literatur di atas jika disandingkan dengan realitas kehidupan komunitas Dani Muslim di Lembah Baliem Wamena Papua, memperlihatkan sesuatu yang kontras. Jika Towani tolotang dipaksa untuk konversi ke dalam Hindu, tidak demikian dengan komunitas Dani, mereka tidak pernah mengalami paksaan untuk memeluk Islam. Demikian pula Jika disandingkan dengan masyarakat Lombok, yang memperlihatkan negosiasi antara Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*, pada komunitas Dani adalah usaha merekatkan antara tradisi dengan agama yang pijakannya ada pada pilihan pribadi anggota komunitas. Perbandingannya adalah jika pada komunitas Hatuhaha terjadi kontestasi antara Islam adat dan Islam syariat, maka pada komunitas Dani muslim justru pemahaman Islam yang minim membuat komunitas ini terpinggirkan dari nilai Islam yang sesungguhnya.

Hal lain yang tampak dari proses konversi agama ini adalah munculnya pandangan yang menempatkan masyarakat dalam kutub mayoritas dan minoritas. Dalam perspektif ini, Verkuyten memberi contoh kehidupan imigran Turki di Belanda yang menjadi komunitas minoritas. Dia menyatakan bahwa kehidupan para imigran Turki yang telah menjadi warga negara Belanda penuh dengan tekanan-tekanan, baik kultural maupun struktural. Posisi tawar mereka yang lemah, berimplikasi pada kepuasan hidup yang lebih rendah dibandingkan dengan mereka yang menjadi warga Negara Belanda asli.¹³ Sementara itu, Yang & Ebaugh menyoroiti imigran China di Amerika Serikat menyatakan bahwa imigran China yang beragama Kristen di Amerika hidup dengan leluasa

¹² Yance Zadrak Rumahuru, "Islam Syariah dan Islam Adat: Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Pelau, *Disertasi Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada*, 2012, xvi.

¹³ Maykel Verkuyten, *Life Satisfaction Among Ethnic Minorities: The Role of Discrimination and Group Identification, Interdisciplinary Social Science* (Utrecht University, Heidelberglaan 2, Utrecht 3584 CS, The Netherlands, 2008).

karena mayoritas warga Amerika beragama Kristen, sedangkan bagi imigran China yang beragama Budha akan terpinggirkan karena dianggap penganut tradisi Cina lama, dan berimplikasi terhadap keberadaan rumah ibadah mereka¹⁴.

Apa yang terjadi pada imigran Turki di Belanda atau China di Amerika Serikat di atas juga mirip dengan apa yang dialami oleh komunitas Dani Muslim di lembah Baliem Wamena, perbedaan substansialnya adalah, orang Turki terdiskriminasi di negara atau daerah orang lain, sementara orang Dani Muslim terdiskriminasi di kampung halamannya sendiri. Jika China di Amerika yang memeluk Kristen merasa lebih leluasa karena mayoritas orang Amerika beragama Kristen, demikian pula dengan komunitas Dani yang beragama Kristen di Wamena, karena Papua adalah Provinsi di Indonesia dengan mayoritas pemeluk Kristen, namun bagi orang Dani yang beragama Islam, mereka akan terpinggirkan, dan termarginalisasi dalam bidang pendidikan, ekonomi, kesehatan dan politik.

Tulisan ini secara substansial mendiskusikan tentang aturan Islam yang bertentangan dengan tradisi namun diterapkan secara bersamaan. Aturan yang berlawanan itu tampak direkatkan dalam praktik kehidupan sehari-hari anggota Komunitas. Proses penyatuan antara Islam dan Tradisi ini kemudian menghasilkan sebuah bentuk baru dari konversi agama ke dalam kehidupan masyarakat yang saya sebut *resepsi manipulatif*, sebagai salah satu respons terhadap tekanan yang di alami akibat memilih Islam sebagai agama.

Cara tepat mengumpulkan informasi mengenai bagaimana upaya merekatkan tradisi dengan ajaran Islam, dampaknya terhadap bermacam aspek kehidupan komunitas Dani di lembah Baliem ini, adalah melalui wawancara mendalam kepada para tokoh (informan) yang dianggap mengetahui dengan pasti beberapa peristiwa penting dalam lingkaran kehidupan komunitas, yang tersebar di 10 kampung yang menjadi lokasi penelitian, serta

¹⁴ Fenggang Yang & Helen Rose Ebaugh, "Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact Of Majority/Minority Status In Home And Host Countrie", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40:3 (2001), 367-378

beberapa tokoh kunci yang tinggal di kota Wamena, Jayapura, Makassar, Jogjakarta dan Jakarta. Selain itu pelibatan diri secara total ke dalam berbagai aktivitas komunitas juga menjadi salah satu strategi untuk mendekatkan diri dan mencoba memahami dengan mengalami langsung apa yang dilakukan oleh masyarakat (observasi partisipasi).

Pedoman wawancara disusun secara umum dengan mendasarkan argumentasi pertanyaan pada seputar realitas sejarah pertemuan mereka dengan Islam, praktik-praktik kehidupan sehari-hari yang mempertemukan tradisi dengan ajaran Islam, perlakuan mereka terhadap ajaran Islam, kendala-kendala dalam memahami ajaran Islam, perlakuan yang didapatkan ketika menerima Islam sebagai agama yang diyakini dan diumumkan secara terbuka, tanggapan masyarakat yang lebih luas terhadap masuknya mereka ke dalam agama Islam.

Wawancara dilakukan hampir di setiap waktu, sehingga informasi tentang survivalitas dalam beragama Islam komunitas Dani dapat diperoleh dengan lancar. Untuk validasi dan konfirmasi, diskusi terfokus dengan kelompok terbatas dilakukan di antara para masyarakat ketika terjadi pertemuan-pertemuan informal di dalam *Lesema*¹⁵ di malam hari, yang merupakan waktu khusus anggota komunitas berkumpul untuk sekedar minum kopi dan makan ubi bakar. Untuk mempertegas dan memvalidasi informasi.

Bahasa Dani menjadi kendala paling berat dalam proses pengumpulan data lapangan selain sikap apatis bahkan cenderung antipati yang ditunjukkan dalam pertemuan-pertemuan awal dengan para informan, terutama yang menetap di kampung-kampung lokal¹⁶. Untuk memecahkan kendala ini, jasa teman semasa

15 Rumah khusus bagi perempuan yang juga berfungsi sebagai ruang makan keluarga dan kerabat.

16 Sikap para informan lokal ini dipengaruhi oleh pengalaman hidup keseharian yang mereka alami. Dengan cukup polos mereka bercerita, sebelum kehadiran saya, terlebih dahulu telah datang kepada mereka beberapa peneliti yang juga mengajukan sejumlah pertanyaan kepada mereka, baik secara pribadi-pribadi, maupun mereka yang mengatasnamakan ormas atau lembaga pemerintah namun kemudian pergi begitu saja tanpa meninggalkan apa pun kepada mereka. Keadaan seperti itu membuat masyarakat beranggapan bahwa para peneliti tersebut hanya memanfaatkan keberadaan mereka untuk kepentingan pribadi, atau kelompok tertentu tanpa peduli lagi kehidupan mereka selanjutnya.

dibangku kuliah di Universitas Cenderawasih, seorang Dani Muslim yang berhasil menempuh pendidikan tinggi, menjadi sangat krusial sebagai penerjemah sekaligus kolega dalam melakukan wawancara kepada para informan yang tidak dapat berbahasa Indonesia dengan lancar. Terjemahan kata demi kata yang dilakukan mampu menjaga keaslian data wawancara para informan, meskipun untuk melakukan proses transkripsi tersebut menyita waktu yang lebih panjang dan memakan biaya yang cukup banyak.

Semua data hasil wawancara dan pengamatan (observasi) sehari-hari dicatat dengan cermat dan serinci mungkin serta dikumpulkan sehingga menjadi catatan lapangan atau *fieldnotes*. Untuk menjamin agar data tidak tercecer, digunakan alat perekam baik berupa *tape recorder* maupun *handycam* atau kamera digital untuk mengabadikan peristiwa-peristiwa yang erat kaitannya dengan tema penelitian jika informan atau masyarakat mengizinkannya. Rekaman berbentuk gambar dan suara ini tentu sangat membantu dalam merangkai ulang serpihan peristiwa dan informasi yang mungkin saja luput dari visualisasi dan pencatatan selama proses pengumpulan data.

Agar peneliti terhindar dari bias etnosentrisme dan dapat melukiskan suatu persoalan dan pandangan hidup, dalam bentuk *thick description* maka perspektif *emik* dan perspektif *etik* tentu saja akan menjadi bagian penting dalam penulisan ini. Perspektif *emik* adalah pendeskripsian suatu fenomena berdasarkan sudut pandang orang-orang yang diteliti, sedangkan perspektif *etik* adalah upaya mendeskripsikan suatu fenomena berdasarkan konsep-konsep yang dimiliki oleh seorang peneliti.

Tulisan ini terkonstruksi dalam lima bagian, yang terstruktur secara integral. Bagian pertama adalah pengantar yang menjelaskan tentang latar belakang, argumentasi-argumentasi awal tentang bentuk perekatan tradisi dengan ajaran Islam, beberapa dialog antar literatur, tujuan, metodologis serta sistematika tulisan. Bagian kedua berisi deskripsi tentang perjumpaan antara Komunitas Dani dengan agama Islam, bagaimana proses itu terjadi, dan di mana

pertemuan-pertemuan terjadi, dan bagaimana respons komunitas terhadap hal tersebut.

Bagian ketiga berisi narasi dan analisa tentang perjumpaan tradisi dengan ajaran agama Islam, dan keadaan yang tercipta sebagai akibat perjumpaan tersebut, sementara bagian keempat adalah deskripsi dan analisis mengenai dampak dari pertemuan-pertemuan komunitas dengan Islam, pertemuan tradisi dengan Islam, dan lebih lanjut adalah gambaran mengenai konsekuensi bagi komunitas Dani dan bagi Islam sebagai sebuah ajaran agama.

Bagian kelima tulisan ini adalah kesimpulan yang memberi satu gambaran dan cara pandang baru melihat keberagaman sebuah komunitas, bukan hanya sebagai penambah wacana retorika diskriminasi, tetapi lebih jauh dari itu adalah gambaran bagaimana sebuah komunitas berusaha bertahan dari berbagai benturan pemahaman dan pembaharuan yang diproduksi secara terus menerus tanpa peduli lagi dengan keberadaan mereka yang rentan, tak berdaya bahkan cenderung menjadi komunitas yang dikalahkan dan akhirnya menjadi komunitas marginal. Pada kasus Dani Muslim, saya beranggapan bahwa komunitas ini tetap sanggup bertahan di tengah berbagai keterbatasan dengan cara dan jalan mereka sendiri.

PERJUMPAAN DENGAN ISLAM

“Kebetulan” adalah kata yang mewakili untuk menjelaskan bagaimana Islam bersentuhan dengan komunitas Dani di Lembah Baliem Papua. Penggunaan kata “kebetulan” untuk menggambarkan interaksi Islam dengan komunitas Dani ini merujuk pada fakta internalisasi ajaran Islam yang tidak tuntas dan berkelanjutan dalam kehidupan orang Dani, sehingga Islam seakan datang bagaikan sebuah sapaan¹⁷ semata yang dapat juga diterjemahkan sebagai aktivitas sambil lalu untuk sekedar memberitahukan keberadaan atau menjaga sopan santun yang merupakan bagian dari kebiasaan masyarakat dalam perjumpaan di tempat umum, sehingga sifatnya berupa perbuatan sementara. Definisi menyapa ini mendapatkan

17 Lihat <http://kbbi.kata.web.id/menyapa/> diunduh tanggal 20 Maret 2018.

tempatya ketika melihat secara kontekstual awal mula pertemuan Islam dengan komunitas Dani di Lembah Baliem yang kemudian menerima dan memilih Islam sebagai agama, meskipun Kristen telah terlebih dahulu hadir di tengah-tengah komunitas ini pada tanggal 20 April 1954¹⁸, selain kepercayaan lokal yang terus dipraktikkan dalam keseharian hidup mereka.

Perspektif lain yang dapat digunakan untuk melihat sejarah perjumpaan komunitas Dani dengan Islam adalah peristiwa politik tahun 1960-an, intervensi politik terhadap *status quo* Irian Jaya (Papua) periode 1960-1970. Terjadi perebutan kepemilikan Irian barat antara Pemerintah Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan Pemerintah Kerajaan Belanda. Seiring dengan polemik yang berujung pada ketegangan antara kedua negara tersebut. Presiden Soekarno memberikan perintah pada tanggal 19 Desember 1961 dengan berpidato di alun-alun utara Yogyakarta yang selanjutnya menyatakan Tri komando Rakyat (TRIKORA) terhadap status Irian Barat, yang berisi; (1) gagalkan pembentukan negara boneka Papua buatan Belanda, (2) kibarkan sang merah putih di Irian Barat, tanah air Indonesia, dan (3) bersiaplah untuk mobilisasi umum guna mempertahankan kemerdekaan dan kesatuan tanah air dan bangsa¹⁹.

Poin ketiga dari perintah presiden Republik Indonesia dalam Trikora inilah yang menjadi pintu masuk Islam ke lembah Baliem Wamena. Proses perjumpaan antara Islam dan penduduk lokal menunjukkan hubungan yang tidak formal, cenderung sambil lalu dan tidak melibatkan tokoh penting yang cukup menguasai pengetahuan agama Islam seperti penetrasi ajaran Islam ketika hadir di Sumatra, Jawa atau Sulawesi. Halim menyatakan, hukum Islam yang berlaku mulai dari kesultanan Aceh di Sumatra, Demak di Jawa Tengah, dan Gowa-Tallo di Sulawesi Selatan telah menjadi kerajaan-kerajaan Islam independen dan telah memberlakukan syariah Islam bagi masyarakatnya melalui formalisasi atas titah dan

¹⁸<http://www.jayawijayakab.go.id/portal/index.php/pemerintahan/94-profil-pemerintahan/83-sejarah>

¹⁹<http://www.berpendidikan.com/2015/09/3-isi-trikora-tri-komando-rakyat.html>, diunduh tanggal 20 Maret 2018.

kuasa raja/sultan yang terlebih dahulu memeluk Islam dan diikuti oleh rakyatnya.²⁰

Uraian Halim di atas, menyisakan satu argumentasi penting untuk dicermati. Jika Islam dimulai dari para pemimpin kerajaan (Raja/sultan), maka dipastikan harus ada orang yang memiliki posisi setara dengan raja untuk menyampaikan ajaran tersebut, sehingga dengan mudah dipahami dan kemudian diikuti oleh para raja/sultan tersebut yang dampaknya secara langsung membuat masyarakat yang dikomandannya akan ikut dengan serta serta tanpa dipertanyakan lagi. Demikian halnya dengan konversi Islam ke dalam kehidupan masyarakat Jawa, Berg dengan mereproduksi dan mereinterpretasi karya Schrieke dan Hourgronje yang menceritakan bagaimana jalan masuk Islam dalam kehidupan komunitas yang diawali dengan ziarah panjang Islam melalui proses perkawinan, kemudian penerimaan Islam oleh pembesar kerajaan dan selanjutnya dengan mudah menelusuk ke dalam kehidupan komunitas karena titah para raja yang berkuasa pada masa itu²¹.

Narasi konversi Islam yang tergambar dalam konteks klasik di atas, tentu saja tidak akan ditemukan lagi pada masa milenial sekarang ini, namun konversi agama dalam kehidupan komunitas dipastikan akan terus menerus terjadi secara individual. Elizabeth menjelaskan proses masuknya orang Cina ke dalam agama Islam di Semarang telah memicu adanya konflik yang berdampak pada kehidupan mereka secara langsung yang meliputi tindakan fisik maupun psikis. Ia menyebutkan lima dampak yang dialami Cina muslim sebagai akibat konversi agama ini, yaitu tidak dipedulikan, digoda, bicara kasar, penolakan dan permusuhan, di mana perlakuan tersebut didapatkan dari komunitas mereka sendiri.²²

Mencermati kembali perjumpaan Islam dengan Komunitas Dani di lembah Baliem, cukup sulit menemukan data ilmiah yang komprehensif. Tulisan Athwa, Yamin, Yelipele, Saberria, Yelipele,

²⁰ Fatimah Halim, "Obsesi Penerapan Syari'ah Islam Di Wilayah Lokal", *al-Daulah*, vol. 4/No. 2/ Desember 2015, 354-356.

²¹ Berg C.C, "The Islamisation of Java," *Studia Islamica*. No 4 Published by Maisonneuve & Larose, 1955, 113-115.

²² Elizabeth, "Pola Penanganan Konflik Akibat Konversi Agama di Kalangan Keluarga Cina Muslim, *Jurnal Walisongo*, Volume 21, Nomor 1, Mei 2013.

tidak cukup menyediakan data valid mengenai kapan Islam diperkenalkan secara pasti pada Komunitas Dani. Data-data yang tersaji hanya perkiraan tahun yang juga bervariasi. Hasil-hasil wawancara yang dilakukan juga memberikan fakta yang sama. Sepanjang penelusuran, tidak dijumpai seorang pun informan yang dapat menyebutkan dengan pasti kapan tanggal, bulan dan tahun pertama kali orang Dani menerima Islam sebagai agama. Semua memberi informasi yang sama sebatas perkiraan semata, hal ini didukung oleh kurangnya kebiasaan menulis dalam lingkaran hidup manusia Dani ataupun mereka yang pertama kali memperkenalkan Islam dalam komunitas ini.

Untuk memudahkan memahami perjumpaan Islam dengan komunitas ini, maka semua bahan baik literatur maupun hasil wawancara dipadukan untuk membuat sebuah argumentasi dengan menitikberatkan pada peristiwa pelaksanaan khitanan masal pertama yang terjadi dalam komunitas Dani di Lembah Baliem, Wamena Papua, pada tahun 1971 yang diikuti oleh 10 orang lelaki dewasa dan anak-anak sebagai patokan awal penerimaan Islam sebagai agama resmi. Memang beberapa tahun sebelum proses khitanan ini terjadi, Islam secara diam-diam telah berinteraksi dengan anggota komunitas terutama di sekitar kampung Hitigima, tempat di mana Pelopor Pembebasan Irian Barat (PPIB) ditempatkan oleh pemerintah. Mereka secara simultan terus berjumpa dengan penduduk lokal untuk bersosialisasi beberapa hal yang menjadi tugas pokok selama penempatan mereka di wilayah ini, antara lain mengenai keterampilan pertukangan, kesehatan, kemampuan untuk membaca dan menulis serta tentu saja misi pemenangan pepera 1969.

Dalam proses interaksi ini, beberapa anak-anak remaja dari etnis Dani tidak hanya sekedar berjumpa secara formal di sekolah-sekolah yang mulai didirikan oleh pemerintah, tetapi terus berlanjut pada aktivitas kehidupan sehari-hari para keluarga PPIB di pemukiman mereka dengan membantu mengumpulkan kayu bakar, atau mengangkut air untuk memenuhi kebutuhan air bersih sehari-hari.

Pertemuan rutin antara para remaja dan keluarga PPIB yang berlangsung secara formal maupun sambil lalu ini lambat laun melarutkan mereka, bukan hanya dalam pertemuan yang bermotif memberi dan menerima, tetapi juga menimbulkan ketertarikan dan keingintahuan para remaja Dani akan aktivitas keseharian para anggota PPIB yang “tidak lazim” dan baru pertama kali dilihat. Dalam beberapa kesempatan, para remaja ini menyaksikan anggota PPIB di waktu-waktu tertentu di dalam rumah mereka sering melakukan gerakan-gerakan yang aneh, antara lain; berdiri dalam yang tegak sambil mengucapkan kata-kata asing, menunduk (rukuk) sambil memegang lutut, kemudian duduk, berdiri lagi, menunduk lagi, duduk lagi, bahkan mereka menyaksikan gerakan yang mirip dengan aktivitas hewan ternak (babi) ketika mengendus makanan di tanah (sujud).

Keingintahuan yang menjadi ciri khas dunia remaja Dani ini nampaknya menjadi simpul pertama pertemuan Islam dengan komunitas Dani di lembah Baliem Papua. Memang tidak ada catatan resmi mengenai aktivitas awal perjumpaan ini, namun tuturan lisan dari para pelaku terutama para remaja yang saat ini telah berusia lanjut dapat menjadi penjelas dari peristiwa yang terjadi di masa lampau, seperti kesaksian bapak Musa Wuka (Asso) yang mengalami sendiri peristiwa dimaksud. Dalam penuturannya, betapa sulit lidah mereka mengucapkan kata-kata yang baru mereka dengar, belum begitu lama mereka mengenal dan mempelajari bahasa Indonesia, kemudian harus belajar mengucapkan kata-kata dalam Bahasa Arab lagi. Bapak Musa Wuka bersama teman sebaya yang belajar Islam, mampu mengucapkan dan mengingat kata *bismillahirrahmaanirrahim* dengan baik dan benar setelah menghabiskan waktu selama tujuh hari berturut-turut dengan lama waktu belajar sekitar satu jam setiap harinya²³

Serupa dengan apa yang diceritakan oleh bapak Musa Wuka di atas, pengalaman Haji Aroby Ahmad Aituarauw²⁴ dalam mengajarkan Islam ketika menjadi relawan guru agama Islam ke

²³ Wawancara dengan bapak Musa Wuka di kampung Megapura Wamena.

²⁴ Anggota MRP Papua Barat, sebelumnya adalah Anggota MRP Provinsi Papua sekaligus mantan Ketua Umum Majelis Muslim Papua.

Lembah Baliem pada tahun 1980, memberi gambaran tentang kesulitan dan kendala budaya serta kurangnya sumberdaya manusia, berdampak pada lemahnya akselerasi pemahaman ajaran Islam. Aituarauw melihat ketiadaan fasilitas belajar, keterbatasan pengajar (mubalig), ketidakpedulian pemerintah menjadi penyebab anggota komunitas sangat lamban menerima ajaran Islam secara menyeluruh. Hasil pembacaan Aituarauw terhadap kondisi lingkungan dan budaya masyarakat membuatnya menjatuhkan pilihan untuk mengajarkan dasar-dasar pengetahuan Islam kepada kelompok anak-anak dan remaja saja, melalui aktivitas bermain dalam keseharian.

Hal pertama yang diajarkan oleh Aituaraw adalah mengucap dan menghafalkan kalimat basmalah (*Bismillahirrahmanirrahiim*) untuk memulai aktivitas, dan kalimat hamdalah (*Alhamdulillah rabbilalamiin*) untuk mengakhiri suatu kegiatan. Kedua kata ini diaplikasikan dalam aktivitas bermain bola kaki saat sore hari di lapangan kampung Walesi, dan mandi di sungai *ethaget* yang terletak di ujung kampung, setelah bermain bola. Aituarauw berperan seakan pelatih dengan mencontohkan cara menendang bola, namun sebelum menendang mengucapkan *basmalah*, dan meminta anak-anak yang menerima operan bola mengucapkan hamdalah ketika bola sampai ke kaki mereka. Selanjutnya anak-anak diminta mengucapkan *Basmalah* ketika mengoper bola, dan kembali mengucap *Hamdalah* ketika menerima operan bola. Aktivitas ini memang terasa membosankan dan cukup menggelikan bagi beberapa anak-anak yang beranjak remaja, tetapi menjadi sangat efektif karena kata tersebut sangat cepat terserap dan diingat oleh anak-anak²⁵.

Cerita bapak Musa Wuka dan Aituarauw di atas, memang tidak dapat dijadikan satu alasan khusus mengenai kelambanan Islam mengenalkan diri secara menyeluruh ke dalam keseharian hidup komunitas Dani. Namun kesaksian dua tokoh ini menjadi pelengkap gambaran tentang proses perjumpaan Islam dengan komunitas Dani, yang berbeda jauh dari peristiwa meleburnya

²⁵ Wawancara dengan bapak H. Arobi Ahmad Aituarauw di Jayapura, November 2017.

Islam pada komunitas-komunitas lain di Indonesia. Merujuk pada beberapa literatur tentang sejarah Islam yang memberi informasi seirama, terutama mengenai proses perjumpaan Islam dengan anggota komunitas, internalisasi nilai Islam, ataupun dampak yang terjadi pada komunitas ketika Islam diterima dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

Dua peristiwa di atas juga memberi bukti, bahwa perjumpaan Islam dengan dunia manusia Dani tidaklah sampai pada proses internalisasi ajaran Islam dalam hidup sehari-hari, Islam seakan cukup dikenal dan diakui saja oleh komunitas Dani sebagai agama, sementara proses mempelajari Islam lebih dalam, diserahkan pada seleksi alam. Kondisi ini sangat berbeda dengan sikap dan komitmen yang ditunjukkan oleh misionaris dan zending dalam menyampaikan ajaran Kristen ke tengah-tengah komunitas Dani. Ancaman kehilangan nyawa, serangan penyakit dan berbagai kendala alam maupun teknis tak menyurutkan gerakan dan pekerjaan yang mereka tekuni tersebut, karena dianggap sebagai pekerjaan Tuhan²⁶.

Meskipun demikian, keberadaan Islam yang semula bergerak secara perlahan di Lembah Baliem, seakan menemukan bentuknya ketika seorang pembesar Dani bapak Aipon Asso menyatakan diri memeluk Islam pada tahun 1973²⁷. Sistem kepemimpinan tradisional *orang besar*²⁸ (*big man*) yang dianut oleh komunitas ini, langsung memberi dampak signifikan pada peningkatan jumlah pemeluk Islam orang Dani. Keislaman seorang pemimpin tradisional diikuti serentak oleh seluruh anggota klan yang dipimpinnnya. Meskipun pada akhirnya klaim ini cukup memiliki beberapa kelemahan, karena data lapangan menunjukkan, tidak seluruh anggota klan secara total

²⁶<http://www.jayawijayakab.go.id/portal/index.php/pemerintahan/94-profil-pemerintahan/83-sejarah>

²⁷ Beberapa literatur menyebutkan ketika Aipon Asso menyatakan diri memeluk Islam pada tahun 1973 serta merta 600 pengikut beliau turut menyatakan diri memeluk Islam, seperti dituliskan oleh athwa, yelipele, data yang dirujuk oleh para ilmuwan ini secara umum diragukan validitasnya, karena tidak terdapat rujukan tertulis ataupun hasil wawancara yang mendukung argumentasi ini, melainkan klaim sepihak yang perlu pembuktian lebih komprehensif.

²⁸ Mansoben, J.R., *Sistem Politik Tradisional di Papua. Lembaga Pengetahuan Indonesia* (Jakarta: LIPI dan Leidin University, 1995)

menyatakan diri masuk ke dalam agama Islam, beberapa anggota komunitas tetap pada agama awal yang terlebih dahulu diterima, bahkan terdapat kampung yang penduduknya tetap memeluk agama Kristen (Katolik)²⁹. Saat ini, di Lembah Baliem terdapat 10 kampung lokal, yang penduduknya telah memeluk Islam, yaitu Air garam, Hitigima, Megapura, Jagara, Tulima, Assolipelema, Walesi, Okilik, Kimbim, dan Araboda, dengan total jumlah penduduk pemeluk Islam sebanyak 1050 Jiwa³⁰.

Lebih jauh menelisik keberadaan Islam di lembah Baliem, terdapat beberapa aktor yang menjaga kesinambungan dan keberlangsungan Islam dalam komunitas Dani sejak awal perjumpaan hingga saat ini. Mereka yang membawa, mengajarkan, serta menjaga proses interaksi Islam dengan komunitas, baik para migran maupun masyarakat lokal antara lain adalah Anggota PPIB (H. Marwan, bapak Jarum, bapak Darisno)³¹ adalah orang-orang pertama yang memperlihatkan kepada penduduk asli lembah Baliem tentang praktik ibadah wajib umat Islam berupa salat lima waktu. Sementara bapak Tahir, Haji Abu Yamin, Dr Mulya Tarmidzi, Maskur Adam, Haji Burhanudin adalah orang-orang yang memelopori peningkatan sumber daya komunitas asli yang telah memeluk Islam dengan menitikberatkan perhatian pada bidang Pendidikan. Mereka terus mendorong dan membiayai para generasi muda Dani Muslim untuk terus bersekolah hingga ke jenjang pendidikan tinggi. Meskipun belum maksimal, saat ini hasil dari usaha tersebut telah menampakkan hasil. Beberapa orang Dani Muslim telah menjadi sarjana, bahkan telah berhasil mendapatkan penghidupan yang layak di tengah-tengah masyarakat.

Sementara itu, tokoh penduduk Asli seperti Merasugun Asso dan Aipon Asso, berperan dalam menjaga keberadaan dan keberlangsungan Islam dalam komunitas. Merasugun Asso menjadi

²⁹ Kampung Apenas dan kampung Pabikama dapat menjadi contoh dari klaim ini, karena dua kampung ini masih dalam wilayah kekuasaan H. Aipon Asso, tetapi penduduknya tetap beragama Kristen.

³⁰ Data ini adalah hasil dari pendataan yang dilakukan oleh BAZNAS Kabupaten Jayawijaya 2017, karena berhubungan secara langsung dengan penyaluran zakat fitrah setiap menjelang Idulfitri, dan terus di *update* setiap tahun.

³¹ Wawancara dengan bapak Musa Wuka dan bapak Karsiman Valeget di Wamena.

tokoh pertama orang Dani yang dengan berani memproklamirkan diri sebagai pemeluk Islam di tengah komunitasnya, meskipun mendapatkan berbagai hambatan dan penentangan dari para pemuka komunitas sekitarnya. Merasugun juga yang bersusah payah mengajak anggota komunitas lain untuk memeluk Islam. Puncak dari upaya Merasugun Asso ini adalah luluhnya kekerasan hati dari sang panglima perang Aipon Asso yang semula tidak setuju dengan masuknya Merasugun Asso ke dalam agama Islam, dengan ikut menyatakan keislaman secara terbuka.

Poin utama yang disampaikan pada bagian ini adalah bahwa keberislaman Komunitas Dani di Lembah Baliem menjadi antitesis dari berbagai gambaran yang telah dikemukakan para sarjana-sarjana Islam tentang sejarah pertemuan Islam dengan komunitas-komunitas lain di Nusantara seperti tercermin dalam beberapa argumentasi di atas, dengan memperhatikan beberapa faktor; *pertama*, tokoh dan model penyebaran yang berbeda, *kedua*, resepsi yang berbeda, dan yang *ketiga*, perbedaan dampak yang dialami baik secara psikis maupun fisik. Contoh sederhana dari klaim ini dapat diuraikan sebagai berikut; jika pada komunitas lain di Indonesia, Islam mengakar dengan kuat karena hadirnya tokoh-tokoh agama yang disegani dan memiliki pengetahuan yang sangat dalam tentang Islam termasuk di dalamnya pengetahuan kebudayaan masyarakat setempat, maka pada komunitas Dani pembawa Islam adalah orang-orang sederhana yang memiliki pengetahuan agama hanya untuk dirinya sendiri yang jika mengikuti klarifikasi Geertz³² menempatkan mereka dalam wilayah tengah antara Santri dan Abangan, di mana kewajiban mengajak orang ke dalam Islam hanya sebatas himbuan dan sekedar menyampaikan, tidak ada gerakan sistematis yang ditandai dengan kemampuan pemahaman keagamaan yang dalam untuk mengislamkan sebuah komunitas.

³² Geertz Clifford, *Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960).

YANG HALAL DAN HARAM (PERJUMPAAN TRADISI DENGAN ISLAM)

“Anak, pernah kami ini pertemuan di madrasah untuk bicara soal itu, kami ini sepakat yang tua-tua ini biar kami hidup dengan adat, nanti yang muda-muda, yang sekolah itu yang ikut agama (Islam)” adalah kalimat yang diucapkan oleh almarhum Obaga Asso yang dibenarkan oleh beberapa tetua masyarakat Dani Muslim di Kampung Walesi pada satu malam ketika berdiskusi di kediaman beliau³³. Pernyataan ini dapat dimaknai sebagai gambaran praktik kehidupan sehari-hari dalam komunitas, yang menjelaskan tentang adanya upaya negosiasi dan membangun kesepakatan bersama, mengenai hal-hal yang sebaiknya dilakukan terutama berkaitan dengan larangan dalam ajaran Islam.

Dalam tulisan ini tidak diuraikan secara keseluruhan apa saja yang bertentangan dengan nilai dan norma dalam ajaran Islam, tetapi yang diuraikan adalah peristiwa hidup komunitas yang didasarkan pada pertimbangan resistensi dan potensi pelanggaran yang terjadi, meliputi aktivitas mencolok, dipraktikkan secara langsung dalam keseharian yang dapat menjadi gambaran umum tentang bagaimana komunitas memahami Islam, dan oleh karenanya mereka menjadi terdiskriminasi baik secara struktural maupun kultural. Praktik yang menonjol dan bertentangan dengan ajaran Islam tersebut meliputi posisi babi dalam kehidupan sehari-hari, mekanisme perkawinan, dan beberapa ibadah wajib (salat, puasa dan zakat).

Babi memang menjadi isu utama dari masalah keberislaman orang Dani. Hewan yang memiliki posisi sangat penting dalam seluruh daur hidup (*life cycle*) komunitas ini, menjadi alat pembayar yang paling substansial, terutama jika itu berkaitan dengan prosesi adat. Babi juga memiliki nilai religius yang tidak dapat digantikan

³³ Saya sangat berutang kepada Bapak Obaga Asso (almarhum), karena rumah beliau selalu menjadi tempat strategis berdiskusi banyak hal tentang kebiasaan masyarakat kampung Walesi di malam hari, karena di rumah beliau biasa berkumpul beberapa tetua adat dan mereka saling mengkonfirmasi tentang cerita-cerita yang dituturkan dan membuat data saya cukup valid untuk dituliskan sebagai bagian realitas keseharian masyarakat Dani Muslim di kampung tersebut.

fungsinya oleh hewan lain. Asyhari-Afwan menyimpulkan bahwa salah satu bentuk penghormatan kepada nenek moyang, orang Dani menyelenggarakan pesta babi. Sementara Suroto dengan mengutip tulisan Peters³⁴ menegaskan bahwa memang benar, babi merupakan pusat dari semua ritual penting dalam kehidupan komunitas Dani di lembah Baliem, terutama yang berkaitan erat dengan peristiwa sosial dan kekerabatan, seperti upacara pembakaran mayat, perkawinan dan inisiasi³⁵.

Kesimpulan yang dibuat oleh beberapa peneliti di atas juga ditegaskan oleh peneliti *insider* Dani Muslim sendiri, Yelipele & Hefni, yang mengungkapkan bahwa tradisi pernikahan komunitas Dani muslim di desa Assolipele Distrik Walesi menempatkan babi sebagai hewan utama dalam ritual pernikahan, baik pada acara pranikah, pernikahan ataupun pasca-nikah. Babi tidak hanya berfungsi sebagai alat pembayaran (mas kawin) tetapi juga dikonsumsi oleh mereka dalam prosesi pernikahan tersebut³⁶. Sejalan dengan pendapat ini, Yelipele yang memfokuskan persoalan mahar babi sebagai proses transisi perkawinan adat muslim suku Dani, membenarkan apa yang diungkap oleh Yelipele dan Hefni. Salah satu argumentasi yang diajukannya adalah sebagai berikut;

Adapun ijab-kabul yang digunakan dalam perkawinan suku Dani Muslim Wamena, adalah: "ijab atau penyerahan dari pihak orang tua wanita (calon Istri) kepada calon suami": *Nit/an he ninaklogo yi wam owa ikogosogo agony hagalsuagaluk hinyowa hogo* (anak saya/kami si polan yang telah kami pestakan dengan babi ini, saya/kami merelakan sepenuhnya untuk menjadi istrimu dan menjadi bagian dari keluargamu). Kemudian pihak keluarga calon suami menyambut dengan ungkapan khas Dani; *nerugwa... nerugwa... nerugwa*, lalu pihak calon suami memulai kabul atau ungkapan penerimaan: "*He yi wam owa okopalogo ninekimo woknesegep nen he yi ninage/nage arat hagalaga*" (saya/kami terima si polan dengan mas kawin berupa babi dan si polan telah menjadi istri saya/kami untuk menjadi bagian dari keluarga kami). Ijab-kabul ini

³⁴ H.L. Peters, "Beberapa Bab Dalam Kehidupan Sosial-Religijs Suatu Kelompok Dani", *Disertasi*, Venlo, 1965

³⁵ Suroto, "Babi Dalam Budaya Papua (Pig in The Papua Culture)." *Jurnal Arkeologi Papua*, Vol. 6 Edisi No. 1 Juni - 2014, 41

³⁶ Yelipele&Hefni, "Perkawinan Adat Muslim Suku Dani di Papua, *al-Ihkâm*, Vol.7 No .1 Juni 2012, 17-49.

berbeda dengan ungkapan ijab-kabul yang lazimnya digunakan dalam perkawinan Islam³⁷

Jauh sebelum dua intelektual Dani Muslim di atas mengurai tentang betapa pentingnya Babi dalam seluruh ritual perkawinan dalam komunitas Dani di lembah Baliem, secara umum gambaran yang sama telah diungkapkan oleh O'Brien, yang berkesimpulan bahwa perkawinan dalam komunitas Dani memiliki dua fungsi, *pertama*, menyatukan dasar politik masyarakat, *kedua* membangun persatuan atau mengurangi permusuhan, yang mewujudkan pada struktur pembayaran mas kawin (babi). Meskipun demikian dalam ritual perkawinan, terutama pada prosesi pembayaran mas kawin, babi tidak hanya berfungsi sebagai pelegalan perkawinan (secara adat), tetapi juga dapat berfungsi sebagai alat kontrol laki-laki terhadap perempuan terutama dalam hal seksual dan kepemilikan harta. Selain itu pada dasarnya tradisi pemberian maskawin pernikahan dalam tradisi suku bangsa Dani ini berfungsi sebagai sarana untuk menyatukan dasar politik masyarakat sekaligus menjaga persatuan dan mengurangi permusuhan di antara mereka. Pernikahan, juga dapat diterjemahkan sebagai upaya membangun kesepakatan politik, transaksi sosial, dan penyatuan komunitas.³⁸

Dalam perspektif lain, pentingnya posisi babi dalam kehidupan komunitas, bukan semata sebagai mas kawin tetapi bahkan lebih spesifik, yaitu untuk mengonsumsi dagingnya dalam sebuah tata upacara daur hidup memiliki urutan dan struktur pembagian yang jelas. Yamin merincikan dengan cukup baik tentang bagian-bagian dari setiap potongan daging babi disertai penjelasan siapa (marga) apa yang berhak atas potongan daging mulai dari kepala, dada, tangan, serta kaki babi³⁹. Sejalan dengan Yamin, Hylkema juga menjelaskan bahwa peruntukan bagian daging babi pada setiap ritual masyarakat Ngalum memosisikan usus menjadi bagian yang

³⁷ Yelipele, "Hukum Islam dan Adat di Papua (Kajian Mahar Babi sebagai proses transisi perkawinan adat Muslim suku Dani)", sekolah Pasca Sarjana Konsentrasi Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 1436H/2015, 166.

³⁸ Asyhari-Afwan, "Mutiara Terpendam Papua, Potensi Kearifan Lokal untuk Perdamaian di Papua", Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Jl. Teknika Utara, Pogung 2015, 67-68

³⁹ Yamin, "Menjadi Muslim tetap Dani."

diberikan kepada perempuan, sedangkan daging dan bagian perut babi menjadi hak laki-laki⁴⁰.

Penelusuran literatur di atas, memberi sebuah gambaran posisi babi dalam kehidupan sehari-hari komunitas Dani di lembah Baliem Wamena, termasuk dalam komunitas Dani yang telah memeluk Islam sebagai agama mereka. Keadaan ini mengantar kita pada kesimpulan bahwa meskipun Islam sebagai agama baru telah diyakini dan diproklamasikan oleh komunitas ini, tetapi dalam keseharian hidup mereka belum bisa melepaskan dari apa yang menjadi dasar-dasar kebudayaan dengan menempatkan sesuatu yang dilarang dalam Islam (babi) sebagai pusat dari segala aktivitas mereka. Menghadapi situasi seperti itu, usaha merekatkan yang berbeda tampak menjadi pilihan yang diambil, di mana komunitas merekatkan antara tradisi dengan ajaran Islam, secara sederhana seperti diungkapkan oleh Informan di awal bahwa sebagai orang yang sadar akan larangan-larangan yang harus dipatuhi dalam beragama Islam, komunitas Dani Muslim membelah diri ke dalam dua kelompok besar, yaitu kelompok generasi tua yang mengakui Islam sebagai agama, tetapi akan tetap melanjutkan tradisi leluhur, sementara generasi muda diminta untuk lebih mendalami ajaran Islam dengan harapan mereka akan lebih paham dan dapat menjalankan ajaran Islam yang benar nantinya.

Sebagai hasil upaya merekatkan tradisi lokal dengan ajaran Islam, maka generasi tua memilih tetap hidup dengan tradisi, sementara generasi muda harus hidup berdasarkan tuntunan Islam. Pilihan generasi tua terhadap tradisi ini juga merupakan sebuah bentuk pengorbanan untuk keberlangsungan generasi muda Dani Muslim di masa yang akan datang. Karena dengan membuat kesepakatan seperti itu, generasi tua sedang berusaha menjaga hubungan baik mereka dengan tradisi sekaligus dengan kelompok masyarakat Dani lain yang tidak beragama Islam di Lembah Baliem.

Kebiasaan (tradisi) berikut yang berupaya direkatkan dengan ajaran Islam adalah perkawinan. Komunitas Dani Muslim

⁴⁰ S. Hylkema o.f.m., "Laki dalam Tas Jala – Orang – dan Gambaran tentang Dunia dari Orang Ngalum (Pegunungan Bintang), s' Gravenhage 1974", dalam http://www.papuaerfgoed.org/id/Babi_dan_pestababi_di_Papua

menyelenggarakan proses perkawinan melalui dua tahapan, yaitu dengan tata cara adat dan hukum Islam dengan mengikuti nikah masal yang biasanya diselenggarakan oleh Kantor Urusan Agama Kabupaten Jayawijaya. Yelipele menjelaskan bahwa salah satu tahapan pernikahan adat adalah melakukan pembayaran mahar menggunakan babi. Jumlah babi yang diserahkan oleh pihak laki-laki biasanya tergantung kesepakatan dan kerelaan kedua pihak, berkisar 5-20 ekor. Babi ini juga diartikan sebagai bentuk penebusan keluarga laki-laki kepada keluarga perempuan atas penyerahan anak perempuan mereka, dan menjamin tidak ada permusuhan di kedua belah pihak. Kondisi yang memosisikan babi sebagai mahar utama dan satu-satunya alat tukar yang memiliki nilai ekonomis paling tinggi ini, ditopang oleh kepercayaan lokal yang berkaitan erat dengan kepercayaan terhadap roh leluhur. Komunikasi dengan para leluhur dapat dilakukan melalui perantara Babi⁴¹.

Keadaan yang menempatkan adat lebih utama dibandingkan aturan Islam dalam praktik perkawinan mendorong para pemuka Islam di Wamena untuk melakukan legalisasi pernikahan adat agar sesuai dengan aturan agama (Islam) dan tercatat secara resmi pada lembaran negara, maka digagaslah pernikahan masal bagi komunitas Dani Muslim, sambil memberi pemahaman-pemahaman yang baik dan benar tentang menikah menurut Islam. Menurut bapak Maskur Adam⁴², gagasan nikah masal ini pertama kali dicetuskan ketika menjabat sebagai Ketua YAPIS pada tahun 1997. Berawal dari kesadarannya akan fenomena pernikahan pada Komunitas Dani yang hanya melakukan pernikahan secara adat saja. Bapak Maskur Adam menceritakan:

“Kira-kira jam 5 sore, saya ke Walesi. Saya lihat Pa haji Aipon dan anak-anak tarik babi dari gunung. Saya stop kemudian saya tanya. Pa haji ada apa? O ini Pa haji Maskur, Muslimin dia mau kawin. Jadi kami antar dia punya mas kawin, waktu itu saya tidak apa-apa, silakan saja”.

⁴¹ Yelipele, “Hukum Islam dan Adat di Papua (Kajian Mahar Babi sebagai proses transisi perkawinan adat Muslim suku Dani)”, Sekolah Pascasarjana Konsentrasi Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015, 109-110

⁴² Wawancara di Wamena pada bulan Desember 2010 dan 2017.

Sebagai tindak lanjut dari kesadaran akan fenomena kehidupan masyarakat tersebut, pada bulan Juli tahun 1997 nikah masal pertama kali bagi komunitas asli dilakukan di kota Wamena. Dan dilakukan pada program setiap Maulid. Salah satu dampak dari nikah masal bulan Juli tahun 1997 itu, pada bulan September tahun yang sama, Haji Aipon Asso melangsungkan pernikahan anaknya secara Islami meskipun masih menerima mahar berupa babi dari keluarga mempelai laki-laki, tapi dia menyembelih domba sebagai suguhan kepada para tamu dalam acara bakar batu dan makan bersama. Peristiwa ini dalam kebudayaan dapat disebut peristiwa akulturasi, adaptasi sekaligus apropriasi kebudayaan, meskipun pada akhirnya peristiwa yang sama kemudian belum dijumpai lagi hingga saat ini.

Hal penting lain yang mendorong kesadaran perlunya menikahkan masyarakat secara agama (Islam) adalah agar perempuan dapat merasakan hak-haknya sebagai istri, karena dengan model nikah adat telah menempatkan perempuan sebagai objek yang pada akhirnya menjadi tulang punggung keluarga dan hak serta kewajibannya hanya satu yaitu menjadi pelayan suami dan keluarga. Hal ini juga ditopang oleh kebiasaan dalam komunitas yang menempatkan perempuan sebagai pihak yang harus menanggung beban kerja berat adalah yang dapat dimaklumi dalam kehidupan komunitas Dani secara umum. Selain itu tentu saja membiarkan komunitas ini hanya menikah secara adat juga akan membiarkan mereka dalam hubungan suami istri yang tidak direstui oleh agama (Islam).

Nikah masal ini sempat terhenti pada tahun 2000 mengambil momentum gejolak 6 Oktober 2001 yang menimbulkan korban jiwa yang tidak sedikit dalam masyarakat Wamena serta perasaan traumatik yang mendalam dalam komunitas migran⁴³, yang kebetulan rata-rata beragama Islam, meskipun korban dari peristiwa tersebut sesungguhnya tidak memandang agama namun banyak tokoh muslim yang ikut mengungsi sebagai dampak

⁴³ 6 Oktober 2000 banyak diberitakan oleh media lokal, nasional maupun internasional dengan menyebut peristiwa tersebut dengan istilah tragedi kemanusiaan Wamena 6 Oktober 2000.

peristiwa tersebut sehingga pembinaan umat sempat mengalami stagnasi sementara akibat dari gejolak sosial politik tersebut. Tahun 2002 PHBI kembali menginisiasi pelaksanaan nikah massal dan terus berlanjut sampai saat ini, dan jika merujuk pada data KUA kabupaten Jayawijaya yang dikutip oleh Yelipele, jumlah kepala keluarga (KK) komunitas Dani Muslim yang menikah secara massal sejak tahun 1996 hingga 2008, berjumlah 71 pasangan dari 272 kepala keluarga, sehingga masih tersisa 210 KK, yang belum menikah secara Islam⁴⁴.

Dampak penting dan sangat krusial dari prosesi nikah masal ini, selain memberi kepastian hukum kepada perempuan, juga menjadi penegas kewajiban lelaki dalam rumah tangga, sekaligus menjalankan perintah agama (Islam). Dalam nikah masal ini setiap peserta mendapatkan buku nikah sebagai bukti resmi bahwa pernikahan mereka telah diakui oleh agama, juga telah mendapatkan pengesahan pemerintah. Lebih luas lagi, keberadaan buku nikah ini juga menjadi buku pembeda identitas dalam komunitas. Mereka yang telah memiliki buku nikah ini merasa telah memiliki satu bukti otentik dan absolut tentang keislaman mereka, sehingga buku nikah yang dimiliki oleh para keluarga tersebut lebih sering disebut sebagai “*buku Islam*”.

Dalam hal pelaksanaan ibadah wajib seperti salat, puasa dan zakat, yang merupakan rangkaian dari rukun Islam selain mengucapkan dua kalimat syahadat dan melakukan perjalanan haji ke tanah suci Makkah, adalah rukun Islam yang masih cukup sulit untuk ditemukan, disaksikan atau dipraktikkan secara langsung dalam komunitas. Hal ini tentu saja berhubungan langsung dengan pengetahuan dan praktik dalam masyarakat tentang rukun Islam tersebut. Data lapangan menunjukkan bahwa secara umum, pada generasi tua, pemahaman rukun Islam ini dapat dikatakan sangat terbatas, bahkan banyak di antara warga yang sepenuhnya tidak mengetahui secara jelas apa itu rukun Islam. Imbasnya adalah tentu saja dalam praktik dan penerapan rukun Islam menjadi sesuatu yang luar biasa. Lain halnya pada generasi muda yang menempuh

⁴⁴ Yelipele Umar dan Hefni Moh, “Perkawinan Adat Muslim Suku Dani di Papua”, *Jurnal al-Ihkâm*, Vol.7 No .1 Juni 2012, 47

pendidikan dasar di Madrasah yang ada di kampung Walesi, mereka sudah cukup mengerti konsep-konsep dasar yang diajarkan dalam agama Islam seperti rukun Islam dan rukun iman. Kondisi ini semakin menegaskan gambaran yang diungkapkan oleh informan diawal tulisan ini, bahwa komunitas telah bersepakat, kita semua telah memeluk Islam, namun biarlah kelompok tua yang menjaga harmoni dengan adat dan keluarga sekitar, dan generasi muda harus tumbuh dalam tuntunan Islam yang sesungguhnya.

Deskripsi dan analisis pada bagian ini akhirnya menunjukkan beberapa hal penting, sekaligus memberi gambaran utuh mengenai begitu tipisnya batas antara yang halal dan haram, yang boleh dan tidak boleh dalam hubungannya dengan pertemuan antara tradisi orang Dani dengan ajaran Islam. Secara utuh dapat disimpulkan sebagai berikut; *pertama*, Babi merupakan alat tukar yang paling mahal, sekaligus menjadi alat pembayaran mas kawin yang paling diakui. Babi juga dianggap sebagai simbol perdamaian, dan di saat yang sama menjadi pusat semua ritual kehidupan. *Kedua*, pernikahan yang menandai lingkaran hidup yang baru dalam komunitas dilakukan dengan mengikuti cara tradisional (adat) meskipun mereka mengetahui bahwa hal tersebut tidak dibenarkan oleh ajaran Islam, namun untuk menyesuaikan dengan ajaran Islam maka bagi mereka yang telah melakukan perkawinan secara adat akan dilanjutkan dengan melakukan pernikahan menurut hukum Islam dengan mengikuti prosesi pernikahan massal yang biasa dilakukan oleh lembaga-lembaga pemerintah. *Ketiga*, ibadah-ibadah utama dalam Islam seperti salat, puasa dan zakat terus berusaha dipelajari dan coba dilakukan, meskipun pada kenyataannya akan berbenturan dengan pengetahuan dan pemahaman mereka dengan perintah dalam ajaran Islam dimaksud. *Keempat*, narasi yang terhampar di atas, secara khusus menjelaskan dengan gamblang bahwa dalam perspektif kehidupan komunitas Dani Muslim di lembah Baliem, posisi dari ajaran Islam secara menyeluruh masih terhegemoni oleh tradisi yang begitu kuat mengakar dalam kehidupan sehari-hari. Kalah (mengalahkan) nya ajaran Islam dalam tataran tertentu tidak serta merta menghilangkan Islam itu sendiri dari komunitas Dani.

Mereka terus menerus menjaga tradisi yang memiliki nilai-nilai strategis terutama dalam membangun komunikasi dan menjaga suasana kehidupan yang damai dengan tetangganya yang berbeda keyakinan, namun di saat bersamaan pula mereka menegaskan dan mengakui bahwa Islam adalah agama yang mereka yakini saat ini.

IMBAS DARI KEBER-ISLAM-AN ITU

“Sekalipun penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam, tidak ada pengaruh yang cukup signifikan atas keberadaan dan kehidupan kami sebagai orang Dani muslim, karena sejak Islam kami yakini sebagai agama, sampai saat ini kehidupan keluarga kami di kampung tetap seperti sediakala”⁴⁵.

Cerita-cerita tentang kegemilangan kehidupan komunitas ketika Islam telah menjadi bagian kehidupan masyarakat cukup banyak tersedia, baik yang dituliskan sebagai karya penelitian ataupun kisah-kisah klasik heroik yang dituturkan sebagai hikayat dalam lintasan sejarah peradaban Islam. Memang tidak semua sejarah perjumpaan Islam dengan komunitas akan terus bertahan dalam *euphoria* gilang gemilang. Dalam beberapa peristiwa kedigdayaan Islam sebagai suatu sistem pemerintahan akhirnya berujung pada keruntuhan seperti yang telah terjadi di Turki, demikian pula dengan kegemilangan Islam menyerap ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia pun mengalami nasib serupa.

Di Indonesia, secara umum proses tawar menawar internalisasi nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan komunitas terus menerus mengalami kristalisasi dan resistensi. Kutub-kutub pendukung dan penentang bermunculan secara masif, baik yang diorganisir dengan basis kekuatan politik ataupun kesamaan agama, sebagai konsekuensi logis dari konstruksi kontestasi wacana yang terus dibentuk oleh berbagai jargon di wilayah publik melalui media sosial, papan reklame, media massa, ataupun pertemuan-pertemuan langsung yang tertutup dan terbatas untuk saling menguatkan kutub, atau bahkan anjuran untuk meniadakan (mengalahkan). Satu hal yang perlu diingat, jalan kebudayaan selama ini dianggap menjadi

⁴⁵ Pernyataan yang disampaikan oleh Ponto Yelipele, salah satu intelektual Dani Muslim yang penulis terima dalam bentuk tertulis halaman 5, tidak dipublikasikan.

jalan utama yang ramah, dapat memudahkan anggota komunitas untuk memahami ajaran Islam secara utuh, meskipun tidak menjadi satu-satunya jalan paling ampuh jika dikontekstualisasikan dengan masa sekarang yang memunculkan pelbagai motif lain, misalnya ekonomi, politik bahkan semangat ekspansif agama itu sendiri.

Dalam keadaan seperti inilah komunitas Dani Muslim di lembah Baliem menerima Islam sebagai agama, di mana Islam tidak hanya dipandang sebagai jalan keselamatan dunia akhirat, tetapi lebih dari itu, menerima Islam juga berhubungan dengan potensi dan peluang ekonomi, politik dan sosial budaya yang dapat direngkuh demi menjaga eksistensi komunitas yang hidup dalam klan-klan kecil dan selalu berhadap-hadapan dalam konflik terbuka dan mematikan.

Harapan besar ketika Islam dipilih sebagai agama oleh anggota komunitas, telah melahirkan paradoks keberagamaan. Saat ini, komunitas Dani Muslim terus mengalami tekanan dan diskriminasi secara langsung maupun tidak langsung karena telah memilih Islam sebagai agama. Diskriminasi langsung tersebut dapat berupa pengabaian atau tidak diakuinya keislaman mereka secara internal maupun eksternal oleh oknum-oknum tertentu atau bahkan Lembaga tertentu. Sedangkan diskriminasi tidak langsung dapat dilihat pada kebijakan pemerintah atau sikap yang ditunjukkan oleh para pihak yang merasa kurang dapat menerima keberagamaan mereka dan itu dilakukan oleh sesama muslim ataupun oleh mereka yang non-muslim.

Bentuk penolakan secara langsung tersebut misalnya dapat dilihat pada keluarnya 9 butir pernyataan sikap gereja-gereja Jayawijaya tanggal 25 Februari 2016 yang isinya sebagai berikut:

1. Seluruh denominasi gereja di kabupaten Jayawijaya meminta Pemerintah Daerah Kabupaten Jayawijaya mencabut, membatalkan izin mendirikan Masjid Agung Baiturrahman Wamena.
2. Panitia Pembangunan Masjid Agung Baiturrahman harus menghentikan pekerjaan pembangunan.

3. Menutup musala/masjid yang tidak memiliki ijin atau menyalahgunakan ijin tempat usaha tetapi dijadikan musala/masjid, sebagaimana yang diatur dalam SKB dua menteri.
4. Dilarang pembangunan musala atau masjid baru di Kabupaten Jayawijaya
5. Dilarang menggunakan toa/pengeras suara saat salat karena sangat mengganggu ketenangan dan kenyamanan masyarakat.
6. Dilarang menggunakan busana ibadah (jubah dan jilbab) di tempat-tempat umum.
7. Hentikan upaya mendidik (menyekolahkan) anak-anak Kristen Papua di pesantren-pesantren.
8. Hentikan mendatangkan guru-guru kontrak non-Kristen.
9. Demi keharmonisan, kenyamanan dan keamanan agar dapat dilaksanakan dengan penuh rasa tanggung jawab.

Menarik untuk dicermati apa yang dinyatakan sebagai sikap oleh gereja-gereja Jayawijaya di atas yang merupakan wujud nyata dari resistensi terhadap Islam secara umum maupun Komunitas Dani Muslim secara khusus. Data lapangan memperlihatkan, saat ini komunitas Dani Muslim di sepuluh Kampung lokal sedang giat berusaha mendirikan bangunan musala atau masjid di kampung masing-masing. Pembangunan rumah Ibadah ini diharapkan sekaligus dapat menjadi tempat untuk belajar pengetahuan-pengetahuan Islam yang paling dasar. Selain itu, usaha untuk mempelajari dan menjalankan ajaran Islam secara simbolik mulai diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari. Anggota komunitas laki-laki yang telah memeluk Islam, sudah mulai menggunakan busana yang berciri Islam. Demikian pula kelompok perempuan, tidak ketinggalan mengenakan jilbab (busana Muslimah) ketika menghadiri kegiatan-kegiatan di tempat umum.

Pada sisi pendidikan, beberapa anak-anak Dani muslim saat ini memang sedang menempuh pendidikan di beberapa kota di Sulawesi Selatan, Jawa Timur, Jawa Barat, Yogyakarta, Banten dan Jakarta. Memang terdapat laporan yang disampaikan oleh Michael Bachelard melalui media terkemuka di Australia, *The Sydney*

Morning Herald dengan judul *They're taking our children*⁴⁶ yang mengklaim bahwa yang disekolahkan tersebut adalah anak-anak Dani yang telah beragama Kristen, yang mungkin menjadi rujukan utama pihak gereja. Namun data yang tersedia saat ini justru menunjukkan hal yang berbeda. Mereka yang bersekolah di beberapa pesantren dan perguruan tinggi Islam di berbagai kota tersebut adalah anak-anak Dani yang sudah beragama Islam dan merupakan lulusan Madrasah Ibtidaiyah yang ada di Kampung Assolipele. Bahwa ada peristiwa yang menunjukkan ada orang Dani yang telah memeluk Kristen berpindah ke dalam agama Islam, atau Islam Berpindah ke Kristen memang kadang kala terjadi karena alasan perkawinan ataupun juga karena pilihan pribadi, seperti yang dialami oleh H Aipon Asso.

Beberapa informan menyatakan, sebelum memeluk Islam mereka telah terlebih dahulu memeluk agama Kristen, seperti diceritakan oleh bapak Amiruddin Lani:

“Pak Haji Aipon itu dulu dia musuh Islam, tapi dia pimpin perang tahun 1977, dia membela pemerintah Republik. Kemudian dia bilang, “aduh saya sudah bela pemerintah, kenapa saya masih Katolik. Saya harus masuk Islam”, akhirnya Haji Aipon dia masuk Islam”⁴⁷.

Cerita konversi yang dilakukan oleh Aipon Asso ini sekaligus menjadi salah satu pintu masuk untuk melihat sejauh mana kekhawatiran pihak gereja akan maraknya proses islamisasi di Wamena.

Klaim Kristenisasi terhadap Komunitas Dani yang diajukan oleh beberapa pihak di atas juga rasanya kurang tepat jika memperhatikan lambannya pertumbuhan anggota komunitas Dani yang memeluk Islam. Menurut data Baznas 2017, terdapat 1050 jiwa⁴⁸ orang Dani yang telah memeluk Islam dari total 10590

⁴⁶ Lihat <https://www.smh.com.au/lifestyle/theyre-taking-our-children-20130429-2inhf.html#ixzz2Se23dCIC>

⁴⁷ Wawancara Bapak Amir Lani, di Kampung Assolipelema, Juni 2017, cerita seperti yang dikemukakan oleh pak amir Lani ini menemukan pembenaran ketika dikonfirmasi kepada beberapa informan lain, seperti bapak sadik Asso, Obaga Asso, Kantius Kuban, Kuliterrek, Aplema, dan Wanuweak.

⁴⁸ Data BAZNAS Kabupaten Jayawijaya tahun 2017.

jiwa⁴⁹ penduduk Jayawijaya yang beragama Islam. Jika data ini disandingkan dengan beberapa data kuantitatif yang ada di beberapa literatur yang menyebutkan sejak tahun 1974 telah ada 600 jiwa orang Dani yang memeluk Islam⁵⁰, maka dipastikan pertumbuhan pemeluk Islam orang asli lembah Baliem (Dani) bergerak sangat perlahan, karena selama 43 tahun Islam diterima sebagai agama oleh komunitas ini, bertambah hanya sejumlah 450 jiwa saja. Data ini juga dapat diartikan bahwa setiap tahun pemeluk Islam orang asli Dani hanya bertambah 10 jiwa saja jika dirata-ratakan.

Bahwa Islam tumbuh dan berkembang dalam komunitas karena disokong oleh pengaruh seorang Aipon Asso adalah sesuatu yang tak terbantahkan. Namun faktor kesadaran sendiri dari setiap anggota komunitas untuk memilih agama adalah kebiasaan yang tumbuh dalam keseharian dan bersifat privat atau hak pribadi masing-masing orang sesuai dengan mimpi yang ingin dicapai. Kondisi bebas memilih agama dalam komunitas Dani ini sudah dijelaskan oleh Boelars.

Penentangan yang dialami oleh Komunitas Dani ketika memilih agama Islam sebagai keyakinan bukanlah hal yang baru. Penolakan telah terjadi sejak pertama kali Islam diterima oleh anggota Komunitas. Berbagai perlakuan yang tidak ramah dialami oleh para pemeluk Islam generasi pertama. Bapak Kantius Kuban menceritakan;

Saya dengan Merasugun, diikat baru bawa ke kantor desa, lalu Mosoarek, Tahan, Womai, Pater, mereka tanya, tali nelon mereka ikat di leher saya dengan Merasugun, baru mau bawa ke camat dengan ke polisi...kita diikat ditarik di pasar misi, sampai ke polres sana. Merasugun bilang, Kantius mereka tanya kita itu bagaimana? Dia mau melawan ini bapak Merasugun, dia ini orang jahat juga, tapi saya bilang itu sebenarnya mereka gertak kita, kamu setuju tidak kalau kami ikat kalian baru bawa ke polres mereka tanya, lalu kami bilang, kami punya orang itu pak

⁴⁹ <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=320&wid=9402000000>. Data penduduk ini sesungguhnya berdasarkan survey 2010, sehingga saat ini tentu saja jumlah pemeluk Islam telah bertambah.

⁵⁰ Athwa, *Islam Atau Kristenkah Agama Orang Irian* (Jakarta: Pustaka Dai, 2004). Lihat juga <https://erzal.wordpress.com/category/keislaman-aipon-asso-kepala-suku-lembah-baliem-diiikuti-oleh-600-orang-warganya-di-desa-walesi/>

Tahir dorang ada, jadi lain waktu minta maaf, akhirnya di kasih pulang, mereka hanya bawa sambil ikat terus tanya di kantor camat, ya baik ka jelek ka kami terima saja⁵¹.

Cerita Bapak Kantius Kuban di atas memberi beberapa petunjuk penting mengenai tekanan yang dialami oleh anggota komunitas yang memutuskan memeluk Islam sebagai berikut; *pertama*, tekanan yang terjadi merupakan respons terhadap kehadiran keyakinan baru yang dianggap berpotensi mengganggu keberadaan keyakinan yang sudah ada. *Kedua*, kontestasi agama akibat hadirnya agama dalam komunitas menambah akar konflik yang sudah akrab dengan kehidupan komunitas. *Ketiga*, intervensi kekuasaan melalui pemerintah dan aparat keamanan terhadap eksistensi agama, menempatkan anggota komunitas dalam pilihan-pilihan sulit ketika memilih agama.

Dampak berikut yang terjadi sebagai akibat diterimanya Islam sebagai agama adalah munculnya gejala sinkretisme yang berbeda dengan daerah lain di Indonesia. Sinkretisme yang secara harfiah berarti menyatukan antara ajaran agama dengan kebudayaan tidak secara langsung ditemukan dalam komunitas ini. Seperti yang terjadi pada masyarakat Jawa yang menunjukkan ciri sinkretisme⁵². Bahwa gejala sinkretisme yang dimaksud adalah pemberlakuan ajaran Islam dan aturan adat secara bersamaan, namun berdiri sendiri-sendiri, atau dalam istilah lain merekatkan adat dengan

⁵¹ Wawancara dengan bapak Kantius Kuban bersama bapak Usman Yelipele di kampung Assolipelema Desember 2010 dan Desember 2017.

⁵² Sinkretisme seperti dijelaskan oleh Sodikin adalah proses ataupun hasil pengolahan, penyatuan, pengkombinasian dan penyesuaian dua atau lebih sistem prinsip keyakinan yang berlainan atau bahkan berlawanan sekalipun untuk menjadi suatu prinsip baru yang berbeda dengan sistem prinsip keyakinan sebelumnya. Melalui sinkretisme, maka apa yang terkandung dalam sebuah prinsip baru tersebut tidak hanya terkandung sistem prinsip asli agama yang bersangkutan tetapi juga memuat sistem prinsip dari ajaran agama lain. Lihat, Sodikin "Sinkretisme Jawa-Islam Dalam Serat Wirid Hidayat Jati Dan Pengaruhnya Terhadap Ajaran Tasawuf Di Jawa Abad Ke-19", *AVATARA*, e-Journal Pendidikan Sejarah Volume1, No. 2, Mei 2013, 309.

Sementara Simuh mendefinisikan sinkretisme sebagai suatu sikap yang tidak mempersoalkan benar salahnya suatu agama, sikap yang tidak mempersoalkan murni atau tidak murninya suatu agama. Orang yang berpaham sinkretisme beranggapan bahwa semua agama pada dasarnya baik dan benar, sehingga penganut sinkretisme biasa memadukan unsur-unsur dari berbagai agama, yang pada dasarnya berbeda atau bahkan berlawanan sekalipun. Lihat, Simuh, *Mistik Islam Kejawaan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), 2.

ajaran Islam. Hal ini juga berarti ajaran Islam dalam praktiknya tidak disatukan dengan tradisi, tetapi dalam komunitas ini terdapat kesadaran bahwa ajaran agama harus jalan sendiri dan aturan adat dijalankan sendiri. Kedua hal tersebut dilakukan secara bersamaan, misalnya pada persoalan Babi dan pernikahan. Perspektif sosial lain, dalam hal akulturasi maupun adaptasi, gejala yang sama juga terlihat dengan jelas, terjadi proses kebudayaan yang tidak tuntas, di mana arus globalisasi yang masuk ikut memberi tekanan cukup kuat sehingga menempatkan berbagai aspek kehidupan komunitas ini dalam guncangan-guncangan fundamental yang mengarah pada kerusakan masa depan komunitas.

Kekhawatiran lain yang perlu diperhatikan adalah kemampuan memahami ajaran Islam pada generasi tua sangat memprihatinkan, cukup banyak di antara mereka sangat yakin menyatakan Islam sebagai agama, namun untuk mengucap dua kalimat syahadat saja masih terbata-bata, bahkan tidak tahu sama sekali. Namun perhatian berbagai pihak terhadap situasi ini terasa sangat minimalis, baik dari pemerintah, maupun ormas-ormas dengan label Islam. Keadaan tidak mengenakan ini ditambah pula dengan tuduhan miring tentang adanya proses islamisasi bagi anak-anak mereka yang dihembuskan oleh beberapa pihak, terutama oleh mereka-mereka yang berprofesi sebagai ilmuwan maupun agamawan⁵³, yang memaksa salah seorang cendekiawan Dani muslim membuat sebuah tulisan sebagai sanggahan atas tuduhan tersebut. Dengan sangat tegas menyatakan bahwa orang-orang pintar telah mengambil hak dirinya untuk menceritakan keberadaan komunitasnya, bahkan untuk sekedar mengkonfirmasi klaim kebenaran yang diyakini oleh para penulis tentang mereka⁵⁴.

⁵³ Lihat pernyataan sikap gereja-gereja di Jayawijaya 25 Februari 2015, dokumen ini telah terpublikasi dengan massif di media sosial.

⁵⁴ Tulisan Ponto Yelipele untuk menjawab tuduhan salah seorang penulis yang menyatakan telah terjadi eksploitasi terhadap anak-anak Dani Kristen yang dibawa ke Jawa oleh beberapa pihak untuk diislamkan yang kemudian terpublikasi di media lokal dan menimbulkan kehebohan di Papua. Versi asli tulisan tersebut dikirimkan kepada penulis dan tidak dipublikasikan, dengan judul *Stop Bicara Kami Masyarakat Adat Wamena/Papua Muslim*.

Dampak substansial lain dari proses pertemuan Islam dengan komunitas ini adalah resepsi agama dalam masyarakat yang seakan mengikuti pendapat Hourgronje (1857-1936), tentang teori *Receptie*, yang menyatakan bahwa hukum yang berlaku pada masyarakat bukanlah hukum Islam, melainkan hukum adat, ke dalam hukum adat memang telah meresap pengaruh hukum Islam tetapi pengaruh tersebut akan memiliki kekuatan hukum apabila benar-benar telah diterima oleh hukum adat⁵⁵.

Dalam komunitas Dani, terdapat kemiripan sikap masyarakat dalam menerima aturan agama (hukum), seperti yang diungkapkan oleh Hurgronje. Anggota Komunitas dapat memilih secara apa yang bisa diikuti meskipun aturan agama sangat tidak menolerir pilihan tersebut. Masih banyak praktik kehidupan yang bersumber dari tradisi (adat) bertentangan dengan hukum Islam terus dijalani, karena nilai Islam yang berlaku dalam kehidupan mereka hanya sebatas perintah tanpa internalisasi yang melibatkan orang yang memiliki kapasitas yang memadai. Sebagai dampak, kebebasan memilih ini menjadi kesepakatan bersama (*yurisprudensi*) antar anggota Komunitas terutama mengenai apa yang harus dikerjakan oleh setiap individu dalam praktik dan ritual keagamaan yang sifatnya privat.

Konsep Hurgronje mengenai teori *receptie* ini memang banyak mendapatkan sanggahan yang keras. Nuzul dengan mengutip pemikiran Hazairin menegaskan bahwa teori *receptie* Hurgronje adalah “teori Iblis”, yang kemudian melahirkan teori *receptie exit*⁵⁶, memberi petunjuk tentang perspektif yang digunakan dalam argumentasi tersebut adalah model *mainstream* yang selalu mengedepankan generalisasi. Selanjutnya, dia menegaskan bahwa apa yang tertulis dalam teks-teks suci agama merupakan kemutlakan yang tidak dapat dimaknai apalagi diaplikasikan secara longgar berdasarkan kondisi suatu wilayah.

⁵⁵ Wijaya Andika, “Tinjauan Yuridis Terhadap Relevansi Teori Receptie Dari Christian Snouck Hurgronje Dalam Perkembangan Hukum di Indonesia”, *Ringkasan Skripsi* Fakultas Hukum Universitas Jember, 2007. xii.

⁵⁶ Nuzul Andi, “Koreksi Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Hazairin Terhadap Ajaran Hukum Kewarisan Patrilineal Ahlussunnah Waljamaah”, *Sosio-Religia* vol. 9 No 3 Mei, 2010, 724.

Tentu saja, perspektif *mainstream* yang digunakan itu akan berhadap-hadapan dengan sudut pandang lain, dengan berkaca pada kehidupan komunitas-komunitas muslim yang dianggap pinggiran ataupun marginal. Pada komunitas yang tak dianggap ini biasanya, terdapat praktik ritual keagamaan yang memperlihatkan, penerapan ayat-ayat suci ajaran agama didasarkan pada keadaan nyata suatu masyarakat di mana perintah tersebut disampaikan, seperti yang dikemukakan oleh salah satu pemikir besar Islam, Imam Syafii yang memperkenalkan istilah *qoul jadid* dan *qoul qadim* yang banyak dikutip oleh para sarjana hukum Islam⁵⁷ untuk menjelaskan keunikan Islam di Indonesia.

Sejalan dengan argumentasi di atas, Najitama menegaskan dua paradigma penting dalam hukum Islam yang harus diambil dalam proses membentuk hukum Islam khas Indonesia, yaitu: *Pertama*, Kontekstual. Yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Konsekuensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar *shalih li kulli zaman wa makan*. *Kedua*, menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memosisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukkan, tetapi Islam memosisikannya dalam dimensi dialogis.⁵⁸

Menelisis dan menilai diskursus di atas, tampaknya para pemikir dan penulis Islam Indonesia baik yang dilakukan oleh sarjana barat maupun sarjana Indonesia seakan-akan dengan semena-mena telah mengambil hak komunitas lokal untuk menceritakan, dan menerjemahkan kehidupan agamanya sendiri. Tidak terdapat tempat yang layak di dalam bait-bait karya ilmiah

⁵⁷ Mu'allim, "Adat Kebiasaan Dan Kedudukannya Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia," *Al-Mawarid* edisi iv, Desember 1995 - Maret 1996.

⁵⁸ Najitama, "Sejarah Pergumulan Hukum Islam Dan Budaya Serta Implikasinya Bagi Pembangunan Hukum Islam, Khas Indonesia," *Al-Mawarid* Edisi XVII, 2007, 110.

yang mereka hasilkan agar komunitas dapat mengekspresikan keberagaman mereka. dengan sangat terang benderang para ilmuwan menyodorkan interpretasi berdasarkan disiplin ilmu pengetahuan yang mereka miliki, yang tidak dapat disela apalagi diprotes oleh mereka yang sedang dituliskan. Dengan kata lain, para ilmuwan ini bersepakat bahwa komunitas adalah objek yang perlu digali, dibongkar, diterjemahkan, dipahami dengan berbagai metodologis yang nantinya akan menjadi pengetahuan baru yang dapat menjadi contoh, *pilot project*, atau model dalam pembuatan kebijakan, serta beberapa alasan ilmiah lainnya.

Argumentasi di atas tidak dimaksudkan untuk menyatakan apa yang dilakukan oleh para ilmuwan tersebut salah, tidak benar, atau telah melakukan eksploitasi terhadap keberadaan komunitas-komunitas lokal yang terkesan masih alamiah. Namun lebih dari itu, tulisan ini ingin mendorong sebuah jalan, agar kiranya para ilmuwan mau memberikan tempat secara proporsional bahkan lebih besar kepada komunitas untuk menceritakan, menerjemahkan dan mengekspresikan diri dalam karya-karya ilmiah yang dihasilkan. Dengan jalan demikian, terbuka kesempatan luas bagi khalayak memahami keberadaan sebuah komunitas, terutama dalam kehidupan beragama sebagaimana komunitas memahami dirinya sendiri. Ini penting dilakukan, karena dengan begitu, hegemoni bahkan penghakiman dengan dasar agama terhadap komunitas tidak akan terjadi, sekaligus berjaga-jaga jikalau apa yang dikhawatirkan oleh Abdullah terjadi;

“Tampaknya kita telah mempersalahkan status terpencil atau terasing dari masyarakat skala kecil, seperti orang asli, masyarakat di daerah perbatasan, suatu pulau, atau bahkan sebuah komunitas yang hidup di kota, dengan mendukung pemurnian mereka atas berbagai pengaruh. Kita pun tidak jarang berjuang atas keselamatan mereka tanpa mereka minta, semacam kesadaran antropologis? Suatu ketika, bahkan, muncul kartun dari Gary Larson yang memperlihatkan bahwa orang Indian Amerika menyembunyikan peralatan radio/tape, TV, dan komputernya saat mereka melihat dua orang asing berkacamata datang mendekati desa mereka dan salah satu dari orang Indian itu berteriak: “Antropolog! Antropolog!” Rupanya orang Indian memiliki persepsi bahwa antropolog

tidak mengharapkan perubahan terjadi pada mereka dan tidak siap menerima fakta bahwa mereka sudah tidak primitif lagi. Tidak kurang Vine Doleria memiliki evaluasi serupa ketika dia mengatakan bahwa ahli antropologi telah mengambil hak orang asli untuk mendefinisikan siapa sesungguhnya mereka (Deloria, 1969)⁵⁹.

CATATAN PENUTUP DAN SIMPULAN

Pada bagian akhir ini, ingin ditegaskan bahwa tulisan ini memberi satu perspektif baru untuk membaca sejarah Islam di Indonesia. Sejarah Islam yang dipandang melalui jalur-jalur *mainstream* memang telah melahirkan perspektif Islam yang mapan, tetapi di saat bersamaan sesungguhnya kita tidak memiliki bahan mengenai dinamika lokal Islam yang lebih holistik. Dialektika khas komunitas dengan Islam tidak cukup teridentifikasi dengan layak, hubungan Islam dengan tradisi dalam komunitas selalu digambarkan sebagai hubungan yang berlangsung secara formal dan menyangkut hegemoni agama atas tradisi dalam komunitas atau sebaliknya, yang tidak memperlihatkan satu hubungan kontestatif atau bahkan manipulatif yang dilakukan komunitas sebagai respons mereka atas tekanan kultural maupun struktural yang dialami.

Studi-studi Islam cenderung mengisolasi Islam dalam satu jaringan makro. Islam selalu dilihat pada tataran doktrin, atau bagaimana Islam berlaku pada komunitas. Analisis yang menyangkut perkembangan Islam secara mikroskopis sebagai bagian dari struktur makro kurang mendapatkan tempat yang layak dalam karya-karya tersebut. Padahal, perkembangan Islam di suatu daerah tidak dapat dilepaskan begitu saja dengan perkembangan relasi keagamaan pada tingkatan mikro dan struktur politik yang berlaku dalam suatu arena yang kontestatif.

Komunitas Dani Muslim di lembah Baliem, pegunungan tengah Papua, memberi satu potret baru tentang fenomena yang terurai di atas. Komunitas ini dianggap *liyan* bukan hanya oleh komunitas

⁵⁹ Abdullah, "Misrepresentation of Science and Expertise: Reflecting on Half a Century of Indonesian Anthropology," *Humaniora*, Vol. 30, Number 1 February 2018, 84

luar tetapi juga oleh Komunitasnya sendiri. Di saat bersamaan tidak tersedia ruang dan tempat yang layak bagi mereka untuk sekedar mengekspresikan semangat keberagamaan yang mereka anut, karena secara langsung berhadapan dengan pandangan dan tuduhan miring terhadap pilihan-pilihan itu, di saat bersamaan hampir tidak tersedia sumber daya yang cukup untuk memperbaiki keadaan mereka. Kondisi tertekan ini, justru melahirkan sesuatu yang positif bagi komunitas, jalan keluar cepat terus diciptakan secara mandiri berupa penghubung antar agama dan budaya, dengan merekatkan tradisi dengan agama demi mempertahankan eksistensi.

Hal yang pasti, Islam bukan sekedar agama bagi orang Dani yang telah memeluknya, Islam adalah hasil perjuangan berdarah-darah dan pertaruhan harga diri. Maka tidak penting lagi anggapan orang lain akan keberagamaan mereka. Dani Muslim sadar bahwa mereka lahir tidak dalam keadaan muslim, tetapi mereka memilih Islam sebagai agama baru secara sadar karena meyakini, bahwa Islam adalah salah satu jalan yang dapat mengantarkan mereka pada keselamatan dan kesejahteraan.

Akhirnya, semua rangkaian deskripsi dan analisis pada setiap bagian tulisan ini, memperlihatkan kegigihan sebuah komunitas harus bertahan dari belitan dan gempuran berbagai perspektif yang ditimpakan kepada mereka, keterbatasan dan keterbelakangan tidak menjadi kendala bagi komunitas yang mau berjuang untuk eksistensi dirinya. Lebih jauh lagi bahwa Komunitas Dani Muslim telah memberi jalan baru dalam melihat komunitas-komunitas puritan yang biasanya dianggap lemah sehingga perlu ditolong. Komunitas Dani adalah antitesis dari anggapan komunitas puritan adalah kelompok marginal yang selalu takluk oleh hegemoni globalisasi dan kelompok mayoritas. []

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

- Abdullah, "Misrepresentation of Science and Expertise: Reflecting on Half a Century of Indonesian Anthropology," *Humaniora*, Vol. 30, Number 1 February 2018, 84.
- Andi, Nuzul "Koreksi Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Hazairin Terhadap Ajaran Hukum Kewarisan Patrilineal Ahlussunnah Waljamaah", *Sosio-Religia* vol. 9 No 3 Mei, 2010, 724.
- Andika, Wijaya, "Tinjauan Yuridis Terhadap Relevansi Teori Receptie Dari Christian Snouck Hurgronje Dalam Perkembangan Hukum di Indonesia", *Ringkasan Skripsi* Fakultas Hukum Universitas Jember, 2007.
- Asyhari-Afwan, "Mutiarra Terpendam Papua, Potensi Kearifan Lokal untuk Perdamaian di Papua", Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-cultural Studies/CRCS) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Jl. Teknika Utara, Pogung 2015, 67-68
- Athwa, *Islam Atau Kristenkah Agama Orang Irian*, Jakarta: Pustaka Dai, 2004.
- Berg, C.C, "The Islamisation of Java," *Studia Islamica*. No 4 Published by Maisonneuve & Larose, 1955, 113-115.
- Elizabeth, "Pola Penanganan Konflik Akibat Konversi Agama di Kalangan Keluarga Cina Muslim, *Jurnal Walisongo*, Volume 21, Nomor 1, Mei 2013.
- Fenggang Yang & Helen Rose Ebaugh, "Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact Of Majority/Minority Status In Home And Host Countrie", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40:3 (2001), 367-378
- Geertz, Clifford, *Religion of Java*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Hasse, J. "Agama Tolotang di Tengah Dinamika Sosio-Politik Indonesia: Konstruksi Negara atas Komunitas Tolotang di Sulawesi Selatan", dalam Irwan Abdullah, dkk (ed.). *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM-Pustaka Pelajar, 2008.

- Halim, Fatimah, “Obsesi Penerapan Syari’ah Islam Di Wilayah Lokal”, *al-Daulah*, vol. 4/No. 2/ Desember 2015, 356
- Hylkema, S. o.f.m., “Laki dalam Tas Jala –Orang– dan Gambaran tentang Dunia dari Orang Ngalum (Pegunungan Bintang), s’ Gravenhage 1974”, dalam http://www.papuaerfgoed.org/id/Babi_dan_pesta_babi_di_Papua
- Mansoben, J.R., *Sistem Politik Tradisional di Papua. Lembaga Pengetahuan Indonesia*, Jakarta: LIPI dan Leidin University, 1995.
- Mu’allim, “Adat Kebiasaan Dan Kedudukannya Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia,” *Al-Mawarid* edisi iv, Desember 1995-Maret 1996.
- Najitama, “Sejarah Pergumulan Hukum Islam Dan Budaya Serta Implikasinya Bagi Pembangunan Hukum Islam, Khas Indonesia,” *Al-Mawarid* Edisi XVII, 2007, 110.
- Peters, H.L., “Beberapa Bab Dalam Kehidupan Sosial-Religius Suatu Kelompok Dani”, *Disertasi*, Venlo, 1965
- Robbin, *Can There Be Conversion Without Cultural Change?* koninklijke brill nv, leiden, 7 | doi 10.1163/15733831-12341482 *Mission Studies* 34, 2017, 32
- Rumahuru, Yance Zadrak, “Islam Syariah dan Islam Adat: Konstruksi Identitas Keagamaan dan Perubahan Sosial di Kalangan Komunitas Muslim Hatuhaha di Negeri Pelau, *Disertasi* Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada, 2012, xvi.
- Saberia dkk, *Islam Di lembah Baliem Kabupaten Jayawijaya*, Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, KEPPEL Press, 2015.
- Safran, Janina M, *Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus*, *Speculum*, Vol. 76, No. 3 (Jul., 2001), 575
- Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), 2.
- Sodikin “Sinkretisme Jawa-Islam Dalam Serat Wirid Hidayat Jati Dan Pengaruhnya Terhadap Ajaran Tasawuf Di Jawa Abad

Ke-19”, *AVATARA*, e-Journal Pendidikan Sejarah Volume1, No. 2, Mei 2013, 309.

Suroto, “Babi Dalam Budaya Papua (Pig in The Papua Culture).” *Jurnal Arkeologi Papua*, Vol. 6 Edisi No. 1 Juni – 2014, 41

Verkuyten, Maykel, *Life Satisfaction Among Ethnic Minorities: The Role of Discrimination and Group Identification, Interdisciplinary Social Science*, Utrecht University, Heidelberglaan 2, Utrecht 3584 CS, The Netherlands, 2008.

Yamin, Ade “Menjadi Muslim Tetap Dani, Potret Kehidupan Dani Islam Di Kampung Walesi Papua”, *Tesis Jurusan antropologi fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada*, 2011.

Yelipele, “Hukum Islam dan Adat di Papua (Kajian Mahar Babi sebagai proses transisi perkawinan adat Muslim suku Dani)”, sekolah Pasca Sarjana Konsentrasi Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 1436H/2015, 166.

Yelipele, Umar dan Hefni Moh, “Perkawinan Adat Muslim Suku Dani di Papua”, *Jurnal al-Ihkâm*, Vol.7 No .1 Juni 2012, 47

Zuhdi, M.H. “Islam Wetu Telu Di Bayan Lombok: Dialektika Islam Dan Budaya Lokal”, *Jurnal Akademika*, 17(2), 2014, 165

Wawancara

Wawancara Bapak Amir Lani, di Kampung Assolipelema, Juni 201

Wawancara dengan bapak H. Arobi Ahmad Aituarauw di Jayapura, November 2017.

Wawancara dengan bapak Kantius Kuban bersama bapak Usman Yelipele di kampung Assolipelema Desember 2010 dan Desember 2017.

Wawancara dengan bapak Musa Wuka dan bapak Karsiman Valeget di Wamena.

Wawancara dengan bapak Musa Wuka di kampung Megapura Wamena.

Wawancara di Wamena pada bulan Desember 2010 dan 2017.

Website dan Internet

<http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=320&wid=9402000000>.

<http://www.jayawijayakab.go.id/portal/index.php/pemerintahan/94-profil-pemerintahan/83-sejarah>

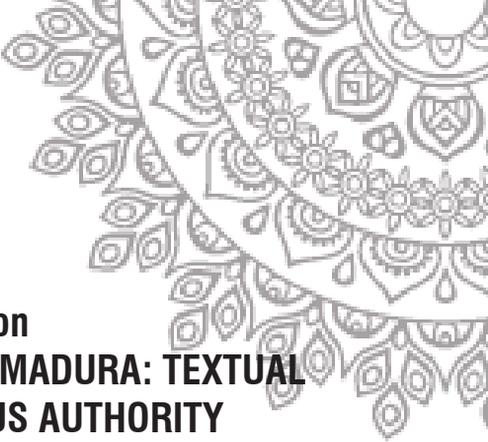
<https://erzal.wordpress.com/category/keislaman-aipon-asso-kepala-suku-lembah-baliem-diikuti-oleh-600-orang-warganya-di-desa-walesi/>

<https://www.smh.com.au/lifestyle/theyre-taking-our-children-20130429-2inhf.html#ixzz2Se23dCIC>

<http://kbbi.kata.web.id/menyapa/> diunduh tanggal 20 Maret 2018.

<http://www.jayawijayakab.go.id/portal/index.php/pemerintahan/94-profil-pemerintahan/83-sejarah>

<http://www.berpendidikan.com/2015/09/3-isi-trikora-tri-komando-rakyat.html>, diunduh tanggal 20 Maret 2018.



Introduction

THE TEXTS OF THE KIAI OF MADURA: TEXTUAL POWER AND RELIGIOUS AUTHORITY

James J. Fox
Emeritus Professor
The Australian National University
Email: james.fox@anu.edu.au

Damanhuri deserves congratulations for his valuable scholarly research on the traditions of the Kiai of Madura. This is important research that provides a glimpse of the diverse and distinctive traditions that define the teaching of Islam on Madura. In his research which offers a scholarly examination of a large collection of *kitab* produced by the Kiai of Sumenep, Damanhuri's fundamental perception is his recognition that these *kitab* must be considered in relation to the Kiai who produced them and have subsequently been transmitted for use of them as authoritative Islamic knowledge. This guiding insight opens a way to appreciate the network of pesantren in Sumenep and its distinctive traditions.

In this paper, Damanhuri focuses on a summary discussion of his corpus of 194 *Kitab Kiai*. These *kitab* are written in four main languages: Arabic, Indonesian, Madurese and Javanese and often in a combination of these languages. Arabic is the predominant language and is essential to all *kitab*. Damanhuri analyses these *kitab* by subject and shows that the single most important topic is *fikih*. The study of Islamic law is a long-standing tradition in Indonesian pesantren. Analysed by language, a major of the *kitab* on *fikih* are in Arabic or a combination of Arabic and Madurese. The

overwhelming majority of these *kitab* dating from 1982 were written by Madurese Kiai, though some are translations by Kiai of the works by other Islamic scholars. Among these significant Madurese Kiai, one remarkable Kiai is Thofur Ali Wafa, the head of Pesantren Al-Sadad and the muryshid of Naqsabandiyah Mudzhariyah who has written fifty *kitab* on a range of subjects.

Finally, in his paper, Damanhuri looks at a number of specific *kitab* of importance that are widely used in Madurese pesantren. Among these is the *Kitab Taqrib* by Abu Shuja' which includes a translation by Kiai Thofur Ali Wafa, *Taqrib Madura*; another *kitab*, this one the *'Uqud al-Lijjain* by Sjech Nawawi of Banten which has also been given a Madurese translation by Kiai Thofur Ali Wafa and yet another *kitab*, *Safinah al-Najah* by Salim bin Abdullah bin Samar which has been given a Madurese commentary by Kiai Ahmad Maimum, prolific Kiai producer of *kitab*, a graduate of Pesantren Yahyawiyyah Karang Anyar Kamal Bangkalan but now based in Gapura in Madura. Each of these *kitab* and others that Damanhuri considers represents the transmission of Islamic knowledge over generations and its translation and localization within a Madurese context.

As the supervisor of Damanhuri's research during his stay at the ANU in Canberra, I regard it as essential to explain that this short paper provides just a glimpse of the full range of his PhD thesis. While much of this paper is concerned with the consideration of a selection of a few *kitab* from his large corpus, his thesis is a major assessment of many more *kitab*, the Kiai who have written them and their pesantren connections in Sumenep and beyond. Damanhuri highlights the vitality of a Madurese tradition of Islamic learning, one that needs to be considered on its own and not through a Javanese perspective.

He also develops new insights in what is occurring in Madura today by distinguishing traditional *Kitab Kuning* and what he designates as *Kitab Putih*, more contemporary forms of a still deeply traditional learning. These *Kitab* are generally written in Indonesian,

sometimes using materials in English, are not grounded only on the Syafii *mazhab*, and, most importantly, as Damanhuri notes, they offer an intellectual invigoration and possible counter discourse to prevailing ideas.

Damanhuri's scholarship offers the promise of a far greater, clearer and more nuanced understanding of contemporary Madurese Islam. His findings will further enhance our understanding of the rich variety of Islamic learning that continues to flourish and develop in Indonesia. []



KITAB-KIAI MADURA: Kuasa Teks dan Otoritas Keagamaan

Oleh: Damanhuri

Email: dmanhuri@gmail.com

Dosen INSTIKA Guluk-Guluk

ABSTRACT

This chapter describes how the religious texts or books (*kitab*) produced by *kiai* (religious leaders) in Madura contribute to the strengthening of Islamic literary networks in the Middle East and the archipelago through transliteration, commentary (*syarh* and *hasyiyah*), summaries (*mukhtasar*), quotation and original works. I then examine how the *kitab* can function as an instrument for normalization, discipline, control of religious knowledge and social behaviour. I argue that the *kitab* is an expression of both the intellectual identity and identity as an ulama of the author, and a construct of the power of knowledge used to strengthen religious authority. There are 194 books written by local *kiai* from Sumenep in Madura, both in the form of Kitab Kuning (lit. yellow books – traditional commentaries written in Arabic) and Kitab Putih (lit. white books – modern texts written in Indonesian). These *kitab* are written on various themes and in a number of languages according to social needs. The *kitab* are part of the Islamic education curricula and used for religious study sessions held periodically and routinely. In this way, the power of knowledge can work effectively to create a regime of trust which in the end is able to form and drives the attitudes and behaviour of society.

Key Words: Kitab, Religious Authority, Power Relations

PENDAHULUAN

Penyebutan istilah “buku” dan “kitab” dalam tradisi intelektualisme Islam di Indonesia memiliki konotasi sekaligus otoritas keagamaan berbeda. Buku merujuk pada sebuah karya yang ditulis dengan

huruf latin, sementara kitab adalah sebuah karya yang ditulis dengan huruf Arab. Perbedaan penulisan tersebut juga berimplikasi pada konstruksi otoritas keagamaan yang direpresentasikan oleh “Islam Tradisional” dan “Islam Modernis” dengan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai organisasi keagamaannya.¹

Perbedaan cara pandang tersebut, menurut van Bruinessen, disebabkan karena referensi pengetahuan yang digunakan. Islam tradisional mempelajari agama melalui kitab kuning dari Timur Tengah, sementara Islam modernis mempelajari melalui buku berbahasa Indonesia yang menolak tradisi skolastik dan berupaya menafsir langsung pada Alquran dan hadis.

Namun apa yang terjadi pada tahun 1960-an tersebut, kini telah mengalami pergeseran di saat para generasi Islam tradisional mulai menimba ilmu di ‘sarang orientalis’. Mereka mulai merambah jalan baru Islam ke ranah Eropa dan Amerika dan tidak lagi berbondong-bondong *nyantri* ke Makkah, Madinah ataupun Mesir. Ataupun generasi-generasi baru ini kuliah di perguruan-perguruan tinggi Islam di Indonesia, baik di PTKIN atau PTKIS² yang menganut sistem pendidikan akademis *ala* Eropa dengan melakukan kajian kritis terhadap khazanah keilmuan Islam warisan masa lalu itu.

Fenomena ini disebut oleh Karel Steenbrink sebagai wajah Islam Indonesia yang tidak lagi didominasi oleh kalangan tradisional dan reformis antara ‘Mekah tradisional’ dan ‘Kairo modern’ tapi antara kalangan yang berpendidikan barat sekuler dan kalangan yang mendalami kajian agama baik itu di Indonesia, Mekah, Kairo atau tempat lain.³ Bahkan Carool Kersten lebih maju lagi mengajukan

¹ Martin van Bruinessen, *Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu*, Brill: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 146, 2/3de Afl. (1990), 226-269

² Berdasarkan data DIKTI, perguruan tinggi Islam di Indonesia baru berdiri pada tahun 1945 dengan Universitas Islam Indonesia (UII) di Yogyakarta yang waktu itu bernama Sekolah Tinggi Islam dan seterusnya. Sementara Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) atau Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang menjadi ‘rumah’ pendidikan terbesar umat Islam baru berdiri pada 1965 yaitu IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang sebelumnya bernama IAIN Al-Jamiah. Berdirinya Perguruan-perguruan Islam ini, telah mengonstruksi pemikiran baru di dunia Islam bersaing ketat dengan alumni pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang otoritatif melahirkan ulama.

³ Karel A. Steenbrink, “Recapturing the Past: Historical Studies by IAIN Staff”, *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Mark Woodward (editor), (Tempe: Arizona State University Program in Southeast Asian Studies, 1996), 156

argumentasi bahwa abad ke-21 banyak kaum muda Muslim yang menekuni studi agama juga mengenyam pendidikan campuran; sekolah negeri dan pesantren (baru); memasuki universitas Islam dan sekuler; keluar negeri untuk melanjutkan studi agama, sejarah Islam, dan bahkan ilmu-ilmu sosial di universitas-universitas di Amerika Utara, Australia, dan Eropa, dan juga di negara-negara Muslim untuk melanjutkan kajian Islam yang lebih tradisional.⁴

Perubahan tradisi keilmuan intelektual Islam khususnya di kalangan *nahdliyyin* tersebut berimplikasi pada paradigma penulisan karya keagamaan. Dengan latar belakang pendidikan akademis mereka akhirnya menulis banyak 'buku', seperti yang dulu pernah dilakukan kalangan modernis. Sementara yang masih setia dengan pendidikan pesantren terus melahirkan karya 'kitab'.

Format penulisan buku dan kitab, di satu sisi tetap melanjutkan paradigma lama bahwa menulis kitab adalah upaya melestarikan keilmuan *kitab kuning* yang sakral dengan tema-tema baku dan terbatas.⁵ Sementara menulis buku adalah upaya inovatif dalam mendobrak sakralitas pemikiran *kitab kuning* dengan memasukkan tema-tema baru dan metodologi yang lebih *up to date*.⁶ Dan di sisi lain, produksi karya-karya itu, sebenarnya, adalah upaya penguatan konstruksi otoritas keagamaan agar kuasa-pengetahuan (*power-knowledge*) tetap bekerja di masyarakat.

Terkait dengan hal tersebut, hingga tahun 2017 kiai Sumenep Madura telah berhasil memproduksi karya sebanyak 194 buah. Karya-karya tersebut menjadi *starting point* untuk melihat

⁴ Carool Kersten, *Berebut Wacana; Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi* (Bandung: Mizan, 2018), 73.

⁵ Dalam isitlah Husein Muhammad disebutnya sebagai "mengembang dan menyempit, berputar dan berulang". Husein Muhammad, *Islam Tradisional Yang Terus Bergerak; Dinamika NU, Pesantren, Tradisi dan Realitas zamannya* (Yogyakarta: IRCISoD, 2019), 84-85.

⁶ Terkait isu ini muncullah tokoh-tokoh muda *nahdliyyin* Indonesia seperti Nurcholish Madjid, Gus Dur Masdar Farid Mas'udi, dan lainnya. Lebih detail, baca Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992); *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1995), Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", Nasrullah Ali-Fauzi (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989). Masdar Farid Mas'udi, *Pajak Itu Zakat Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*, edisi baru, (Bandung: Mizan, 2010)

kontribusi yang diberikan terhadap perkembangan penulisan ‘buku’ dan ‘kitab’ sekaligus bagaimana konstruksi otoritas keagamaan di Madura bekerja melalui kuasa pengetahuan yang senantiasa dilestarikan melalui sanad keilmuan yang bersambung dari satu generasi ke generasi lainnya sehingga paham keagamaan dapat dipertanggungjawabkan secara autentik sekaligus otoritatif.⁷

KITAB KIAI: PARADIGMA KITAB KUNING VS KITAB PUTIH

1. Model Berpikir Kitab Kuning

Sebutan *kitab kuning* ini adalah ciri khas Indonesia untuk menamai sebuah karya keserjanaan Islam abad pertengahan yang ditulis di atas sebuah kertas, yang umumnya, berwarna kuning. Ada juga yang menyebut *kitab gundul*, *kitab kuno* dan *kitab klasik (al-kutub al-qadimah)* karena dari segi penyajian, kitab ini sangat sederhana bahkan tidak mengenal tanda-tanda bacaan (*punctuation*) seperti *syakl* (harakat), titik, koma, tanda tanya dan lain sebagainya. Pergeseran dari satu sub topik ke sub topik yang lain tidak menggunakan alinea baru, tapi dengan pasal-pasal atau kode sejenis seperti; *tatimmah*, *muhimmah*, *tanbih*, *far'* dan lain sebagainya.⁸ Ciri lainnya adalah penjilidan kitab-kitab ini biasanya dengan sistem *korasan* (karasah; Arab), di mana lembaran-lembarannya dapat dipisah-pisahkan sehingga menjadi *portable* tanpa harus membawa semua tubuh kitab yang bisa beratus-ratus halaman.

Menurut Masdar,⁹ tradisi penulisan kitab kuning ini adalah tradisi Islam tradisional yang menggunakan pola *taklid* (wawasan keislaman berasal dari ulama generasi sebelumnya) untuk melahirkan otoritas bagi kalangan pemimpin muslim Indonesia. Dan, tentunya, ini merupakan bentuk kepatuhan pada guru, yang berakar dalam pembelajaran pesantren. Singkatnya, menguasai kitab kuning dianggap sebagai prasyarat untuk bisa diakui sebagai

⁷ Lihat paradigma berpikir Islam tradisional dengan karya-karya yang dijadikan rujukan di beberapa pesantren Nusantara. Adhi Maftuhin, *Sanad Ulama Nusantara Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar & Pesantren* (Bogor: Sahifa, 2018).

⁸ Masdar F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah*, (editor) M. Dawam Rahardjo, (Jakarta: P3M, 1985), 55.

⁹ Masdar F. Mas'udi, "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", 56.

seorang ulama.¹⁰ Bahkan, Martin van Bruinessen¹¹ menambahkan bahwa kitab kuning yang ditulis semenjak abad ke-10 hingga abad ke-15 M tema-tema yang ditulis tidak mengalami kemajuan yang berarti, terbatas dan kurang responsif, menggunakan tulisan Arab/pegon dan bahasa Arab atau bahasa lokal karena dianggap menambah nilai kehormatan dan kesakralan, penulisan umumnya tulis tangan, sedikit yang dicetak, kurang kritis-analitis walaupun mengomentari sebuah karya tak ada sintesis, sangat hormat dan takdim pada pengarang kitab sebelumnya yang umumnya gurunya atau dalam rangkaian silsilah ke-guru-an, pengutipan kitab pada ulama-ulama sebelumnya sebagai bagian dari *isnad* dan ketersambungan mata-rantai keilmuan sekaligus keautentikan.

Paradigma kitab kuning yang merupakan warisan tradisi keilmuan abad tengah ini menganggap bahwa ilmu pengetahuan sudah selesai. Sehingga ide untuk memperluasnya dianggap sebagai sesuatu yang *absurd* dan bahkan *bidah*. Hal ini, jelas akan membatasi jenis karya yang bisa ditulis. Untuk kepentingan ini, Aziz al-Azmeh dalam bukunya *Arabic Thought and Islamic Societies* mencatat karakteristik jenis karangan ulama dan ilmuwan pada jaman itu. Jenis karya tersebut agak terbatas; setiap karya mengenai suatu subyek pasti termasuk satu dari tujuh jenis pembahasan berikut ini; (1) perlengkapan atas teks yang belum lengkap; (2) perbaikan teks yang mengandung kesalahan; (3) penjelasan (penafsiran) atas teks yang samar; (4) peringkasan (ikhtisar) dari teks yang lebih panjang; (5) penggabungan teks-teks terpisah tetapi saling berkaitan (namun tanpa adanya usaha sistesis); (6) penataan tulisan yang masih simpang-siur; dan (7) pengambilan kesimpulan dari premis-premis yang sudah disetujui.¹²

Dalam penjelasan yang lain, Nasuha mengemukakan hal serupa, yaitu: (1) Berupa gagasan baru yang belum ditemukan oleh penulis-penulis sebelumnya –seperti *al-Risalah* karya imam Syafii, *al-Arudl wa al-Qawafi* karya Imam Khalil ibn Ahmad al-Farahidi,

¹⁰ Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, cet. Ix (revisi), (Jakarta: LP3ES, 2011), 86-88.

¹¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 18-21.

¹² Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, volume I, (USA and Kanada: Routledge, 2013), 152,

(2) Sebagai penyempurna kitab yang telah ada –seperti karya al-Sibawaih yang menyempurnakan karya Abu Aswad al-Du’ali, (3) Berupa komentar atau syarah terhadap kitab yang telah ada—seperti Ibn Hajar al-Atsqalani yang memberi syarah kitab *Shahih Bukhari*, (4) Berupa ringkasan –seperti kitab *Lubb al-Ushul* karya Zakaria al-Anshari sebagai ringkasan dari kitab *Jam’ul Jawami’* karya al-Subhi, (5) Memperbaharui sistematika –seperti *Ihya’ Ulum al-Din* karya al-Ghazali yang mensistematisasikan ajaran tasawuf dikaitkan dengan fikih, (6) Berupa kritik atau komentar yang meluruskan – seperti kitab *Mi’yar al-Ilm* karya Ghazali sebagai kritik terhadap kaidah-kaidah mantik yang telah ada.¹³

Namun demikian, keberadaan kitab kuning itu sendiri menjadi *trade mark* bagi keilmuan Islam tradisional di mana kedudukannya dianggap sebagai pelengkap dari keberadaan seorang kiai. Jika kitab kuning merupakan himpunan kodifikasi tata-nilai yang dianut maka kiai adalah personifikasi utuh dari sistem tata-nilai tersebut. Sehingga keduanya hampir-hampir tak bisa terpisahkan. Seorang baru akan dianggap kiai jika ia telah benar-benar memahami dan mendalami isi ajaran-ajaran yang ada di dalam kitab dan kemudian mengamalkannya.¹⁴ Untuk memenuhi prasyarat ini, maka seorang ulama tidak bisa tidak harus memiliki sanad keilmuan yang mutawatir dengan generasi sebelumnya. Dalam sebuah kutipan, Hasyim Asy’ari memaparkan:

Engkau [ulama] telah memperoleh pengetahuan keislaman dari para ulama generasi sebelumnya. Dan mereka [ulama generasi sebelumnya] pada gilirannya telah belajar dari orang-orang [ulama] sebelum mereka. [Karena itu] mereka terhubung dalam rantai transmisi tidak terputus yang sampai kepadamu. [Oleh karena itu] kau tahu kepada siapa kau harus belajar Islam. Engkau adalah pemegang pengetahuan Islam dan juga kunci untuk memperolehnya.¹⁵

¹³ Chozen Nasuha, “Epistemologi Kitab Kuning”, dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1, Vol. VI, 1989, 17-18

¹⁴ Zamakhsyari Dhofir, “Contemporary Features of Javanese Pesantren”, *Mizan*, No. 2, Vol. I, 1984, 27

¹⁵ Hasjim As’ari, *Risalah Ahlussunnah wal Jama’ah*, terj. Khoiron Nahdliyin dan Arief Hakim, (Yogyakarta: LKPSM, 1999), 76.

Kutipan di atas menegaskan suatu identitas keulamaan dalam tradisi Islam tradisional, sehingga membuat diri mereka otoritatif. Kesaksian Saifuddin Zuhri dalam autobiografinya menceritakan bahwa suatu hari dia mengikuti pengajian khusus bulanan di antara para ulama di kampung halamannya, Sukaraja, Banyumas, Jawa Tengah. Dalam pengajian ini –yang dirancang seperti kelompok diskusi– ulama terkemuka wilayah itu datang dengan *kitab kuning*. Dihadiri sekitar 70 ulama pesantren dan komunitas Muslim dari wilayah sekitar, pengajian ini menjadi suatu forum tempat ulama-ulama terkemuka berkumpul untuk membaca dan mengkaji *kitab kuning*. Empat kitab disebutkan. *Tafsir Baidâwi (Tafsîr al-Baidâwi al-Musammâ Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil)* yang berjilid-jilid karya Nasruddin Abi Sa'îd Abdullah bin Umar al-Baidawi (w. 1293), *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazali (w. 1111), *Shahîh Bukhârî* (kumpulan hadis autentik) karya Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 870), dan kitab sufi, *Kitâb al-Hikâm* karya Ibnu Atha'illah al-Iskandari (w. ± 1309).¹⁶

Sekali lagi, apa yang diceritakan Saifuddin Zuhri di atas menegaskan suatu milieu intelektual kalangan ulama tradisional di mana *kitab kuning* mempunyai peranan pokok sekaligus menegaskan keberadaannya sebagai warisan intelektual ulama yang tak pupus oleh jaman.

2. Model Berpikir Kitab Putih

Istilah kitab putih atau yang dikenal juga dengan *al-Kutub al-Ashriyah* (buku kontemporer) adalah istilah yang digunakan belakangan untuk karya intelektual ulama abad ke 20 dengan karakteristik yang berbeda dengan model berpikir kitab kuning. Kitab putih merupakan budaya tandingan (*counter culture*) dari gaya berpikir kitab kuning yang dianggap stagnan dan kurang akomodatif terhadap persoalan-persoalan kontemporer.¹⁷ Kitab putih adalah model inovatif dari literasi keilmuan Islam yang lahir dari rahim kegelisahan intelektual bersamaan dengan masuknya

¹⁶ K.H. Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Sastra LKiS, 2007), 5-7.

¹⁷ Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Bandung: Mizan, 2012), 359.

arus modernisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Sebagai budaya tandingan, kitab putih memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) Menggunakan metode penulisan dengan mengikuti kaidah modern, yang memuat perbandingan mazhab bahkan lintas mazhab tidak hanya mazhab Syafii saja, seperti yang tampak pada karya Wahbah Zuhaili *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*.¹⁸ (2) Tema lebih kontekstual dengan perspektif baru, misalnya gagasan fikih sosialnya Sahal Mahfudh¹⁹ (3) Umumnya menggunakan bahasa Indonesia, dan terkadang Inggris, (4) Penulisan sudah menggunakan komputer dan dicetak, (5) Tajam mengkritisi tradisi dengan pendekatan ilmiah, seperti yang tampak dalam buku-bukunya Masdar Farid Mas'udi²⁰ (6) Memandang sumber-sumber klasik sebagai materi penting dan dibaca secara kritis-produktif. Hal ini tampak pada karya-karya Husien Muhammad²¹.

Sebagai sebuah inovasi penulisan literasi keislaman, kitab putih merupakan jawaban atas kritik yang ditujukan pada warisan literasi kitab kuning yang dianggap sebagai sebuah sumber yang sakral dan final. Dengan tetap menghargai warisan kitab kuning sebagai prestasi intelektual masa lalu, kitab putih berupaya memasukkan temuan-temuan mutakhir dan kontribusi keilmuan kritis guna mempertajam analisis dan paparan terhadap isu-isu yang telah terjadi dan atau yang sedang terjadi.

TEKS DAN KONSTRUKSI OTORITAS KEAGAMAAN

Seperti halnya Alquran dan hadis yang merupakan sumber otoritatif bagi doktrin Islam, buku dan kitab merupakan upaya interpretasi doktrin Islam yang dilakukan oleh para ulama atau kiai untuk memberikan penjelasan dan pemahaman yang mudah dicerna oleh umat. Sebagai sumber otoritatif, Alquran dan Hadis terlalu sulit dibaca secara 'telanjang' oleh para penganutnya, sehingga

¹⁸ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh* (Dar al-Fikr, 2010)

¹⁹ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 2011)

²⁰ Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991); *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan bekerja sama dengan P3M, 1997)

²¹ Husien Muhammad, *Fikih Perempuan* (Yogyakarta: LKIS, 2001)

peran ulama atau kiai yang telah menguasai prasyarat keilmuan, seperti yang tertulis dalam persyaratan menjadi seorang *mujtahid*, memiliki fungsi sebagai *Hermes* dalam tradisi hermeneutika Yunani. Para ulama atau kiai ini mengerahkan segala pengetahuannya untuk menerjemahkan, menjelaskan dan menafsirkan (*to translate, to explain, to interpret*) pesan-pesan Tuhan dan Muhammad agar mudah dipahami oleh umatnya.²² Upaya langsung yang dilakukan oleh umat (awam) dalam memahami pesan wahyu tersebut dikhawatirkan akan melahirkan kesimpulan-kesimpulan keliru yang dalam bahasa hukumnya disebut sebagai *al-istibdad bi al-ra'y* yang dasarnya adalah hawa nafsu (*ahl al-ahwa'*).²³ Pola inilah yang dijadikan pijakan oleh kalangan tradisionalis Islam dalam menjaga dan mendisiplinkan sistem pengetahuan *jamiyah* nya dengan cara diberlakukan sistem otentikasi sanad keilmuan dari hulu hingga hilir.

Pemberlakuan sanad keilmuan ini didasarkan pada suatu argumen bahwa person yang dapat mewakili otoritas Tuhan di dunia ini adalah para *khalifah*-Nya yang terdiri dari para Nabi, umara, dan ulama.²⁴ Pemuka agama sebagai penerus para Nabi adalah mereka yang menguasai pengetahuan yang sempurna dalam bidang agama. Mereka ini disebut dengan *ulama* atau dalam tradisi lokal terkadang dipanggil dengan *syekh, kiai, tuan guru, ajengan* dan lainnya. Jadi jelaslah bahwa pemegang otoritas keagamaan berdasarkan sanad keilmuan ini adalah para ulama atau *kiai, tuan guru, dan ajengan* karena mereka dianggap mumpuni dalam memahami, menjelaskan dan menafsir teks agama agar mudah dipahami oleh umatnya. Dan inilah maksud dari pernyataan Marc Gaborieau saat mendefinisikan otoritas keagamaan (dalam Islam) sebagai “hak untuk memaksakan aturan-aturan yang dianggap selaras dengan kehendak Tuhan”.²⁵

²² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), 1

²³ Kholed M. Aboe el-Fadl, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), 131.

²⁴ Lihat, QS. An-Nisa' (04) : 59 yang menjelaskan tentang kewajiban tunduk patuh kepada Allah dan utusannya dan pemimpin di antara umat manusia. Dan QS. Al-Baqarah (02) : 30, yang menegaskan bahwa Tuhan secara sengaja menetapkan wakil-wakil-Nya di muka bumi yang disebutnya sebagai *khalifah*.

²⁵ Marc Gaborieau, “The Redefinition of Religious Authority Among South Asian Muslim From 1919 to 1956”, Azyumardi Azra, Kees van Dijk dan Nico J.G. Kaptein (editor), *Varieties*

Dan kehendak Tuhan itu telah diwakilkan kepada para *khalifah*-Nya di dunia ini.

Proses konstruksi otoritas keagamaan yang bersumber dari teks ini semakin menguatkan argumentasi bahwa peradaban Islam sebenarnya adalah peradaban teks. Berawal dari teks dan berakhir pula di dalam teks. Seperti bangunan epistemologi Islam yang disebut sebagai *bayani* dalam polarisasinya Abed al-Jabiri.²⁶ Begitu pentingnya teks ini sehingga penguasaan yang baik terhadapnya akan memiliki posisi istimewa di dalam struktur masyarakat. Kiai-kiai berpengaruh di Indonesia sudah bisa dipastikan dapat mengakses teks itu dengan baik. Mulai dari Nawawi Banten (1813-1897), Mahfuz at-Tirmisi (w. 1919), Syaikhona Khalil (1819-1925), K.H.R. Asnawi Kudus (1861-1959), Syaikhona Hasyim Asy'ari (1871-1947), para kiai ini dikenal sebagai para intelektual pesantren yang memiliki pengaruh kuat hingga kini.²⁷

Keberadaan komunitas teks ini pada akhirnya juga membentuk jaringan keilmuan, kekerabatan dan pesantren (*intellectual, kinship and pesantren network*). Temuan Zamakhsyari Dhofier mengenai jaringan Syaikhona Hasyim Asy'ari di Jawa menunjukkan keterhubungan kiai-kiai pesantren di Jawa dalam hal genealogi keilmuan dan kekeluargaan.²⁸ Dan selanjutnya hal ini juga dikuatkan oleh temuan Azyumardi Azra saat menelaah 28 kitab yang ternyata memiliki jaringan intelektual hingga ke Timur Tengah.²⁹ Singkatnya, hubungan teks dan konstruksi otoritas keagamaan itu pada akhirnya membentuk relasi-relasi atau jaringan-jaringan, yaitu jaringan kitab, intelektual, pesantren dan kekerabatan. Keempat jaringan ini tidak bisa dipisahkan dan saling menguatkan satu sama lainnya.

of Religious Authority Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam, (Singapore: ISEAS Publishing, 2010), 1.

²⁶ Muhammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, Moch Nur Ichwan (terj.), (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 108-109.

²⁷ Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 95-221.

²⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*,

²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, edisi Parental, (Jakarta: Kencana, 2013)

Tabel 1 Konstruksi Otoritas Keagamaan



KITAB-KIAI MADURA: DISKURSUS, KARAKTERISTIK DAN TUJUAN PENULISAN

Berdasarkan data tahun 2017, kitab kiai Sumenep mencapai angka 194 buah yang ditulis oleh 15 orang kiai. Para kiai tersebut, umumnya, memiliki pesantren baik dalam kategori besar atau kecil. Produktivitas para kiai ini menunjukkan hal yang fantastis di tengah lesunya karya-karya yang diproduksi oleh para ulama. Untuk mendapatkan deskripsi rinci dari karya-karya tersebut, akan diurai sebagai berikut:

1. Diskursus Kitab Kiai

Karya para kiai ini memiliki pokok bahasan (*subject matter*) yang cukup beragam,³⁰ dengan tema-tema yang familier seperti banyak diurai dalam literasi keilmuan pesantren. Seperti fikih, akhlak, tasawuf, gramatika, tafsir, hadis, tarikh (sejarah) dan lainnya. Penulisan karya semacam ini sepertinya sudah menjadi aturan tidak tertulis di kalangan pesantren untuk tipe *kitab kuning*. Hal menarik dari karya kiai Sumenep ini adalah munculnya tema-tema baru seperti pemikiran keagamaan yang masuk kategori *Islamic studies* dengan fokus pada isu-isu sensitif seperti radikalisme, terorisme ataupun juga pemikiran pendidikan pesantren. Nah tipe yang terakhir ini mengambil bentuk *kitab putih* dengan standar penulisan ilmiah layaknya di dunia akademis.

Deskripsi detailnya dari tema-tema itu adalah sebagai berikut:

³⁰ Diolah dari data dokumentasi karya (kitab) kiai Sumenep tahun 2017.

Tabel 2 Tema-Tema Kitab Kiai Sumenep

No	Sub-Bahasan	Jumlah	No	Sub-Bahasan	Jumlah
A. Fikih (Hukum Islam)			F. Doktrin (Akidah, Usuluddin)		
1	Salat	11	1	Sifat-Sifat Tuhan	9
2	Darah wanita, dll	9	2	Keesaan & wujud Tuhan	4
3	Muamalah	5	3	Rukun Iman	3
4	Zakat	5	4	Silsilah Keluarga Nabi	2
5	Pernikahan	4	5	Wahyu dan kenabian	1
6	Taharah	4	6	Pengetahuan & Tindakan manusia	1
7	Puasa	3	7	Alam semesta	1
8	Haji dan Umrah	3	8	Setan	1
9	Ilmu Faraid	2	9	Perjuangan manusia	1
10	Ukuran/Takaran	2	10	Eskatologi	1
11	Zina	2	11	Alam Kubur	1
12	Mazhab	2	12	Rukun Islam	1
13	Usul Fikih	2		Jumlah Total	26
14	Fikih Sosial	1	G. Tasawuf dan Tarekat		
15	Hukum Maulid	1	1	Tasawuf Fikhiyah	5
16	Fikih Anak	1	2	Taubah, Qana'ah, Zuhd, dll	5
	Jumlah Total	61	3	Hierarki Syariah, Tarikat, Hakikat	1
B. Pendidikan, & Pemikiran Keagamaan				Jumlah Total	11
1	Pendidikan	16	H. Ilmu Alquran dan Tafsir		
2	Pemikiran Keagamaan	11	1	Tafsir Alquran	3
3	Pesantren	7	2	Ilmu Tafsir (Asbabun Nuzul, dll)	3
	Jumlah Total	34	3	Tajwid	2
C. Bahasa Arab dan Tata Bahasanya			4	Tafsir Yasin	1
1	Nawu	11		Jumlah Total	9
2	Kosa kata Arab	7	I. Hadis dan Ilmu Hadis		
3	Saraf	6	1	Koleksi Hadis	5
4	Balaghah	2		Jumlah Total	5
5	Imla	2	J. Kumpulan doa, wirid, dan mujarrabat		
6	Arudl	2	1	Doa Salat & Waktu Mustajab	5
7	Bahasa Arab	1	2	Wirid	1
8	I'lal	1		Jumlah Total	6
	Jumlah Total	32	K. Khotbah		
D. Akhlak			1	Adab kepada Guru	

1	Macam-macam Akhlak	2	2	Adab Mencari & keutamaan Ilmu	
2	Akhlak mendidik Anak	2	3	Iman	
3	Akhlak mencari Ilmu	2	4	Takwa	
4	Etika pergaulan	2	5	Sedekah	
	Jumlah Total	8	6	Musibah (ujian Kehidupan)	
E. Qissah al-Anbiya, Maulid, Manaqib dll			7	Keberagamaan	
1	Barzanjih, Diba'ie dll	1	8	Menjaga persatuan dan Kesatuan	
	Jumlah Total	1	9	Pentingnya meneladani Rasul	
				Jumlah Total	2

Dari tema-tema yang dibahas, terlihat bagaimana persoalan fikih (hukum Islam) masih menjadi favorit dan dominan. Dan persoalan ini menambah catatan panjang jaringan literasi (*literary networking*) Nusantara bahwa *pertama*, seperti dikatakan Gus Dur, jaringan ulama nusantara yang terbentuk sejak abad ke-17 melalui paradigma *kitab kuning* nya telah melahirkan barisan kiai peminat fikih.³¹ *Kedua*, untuk memudahkan memahami dan mencerna ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari.³² Menguatkan dua hal tersebut, dalam konteks kitab kiai Sumenep, ada tiga hal penting yang melatarbelakanginya, yaitu (1) pertanyaan-pertanyaan masyarakat terkait dengan persoalan yang dihadapi. (2) inisiatif sang kiai sendiri untuk memberikan sebuah pedoman dan pegangan bagi masyarakat dalam melaksanakan ibadah secara benar. Dan (3) terkait referensi atau rujukan kitab yang dimiliki oleh para kiai yang umumnya adalah kitab-kitab fikih.³³

Sementara pada tema-tema lainnya seperti gramatika arab, akhlak (moralitas), akidah (teologi), sejarah (tarikh Islam), tasawuf (mistisisme), ilmu tafsir (penafsiran Alquran), hadis dan ilmu Hadis, dan khotbah adalah tema-tema yang juga menarik sebagai pelengkap kajian yang terdapat dalam kitab yang ditulis oleh para kiai lokal ini.

³¹ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Muhtaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (Peny.) (Jakarta: P3M, 1989).

³² Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan.*, 131

³³ Diolah dari hasil wawancara dengan beberapa kiai penulis di Sumenep tahun 2017.

2. Karakteristik Kitab Kiai

Karakteristik ini meliputi bahasa kitab dan jenis karyanya. Ada empat bahasa yang digunakan dalam kitab kiai, yaitu: Arab, Indonesia, Madura dan Jawa disertai kombinasi di antara bahasa yang ada. Umumnya, kiai Sumenep menulis menggunakan bahasa Arab, baru kemudian Indonesia. Terdapat juga kombinasi antara Arab dan Madura, atau Arab dan Jawa, bahkan Arab dan Indonesia. Pilihan-pilihan bahasa ini terkait dengan para pembacanya yang berasal dari beberapa kalangan; santri, pelajar, mahasiswa, atau masyarakat umum. Tujuannya adalah untuk memberikan kesan bahwa untuk bahasa Arab menambah sakralitasnya sebagai teks keagamaan. Atau untuk selain bahasa Arab (Indonesia, Madura atau Jawa) untuk mempermudah para pembaca memahaminya.

Tabel 3 Bahasa Kitab Kiai Sumenep

No	Bahasa Kitab	Jumlah	%
1	Arab	83	43
2	Indonesia	62	32
3	Arab dan Madura	21	12
4	Madura	11	6
5	Arab dan Jawa	8	4
6	Arab dan Indonesia	7	3
7	Arab, Indonesia dan Inggris	2	1
	Jumlah Total	194	100

Melengkapi data di atas, distribusi bahasa yang digunakan kitab terkait dengan topik pembicaraan juga menunjukkan bahwa penggunaan bahasa Arab itu lebih banyak dipakai pada topik fikih, teologi, tafsir, hadis, manakib, dan doa. Sementara bahasa Indonesia lebih dominan pada topik pendidikan, pesantren, pemikiran keagamaan, gramatika, akhlak, sejarah, tasawuf, dan khotbah. Dan bahasa lainnya, Madura dan Jawa, hanya melengkapi saja dari dua bahasa sebelumnya. Distribusi lengkapnya adalah sebagai berikut:

Tabel 4 Distribusi Bahasa Kitab terkait Topik yang Dibicarakan

No.	Disiplin Keilmuan	Jumlah	%
A	Fikih	51	25
1	Arab	22	
2	Madura	12	
3	Arab dan Madura	9	
4	Indonesia	4	
5	Arab dan Jawa	2	
6	Arab dan Indonesia	2	
B	Pendidikan dan Pemikiran Keagamaan	26	13
1	Indonesia	22	
2	Arab	3	
3	Arab dan Madura	1	
C	Bahasa Arab dan Tata Bahasanya (<i>nahu, saraf, balaghah</i>)	24	12
1	Indonesia	13	
2	Arab	10	
3	Arab dan Indonesia	1	
D	Akhlak	20	10
1	Indonesia	8	
2	Arab	5	
3	Arab dan Madura	3	
4	Madura	3	
5	Arab dan Indonesia	1	
E	Doktrin (<i>Akidah, Usuluddin</i>)	19	9
1	Indonesia	3	
2	Arab	7	
3	Arab dan Madura	3	
4	Madura	3	
5	Arab dan Jawa	3	
F	Sejarah/Tarikh Islam	15	7
1	Indonesia	8	
2	Arab	7	
G	Tasawuf dan Tarekat	14	6
1	Indonesia	5	
2	Arab	4	
3	Arab dan Madura	4	
4	Arab dan Jawa	1	
H	Ilmu Alquran dan Tafsir	10	5
1	Indonesia	4	
2	Arab	5	
4	Madura	1	
I	Qishshah al-Anbiya, Maulid, Manakib dan lainnya	10	5
1	Arab	5	
2	Arab dan Madura	5	
J	Hadis dan Ilmu Hadis	7	3
1	Indonesia	3	
2	Arab	4	
K	Kumpulan doa, wirid, dan <i>mujarabat</i>	7	3
1	Indonesia	1	
2	Arab	3	
3	Arab dan Madura	2	
4	Arab dan Jawa	1	
L	Khotbah	5	2
1	Indonesia	3	
2	Arab	2	
	Jumlah Total	194	100

Karakteristik lainnya dalam kitab kiai Sumenep adalah mereka menulis dalam lima bentuk karya, yaitu; karya asli, terjemahan, *syarah* (komentar), mukhtasar (ringkasan) dan nukilan. Penulisan karya asli sebagai bentuk refleksi keilmuan merupakan kecenderungan umum yang dipilih oleh para kiai. Terhitung ada 160 kitab yang ditulis. Terjemahan kitab dari Arab ke Indonesia atau Madura berjumlah 17 kitab. *Syarah* atau komentar terhadap kitab ulama sebelumnya dan ditulis dalam bahasa Arab, Madura (dengan tulisan Arab *pegon*) dan Jawa berjumlah 9 kitab. Nukilan atau kitab yang hanya mengutip pernyataan atau kata-kata Mutiara berjumlah 4 kitab. Dan terakhir, mukhtasar (ringkasan) berjumlah 3 kitab.

Tabel 5 Jenis Kitab Kiai Sumenep

No.	Jenis Kitab	Jumlah	%
1	Karya sendiri	160	82
2	Terjemahan	17	9
3	Syarah (komentar)	9	5
4	Nukilan	5	2.5
5	Mukhtasar (ringkasan)	3	1.5
	Jumlah Total	194	100

Format penulisan yang dipakai oleh kiai Sumenep menggunakan tulisan Latin dan Arab. Pada beberapa kitab, penulisan meniru model *kitab kuning* seperti yang populer dilakukan; Tidak ada tanda baca (*punctuation*), tidak berharkat (*syakl*). Pada model ini terdiri dari dua bahasa; bahasa Arab dan bahasa Madura yang ditulis dengan Arab Pegon. Beberapa yang lain, menggunakan bahasa Indonesia. Pada model ini ada yang berbentuk buku ilmiah, dan lainnya berbentuk karangan lepas saja.

3. Tujuan Menulis Kitab

Sejumlah karya intelektual kiai yang melimpah hingga 194 kitab tidak lahir begitu saja, tapi melalui suatu proses panjang dan niat (*intention*) yang luhur. Dari rentang waktu tahun 1982 hingga 2017, karya-karya itu telah menjadi bagian penting dari proses pematangan wacana dan pengetahuan agama baik di kalangan kiai ataupun bagi warga masyarakat yang senantiasa meminta jawab atas persoalan yang dihadapi.

Ada tiga alasan utama lahirnya karya-karya tersebut, yaitu sebagai ibadah, respons terhadap pertanyaan masyarakat dan kurikulum di Lembaga pendidikan.

a. Ibadah

Seperti halnya salat dan puasa, menulis bagi kiai Thoifur Ali Wafa juga dianggapnya sebagai sebuah *ibadah*.³⁴ Kiai yang menghasilkan karya hingga 50 kitab ini memang sangat produktif dengan varian tema yang dikuasainya. Dorongan ibadah ini menjadi motivasi terbesar dalam berkarya. Tak ada alasan royalti, kenaikan pangkat, dan keuntungan-keuntungan material seperti lazimnya yang terjadi. Menulis, bagi kiai ini, tak ubahnya telah menjadi rukun Islam keenam yang harus ditunaikan sebagai identitas keberislamannya.

Dorongan spiritual ini bersinergis dengan semangat tarekat yang diamaliahkannya, yaitu sebagai mursyid tarekat Naqsabandiyah Mudzhariyah yang diwariskan dari bapaknya, kiai Ali Wafa.³⁵ Paduan dua riadat antara menulis dan berzikir ini mengingatkan pada apa yang juga telah dilakukan oleh para ulama-ulama sufi yang juga produktif berkarya. Imam Ghazali adalah salah satu ulama produktif yang semangat sufistiknya mewarnai karyanya. Kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* adalah sebuah kitab yang mengintegrasikan nuansa sufi dengan fikih.

b. Respons Terhadap Pertanyaan Masyarakat

Interaksi dengan masyarakat dalam forum keagamaan seperti majelis taklim atau *kompolan* bagi beberapa kiai menjadi motivasi dalam menulis. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh anggota *kompolan* berkaitan dengan ibadah amaliah kesehariannya menjadi alasan bagi beberapa kiai penulis untuk senantiasa berkarya. Kitab

³⁴ Dalam kata-kata kiai Thoifur, "*Saoungkunah noles jereyah ibadah*" (sesungguhnya menulis itu adalah ibadah). Wawancara dengan kiai Thoifur Ali Wafa, tanggal 2 Mei 2017.

³⁵ Mengenai sejarah keberadaan tarikat ini dan keterlibatan kiai Ali Wafa sebagai mursyid, dapat dibaca riset Martin van Bruinessen, "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society", *Across Madura Strait The Dynamics of an Insular Society*, Kess van Dijk, Huub de Jonge and Elly Touwen-Bouwsma (ed), (Leiden: KITLV Press, 1995).

*Kalimat al-'Ulama fi Niat al-Salat*³⁶ dan *Sulhu al-Fariqaini*³⁷ karya Kiai Maimun merupakan dua kitab yang secara khusus merespons persoalan salat dan jual beli yang terjadi di masyarakat. Ataupun kitab *Raf'u al-Rain wa al-Raibah fi Masalati al-Rada'*³⁸ karya kiai Thoifur Ali Wafa juga untuk merespons persoalan *nasab* dalam hal anak sesusuan (*rada'ah*).

Kitab-kitab sejenis juga bisa ditemukan dalam skala yang lebih luas. Saat akan menulis kitab *al-Risalah* imam Syafii juga menerima surat-surat (*risalah*) sebagai permintaan dari Abdurrahman ibn Mahdi yang ingin mempelajari metode-metode ijihad baru kepadanya dan akhirnya kumpulan risalah-risalah itu dikodifikasi untuk menjadi sebuah kitab yang hingga kini menjadi kitab yang selalu dirujuk saat membincang tentang metodologi hukum Islam.³⁹

Respons dalam bentuk lain adalah berupa kegelisahan akademis yang dialami oleh kiai penulis terhadap apa yang terjadi di masyarakat. Isu poligami, tawasul, transfer doa kepada mayit yang menjadi tradisi dalam masyarakat misalnya telah menjadi pemantik lahirnya sebuah karya *Kapita Selektia Yurisprudensi Islam Kajian Kitab Kuning Tentang Pernak Pernik Ibadah dan Tradisi*⁴⁰ yang ditulis oleh kiai Afif dalam upaya memberikan kontribusi pemikiran mengenai tema ini. Atau juga kitab *al-Risalah fi Majmu'at al-Muhadirah al-Diniyah al-Ijtima'iyah 'An Walimat al-Milad* karya

³⁶ Kitab ini berbicara tentang pendapat-pendapat ulama dalam kitab-kitab muktabarah mengenai niat dalam salat. Melalui kitab ini, penulis berupaya meluruskan suatu pemahaman yang keliru di kalangan santri yang tidak sesuai dengan paham imam Syafii. Lihat, Ahmad Maimun, *Kalimat al-'Ulama fi Niati al-Shalat* (Sumenep: tp, 1999).

³⁷ Kitab ini mengulas panjang lebar tentang pertanyaan warga yang terkait dengan bidang muamalah (jual-beli) dan soal *la'ang* (saripati buah siwalan yang dijadikan minuman). Detailnya lihat, Ahmad Maimun, *Sulhu al-Fariqaini* (Sumenep: tp, 1997)

³⁸ Kitab ini mengurai tentang status nasab (hubungan darah) dalam hal *radha'ah* (sesusuan). Kitab ini ditulis sebagai jawaban (respons) atas pertanyaan mengenai status bayi yang menyusu kepada neneknya. Apakah si bayi menjadi saudara bagi ibu kandungnya sendiri atau tidak. Jawaban yang diberikan adalah bahwa si anak menjadi saudara sesusuan dengan si Ibu kandungnya. Lihat *Raf'u al-Rain wa al-Raibah fi Masalati al-Radha'* (Sumenep: tp, ttt).

³⁹ Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis; Ekplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dari Kritik Hingga Pengembangan Metodologis* (Yogyakarta: Ircisod, 2002).

⁴⁰ Kitab ini mengupas soal kajian kitab kuning terhadap tema-tema kontroversial yang terjadi dalam ibadah dan tradisi umat Islam, termasuk tema poligami, tawasul, transfer pahala kepada mayit dan lainnya. Lihat, M. Afif Hasan, *Kapita Selektia Yurisprudensi Islam Kajian Kitab Kuning Tentang Pernak Pernik Ibadah dan Tradisi* (Malang: UM Press, 2009).

kiai Muhsin Amir juga berupaya merespons persoalan status hukum mengenai merayakan ulang tahun.⁴¹

c. Kurikulum Pendidikan

Seperti yang dituturkan oleh kiai Ghazi Mubarak bahwa ayahnya, kiai Idris Jauhari, dalam menulis kitab selalu mengonsep terlebih dahulu untuk kemudian setelah selesai baru diberikan kepada para santri untuk dijadikan bahan ajar di lembaga pendidikan.⁴² Beberapa kitab yang berhubungan dengan tema sejarah (tarikh) mulai dari Nabi hingga dinasti Islam, pendidikan dan lainnya telah rampung ditulisnya, seperti; *Ringkasan Sejarah Nabi Muhammad*,⁴³ dan *Pelajaran Ilmu Jiwa Pendidikan*.⁴⁴

Seperti halnya kiai Idris Jauhari, kiai Muhsin Amir juga melakukan hal yang sama. Sebagai seorang kiai yang juga pernah menjadi kepala sekolah, beliau banyak menulis kitab yang diperuntukkan sebagai bahan ajar di lembaga pendidikannya baik yang berkenaan dengan tema gramatika, usul fikih dan lainnya seperti kitab; *Toriqah Nahwiyah*,⁴⁵ dan *Terjemah Ushul Fiqh al-Luma'*.⁴⁶

Tentu saja, beberapa kitab yang telah disebut di atas menjadi poin penting bagi penunjang *life skill* dan pengetahuan dasar agama untuk kebutuhan para santri dalam mengembangkan dasar-dasar keilmuannya. Lebih dari hal tersebut, tujuan itu pula sebenarnya untuk menjaga tradisi keilmuan pesantren agar senantiasa berkesinambungan dan eksis.

⁴¹ Kitab ini mengurai mengenai tata cara memperingati kelahiran anak hingga memberi nama. Muhammad Muhsin Amir, *al-Risalah fi Majmu'at al-Muhadirah al-Diniyah al-Ijtima'iyyah 'An Walimat al-Milad* (Sumenep: tp, 2015).

⁴² Data ini diperoleh dari hasil wawancara dengan putra beliau kiai Ghazi Mubarak pada tanggal 8 Januari 2019.

⁴³ Kitab ini merupakan bahan ajar untuk siswa Madrasah Tsanawiyah yang berisi tentang sejarah ringkas Nabi Muhammad. Muhammad Idris Jauhari, *Ringkasan Sejarah Nabi Muhammad* (Preduan: Mutiara Press, 2014).

⁴⁴ Muhammad Idris Jauhari, *Pelajaran Ilmu Jiwa Pendidikan* (Preduan: Mutiara Press, 2014)

⁴⁵ Kitab ini berisi tentang metode pembelajaran kitab kuning yang bersifat sistematis. Untuk melengkapi kitab ini, ada dua kitab lainnya yang harus dimiliki yaitu *Kaidah Thariqoh, Nadlmu Ma'ani al-Huruf*. Muhammad Muhsin Amir, *Thoriqoh Nahwiyah*, jilid I (Sumenep: tp, 2007).

⁴⁶ Kitab ini adalah kitab terjemah ushul fikih dari karya Abu Ishaq Ibrahim bin Ali al-Syirazi yang digunakan untuk kelas Madrasah Aliyah. Muhammad Muhsin Amir, *Terjemah Ushul Fiqh al-Luma'* (Guluk-Guluk: Yayasan al-Amir, 2009).

KITAB-KIAI: KARYA LOKAL BERJEJARING NUSANTARA

Keberadaan kitab kiai di Sumenep memiliki jaringan yang luas. Di satu sisi ia menampilkan watak lokalitasnya, seperti bahasa dan tema yang diwacanakan, tapi di sisi yang lain terkoneksi dengan literasi-literasi sejenis yang juga menjadi perhatian intelektual Islam lainnya.

Para penulis kitab yang umumnya adalah kiai kategori besar (kiai yang memiliki pondok pesantren) menghasilkan 194 karya⁴⁷. Sebagai prestasi intelektual (*intellectual achievement*), kitab kiai ini berbentuk terjemah (*turjamah; translation*) dan komentar (*syarh*) dan telah ikut berkontribusi dalam jaringan literasi yang tidak hanya ditingkat Nusantara tapi juga Asia Tenggara (*Southeast Asian*). Seperti yang dilaporkan oleh *A Provisional Catalogue of Southeast Asian Kitabs of Sophia University* dari 1817 koleksi kitab yang terkumpul, kategori terpopuler adalah tema fikih dan usul fikih dengan jumlah 408 (22.4%) Kitab. Salah satu kitab yang disebutkan di sana adalah *Matn al-Ghayah wa al-Taqrīb* atau biasa disebut *Taqrīb* karya Abi Shuja' Ahmad Ibn al-Husayn al-Asfahani. Kitab ini telah diterjemahkan dalam beberapa Bahasa; Jawa, Madura, Sunda, Tausug, Malay dan Iranon.⁴⁸

Jauh sebelum data yang dikeluarkan oleh Universitas Shopia Jepang, Martin van Bruinessen tahun 1990-an telah merilis beberapa kitab fikih yang juga menjadi kurikulum pesantren di Indonesia ataupun Malaysia, baik di tingkat dasar (ibtidaiyah), menengah (tsanawiyah), atau akhir (Aliyah).⁴⁹ Menindaklanjuti dari data-data van Bruinessen tersebut, kemudian muncullah penelitian yang telah dilakukan oleh Marzani Anwar dan Ulil-Abshar Abadallah tentang *Fiqih dalam Perpustakaan Pesantren* pada tahun 1985⁵⁰ Temuan penelitian ini kemudian dilanjutkan dengan sebuah penelitian yang diprakarsai oleh kementerian

⁴⁷ Berdasarkan data penelitian tahun 2016-2017 di lingkungan kiai Sumenep.

⁴⁸ Kawashima Midori (pengumpul), *A Provisional Catalogue of Southeast Asian Kitabs of Sophia University*, Institute of Asian Cultures, Center for Islamic Area Studies, Shopia University, September 2015.

⁴⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 151.

⁵⁰ Marzani Anwar dan Ulil-Abshar Abadallah, *Fiqih dalam Perpustakaan Pesantren* (1985)

agama yang dieditori oleh H. Fadhal AR Bafadal dan H. Syatibi dengan judul *Pergeseran Literatur Pondok Pesantren Salafiyah di Indonesia* mendeskripsikan tentang literatur apa saja (*kitab kuning*) yang dijadikan sumber ajar bagi pesantren Salafiyah tersebut dan bagaimana cara menyampaikannya.⁵¹ Beberapa data yang dikumpulkan dari temuan-temuan tersebut menyimpulkan tentang terbentuknya sebuah jaringan kitab (*literary network*) antara satu kawasan dengan kawasan lainnya bahwa kitab-kitab tersebut telah digunakan dan diproduksi berulang-ulang baik dengan model diterjemahkan (*turjamah*) atau dikomentari (*syarh*).

Kitab-kiai dengan demikian, sebenarnya, bukanlah sesuatu yang baru dalam tradisi literasi keilmuan Islam. *Kitab* merupakan kontinuitas tradisi yang telah ada sebelumnya sekaligus identitas keulamaan dari sebuah komunitas keilmuan Islam yang dirawat dan dilestarikan dari generasi ke generasi. Dan kitab-kiai Sumenep adalah buah karya yang dihasilkan oleh komunitas kiai dalam hal isu-isu keagamaan dan dituliskan dalam bentuk sebuah buku. Buku ini, atau lebih dikenal dengan sebutan *kitab* bagi kalangan pesantren dan masyarakat setempat, menjadi simbol ke-*alim*-an (intelektualitas) atau penguasaan si penulis atas tema-tema yang dibahas. Semakin banyak tema yang dibahas, maka semakin luas pula kapasitas keilmuan yang dimiliki. Sebaliknya, semakin sedikit wacana yang dikupasnya maka semakin dalam pengetahuannya mengenai tema tersebut. Jadi *kitab* atau buku bagi penulisnya adalah gambaran utuh tentang siapa dan apanya. Karena ia menyangkut kedalaman pengetahuan, keluasan pengalaman, kematangan kejiwaan dan kesantunan bertutur sapa.

Beberapa kitab yang terkoneksi dengan wilayah lain di Nusantara adalah:

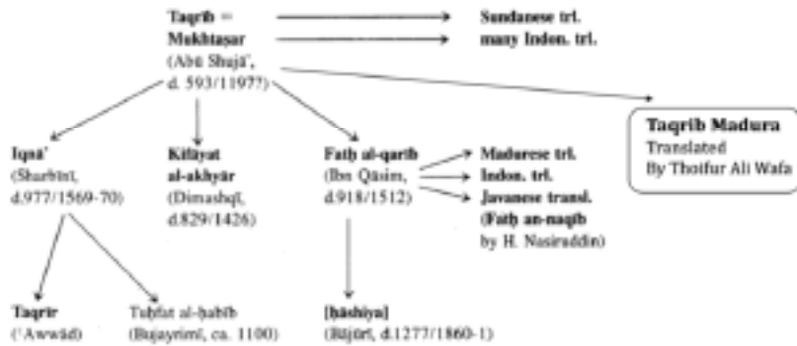
1. Kitab Taqrib karya Abu Shuja' (433-593 H/1041-1197 M).

Kitab ini adalah kitab populer di kalangan pesantren dalam bidang fikih yang ditulis oleh Qadhi Abu Shuja'. Kitab ini merupakan karya satu-satunya yang ditinggalkan oleh *musannif* (penulis) nya.

⁵¹ H. Fadhal AR Bafadal dan H. Syatibi (ed), *Pergeseran Literatur Pondok Pesantren Salafiyah di Indonesia*

Kepopuleran kitab ini dapat dibuktikan dengan lahirnya kitab-kitab *syarh* (komentar) dan *turjamah* (transliterasi) yang muncul setelahnya.⁵² Al-Khatib al-Syarbini dalam kata pengantarnya di dalam kitab *Iqna* mengatakan bahwa hal itu sebagai dalil *sarikh* (kuat) bahwa Abu Syuja' sangat ikhlas dalam penulisnya. Salah satu *turjamah* dalam Bahasa Madura ditulis oleh Kiai Thoifur Ali Wafa dengan nama kitab *Taqrib Madura*.

Gambar 1 Jaringan Kitab Taqrib Karya Abu Suja'



Sumber: modifikasi dari Bruinessen, 1995

2. Kitab 'Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain karya Nawawi Banten (1230 H/1813M-1314 H/1897 M)

Kitab ini adalah kitab fikih yang membahas tentang hak dan kewajiban suami-istri dalam rumah tangga. Kitab yang sangat populer di kalangan pesantren dan melahirkan banyak kitab-kitab transliterasi (*turjamah*). Salah kitab *turjamah* dalam bahasa Madura ditulis oleh kiai Thoifur Ali Wafa dengan judul *Tarjamah Matan 'Uqud al-Lujain fi Bayani Huquq al-Zaujain*.

⁵² Untuk mengetahui kitab *Syarah* (komentar), *Hasyiyah* (komentar atas komentar), *Nadam* (syair/puisi) dari kitab Taqrib ini. Silahkan baca, Adhi Maaftuhin, *Sanad Ulama Nusantara Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar & Pesantren* (Bogor: Sahifa, 2018), 102-108.

Gambar 2 Jaringan Kitab 'Uqud al-Lujjain Karya Nawawi Banten



Sumber: modifikasi dari Bruinessen, 1995

3. Kitab **al-Lumma'** karya Ibrahim Abu Ishaq al-Syirazi (393-476 H)

Kitab ini merupakan kitab usul fikih yang masih terus diajarkan di pesantren dan di al-Azhar. Kitab ini mendapat komentar atau syarah oleh penulisnya sendiri dengan judul *Syarah al-Luma'*. Ulama Nusantara yang ikut mengomentari kitab ini adalah Syekh Yasin al-Fadani yang berjudul *Bugyat al-Musytaq fi Syarkhi al-Lumma' li Abi Ishaq*. Dan KH. A. M. Sahal Mahfudh yang berjudul *al-Bayan al-Mulamma' 'An Alfadi al-Lumma'* yang diterbitkan oleh Thaha Putra Semarang tahun 1999. Dalam konteks kiai Sumenep, kitab ini diterjemahkan oleh Drs. KH. Muhsin Amir untuk dijadikan pegangan dalam kurikulum sekolah.

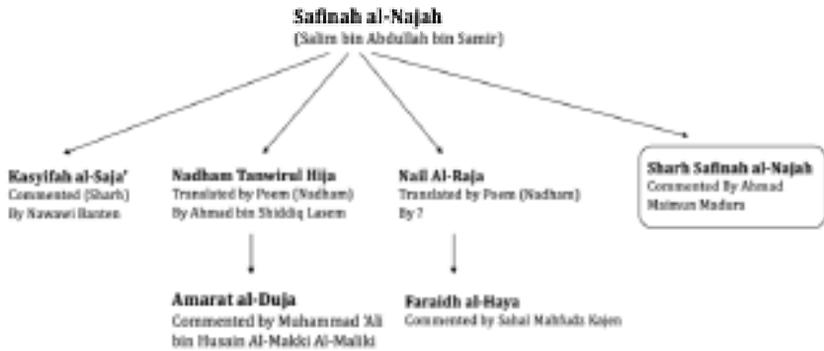
Sementara dalam katagori kitab-kitab komentar atau syarah adalah sebagai berikut:

a. Kitab **Safinah al-Najah** karya Salim bin Abdillah (1271 H)

Kitab ini merupakan kitab yang dijadikan bahan *sorogan* setelah kitab *Safinah al-Salat* atau bahkan dijadikan kitab pertama kali dalam belajar fikih Syafii sekaligus belajar membaca kitab kuning. Salim bin Abdillah bin Sa'ad bin Abdullah bin Sumair al-Hadrami As-Syafi'ie sendiri adalah seorang yang ahli di bidang fikih, militer dan seorang hakim dan politisi. Beliau wafat di Betawi, Indonesia pada tahun 1271 Hijriah. Sebagai sebuah karya klasik, kitab ini juga melahirkan beberapa kitab komentar (*sarh, hasyiyah,*

nazam) dan transliterasi (*turjamah*).⁵³ Salah satu kitab komentar dalam Bahasa Madura ditulis oleh Kiai Maimun dengan judul *Sarh Safinah al-Najah*.

Gambar 3 Jaringan Kitab Safinah al-Najah Salim bin Abdullah bin Samir



Sumber: modifikasi dari Bruinessen, 1995

b. Kitab **'Aqidah al-Awam** karya Syekh Ahmad al-Marzuqi (1205-128 H)

Kitab ini adalah kitab tauhid yang sangat populer di kalangan pesantren yang mengulas tentang *aqaid* yang 50. Dan juga membahas tentang nama-nama Nabi, para Malaikat, kitabullah, dan silsilah Nabi Muhammad. Kitab ini juga dikomentari atau disarakhi sendiri oleh penulisnya. Bahkan dalam catatan Adhi Maftuhin,⁵⁴ ada enam kitab yang lahir dari kitab **'Aqidah al-Awam** ini, yaitu:

- a. Tahsilu Nail al-Maram li Bayani Manzumah 'Aqidah al-Awam karya Syekh Ahmad al-Marzuqi.
- b. Nur al-Dalam 'ala Manzumah 'Aqidah al-Awam Syekh Nawawi al-Bantani.
- c. Tashil al-Maram li Daris 'Aqidah al-Awam karya Syekh Ahmad al-Qathani al-'Isawi.
- d. Jalau al-Afham Syarah Manzumah 'Aqidah al-Awam karya Sayyid bin Muhammad bin Alawi bin Abbas al-Maliki.
- e. Fath al-'Allam Syarah Manzumah 'Aqidah al-Awam karya Syekh Dr. Hisyam Kamil Hamid Musa al-Syafi'i al-Azhari.

⁵³ *Ibid.*, 45-50

⁵⁴ *Ibid.*, 308-311

- f. Syarah Arkan al-Iman li Umat al-Islam min Manzumah 'Aqidah al-Awam karya Dr. Umar Abdullah Kamil.

Dalam konteks kitab kiai Sumenep, kiai Ahmad Maimun mengomentari kitab ini dengan judul kitabnya, *Taudihu al-Maram fi Syarh 'Aqidah al-'Awam*.

- c. Kitab **Ihya' 'Ulumu al-Din** karya Imam al-Ghazali (1058-1111 M)

Kitab ini memang sangat populer, sebuah kitab yang mengupas mengenai tasawuf untuk santri tingkat lanjut. Sebelum membaca kitab ini, umumnya para santri menelaah dulu kitab Bidayah al-Hidayah. Mengingat begitu pentingnya posisi kitab ini bagi kalangan *ahlusunah waljamaah* maka dalam konteks kitab kiai Sumenep, kiai Thoifur Ali Wafa membuat ringkasannya (*mukhtasar*) yang berjudul *Sullam al-Qasidin ila Ihya' 'Ulumu al-Din*.

RELASI KUASA-PENGETAHUAN DALAM KITAB KIAI

Kitab kiai sebagai sebuah karya telah menjadi instrumen bagaimana kuasa-pengetahuan itu bekerja. Kuasa-pengetahuan itu diproduksi, didistribusikan, diappropriasikan, diretensikan, diekstrasikan pada masyarakat. Karenanya, pengetahuan dan kekuasaan nyatanya memang tidak bisa dipisahkan (*power-knowledge*).⁵⁵ Pengetahuan selalu bersifat politis atau dapat digunakan dalam percaturan politik, karena sifatnya yang tidak netral atau murni maka di sinilah dimungkinkan terjadinya relasi-relasi kuasa.⁵⁶

Pengetahuan, termasuk juga pengetahuan agama, pada akhirnya membentuk suatu bangunan diskursif yang melahirkan suatu rezim kebenaran (*rezim of truth*) yang mengkonstruks kehidupan masyarakat. Masyarakat harus menjadi patuh, disiplin dan senantiasa merasa diawasi (*panopticon effect*).

⁵⁵ Michel Foucault, *Discipline and Punish The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (terj), (New York: Vintage Books, tt), 27, 257-308; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977* (New York: The Harvester Press, 1980), 92-114.

⁵⁶ Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Perancis*, jilid II, (Jakarta: Gramedia, 1996), 321

Dalam kehidupan modern, kuasa-pengetahuan itu membentuk proses obyektivikasi sebagai berikut:

1. Intervensi otoritas ilmiah dengan cara melakukan klarifikasi dan penataan pengetahuan mengenai masyarakat;
2. Otoritas ilmiah tersebut meletakkan subjek manusia ke dalam kategori-kategori, misalnya “penyimpangan”, “ketidakwarasan”, dan lainnya;
3. Berbagai impuls yang mengontrol seks dan tubuh dalam praktik hidup sehari-hari juga digunakan untuk menentukan pola masyarakat.⁵⁷

Untuk melihat bagaimana kuasa-pengetahuan itu bekerja di dalam kitab kiai, maka akan dijabarkan sebagai berikut:

1. Pernikahan *Se-kufu'* (sederajat)

Seperti yang dituturkan dalam kitab *Qawati'u al-Adillah bi kalami al-Aimmah; fi 'Adami Sahati Tazwiji al-Hakimaw Muhkami al-Mar'ah bi Gairi Kafa'a li Gaibah al-Wali aw 'Adolihi* karya kiai Ahmad Maimun mengenai status hukum menikahkan seseorang dengan memakai jasa hakim sebagai walinya sementara sang pasangan dianggap tidak sepadan (*kufu'*). Menanggapi persoalan hukum ini, kiai Maimun dengan merujuk pada beberapa referensi terpercaya (*muktabarah*) dalam kalangan Islam Suni seperti; Al-Majmu' syarah dari kitab Al-Muhazab; Mugni al-Muhtaj; Nihaya al-Zayn, Al-Fatawa al-Kubro; Hasyiyah al-Bajayrimi 'ala al-Wahhab, dan Hasyiyah al-Qolyubi menetapkan suatu putusan bahwa status perkawinan tersebut tidak sah karena tidak boleh seorang hakim menikahkan seseorang yang dianggap tidak sepadan (*kufu'*).

Putusan hukum yang ditetapkan oleh kiai Ahmad Maimun yang dituangkan dalam teks kitabnya tidak serta merta diterima begitu saja. Kiai Ahmad Maimun juga melakukan upaya *tahqiq* atau rekomendasi otoritatif terhadap kiai Thoiful Ali Wafa agar apa yang telah diputuskan tersebut benar-benar legitimat.

⁵⁷ Anita Valikangas dan Hannele Seeck, “Exploring the Foucauldian Interpretation of power and subject in organization”, *LSE Research Online*, April 2013. 6-9.

Upaya yang gigih terhadap pembelaan konsep *kafa'ah* yaitu adanya kesetaraan atau kesamaan derajat apakah dalam hal nasab, kredibilitas, status merdeka (bukan budak), ketokohan dan kesalehan antara suami istri dengan harapan tercipta keharmonisan dalam rumah tangga dan menjadi pasangan yang ideal tidak semata-mata murni suatu pengetahuan keagamaan (hukum Islam suni) tapi juga upaya penguatan suatu kuasa rezim pengetahuan yang memungkinkan pelakunya mendapat keuntungan dengan semakin naiknya level otoritas dirinya. Beberapa kiai pesantren mengistilahkan konsep ini dalam istilah lokal dengan “*mapolong tolang*”, yaitu suatu perkawinan yang dilakukan pada famili-famili terdekat (paling jauh sepupu-dua-pupuan) agar stratifikasi sosial kegiaian tidak turun dan memiliki dampak yang kuat di masyarakat. Hal ini terlihat dari relasi kekerabatan (*kinship relation*) pada jaringan kiai penulis di Sumenep bahkan juga di Madura. Mereka semua terhubung dalam suatu “keluarga besar” atau bani baik itu bani Syarqowi, bani Ruham, dan lain sebagainya. Dan tentu catatan pentingnya adalah mereka menganggap bahwa perkawinan yang mereka laksanakan adalah anjuran dan *sunah* yang harus dipelihara dan dilestarikan. Keluarga kiai menjadi *sekufu'* dengan keluarga kiai.

Dan seperti diketahui, stratifikasi sosial masyarakat Madura itu terbagi menjadi dua pola, *pertama* pola tiga lapisan tingkatan sosial, yaitu *oreng kene'* atau *oreng dume'* (orang kecil) sebagai lapis terbawah; *pongghaba* (pejabat pemerintah) sebagai lapis menengah; dan *parjaji* (priayi/bangsawan) sebagai lapis paling atas. *Kedua*, stratifikasi sosial dilihat dari dimensi agama, yaitu *santre* (santri), dan *benni santre* (non-santri). Pada dua model stratifikasi itu, kiai bersama familinya ditempatkan sebagai golongan elite masyarakat, yaitu pada kelas menengah dan atas. Hal ini juga diperkuat oleh temuan Zamakhsyari Dhafier pada struktur kiai di Jawa, bahwa penentuan kelas sosial kiai ini didasarkan pada besar tidaknya pesantren yang dimiliki. Kiai dengan pesantren besar akan menjadi elite nasional. Kiai dengan pesantren menengah akan menjadi elite provinsi, dan kiai dengan pesantren kecil akan menjadi elite lokal (kabupaten).

Atas dasar stratifikasi sosial Madura di atas, maka keberadaan konsep *kafa'ah* menjadi strategis dibela dan dipertahankan agar marwah keluarga tetap terpelihara dan kuasa-pengetahuan tetap bekerja dengan baik. Kasus-kasus perceraian sekitar persoalan ini banyak terjadi di kalangan kiai di saat putra-putrinya mendapatkan suami atau calon suami yang tidak sekufu'. Bagi yang telah berumah tangga, perceraian terjadi di tengah jalan dengan alasan tidak ditemukan kecocokan padahal umumnya tidak direstui oleh orang tua atau keluarga besarnya. Dan alasannya sederhana tidak ada kesederajatan (*kafa'ah*) dalam relasi suami-istri tersebut. Bagi yang masih menjalin hubungan (*in relationship*; ta'aruf atau pacaran), orang tua sudah memperingati atau *mewanti-wanti* agar hubungan itu tidak berlanjut pada jenjang yang lebih serius apalagi sampai melangsungkan perkawinan. Dan jika perkawinan terjadi, mereka melanggar aturan *kafa'ah*, maka pasangan suami istri itu akan dijauhkan dari lingkungan keluarga atau bahkan diharuskan berdomisili di tempat lain yang jauh. Dan mereka dianggap sebagai rumah tangga yang tidak mendapatkan restu orang tua dan keluarga besar.

Jadi rezim pengetahuan Islam suni yang menjadi landasan dalam konsep *kafa'ah* telah menjadi alat bagi kekuasaan. Dan penyelenggaraan kekuasaan selalu memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Inilah kenapa pengetahuan dan kekuasaan tidak bisa dipisahkan. Keduanya identik dan membentuk relasi 'kekuasaan-pengetahuan' (*power-knowledge*). Sejalan dengan argumentasi Foucault bahwa kuasa tidak bekerja dengan cara negatif atau represif melainkan dengan cara positif dan produktif melalui normalisasi dan regulasi, menghukum dan membentuk publik yang disiplin. Publik atau masyarakat, dalam konteks *kafa'ah* telah dibentuk sedemikian rupa agar mengikuti regulasi itu sehingga terjadi pola relasi perkawinan antar sesama *oreng kenek*, *pongghaba*, dan *parjaji* atau perkawinan antar sesama *santre* dan *benni santre*.

2. Saudara dalam *Rada'ah* (sesusuan)

Kitab yang ditulis oleh kiai Thaifur Ali Wafa, *Nail Arb: Syarhu Maulidi al-Azb Raf'u al-Rain wa al-Raibah fi Masalati al-Rada'* menerangkan hal ikhwal *rada'ah* (konsep susuan dalam Islam).

Seperti diketahui, tema ini dalam ulasan fikih terkait dengan nasab atau terjadinya persaudaraan melalui persusuan. Dalam kitab *Iqna'* (Hasyiyah Bujairimi), *rada'ah* dijelaskan sebagai berikut:

فصل : في الرضاع هو بفتح الراء ويجوز كسرهما واثبات التاء معهما لغة اسم لمص الثدي وشرب لبنه وشرعا اسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في معدة طفل أو دماغه

Jadi menurut syarak, *rada'ah* itu adalah berhasil masuknya air susu seseorang perempuan ke dalam perut besar anak kecil. Karenanya yang menjadi rukun dari *rada'ah* itu ada tiga bagian; *murdi'* (wanita yang menyusui), *radi'* (anak yang disusui), dan *laban* (air susu).

Terkait dengan tema *rada'ah* ini, kiai Thoifur Ali Wafa dalam kitabnya menjelaskan tentang polemik yang terjadi di masyarakat mengenai status seorang bayi yang menyusui kepada neneknya (dan telah memenuhi rukun dan syarat *rada'ah*) apakah dia menjadi bersaudara dengan ibu kandungnya sendiri? Dalam peristiwa ini, kiai Thoifur memutuskan bahwa status si bayi tersebut menjadi bersaudara dengan ibu kandungnya sendiri. Artinya si anak menjadi saudara *fi al-rada'* dengan ibunya sendiri. Jawaban yang diberikan oleh kiai Thoifur ini lalu menjadi viral karena dianggap 'sok tahu' tentang soal hukum Islam. Masyarakat seperti tidak menerima opini hukum yang diberikan oleh kiai Thoifur karena peristiwa bayi menyusui kepada neneknya itu sudah dianggap biasa dalam masyarakat.

Menghadapi peristiwa ini, kiai Thoifur tetap dengan keyakinan keilmuannya bahwa apa yang dia putuskan telah benar. Namun demikian, upaya sang kiai untuk menguatkan pendapatnya tersebut

dilakukan dengan meminta pendapat pembanding ke beberapa kiai di Sumenep dan Sampang. Para kiai itupun bersepakat mengenai apa yang telah diputuskan oleh kiai Thoifur. Sampai akhirnya, kiai Thoifur memohon *tahqiq* kepada gurunya di Makkah yaitu Syekh Ismail dan gurunya pun membenarkan dan menyetujui atas apa yang diputuskannya.

Deskripsi tentang *rada'ah* di atas, memantik isu-isu penting terkait bagaimana status persaudaraan itu bisa terjadi tanpa harus keluar dari rahim yang sama. Status cucu yang meningkat menjadi bersaudara (dalam sesusuan) dengan ibu kandungnya sendiri yang diangkat dalam kasus di atas pada akhirnya melegitimasi tindakan-tindakan "*ngala' anak*" (mengambil bayi untuk dijadikan anak sendiri) dalam konteks budaya Madura. Konsep *ngala' anak* adalah suatu tradisi yang berlaku di dalam masyarakat dengan mengadopsi bayi orang lain untuk dijadikan sebagai anak kandungnya sendiri. Salah satu caranya adalah dengan menyusui langsung si bayi yang belum genap dua tahun agar kemudian menjadi mahram. Tradisi *ngala' anak* ini umumnya dilakukan oleh mereka yang tidak memiliki anak atau sudah punya anak tapi masih menginginkan jenis kelamin yang berbeda. Misalnya sudah punya anak perempuan, tapi masih ingin punya anak lelaki. Akhirnya mereka *ngala' anak* yang berjenis kelamin laki-laki.

Lalu apa kaitannya dengan kekiaian? Sudah jamak diketahui bahwa pesantren itu harus dipimpin oleh seorang lelaki. Pada kasus kiai-kiai yang tidak memiliki keturunan atau punya keturunan tapi perempuan. Mereka umumnya menjadikan konsep *rada'ah* ini sebagai solusi tepat agar dapat memenuhi kebutuhan memiliki anak ini. Sehingga status si anak yang awalnya 'orang lain' karena proses *rada'ah* lalu seperti anak kandungnya sendiri. Perubahan status ini juga membawa dampak pada status sosial dan stratifikasi sosial si anak. Artinya, jika yang mengadopsi anak dengan cara *rada'ah* itu adalah seorang kiai besar maka anak tersebut akan memiliki status sebagai anak kiai besar dan memiliki hak yang sama layaknya anak kandungnya sendiri dan di kemudian hari dapat menggantikan dirinya menjadi kiai pesantren besar.

3. Salat Istikharah

Beberapa kitab kiai Sumenep seperti Nazmu Safinah al-Salah, Umm al-Ibadah, *Kifayah al-Munassiqin fi Zikri Ba'di al-Masail al-Muhimmah fi al-Din* yang ditulis oleh Kiai Muhammd Ilyas, Kiai Habibullah Rois, Ustaz Abdul Ghafir Khalid menjelaskan tentang keberadaan salat istikharah. Salat istikharah adalah salah satu bentuk mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah dengan maksud memohon petunjuk atas hajat atau keinginan untuk masa yang akan datang. Baik dalam hal jodoh, pekerjaan dan hal ikhwal lainnya bahkan dalam urusan politik.

Dalam sebuah ibarah disebutkan sebagai berikut:

وهي: طلب الخيرة في شئ، وهي استفعال من الخير أو الخيرة — بكسر أوله وفتح ثانيه، بوزن العنبة، واسم من قولك خار الله له، واستخار الله : طلب منه الخيرة، وخار الله له : أعطاه ما هو خير له، والمراد: طلب خير الأمرين لمن احتاج إلى أحدهما .

“Salat istikharah adalah menuntut kebaikan atas sesuatu yaitu melakukan kebaikan atau pilihan...Dan nama dari perkataanmu mintalah kepada Allah, maka Allah akan memberikan kepadamu: memohon pilihan dan Allah akan memberikannya apa yang terbaik. Yakni: menginginkan dua hal yang terbaik bagi siapapun yang menginginkan salah satunya.”

Memohon sesuatu kebaikan kepada Allah melalui salat istikharah ini sudah lazim dilakukan oleh para kiai dalam hal memutuskan pilihan-pilihan terbaik atas kehendak Allah. Salat Istikharah atau masyarakat lokal sering menyingkatnya dengan “*istikharah*” saja adalah upaya spiritual agar apa yang diinginkan mendapatkan kebaikan (barakah) dari Allah. Umumnya masyarakat sering melakukannya dalam hal mencari jodoh. Mereka akan datang ke kiai menyampaikan keinginannya, lalu sang kiai melakukan ritual istikharah dengan melakukan salat kemudian jawaban akan didapatkan (umumnya) melalui mimpi. Setelah jawaban diperoleh melalui tafsir mimpi maka masyarakat akan melaksanakannya sebagai suatu petunjuk dari Allah.

Menariknya dari ritual istikharah ini adalah ketika berkaitan dengan urusan politik. Pada kontestasi pilihan presiden (pilpres) tahun 2019 ini, kalangan kiai tradisional yang dimotori oleh kiai Thaifur Ali Wafa, pengasuh pesantren As-Sadad Ambunten, melakukan istikharah siapa calon presiden yang layak memimpin Indonesia periode 2019-2024. Dan hasilnya menyebut bahwa pasangan 02, Prabowo Subianto dan Sandiaga Uno adalah pilihan terbaik berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diperolehnya.

Petunjuk yang diperoleh melalui mimpi itu berupa dua ayat Alquran: yaitu QS. Al-Baqarah: 166 untuk pasangan 01 (Jokowidodo-Makruf Amin):

إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَعَتْ بِهِمُ
الْأَسْبَابُ

“(yaitu) ketika orang-orang yang diikuti itu berlepas diri dari orang-orang yang mengikutinya, dan mereka melihat siksa; dan (ketika) segala hubungan antara mereka terputus sama sekali.”

Dan QS. al-Taubah: 26 untuk pasangan 02 (Prabowo Subianto-Sandiaga Uno) yaitu:

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا
وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Kemudian Allah menurunkan ketenangan kepada Rasul-Nya dan kepada orang-orang yang beriman, dan Allah menurunkan bala tentara yang kamu tiada melihatnya, dan Allah menimpakan bencana kepada orang-orang yang kafir, dan demikianlah pembalasan kepada orang-orang yang kafir.”

Berdasarkan dua ayat Alquran di atas, maka tafsir atau pilihan yang lebih baik jatuh pada pasangan 02.



Surat Tangan Hasil Istikharah
Kiai Thaifur Ali Wafa dalam Pilpres 2019

Istikharah, seperti yang tampak dalam pemaparan di atas, menjadi dasar bagaimana relasi kuasa-pengetahuan itu bekerja. Dengan tujuan mendapatkan solusi terbaik atas kehendak Tuhan melalui jalan ritual salat maka seorang kiai pesantren dapat menaikkan level dirinya sekaligus dapat memobilisasi masa untuk tujuan-tujuan politis. Dan dampaknya sangat masif untuk kemenangan perolehan suara paslon o2 di Madura. Bahkan Prabowo sendiri meluangkan waktu untuk sowan ke pesantren As-Sadad Ambunten Sumenep pada 26 Februari 2019 guna bertemu langsung dan menyapa konstituennya. Pesantren As-Sadad sebagai pesantren dengan level kabupaten pada akhirnya juga mendapatkan keuntungan untuk menjadi pesantren yang punya pengaruh di level nasional.

KESIMPULAN

Kitab kiai merupakan suatu karya intelektual keagamaan yang diproduksi sebagai bagian dari identitas keulamaan yang diwarisi dan dirawat oleh satu generasi ke generasi lainnya dalam suatu sanad keilmuan yang bersambung sejak abad ke 16 di Timur Tengah di saat mazhab hukum dalam Islam mulai berkembang. Kitab ini bagi sang

kiai menjadi modal sosial dan intelektual penting dalam konstruksi otoritas keagamaan di masyarakat. Konstruksi ini meniscayakan suatu bentuk jaringan yang kuat dan saling mengingat antara kitab, keulamaan/intelektual, pesantren dan kekerabatan. Ke empat relasi itu akan mengantarkan sang kiai pada posisi terhormat di dalam masyarakat dengan menduduki level kiai besar/tinggi dengan pesantren yang juga terpandang.

Konstruksi otoritas melalui teks keagamaan ini memiliki dampak nyata pada kuasa pengetahuan. Kitab-kiai sebagai instrumen pengetahuan keagamaan telah menjadi sebuah rezim kebenaran (*rezim of truth*) yang mengkonstruksi kehidupan individu di dalam masyarakat. Tujuannya adalah normalisasi, pendisiplinan, kepatuhan, stigmatisasi, dominasi dan pengontrolan atas perilaku-perilaku yang dianggap menyimpang. Kitab-kiai dengan demikian bukan semata karya intelektual keagamaan tapi juga upaya bagaimana sebuah ideologi keagamaan dapat dilestarikan, dipraktikkan dan diperjuangkan agar suatu kekuasaan tetap bekerja dengan baik. []

DAFTAR PUSTAKA

- Amir, Muhammad Muhsin, *al-Risalah fi Majmu'at al-Muhadirah al-Diniyah al-Ijtima'iyah 'An Walimat al-Milad*, Sumenep: tp, 2015.
- _____, *Terjemah Ushul Fiqh al-Luma'*, Guluk-Guluk: Yayasan al-Amir, 2009.
- _____, *Thoriqoh Nahwiyah*, jilid I, Sumenep: tp, 2007.
- Anwar, Marzani dan Ulil-Abshar Abadallah, *Fiqih dalam Perpustakaan Pesantren* (1985)
- As'ari, Hasjim, *Risalah Ahlussunnah wal Jama'ah*, terj. Khoiron Nahdliyin dan Arief Hakim, Yogyakarta: LKPSM, 1999.
- Azmeh, Aziz al-, *Arabic Thought and Islamic Societies*, volume I, USA and Kanada: Routledge, 2013.

- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, edisi Parenial, Jakarta: Kencana, 2013.
- Bafadal, H. Fadhal AR dan H. Syatibi (ed), *Pergeseran Literatur Pondok Pesantren Salafiyah di Indonesia*
- Bertens, Kees, *Filsafat Barat Abad XX Perancis*, jilid II, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Bruinessen, Martin van, "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society", *Across Madura Strait The Dynamics of an Insular Society*, Kess van Dijk, Huub de Jonge and Elly Touwen-Bouwsma (ed), Leiden: KITLV Press, 1995.
- _____, *Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu*, Brill: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 146, 2/3de Afl. (1990), 226- 269
- Burhanuddin, Jajat, *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan, 2012.
- Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis; Ekplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dari Kritik Hingga Pengembangan Metodologis*, Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, cet. IX, Jakarta: LP3ES, 2011.
- _____, "Contemporary Features of Javanese Pesantren", *Mizan*, No. 2, Vol. I, 1984, 27
- Fadl, Kholed M. Aboe el-, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish The Birth of the Prison*, Alan Sheridan (terj), New York: Vintage Books, tt.
- _____, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, New York: The Harvester Press, 1980.
- Gaborieau, Marc, "The Redefinition of Religious Authority Among South Asian Muslim From 1919 to 1956", Azyumardi Azra,

- Kees van Dijk dan Nico J.G. Kaptein (editor), *Varieties of Religious Authority Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*, Singapore: ISEAS Publishing, 2010.
- Hasan, M. Afif, *Kapita Selektu Yurisprudensi Islam Kajian Kitab Kuning Tentang Pernak Pernik Ibadah dan Tradisi*, Malang: UM Press, 2009.
- Jabiri, Muhammad ‘Abed al-, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, Moch Nur Ichwan (terj.), Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Jauhari, Muhammad Idris, *Pelajaran Ilmu Jiwa Pendidikan*, Prenduan: Mutiara Press, 2014.
- _____, *Ringkasan Sejarah Nabi Muhammad*, Prenduan: Mutiara Press, 2014.
- Kersten, Carool, *Berebut Wacana; Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*, Bandung: Mizan, 2018.
- Maaftuhin, Adhi, *Sanad Ulama Nusantara Transmisi Keilmuan Ulama Al-Azhar & Pesantren*, Bogor: Sahifa, 2018.
- Madjid, Nurcholis, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Maimun, Ahmad, *Kalimat al-‘Ulama fi Niati al-Shalat*, Sumenep: tp, 1999
- _____, *Shulhu al-Fariqaini*, Sumenep: tp, 1997
- Mas’ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mas’udi, Masdar Farid., “Mengenal Pemikiran Kitab Kuning”, *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah*, (editor) M. Dawam Rahardjo, Jakarta: P3M, 1985.
- _____, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

- _____, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan bekerja sama dengan P3M, 1997.
- _____, *Pajak Itu Zakat Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*, edisi baru, Bandung: Mizan, 2010.
- Midori, Kawashima (pengumpul), *A Provisional Catalogue of Southeast Asian Kitabs of Sophia University*, Institute of Asian Cultures, Center for Islamic Area Studies, Shopia University. September 2015.
- Muhammad, Husien, *Fiqih Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- _____, *Islam Tradisional Yang Terus Bergerak; Dinamika NU, Pesantren, Tradisi dan Realitas zamannya*, Yogyakarta: IRCISoD, 2019.
- Nasuha, Chozen, “Epistemologi Kitab Kuning”, dalam *Jurnal Pesantren*, No. I, Vol. VI, 1989, 17-18
- Steenbrink, Karel A., “Recapturing the Past: Historical Studies by IAIN Staff”, *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Mark Woodward (editor), Tempe: Arizona State University Program in Southeast Asian Studies, 1996.
- Valikanga, Anita s dan Hannele Seeck, “Exploring the Foucauldian Interpretation of power and subject in organization”, *LSE Research Online*, April 2013. 6-9.
- Wafa, Thoifur Ali, *Rafu al-Rain wa al-Raibah fi Masalati al-Radha'*, Sumenep: tp, ttt.
- Wahid, Abdurrahman, “Pribumisasi Islam”, Nasrullah Ali-Fauzi (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta; P3M, 1989.
- Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Dar al-Fikr, 2010.
- Zuhri, K.H. Saifuddin, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, cet. II, Yogyakarta: Pustaka Sastra LKiS, 2007.
- Wawancara, kiai Thoifur Ali Wafa, tanggal 2 Mei 2017.
- Wawancara, kiai Ahmad Maimun, tanggal 10 Mei 2017.
- Wawancara, kiai Ghazi Mubarak, tanggal 8 Januari 2019.



Introduction
**PUNISHING WOMEN: DISCRIMINATION AGAINST
FEMALE-INITIATED DIVORCE IN INDONESIAN
RELIGIOUS COURTS**

Sally White

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific
Email: sally.white@anu.edu.au

In this chapter, Mufliha Wijayati discusses female-initiated divorce in the Religious Court of Indonesia, with a case study of women's experiences in two courts in the Sumatran province of Lampung, Metro and Kalianda. Divorce rates across Indonesia have risen markedly in the last decade or two, and been the subject of much discussion. In particular, the rate of female-initiated divorce has encouraged research into the reasons why so many women are seeking a marriage separation. While conservatives tend to see the rise in divorce rates in general and female-initiated divorce rates in particular as a worrying trend, others point to the increase in women applying to the courts for a divorce as a positive trend, an indication that women's legal literacy is increasing and that women are no longer settling for remaining in a marriage that may be characterised as unhappy or where domestic violence and neglect dramatically reduce the quality of life of women and children. In this chapter, Wijayati is less concerned with the reasons for divorce than she is with the larger question of whether women actually achieve justice when they apply for a divorce to the Religious Court. Does the process itself treat men and women equally, and are women's rights protected in the decisions handed down by courts?

To illustrate what Wijayati means by justice for women in divorce, she begins this chapter with the story of a woman, KJ, who has been subject to severe violence by her husband and who, when all efforts to fix the issues have failed, applies for a divorce. Seeking to ‘escape this hell on earth’ she applies for a divorce and six months later, she is granted one. While she is then free of her husband, the court does not grant her any other rights: she is left without any form of financial support or maintenance for herself or her three children. She also faces social stigma for causing the breakdown of her marriage. And this happens because she was the one that took the legal step of initiating the divorce in the court. As she herself describes it: ‘becoming a divorcee is a bitter choice; I am in a weak position before the law and the world judges me for causing the collapse of the household, because I was not able to be patient and chose to divorce my husband’. Leaving aside the question of social stigma, why does KJ state that her position before the court is weak; how is that she does not have any rights to maintenance and support, not even for her three children? These are the questions that Wijayati seeks to answer in this chapter.

In Indonesia, divorce for Muslims is regulated by the 1974 Marriage Law, the 1989 Religious Court Act and by the Compilation of Islamic Law (Kompilasi Hukum Islam: KHI). Prior to the introduction of the marriage law, divorce took place generally outside the court system, through the Islamic practice of *talak*, whereby a Muslim husband can pronounce that he is divorcing his wife. Concern about the ease with which men could divorce their wives was one of the motivations for the introduction of the marriage law, and the stipulation that all divorces had to take place in the Religious Court was seen as one of the most progressive elements of that law. Not only that, but the marriage law granted women equal rights to apply for divorce.

The progressive nature of Indonesia’s divorce laws in terms of Muslim family law, argues Wijayati, means that divorce has not been a focus of advocacy to reform the marriage law. According to Wijayati, this is a mistake, because the initiation of divorce has

different legal consequences for women than for men, meaning that a woman's legal protection is in fact undermined by the legal process. Under the KHI, when a woman initiates divorce, she gives up her rights to maintenance during the waiting period (*nafkah iddah*) and to compensation (*mut'ah*). Attempts have been made to rectify this by way of regulations from the Supreme Court; changes to legal regulations now mean that a woman does not lose those rights when she initiates divorce, so long as she is not considered *nusyuz* (rebellious, disobedient). A ruling of *nusyuz* by a judge means that a woman still loses all her post-divorce rights, but the very fact of applying for a divorce and travelling to court without her husband's permission leaves a woman open to that charge. What is considered *nusyuz* is up to the interpretation of the judge. The concept of *nusyuz* is also problematic when the husband initiates divorce by way of *talak*, because a ruling of *nusyuz* means again that the wife will not receive her rights to maintenance or compensation, undermining women's equality before the law and putting her fate in the hands of the judge and their interpretation of *nusyuz*.

In the second part of her article, Wijayati considers women's experience of the procedural aspects of divorce. Here she also identifies a number of issues around the type of divorce women are advised to apply for, and the attitude of judges during the divorce hearings. In the courts Wijayati attended, women were usually accompanied by what she terms a justice broker, someone who organises their attendance at court and helps them to understand court processes and procedures, matters that are difficult to negotiate for many women. Overwhelmingly, these brokers advise women to apply for a 'simple' divorce, without consideration of other matters such as maintenance, child custody and the division of marital property, so that divorce is relatively quick, cheap and uncomplicated. Judges are not required to consider matters that are not specifically applied for by women, and so ignore issues such as women's experience of violence in the marriage, neglect by the husband, or the husband taking a second wife, meaning that women are left with few rights and often in a difficult financial situation.

Judges often display prejudice and a lack of gender sensitivity during hearings, not making any effort to understand why women are applying for divorce, instead sticking to a very narrow and legalistic interpretation of the law.

To address the discrimination that women face in divorce proceedings, Wijayati argues that the regulations and laws surrounding divorce that appear to be gender neutral and give women equal rights to men be re-examined to take into account the vulnerable position of many women who suffer domestic violence or other forms of mistreatment and so have no option but to initiate divorce. She also appeals for greater legal education for women about their rights in divorce and about the process itself so they can participate fully in divorce proceedings. Finally, she argues that judges need to take a more active role in ensuring that women get justice when their marriages are no longer tenable. []



***PUNISHING WOMEN:* DISKRIMINASI TERHADAP PEREMPUAN YANG MENGAJUKAN CERAI DI PERADILAN AGAMA INDONESIA**

Mufliha Wijayati

Email: moefliha79@gmail.com

IAIN Metro-Lampung

ABSTRACT

Most women who file for divorce in the Religious Courts in Indonesia find it difficult to obtain substantive justice related to their rights in divorce. This paper specifically examines the experience of women initiating a divorce, known as *cerai gugat*, in the Religious Court in Lampung Province. This study was based on the author's observation of the proceedings of several trials, and the reading of decisions in two Religious Courts in Kalianda and Metro during 2016 to 2018. The author also conducted an inventory of legal products. In this paper, the author argues that women experience injustice in several ways. *First*, in legislation (Compilation of Islamic Law), women who initiate divorce (*cerai gugat*) lose a number of legal rights in divorce. *Second*, during the trial process, women experience discrimination in the form of verbal violence, subordination, and stereotyping. Likewise in court decisions, an examination of a number of divorce decisions shows that women are once again sentenced to be losing parties by only obtaining the legality of divorce, and even having to pay all the costs to support and educate their children. Although these women who file for divorce have experienced discrimination both legally and socially, they have shown their agency by fighting against the injustices experienced in their households. Nonetheless, this study of divorce in the Lampung Religious Court demonstrates that initiating divorce places women in a weak position before the law, even though marriage regulations in Indonesia recognize equal rights for men and women to file for divorce.

Keywords: religious courts, decision, female-initiated divorce, divorce rights

“Mengajukan gugatan perceraian ke Pengadilan Agama dengan bantuan Pengacara adalah pilihan terakhir, setelah segala daya upaya kulakukan untuk mempertahankan rumah tanggaku gagal. Aku ingin keluar dari neraka dunia dan segera terbebas dari siksaan batin suami [...] Kekerasan yang kualami belum berhenti, bahkan makin parah selama proses perceraian. Baru setelah enam bulan, Pengadilan menghadiahkanku putusan cerai. Sayangnya aku tak mendapatkan apapun dari proses cerai itu, *mut’ah*, nafkah *madhiyah*, atau nafkah di masa idah saya. Aku tak mendapatkannya karena hukum agama dan hukum negara menghalangiku [...] Kini aku terbebas dari laki-laki yang pernah menjadi suamiku, dan melanjutkan hidup bersama tiga anak-anakku. Tapi menjadi janda cerai itu adalah pilihan pahit, aku begitu lemah dihadapan hukum dan semakin lemah saat dunia turut menghakimiku sebagai penyebab runtuhnya rumah tanggaku, karena aku tak mampu bersabar dan memilih menceraikan suamiku. Bahkan saat aku ingin membangun kembali biduk rumah tangga baru bersama laki-laki baik pilihanku, dunia menstigmaku sebagai perebut laki-laki orang. Meski kini aku hidup bahagia bersama suami dan lima orang anak, tapi sungguh perceraian itu melelahkan dan menyakitkan. Cukuplah aku yang mengalaminya.” [from KJ’s story]

PENDAHULUAN

Sejarah hukum perkawinan dan perceraian di Indonesia adalah jalan panjang yang menarasikan bagaimana dinamika hukum perkawinan Islam Indonesia dirumuskan dan diimplementasikan. Jalan panjang reformasi hukum perkawinan yang salah satu tujuannya untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan,¹ namun dalam beberapa kasus perempuan yang menggugat tidak terlindungi hak-haknya dalam proses perceraian. Kasus-kasus perempuan yang menggugat perceraian dalam tulisan ini mengalami diskriminasi tidak hanya dalam putusannya, tapi sejak dalam peraturan perundang-undangan, dan juga dalam proses persidangan perceraian. Kutipan kisah KJ di awal tulisan ini, menjadi narasi bagaimana perempuan menjalani proses perceraian di Pengadilan Agama.

Jika menilik sejarah panjang hukum perkawinan di Indonesia, tampak bagaimana umat Islam berjuang mempertahankan apa

¹ Taheer Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World* (Bombay: Tri-Athi PVT.LTD, 1972).

yang diyakini sebagai dogma perkawinan Islam dalam proses pembentukan Undang-Undang Perkawinan, Undang-Undang Peradilan Agama, Kompilasi Hukum Islam, dan peraturan-peraturan turunan lainnya.² Hasilnya, regulasi perkawinan dan perceraian yang berlaku di Indonesia merupakan kristalisasi dari hasil pergumulan doktrin (*fikih munakahat*), tradisi (adat), dan hukum Belanda (*colonial*) sebagai upaya unifikasi hukum dalam hukum Nasional melalui proses negosiasi dan kompromi.³ Meski unifikasi hukum berhasil dilakukan dan berlaku bagi semua warga negara, namun unifikasi ini hanya pada hal-hal yang bersifat umum (*lex generalis*), sementara untuk hal-hal khusus dan unik berlaku pula hukum adat dan juga hukum Islam yang dihayati oleh sebagian besar masyarakat Indonesia.⁴

Sejak UU Perkawinan No. 1 tahun 1974 diundangkan, diikuti beberapa aturan yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian,

² June S Katz and Ronald S Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal System," *The American Journal of Comparative Law* 23, no. 4 (n.d.): 653–81. Mark Cammack, "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?," *Southeast Asia Program Publications at Cornell University* 63 (1997): 144–52. Mark Cammack, "Islamic Law in Indonesia's New Order," *The International and Comparative Law Quarterly* 38, no. 1 (1989): 53. Khoirudin Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), 37–61. Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Bandung: Marja & ISIF, 2014), 105–36. Euis Nurlaelawati, *Modernization. Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University, 2010), 80–94.

³ Para sarjana pengkaji hukum Islam Indonesia sepakat dengan argumentasi ini, namun mereka berbeda pendapat mengenai kuatnya pengaruh masing-masing unsur dalam regulasi yang berlaku. Perbedaan tersebut bermuara pada teori *receptie in complexu* Van Den Berg, teori *Receptie Horgonje*, dan Teori *Exit* Hazairin. Katz misalnya berpendapat akan kuatnya pengaruh hukum adat, namun ia menegaskan kesulitannya untuk membuat batas antara hukum adat dan hukum Islam mengantar proses resepsi yang menyatu melalui proses panjang dan mengatasi wilayah yang luas. Katz and Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal System," 658. Huis juga sepakat dengan keberlanjutan doktrin hukum Islam dalam hukum keluarga Islam Indonesia, tetapi doktrin hukum Islam yang dia maksud adalah hukum Islam yang dipraktekkan oleh hakim pengadilan (Islam), bukan doktrin fiqih (mazhab) sebagaimana argumentasi Hooker. Stijn Cornelis va Huis, "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Case of Cianjur and Bulukumba" (Universiteit Leiden, 2015). 69–84. Ahmad Rafiq, *Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003).

⁴ Katz menyebut UU Perkawinan dengan istilah *an umbrella-type law*, payung hukum yang mengatasi berbagai kelompok, suku, agama dan golongan. Katz and Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal System," 681.

para pengkaji hukum Islam berpendapat bahwa dalam konteks status perempuan, UU Perkawinan Indonesia tahun 1974 ini relatif progresif.⁵ Progresivitas UU Perkawinan ini bisa jadi benar jika dibandingkan dengan peraturan yang ada sebelumnya atau peraturan perkawinan di beberapa negara Muslim lain.⁶ Progresivitas itu tampak, baik pada proses penyusunannya maupun pada tataran substansi hukum mengenai perkawinan dan perceraian. Peraturan mengenai perceraian harus dilakukan di muka pengadilan, hak masing-masing pihak untuk dapat mengajukan perceraian, pembatasan poligami, dan batasan minimal usia perkawinan adalah beberapa contoh pasal yang dianggap sangat progresif dan menegaskan posisi perempuan yang lebih baik dihadapan hukum.⁷

Poin penting dari regulasi perceraian yang relevan dengan kajian ini adalah mengenai hadirnya institusi pengadilan sebagai pihak yang diberi otoritas oleh negara untuk memutuskan terjadinya perceraian. Selain itu adalah mengenai pengakuan hak yang sama bagi suami dan istri untuk mengajukan permohonan atau gugatan, tetapi otoritas untuk memutus atau menetapkan adalah wewenang pengadilan.⁸ Taher Mahmood (1972) menyebutnya dengan *regulatory reform* melalui aturan administratif.⁹ Mengintervensi doktrin ajaran tentang perceraian dengan membuat aturan yang mengontrol kesewenang-wenangan yang mungkin terjadi dalam menjalankan ajaran.

⁵ Katz and Katz, 658. Khoirudin Nasution, "Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia" (n.d.).

⁶ J. N. D Anderson, "Reforms in The Law of Divorce in The Muslim World," *Studia Islamica* 3 (1970): 41-52.

⁷ Reformasi hukum keluarga Indonesia melalui UU Perkawinan tahun 1974, salah satu tujuannya adalah meningkatkan derajat perempuan dalam persiapan perkawinan dan perceraian. Khoirudin Nasution, *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Tazzafa & Academia, 2007). Peraturan mengenai batas minimal usia perkawinan dalam UU No. 1 tahun 1974 direvisi melalui UU No. 16 tahun 2019 dengan menaikkan batas usia minimal 19 bagi laki-laki juga perempuan. "Seminar Nasional Menyambut Pengesahan Perubahan UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan untuk Anak Indonesia," Oktober 2019.

⁸ Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*, 2002, 233.

⁹ Taheer Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World* (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972), 269.

Kedua regulasi tersebut di atas sesungguhnya adalah ikhtiar negara untuk melindungi hak warga negara terutama perempuan dari praktek cerai sepihak yang mengemuka di masyarakat. Suami atau istri, memiliki hak yang sama untuk menginisiasi perceraian dan mengajukannya ke Pengadilan melalui mekanisme cerai talak jika suami yang mengajukan, atau cerai gugat jika istri yang mengajukan. Beberapa sarjana kemudian menganggap bahwa hak yang sama untuk mengajukan perceraian adalah bentuk pengakuan persamaan hak non diskriminatif dihadapan hukum (*equal before the law*), dan bentuk perlindungan (*legal protection*) terhadap perempuan.¹⁰

Namun demikian, menurut saya bahwa perlindungan hukum yang diidealkan belum sepenuhnya terjamin dalam UU (*law in book*) apalagi dalam praktek peradilan sebagai lembaga yang menerapkan UU (*law in concreto*). Perempuan yang menggugat perceraian ke Pengadilan Agama berpeluang 'terhukum' oleh peraturan perundang-undangan sekaligus juga terhukum dalam proses persidangan di dalam putusan pengadilan. Terhukum karena berpeluang dianggap nusyuz, kehilangan beberapa hak dalam perceraian, terdiskriminasi dalam proses persidangan, dan termarginalkan oleh putusan persidangan. Untuk memahami bagaimana perempuan yang menggugat perceraian itu terhukum, tulisan ini mengelaborasi pengalaman perempuan yang menghadapi perceraian di Pengadilan Agama wilayah Bandar Lampung. Pengalaman perempuan yang otentik untuk didengarkan sebagai sumber pengetahuan.

Permasalahan ini dijelaskan melalui perkara gugat cerai dan putusannya di dua Pengadilan Agama Lampung: Metro dan Kalianda. Lampung mendapat perhatian dalam tulisan ini karena beberapa hal. *Pertama*, angka perceraian di Lampung relatif

¹⁰ Cate Sumner and Tim Lindsey, "Courting Reform: Indonesia's Islamic Courts and Justice For The Poor," *International Journal For Court Administration*, December 2011. Jayne Curnow, "Legal Support Structures and the Realisation of Muslim Women's Rights in Indonesia," *Asian Studies Review* 39, no. 2 (April 3, 2015): 214, <https://doi.org/10.1080/10357823.2015.1025695>. Mark E Cammack, Helen Donovan, and Tim B. Heaton, "Islamic Divorce Law and Practice in Indonesia," in *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution*, ed. Michael Feener and Mark E. Cammack (Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007).

cukup tinggi. Berdasarkan data tahun 2016, diperkirakan ada satu perceraian terjadi dalam setiap jamnya. Meski secara nasional PTA Bandung dan PTA Surabaya masih menduduki posisi tertinggi angka perceraian, namun di wilayah Sumatra, angka perceraian di Lampung berada di posisi ketiga.¹¹ *Kedua*, data perceraian di wilayah Lampung yang dihimpun Komnas Perempuan menunjukkan tingginya angka perceraian yang disebabkan oleh adanya tindak kekerasan dengan berbagai bentuknya.¹² Tindakan kekerasan dalam keluarga yang salah satu sebabnya karena adanya ketimpangan relasi, dalam beberapa kasus memantik agensi dan resisten dari perempuan dengan melakukan gugatan perceraian.¹³

Adapun, pilihan terhadap dua pengadilan Agama Metro dan Kalianda secara subjektif ditentukan berdasarkan kriteria Pengadilan Agama tertua di Lampung, kuantitas perkara terbanyak, dan putusan perceraian yang relatif tinggi. Di samping itu dua Pengadilan ini mewakili tipe kelas IA dan IB di Wilayah Pengadilan Tinggi Bandar Lampung. Secara sosiologis, dua wilayah ini merepresentasikan wilayah perkotaan sekaligus pedesaan yang didiami oleh berbagai suku baik asli maupun pendatang.¹⁴

Kembali pada data perceraian, jika menilik pada data perkara yang dirilis Komnas Perempuan sesuai dengan data dari Badilag¹⁵ maka perempuan lebih banyak mengajukan perceraian

¹¹ Tim Penyusun, "Laporan Tahunan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung 2016" (Bandar Lampung: Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung, 2017). Tim Penulis, "Tergerusnya Ruang Aman Perempuan Dalam Pusaran Politik Populisme: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2017" (Jakarta: Komnas Perempuan, 2018), 46.

¹² Tim Penulis, "Tergerusnya Ruang Aman Perempuan Dalam Pusaran Politik Populisme: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2017."

¹³ Pola-pola agensi yang serupa pernah diutarakan oleh Aisyah dan Parker di wilayah Makasar di tahun 2014.. Siti Aisyah and Lyn Parker, "Problematic Conjugations: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia," *Asian Studies Review* 38, no. 2 (April 3, 2014): 205-23, <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899312>. Lyn Parker and Laura Dales, "Introduction: The Everyday Agency of Women in Asia," *Asian Studies Review* 38, no. 2 (2014): 164-67, <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899313>.

¹⁴ Tim Penyusun, "Provinsi Lampung Dalam Angka 2017" (Lampung: BPS Provinsi Lampung, 2017), xxxv.

¹⁵ Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (disingkat Dirjend Badilag) adalah salah satu unit eselon I di lingkungan Mahkamah Agung Republik Indonesia yang bertugas untuk merumuskan dan melaksanakan kebijakan dan standarisasi teknis bidang peradilan di lingkungan Peradilan Agama. Diakses tanggal 30 Juli 2019 dari www.badilag.mahkamahagung.go.id.

dibandingkan laki-laki.¹⁶ Dari total data perceraian tahun 2017 sebanyak 374.505, 73% nya adalah perkara gugat cerai.¹⁷ Gejala ini terjadi secara merata di hampir seluruh Pengadilan Agama di Indonesia.¹⁸ Kondisi yang sama juga terjadi di banyak negara Islam lainnya, bahwa perceraian lebih banyak diajukan oleh pihak perempuan.¹⁹ Data-data ini menunjukkan betapa perempuan memiliki kepentingan dalam perkara perceraian di Pengadilan (agama).

Pada poin ini menjadi penting menguji apakah perceraian di pengadilan dapat memberikan keadilan, kepastian, dan perlindungan hukum bagi perempuan saat mereka mengajukan perceraian. Tulisan ini memberikan pembacaan alternatif atas agensi perempuan untuk menginisiasi perceraian yang oleh beberapa peneliti dianggap sebagai independensi perempuan dan terbukanya akses keadilan bagi perempuan khususnya di Pengadilan Agama.²⁰ *Feminist Legal Theory* dan *gender analysis*

¹⁶ Tim Penulis, "Tergerusnya Ruang Aman Perempuan Dalam Pusaran Politik Populisme: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2017," 53. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan yang biasa disebut dengan Komnas Perempuan adalah lembaga negara yang independen untuk penegakan hak asasi manusia perempuan Indonesia. Komnas Perempuan dibentuk melalui Keputusan Presiden No. 181. Tahun 1998 setelah menemukan momentumnya di era awal reformasi. Dasar hukum pembentukan Komnas Perempuan kemudian dikuatkan melalui Peraturan Presiden No. 65 tahun 2005. Diakses tanggal 30 Juli 2019 dari www.komnasperempuan.go.id.

¹⁷ Tim Penyusun, "Laporan Tahunan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung 2016" (Bandar Lampung: Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung, 2017).

¹⁸ Stijn Cornelis va Huis, "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Case of Cianjur and Bulukumba" (Universiteit Leiden, 2015). Mark Cammack and Tim Heaton, "Explaining The Recent Upturn in Divorce in Indonesia: Developmental Idealism and The Effect of Political Change," *Asian Journal of Social Science* 39 (2011): 776-96. Sumner and Lindsey, "Courting Reform: Indonesia's Islamic Courts and Justice For The Poor."

¹⁹ Erin E Stiles, "When Is A Divorce A Divorce? Determining Intention In Zanibar's Islamic Court," *Ethnology* 42, no. 4 (Autumn 2003). Muhammad Zubair Abbast, "Judicial Ijtihad as a Tool for Legal Reform: Extending Women's Right to Divorce under Islamic Law in Pakistan," *Islamic Law And Society* 24 (2017): 384-411, <https://doi.org/10.1163/15685195-00244P04>. Ashraf Booley, "Divorce and The Law of Khul: A Type of No Fault Divorce Found within an Islamic Legal Framework," *Law Democracy And Development* 18 (2014): 37-57.

²⁰ Lily Zakiyah - Munir, "Domestic Violence in Indonesia Special from the Field Issue: Islam and Human Rights Advocacy for Social Change in Local Contexts," - *Muslim World Journal of Human Rights*, n.d., [i]. Euis Nurlaelawati, "Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce," *Islamic Law and Society* 20, no. 3 (2013): 242-71, <https://doi.org/10.1163/15685195-0010A0003>. Aisyah and Parker, "Problematic Conjugations: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia."

model Mansour Fakih menjadi alat bantu untuk melihat bagaimana perempuan ‘terhukum’ dalam proses perceraian.

Argumentasi terhukumnya perempuan dalam proses perceraian dibangun berdasarkan inventarisasi hukum peraturan perkawinan dan perceraian, pembacaan terhadap dokumen putusan, observasi persidangan, juga wawancara dengan beberapa hakim, panitera, pengacara, dan perempuan yang berperkara. Inventarisasi hukum dilakukan untuk menganalisis diskriminasi perempuan dalam hal perceraian pada ranah yuridis. Selanjutnya adalah narasi hasil observasi persidangan, wawancara, dan pembacaan putusan yang menunjukkan bahwa perempuan juga mengalami diskriminasi dalam proses persidangan dan putusan.

MEMBEBAKANDIRIDARIBELENGGUKEKERASANDALAM KELUARGA: PENGALAMAN PEREMPUAN MENGGUGAT PERCERAIAN DI PENGADILAN AGAMA

Beberapa kajian seperti yang dilakukan oleh Nurlaelawati, Sumner dan Lindsey dan Huis mengenai Pengadilan Agama menunjukkan bahwa akses perempuan terhadap pengadilan meningkat dengan indikator peningkatan jumlah perempuan yang menggunakan jasa pengadilan dalam menyelesaikan persoalan keluarganya. Dalam hal perceraian misalnya, data di hampir seluruh pengadilan agama di Indonesia menunjukkan tingginya angka perceraian yang diinisiasi perempuan. Fenomena ini dipahami oleh Nurlaelawati sebagai indikator peningkatan pengetahuan hukum perempuan, hasil dari program literasi hukum yang dilakukan oleh beberapa pihak termasuk peran NGO untuk peningkatan akses perempuan terhadap hukum melalui lembaga pengadilan.²¹

Sumner and Linsey mencatat perceraian yang diinisiasi oleh perempuan (cerai gugat), jumlahnya dua kali lipat dari perceraian yang diajukan oleh pihak laki-laki (cerai talak). Bahkan di wilayah yuridiksi Pengadilan Tinggi Agama Lampung tahun 2016, angka cerai gugat tiga kali lebih tinggi dari cerai talak.²² Fenomena tingginya

²¹ Nurlaelawati, “Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce.”

²² Tim Penyusun, “Laporan Tahunan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung 2016” (Bandar Lampung: Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung, 2017).

angka perceraian yang diajukan oleh perempuan di Lampung dapat dipahami sebagai bentuk ‘perlawanan’ perempuan atas kekerasan yang dialami dalam keluarga. Kondisi keluarga yang tidak membahagiakan, karena adanya relasi yang timpang, mendorong perempuan memilih untuk melepaskan diri dari ikatan perkawinan melalui perceraian. Namun ‘perlawanan’ ini berujung pada kekalahan menerima takdir hukum perceraian tanpa mendapatkan hak-hak pasca-perceraian. Takdir hukum yang bermula dari regulasi perceraian dalam peraturan perundang-undangan, proses berperkara yang juga (berpeluang) mendiskriminasi, dan putusan peradilan yang membebaskan namun juga memarginalkan.

1. Regulasi Perceraian yang Menghukum Penggugat

UU Perkawinan di Indonesia oleh beberapa ilmuwan²³ dianggap sebagai UU yang relatif progresif dalam meningkatkan hak-hak perempuan di hadapan hukum. Karena secara umum, salah satu tujuan dari pembaharuan hukum keluarga di negara-negara Muslim pada umumnya adalah untuk meningkatkan status perempuan di hadapan hukum.²⁴

Nadirsyah Hosen, melalui wawancara dengan Majalah Peradilan Agama, menegaskan bahwa hukum keluarga di Indonesia sangat progresif dibandingkan sejumlah negara Muslim Lainnya. Pemberian hak istri untuk menggugat cerai, peraturan perceraian harus dilakukan di muka pengadilan, dan kebolehan perempuan menjadi hakim, adalah tiga hal yang diungkapkan Nadirsyah untuk menguatkan argumentasinya.²⁵ Nasution dalam disertasinya juga menyatakan bahwa peraturan perundang-undangan mengenai perkawinan di Indonesia dan Malaysia memosisikan perempuan sejajar dengan laki-laki.²⁶ Nasution menelaah empat peraturan terkait dengan persoalan poligami, pencatatan perkawinan, peran wali dan kebebasan mempelai perempuan, dan ketentuan proses perceraian,

²³ Seperti Hooker (2008), Cammack (1999), Lukito (2006), Nasution (2002), Abdullah (2009), Wright (2007) dan Nadirsyah (2015).

²⁴ Nasution, *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Di Indonesia*, 42.

²⁵ M. Isna Wahyudi, “Hakim PA Tidak Boleh Minder,” *Majalah Peradilan Agama*, Desember 2015, 121.

²⁶ Nasution, *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*, 2002, 334.

sebagai basis analisis dalam membangun argumentasinya. Baik Hosen maupun Nasution, keduanya membandingkan progresivitas aturan perkawinan dengan keberadaan perundang-undangan di negara lain, peraturan yang tertuang dalam Undang-Undang sebelumnya, dan jika dibandingkan dengan ketentuan dalam fikih mazhab Syafii.

Di sisi lain, ada beberapa kritik dan gerakan dari beberapa tokoh feminis, lembaga pemerintah, dan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang mendesak untuk mengamandemen peraturan perundang-undangan mengenai Perkawinan. Kementerian Agama, tahun 2003 menyerahkan draft Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) untuk dibahas di DPR. Draft ini diajukan untuk menyempurnakan materi Kompilasi Hukum Islam dan meningkatkan statusnya menjadi Undang-Undang.²⁷ Setahun kemudian, Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI juga mewacanakan rumusan tandingan yang disebut Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). Sebagai upaya untuk mengamandemen aturan perkawinan, kedua draft ini belum berhasil disyahkan sebagai UU, bahkan CLD-KHI dibekukan oleh Menteri Agama, Maftuh Basyuni, kurang dari satu bulan setelah di launching oleh Pokja PUG Departemen Agama.²⁸

Musdah Mulia, dalam sebuah artikelnya di Jurnal Perempuan juga melakukan inventarisasi beberapa pasal dalam UU Perkawinan yang niscaya untuk dibaca ulang dalam konteks mewujudkan masyarakat yang adil dan demokratis. Definisi perkawinan, syarat sah perkawinan, batas usia minimal perkawinan, regulasi pencatatan nikah, poligami, peran gender dalam keluarga yang menyangkut hak dan kewajiban menjadi isu krusial yang perlu direvisi. Revisi dengan memperhatikan prinsip-prinsip kemaslahatan, nasionalitas,

²⁷ Siti Musdah Mulia and Mark E Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women Through a Counter Legal Draft to The Indonesian Compilation of Islamic Law," in *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener and Mark E. Cammack (Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), 133.

²⁸ Wakhid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 201.

menjunjung tinggi nilai HAM, kesetaraan, dan pluralisme.²⁹ Hak yang sama untuk menginisiasi perceraian tidak menjadi perhatian dalam tulisan Mulia.

Hak menginisiasi perceraian dalam peraturan perundang-undangan, oleh para pengkaji hukum Islam Indonesia dan juga praktisi hukum dipandang sebagai bentuk pengakuan hak yang sama bagi perempuan di hadapan hukum (*equality before the law*), sekaligus upaya memberikan perlindungan hukum (*legal protection*) dari praktek perceraian sepihak. Namun, mereka luput dan tidak memperhatikan secara mendalam bahwa menginisiasi perceraian (cerai gugat) memiliki konsekuensi yang berbeda bagi perempuan jika dibandingkan dengan sekedar diceraikan suami melalui mekanisme cerai talak. RUU HTPA, CLD-KHI, Nasution, Hosen, dan Mulia tidak merekomendasikan persoalan inisiasi perceraian untuk dibaca ulang, padahal regulasi ini dalam praktek berperkara di Pengadilan Agama berpotensi mendiskriminasi dan berdampak pada marginalisasi perempuan. Data-data yang dihadirkan pada bagian ini juga akan menguatkan bahwa meskipun ada pengakuan persamaan hak untuk menginisiasi perceraian, tetapi tak selalu membawa keadilan secara substansial bagi perempuan.

Lebih lanjut, saya ingin menyatakan bahwa, terkait dengan kriteria istri yang membangkang (*nusyuz*) dalam Kompilasi Hukum Islam, kualifikasi nusyuz yang multi tafsir ini menjadi pintu masuk tidak terjaminnya hak-hak perempuan dalam proses perceraian. Meskipun CLD KHI telah mengkritisi wacana nusyuz, namun lebih pada tataran pemberlakuan *nusyuz* bagi laki-laki juga,³⁰ tidak sampai pada tataran dampak multi-tafsir *nusyuz* terhadap perlindungan perempuan di mata hukum dan jaminan hak-haknya dalam perceraian. Demikian halnya dengan mekanisme *verstek yang di satu sisi* memudahkan proses perceraian, namun di sisi lain

²⁹ Siti Musdah Mulia, "Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam," *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 49 (Setember 2006): 69-83.

³⁰ Siti Musdah Mulia, "Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam: Upaya Implementasi CEDAW Dalam Perkawinan," *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 45, no. Januari 2006 (n.d.): 65-77. Wakhid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 223. Mulia and Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women Through a Counter Legal Draft to The Indonesian Compilation of Islamic Law," 140.

menjadi kendala perempuan untuk mendapatkan hak-hak dalam perceraian.

Dengan pembacaan berbeda, tulisan ini melihat hak mengajukan perceraian, kualifikasi dan konsekuensi nusyuz, dan ketentuan *verstek* merupakan tiga aturan perceraian yang berpeluang mendiskreditkan perempuan yang mengajukan gugatan cerai. Pembacaan yang didasarkan pada asumsi *feminist legal theory* bahwa ketidakadilan yang dirasakan oleh perempuan dalam ranah politik, ekonomi, hukum, dan keluarga disebabkan oleh dominasi patriarkhi.³¹ Hukum yang berlaku dirancang oleh 'laki-laki' dan implementasinya pun dikendalikan oleh 'laki-laki'.³² *Doing law and asking the women's question* yang mempertimbangkan kebutuhan praksis perempuan (*feminist practical reasoning*) dan membangkitkan kesadaran adalah dua langkah pertama untuk menemukan bentuk-bentuk diskriminasi gender dalam produk hukum dan proses hukum.³³ Pertanyaan-pertanyaan ini diajukan untuk menyingkap bias yang tersembunyi dalam narasi hukum yang seolah-olah netral. Karena dalam dunia patriarkhi, perempuan cenderung menginternalisasikan nilai yang dianut kelompok dominan yang kemudian disebut dengan kesadaran palsu (*false consciousness*).³⁴

Pada tahap selanjutnya, analisis gender Mansour Fakih dihadirkan untuk menemukan bentuk-bentuk diskriminasi yang dialami perempuan dalam perceraian. Mansour Fakih menyebut lima manifestasi ketidakadilan akibat dari perbedaan gender; pemiskinan (marginalisasi), prasangka dan pelabelan (*stereotyping*), kekerasan (*violence*), pembebanan berlebihan (*double burden*), dan anggapan salah satu pihak lebih rendah dari

³¹ Isaac Kfir, "Feminist Legal Theory as a Way to Explain the Lack of Progress of Women's Rights in Afghanistan: The Need for a State Strength Approach," *William & Mary Journal of Women and the Law* 21, no. 1 (September 22, 2014): 105–6.

³² Nancy Levit and Robert R. M. Verchick, *Feminist Legal Theory (Second Edition)* (NYU Press, 2016), 20–21, www.jstor.org/stable/j.ctt15zc6kc.6.

³³ Valentina Sagala, "Program Legislasi Nasional Pro Perempuan; Sebuah Harapan Ke Depan," *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 49 (2006): 9. Levit and Verchick, *Feminist Legal Theory (Second Edition)*, 41.

³⁴ Levit and Verchick, *Feminist Legal Theory (Second Edition)*, 23.

pihak yang lain (subordinasi).³⁵ Kelima manifestasi ketidakadilan ini secara aplikatif ditemukan dalam regulasi perceraian. Kontribusi dari tulisan ini menunjukkan potensi dari beberapa regulasi yang tampak netral namun sesungguhnya berpeluang memarginalkan perempuan.

a. Persamaan hak untuk mengajukan perceraian

Regulasi perceraian di Indonesia mengharuskan semua perceraian dibawa ke Pengadilan, "*Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.*"³⁶ Masing-masing pihak, suami atau istri, dapat mengajukan perceraian melalui cerai talak (suami yang mengajukan) atau cerai gugat (istri yang mengajukan). "Gugatan perceraian diajukan oleh suami atau istri atau kuasanya kepada Pengadilan yang daerah hukumnya meliputi tempat kediaman tergugat".³⁷ Peraturan lebih detil diatur dalam UU Peradilan Agama³⁸, Peraturan Pemerintah Tentang Pelaksanaan UU Perkawinan³⁹, dan Kompilasi Hukum Islam⁴⁰.

Meski dianggap sebagai bentuk pengakuan persamaan hak, namun regulasi ini menyisakan persoalan bahwa masing-masing gugatan memiliki konsekuensi hukum yang berbeda terkait biaya perceraian dan hak pasca perceraian. Dalam perkara perdata, biaya perkara dibebankan pada penggugat atau pemohon.⁴¹ Adapun besaran biaya perkara sangat tergantung dengan jarak domisili

³⁵ Mansour Fakhri, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: INSISTPress, 2012), 14–25.

³⁶ Pasal 39 Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Pasal 65 Undang-Undang No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

³⁷ Pasal 20 "Peraturan Pemerintah Republik Indonesia," No 9 tahun 1975 § (1975).

³⁸ Pasal 65-88 UU No 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

³⁹ Pasal 14-39 PP No. 9 tahun 1975

⁴⁰ Pasal 113-162 "Kompilasi Hukum Islam," 1 Instruksi Presiden § (1991).

⁴¹ "Biaya perkara dalam bidang perkawinan dibebankan kepada penggugat atau pemohon", Pasal 89 (1) UU No 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Beracara dikenakan biaya kepada penggugat untuk biaya administrasi, ongkos pemanggilan dan pemberitahuan kepada kedua belah pihak, dan biaya materai. *RIB/HIR (Reglemen Indonesia Yang Diperbaharui)* (Pustaka Buana, 2014), 82. Tidak ada biaya tidak ada perkara. Perkara hanya bisa didaftarkan setelah dibayar panjar biaya perkara oleh yang berkepentingan. A. Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 11.

dengan lokasi Pengadilan Agamanya, terutama pada komponen biaya pemanggilan, pemberitahuan, dan perintah Pengadilan yang berkenaan dengan perkara. Penetapan ketentuan besaran biaya perkara menjadi kewenangan masing-masing Pengadilan Agama. Wilayah Pengadilan Agama Kalianda terbagi dalam 10 radius dengan biaya perkara gugat cerai kisaran Rp. 616.000 – Rp. 3.591.000.⁴² Sementara Pengadilan Agama Metro terbagi dalam 5 radius dengan biaya perkara Rp. 491.000 – Rp. 1.341.000.⁴³ Setelah wilayah yudisksi kedua Pengadilan Agama ini dikurangi dengan berdirinya dua pengadilan agama baru, maka radius wilayahnya menjadi menyempit dan biaya perkara menjadi lebih murah.

Ketentuan netral berkaitan dengan biaya perkara ini, pada gilirannya sangat tergantung bagaimana hakim menerapkan *law in abstracto* ke dalam *law in concreto* pada penanganan kasusnya. Dalam kasus di mana perkara perceraian diajukan oleh pihak perempuan, maka perempuan harus menanggung biaya perkaranya. Ketentuan ini menjadi tidak adil ketika dalam beberapa kasus ditemukan fakta bahwa pengajuan perkara perceraian oleh perempuan disebabkan oleh perilaku dan tindakan suami yang tidak lagi menjunjung tinggi komitmen berumah tangga. Menikahi istri kedua secara diam-diam (selingkuh), mengabaikan dan menelantarkan istri dan anak, atau memiliki tabiat buruk berjudi dan mabuk-mabukan adalah beberapa kondisi yang memaksa perempuan untuk menggugat perceraian dan dia pula yang harus menanggung biaya perceraian.⁴⁴

Kondisi semakin berat ketika perempuan terkondisikan untuk berperkara dengan bantuan penyedia layanan berbayar seperti *justice broker* atau pengacara. *Justice broker* adalah terminologi yang digunakan untuk menyebut pendamping para pihak yang berperkara di Pengadilan tetapi bukan berprofesi pengacara.

⁴² Keputusan Bersama Ketua Pengadilan Agama Kalianda dan Ketua Pengadilan Negeri Kalianda tentang Panjar Biaya Perkara pada Pengadilan Agama Kalianda dan Pengadilan Negeri Kalianda No. W8-A3/310.A/HK.05.2017 dan Nomor: 24/KPNKLA/SK/1/2017.

⁴³ Surat Keputusan Ketua Pengadilan Agama Metro Kelas 1B Nomor W8-A2/122/Hk.05/1/2016 tentang Panjar Biaya Perkara pada Pengadilan Agama Metro Kelas 1B.

⁴⁴ Pembacaan terhadap beberapa dokumen putusan Pengadilan dan wawancara terhadap Korban penelantaran yang menggugat perceraian.

Masyarakat pada umumnya menyebutnya dengan calo perkara atau calo pengadilan.⁴⁵ Peran *justice broker* lebih menjadi konsultan yang memberi nasehat dan petunjuk berperkara di Pengadilan, namun tidak sampai mendampingi di ruang-ruang persidangan seperti pengacara. Dalam riset ini, praktek *justice broker* mengemuka di wilayah yuridiksi Pengadilan Agama Metro terutama wilayah Lampung Timur yang kini menjadi wilayah Pengadilan Agama Sukadana. Para *justice broker* ini ditemukan dari kalangan aparat desa, tokoh agama, dan beberapa tokoh adat/masyarakat.

Keberadaan *justice broker* di wilayah Lampung Timur adalah sebuah kebutuhan, karena literasi hukum masyarakat masih sangat terbatas, 'rumitnya' proses berperkara dan persidangan, pandangan masyarakat mengenai cerai di pengadilan sebagai persoalan administrasi semata, dan persoalan teknis sulitnya akses masyarakat ke Pengadilan Agama Metro. Persoalan rendahnya literasi hukum perempuan menegaskan akan adanya kebutuhan pendamping yang memberikan edukasi, advokasi, penguatan mental, dan asistensi dalam proses berperkara. Tiga hal lain mengenai pandangan rumitnya proses berperkara di PA, simplifikasi perceraian sebatas legalitas, dan hambatan teknis karena kondisi sosio-geografis semakin melanggengkan keberadaan *justice broker* untuk membantu masyarakat dalam mengakses layanan hukum di Pengadilan Agama.

Namun demikian, di samping bantuan asistensi dalam proses berperkara di Pengadilan Agama, ada beberapa hal negatif dalam praktik *justice broker*. Dalam melaksanakan perannya, *broker* cenderung menyarankan para pihak untuk memproses perceraian dengan mekanisme perempuan yang menggugat (cerai gugat), agar prosesnya sederhana, cepat, dan biayanya relatif lebih murah. Dalam perspektif gender, saran ini berdampak pada tindakan mensubordinasi perempuan sebagai pihak yang tidak memiliki pilihan dan posisi tawar untuk menghindari dari pilihan sebagai penggugat. Apalagi konsekuensi menggunakan jasa bantuan berperkara melalui broker, maka biaya yang harus ditanggungnya

⁴⁵ Wawancara dengan DA, Pengacara sekaligus petugas Pos Bantuan Hukum di Pengadilan Agama Metro.

menjadi lebih besar. Selain ter subordinasi, perempuan juga mengalami kekerasan ekonomi karena pembebanan biaya perkara plus jasa layanan bantuan berperkara.

b. Kriteria Nusyuz yang Diskriminatif

Konsekuensi kedua dari menggugat perceraian adalah berpeluang dianggap sebagai istri yang membangkang (*nusyuz*) lalu kehilangan hak untuk mendapatkan uang kompensasi (*mut'ah*) dan nafkah di masa *iddahnya* (Pasal 152 KHI). Dalam konteks ini, ada dua bentuk diskriminasi, pertama adalah ketentuan bahwa hak *mut'ah* dan nafkah *iddah* hanya diberikan dalam perkara cerai talak atau jika suami yang menceraikan. Diskriminasi selanjutnya adalah mengenai ketentuan nusyuz bahwa *mut'ah* dan nafkah *iddah* hanya dibebankan pada suami dalam perkara cerai talak dengan ketentuan istri tidak *nusyuz*. Ketentuan diskriminatif ini kemudian direspons oleh Mahkamah Agung RI dengan melakukan lompatan progresif melalui Surat Edaran (SEMA) No. 3 tahun 2018 mengenai Pemberlakuan Rumusan Hasil Rapat Pleno Kamar Mahkamah Agung Tahun 2018 Sebagai Pedoman Pelaksanaan Tugas Bagi Pengadilan. Rumusan Hukum dari hasil rapat pleno Kamar Agama salah satunya memuat terobosan hukum mengenai peluang bagi istri yang menggugat cerai untuk mendapatkan *mut'ah* dan nafkah *iddah* sepanjang tidak terbukti *nusyuz*.⁴⁶

Terobosan hukum ini dapat dimaknai secara positif sebagai tindak lanjut dari Peraturan Mahkamah Agung (Perma) No. 3 tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan berhadapan dengan Hukum, baik sebagai korban, saksi atau perempuan sebagai pihak.⁴⁷ Sebagai 'barang baru' PERMA dan SEMA ini butuh waktu untuk disosialisasikan dan diinternalisasikan di kalangan hakim. Dari aspek substantif, berdasarkan Surat Edaran Mahkamah Agung

⁴⁶ Rumusan Hukum Kamar Agama bagian Hukum Keluarga poin 3, SEMA No. 3 Tahun 2018. Ada 9 poin yang dijelaskan dalam Rumusan hukum kamar agama bidang hukum keluarga sebagai hasil rapat pleno kamar Mahkamah Agung tahun 2018.

⁴⁷ Salah satu dari tujuan perma ini adalah memberikan pedoman bagi hakim untuk menjamin hak perempuan terhadap akses yang setara dalam memperoleh keadilan. Analisis gender dan beberapa konsep gender mengenai keadilan, stereotype, relasi kuasa diintrodusir dalam Perma ini. Perma No. 3 tahun 2017 tentang "Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum".

ini, perempuan yang mengajukan gugat cerai dimungkinkan untuk mendapatkan *mut'ah* dan nafkah *iddah* selama tidak *nusyuz*. Ada peningkatan status dari ketentuan KHI yang menggugurkan hak *mut'ah* dan nafkah *iddah* bagi perempuan yang menggugat cerai, menjadi berpeluang mendapatkannya meskipun dia menggugat, dengan ketentuan asalkan tidak *nusyuz*.

Pada titik ini *nusyuz* tetap menjadi pintu masuk gugurnya hak *mut'ah* dan nafkah *iddah* dan juga fasilitas kemudahan-kemudahan yang diberikan UU bagi perempuan. Kompilasi Hukum Islam tidak secara definitif menjelaskan apa itu *nusyuz* dan batasan-batasannya secara elaboratif. Dalam nalar resiprokal, positivasi konsep *nusyuz* dalam peraturan perundang-undangan hanya berlaku bagi perempuan, tidak untuk laki-laki.⁴⁸ Padahal dalam al-Qur'an, *nusyuz* juga mungkin terjadi pada suami yang tidak melaksanakan kewajibannya sebagai suami.⁴⁹ Tapi KHI tidak memberi ruang penjelasan mengenai suami yang abai terhadap kewajibannya sebagai tindakan *nusyuz*. Kritik terhadap resiprokalitas *nusyuz* dalam Kompilasi Hukum Islam ini juga telah menjadi wacana dalam CLD-KHI.⁵⁰

Dalam prakteknya, kriteria *nusyuz* menjadi ranah tafsir majlis hakim untuk menilai seorang istri masuk kategori *nusyuz* atau tidak. Temuan Anshori menunjukkan bahwa apa yang dipandang *nusyuz* oleh seorang hakim belum tentu dipandang *nusyuz* oleh hakim lainnya.⁵¹ Artinya, positivikasi *nusyuz* dalam KHI menjadi ranah terbuka bagi hakim untuk menginterpretasikan dan menilainya. Hanya saja peluang ini juga menjadi sangat rentan terhadap justifikasi *nusyuznya* seorang istri yang mengajukan perceraian yang berdampak pada hak layanan kemudahan berperkaranya dan juga berkaitan dengan hak-haknya dalam perceraian.

⁴⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSod, 2019).

⁴⁹ QS. Al Baqarah [2]: 128.

⁵⁰ Wakhid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, 223. Mulia and Cammack, "Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women Through a Counter Legal Draft to The Indonesian Compilation of Islamic Law," 140.

⁵¹ "Anshori and Harahab - Interpretasi Konsep Nusyuz Dalam Perkawinan Pada Pdf," n.d., 79.

Kasus perkara No. 025/Pdt.G/2015/PA.Btl misalnya, dalam putusan selanya menolak eksepsi istri yang mengajukan keberatan atas kewenangan Pengadilan Agama Bantul untuk menangani perkara karena istri berdomisili di Klaten.⁵² Penolakan eksepsi tersebut didasarkan pada penilaian majlis hakim bahwa istri *nusyuz* karena sudah meninggalkan rumah bersama tanpa mempertimbangkan alasannya. Majlis berpandangan bahwa fakta persidangan istri telah meninggalkan rumah bersama telah cukup bukti untuk menyatakan dia *nusyuz*. Sehingga, pemeriksaan perkara dilanjutkan di Pengadilan Agama Bantul, meskipun domisili istri berada di Klaten.⁵³

Dengan demikian, regulasi perceraian terutama dalam Kompilasi Hukum Islam berpeluang mendiskriminasi dan memarginalkan perempuan yang mengajukan perceraian, karena dianggap *nusyuz*. Interpretasi dan kategorisasi *nusyuz* yang menjadi ranah hakim adalah pintu masuk tidak terjaminnya hak-hak perempuan dalam perceraian. Kasus-kasus istri dianggap *nusyuz* dalam putusan pengadilan, lebih banyak dijumpai dalam perkara cerai talak karena hal ini berkaitan dengan pemenuhan hak-hak perceraianya. Sementara dalam cerai gugat, *nusyuz* tidak menjadi perhatian majelis hakim mengingat dalam ketentuan KHI, posisi menjadi penggugat menggugurkan hak-hak perceraianya.

c. Prosedur *Verstek*: Mempercepat atau Memperpanjang Proses?

Aturan ketiga adalah ketentuan mengenai *verstek procedure*; penyelesaian perkara perdata tanpa dihadiri salah satu pihak baik penggugat maupun tergugat.⁵⁴ Prosedur *verstek* dengan tidak hadirnya tergugat dalam banyak kasus dipilih secara sengaja oleh pencari keadilan sekedar untuk legalisasi perceraian agar proses berperkara berjalan cepat, mudah, dan biaya ringan. Dari 10 perkara yang diterima PA Metro 8 di antaranya diputus secara *verstek*,

⁵² Dalam ketentuan beracara di Pengadilan Agama, gugatan atau permohonan perceraian diajukan di Pengadilan Agama yang membawahi wilayah domisili istri, dengan ketentuan istri tidak *nusyuz*. "Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama," 3 § (2006).

⁵³ Pendampingan terhadap MK dalam perkara cerai talak di Pengadilan Agama Bantul 2015.

⁵⁴ Yahya Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, Dan Putusan Pengadilan* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005).

kalaupun diputus biasa, pihak tergugat hanya pernah hadir sekali di persidangan awal dan selanjutnya tidak pernah hadir lagi.⁵⁵ Kondisi tak jauh berbeda dengan Pengadilan Agama Kalianda, *verstek* tetap menjadi pilihan bagi pihak yang berperkara agar proses berjalan cepat dan biaya murah.⁵⁶

Di samping pertimbangan efektivitas proses perkara, pilihan penyelesaian dengan prosedur *verstek* juga menyangkut budaya penyelesaian konflik keluarga di Indonesia. Bahwa penyelesaian hukum adalah pilihan akhir setelah penyelesaian di tingkat keluarga atau dengan bantuan aparat desa tak lagi mampu menyelesaikan konflik. Maka, berperkara di pengadilan, lebih pada tujuan legalisasi perceraian karena dalam banyak kasus suami-istri sudah bersepakat untuk bercerai.⁵⁷ Jika kedua belah pihak telah bersepakat untuk bercerai, maka legalisasi adalah tujuan utama dan tak perlu lagi ada perdebatan dan jawab-menjawab dalam persidangan.

Selanjutnya, postur perkara yang diajukan pun, mendukung terjadinya putusan *verstek*. Misalnya, suami telah menikah lagi, meninggalkan kediaman bersama dan tak diketahui kediamannya lagi (ghaib), atau salah satu pihak berbeda domisili karena pekerjaan, yang tidak memungkinkan untuk menghadiri persidangan.⁵⁸ Bahkan, dalam beberapa kasus yang didampingi *justice broker*, meskipun suami ada tapi diarahkan untuk tidak hadir dalam persidangan agar proses cepat.⁵⁹

Di satu sisi, peluang penyelesaian perkara melalui prosedur *verstek* adalah solusi agar perkara tidak berlarut-larut sebagaimana diungkapkan oleh Harahap. Ketidakhadiran tergugat, menghilangkan hak jawabnya atas gugatan istri. Tidak ada tanggapan pembanding dari tergugat, berkaitan materi gugatan. Sehingga, hakim memutus berdasarkan pada pemeriksaan perkara dan saksi-saksi dari pihak penggugat saja. Perempuan diuntungkan

⁵⁵ Ditemukan dalam 7 dari 39 putusan yang ditelaah. Tergugat hadir hanya pada pada proses mediasi dan pembacaan gugatan. Dikuatkan wawancara dengan NS Hakim Pengadilan Agama Kalianda dan DA petugas posbakum Pengadilan Agama Metro.

⁵⁶ Wawancara dengan NS dan AK hakim dan Panitera pengganti Pengadilan Agama Kalianda.

⁵⁷ Wawancara dengan Hakim AFF dan hakim NS

⁵⁸ Pembacaan terhadap beberapa putusan, dan wawancara dengan hakim AFF.

⁵⁹ Wawancara dengan DA, petugas posbakum

dengan tidak berlarut-larutnya proses perceraian dengan tidak harus menunggu kehadiran tergugat.

Di sisi lain dalam putusan *verstek*, ada problem kepastian hukum berkaitan dengan hak-hak perceraian bagi istri dan anak. Dalam banyak kasus, *verstek* hanya memutus perceraian tanpa kemudian menyelesaikan persoalan turunan lainnya terutama berkaitan dengan anak dan harta keluarga. Meskipun secara normatif hak-hak dalam perceraian bisa saja diputus bersama putusan cerai dalam prosedur biasa ataupun *verstek*, hampir tidak ada putusan *verstek* yang sekaligus memutus perceraian dengan hak hadhanah, hak nafkah anak, juga gono-gini.⁶⁰ Karena ‘skenario’ penyelesaian perkara secara *verstek* terkadang dipilih agar proses perceraian lebih cepat dan biaya ringan, sebagaimana dijelaskan pada bagian keberadaan *justice broker*, tanpa mempertimbangkan munculnya persoalan baru mengenai sengketa harta bersama, hak asuh anak, dan biaya pengasuhan anak. Di sisi lain, ada kendala eksekusi putusan saat tergugat tidak hadir, terutama yang berkaitan dengan pemenuhan hak-hak material.⁶¹ Pada situasi ini, hak istri dan anak dalam penyelesaian perkara secara *verstek* seringkali tidak terjamin secara hukum.

Tiga hal yang telah dijelaskan di atas mengenai pengakuan hak yang sama untuk mengajukan perceraian, peluang dianggap nusyuz dan kehilangan hak perceraian, serta prosedur *verstek*, menjadi pra-kondisi ‘terhukumnya’ perempuan dalam proses cerai gugat di Pengadilan Agama. Normativitas aturan yang tampak netral namun berpeluang mendiskreditkan perempuan yang menggugat perceraian karena adanya ideologi yang tersembunyi (*hidden ideology*), bahwa menceraikan adalah hak suami. Saat istri menuntut perceraian dia ‘terhukum’ karena gugatannya. Terhukum karena mengalami subordinasi sebagai pihak yang (terpaksa) menggugat, mengalami kekerasan ekonomi karena harus menanggung biaya perkara, dilabeli (*stereotyping*) sebagai istri membangkang (*nusyuz*) dan termarginalisasi secara ekonomi karena kehilangan hak *mut’ah*, nafkah iddah, dan perpeluang kehilangan hak asuh anak (*hadanah*).

⁶⁰ Wawancara dengan NS, Hakim Pengadilan Agama Kalianda.

⁶¹ Wawancara dengan ND, Hakim Pengadilan Agama Metro.

2. Perempuan dalam Persidangan Perkara Perceraian

‘Terhukumnya’ perempuan yang menggugat dalam peraturan perundang-undangan sebagaimana disebutkan di atas semakin menguat ketika menjalani proses persidangan. Proses persidangan merupakan fase terberat bagi orang yang berperkara di Pengadilan. Kendala pengetahuan hukum yang terbatas, beban psikologis akan bertemu dengan suami sebagai ‘pihak lawan’, serta proses persidangan yang menyita waktu dan menguras energi adalah beberapa problem yang dihadapi perempuan di Pengadilan.⁶² Meskipun ada optimisme yang bisa dibangun bahwa seburuk-buruknya aturan jika dijalankan oleh hakim yang arif, bijak, dan bermartabat, maka akan tetap lebih baik dibandingkan dengan aturan hukum yang baik namun dijalankan oleh hakim yang tidak sensitif terhadap nilai-nilai keadilan. Konteks demikian menjelaskan bagaimana perempuan menjalani proses persidangan. Narasi pengalaman perempuan menghadapi persidangan sebagai hasil pemantauan dan observasi 26 persidangan di Pengadilan Agama Metro dan Kalianda tahun 2017 dan 2019.

Nalar legisme yang sangat prosedural dalam proses persidangan, kecenderungan simplifikasi proses cerai sebagai legalisasi semata, dan sikap oknum hakim yang kurang sensitif gender adalah beberapa pengalaman yang dihadapi perempuan dalam proses perceraian. Pengalaman yang semakin meneguhkan ‘terhukumnya’ perempuan yang menggugat perceraian.

a. Nalar Legisme (prosedural) dalam Sistem Peradilan Indonesia.

Proses persidangan kasus perceraian pada umumnya seperti sekedar melegalkan perceraian. Hal terpenting adalah mewujudkan keadilan prosedural dan cenderung kurang mempertimbangkan pengalaman perempuan dalam berkeluarga. Keadilan menjadi sangat mekanistik karena nuansa yang dihadirkan dalam persidangan lebih fokus pada prosedur formal bagaimana perkara diselesaikan melalui tahapan-tahapan yang rigid. Hakim sangat berhati-hati untuk memenuhi ketentuan beracara baik secara

⁶² Wawancara dengan beberapa perempuan di ruang tunggu persidangan.

administratif maupun pada aspek tahapan-tahapan yang harus dilaluinya. Namun pada aspek penggalian fakta hukum terasa sangat terbatas. Bisa jadi karena ketidak-hadiran tergugat membuat tidak adanya suasana dialogis atau bisa juga karena dalam tahap jawab-jinawab dilakukan secara tertulis dan hakim menelaahnya di luar persidangan. Bukti lainnya juga menjelaskan bahwa saat hakim melihat kecilnya kemungkinan keluarga dapat disatukan kembali maka pilihan untuk tidak menggali secara detil fakta perselisihan dan kekerasan yang terjadi adalah pilihan arif untuk tidak kembali mengungkit masalah agar tidak memicu konflik semakin rumit.⁶³

Temuan dalam proses persidangan beberapa kasus perceraian ini menunjukkan kuatnya pandangan legal positivistik yang memperlihatkan bahwa persoalan prosedur beracara menjadi prioritas dalam penyelesaian perkara. Hakim dengan sangat detail mengkonfirmasi identitas para pihak dan menanyakan kondisinya di awal persidangan.⁶⁴ Pilihan untuk memberikan jawaban secara tertulis ataupun lisan pun seringkali ditawarkan oleh majlis hakim.⁶⁵ Suasana yang sama juga tampak dalam proses pembuktian saat hakim berdialog dengan para saksi, yang terdengar mengajukan pertanyaan-pertanyaan konfirmatif dengan jawaban tertutup.

Sementara pada bagian pemeriksaan substansi persoalan, pertanyaan-pertanyaan jugasangat formal dan tidak menggambarkan dialog yang hidup. Pertanyaan lebih bersifat konfirmatif dari yang dijelaskan dalam surat gugatan, apalagi pada pemeriksaan saksi-saksi. Pertanyaan seputar identitas diri, hubungan dengan pihak yang berperkara dan beberapa hal terkait kesaksiannya tentang pernikahan, pengetahuan tentang rumah kediaman, percekcoan yang terjadi, dan peran saksi untuk mendamaikan. Majlis hakim mencukupkan pada upaya mengkonfirmasi kebenaran fakta hukum yang diungkap dalam gugatan, tanpa menggali lebih dalam apa yang sesungguhnya ada di balik percekcoan dan perceraian tersebut.

⁶³ Wawancara dengan NS, Hakim Pengadilan Agama Kalianda.

⁶⁴ Dialog ini untuk memastikan kecocokan identitas para pihak dengan identitas dalam dokumen. Sementara menanyakan keadaan para pihak untuk memastikan kondisi kesehatan dan kelayakannya menjalani persidangan. Wawancara dengan hakim HNF

⁶⁵ Pengamatan pada observasi persidangan 3 Februari 2017

Pilihan model pertanyaan mengkonfirmasi diakui oleh hakim untuk memfokuskan pada substansi pembuktian ketimbang menggunakan pertanyaan eksplorasi yang umumnya saksi cenderung bercerita dengan narasi panjang dan mengaburkan jawaban.⁶⁶ Namun dengan model pertanyaan ‘mengunci’ pemahaman kasus menjadi terbatas pada apa yang disampaikan dalam gugatan dan tidak mampu menggali lebih dalam tentang masalah yang sesungguhnya terjadi. Hakim berlindung pada yurisprudensi yang mengatakan bahwa majlis tidak berpretensi untuk mencari siapa yang salah dalam perkara perceraian, tetapi lebih pada pembuktian bahwa perkawinan sudah pecah (*broken marriage*) dan tidak ada harapan untuk dipersatukan lagi. Dalam kasus di mana persoalan keluarga tak bisa didamaikan kembali, majlis hakim tidak lagi secara gigih mencoba mendamaikan.⁶⁷ Majlis fokus pada pembuktian fakta persidangan yang telah mencukupi alasan untuk mengabulkan gugatan perceraianya.⁶⁸

b. Kecenderungan menyederhanakan Perkara Perceraian

Materi gugatan yang diajukan oleh perempuan sebagian besar adalah menggugat perceraianya saja karena faktor pengetahuan hukum yang terbatas, efisiensi proses perceraian, dan dalam beberapa kasus juga ditemukan karena faktor kecilnya kemungkinan hak-hak perceraianya ditunaikan. Meskipun hukum acara memberikan pilihan untuk menyelesaikan perkara perceraian berikut dengan hak-haknya melalui kumulasi perkara, dengan menggabungkan beberapa materi gugatan dalam satu perkara,⁶⁹ atau diajukan secara terpisah, namun sebagian besar perkara gugat cerai hanya memuat materi gugatan untuk bercerai saja.

Persoalan pengetahuan hukum menjadi hambatan utama terbukanya akses keadilan bagi perempuan. Beberapa informan memang tidak menyadari yang dialaminya dalam perselisihan

⁶⁶ Wawancara dengan NSA, Hakim Pengadilan Agama Metro

⁶⁷ Wawancara dengan NS, hakim Pengadilan Agama Kalianda dan NSA Hakim Pengadilan Metro.

⁶⁸ Pasal 19 dan Pasal 116 Kompilasi Hukum Islam.

⁶⁹ Pasal 66 ayat (5) dan pasal 86 (1) Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.

yang berkepanjangan itu sebagai bentuk kekerasan.⁷⁰ Hak-hak dalam perceraian dan bagaimana memperjuangkannya juga tak banyak dipahami oleh penggugat. Usai dijelaskan peluang-peluang yang bisa dimanfaatkan perempuan dalam proses perceraian, sebagian informan menunjukkan ketidaktauannya.⁷¹ Keterbatasan pengetahuan inilah yang membuatnya tak mengetahui pilihan-pilihan hukum yang bisa dipilihnya.

Di samping persoalan pengetahuan hukum yang terbatas, efisiensi penyelesaian perkara menjadi alasan yang paling lazim. Beberapa informan menyadari bahwa mereka terpapar kekerasan oleh perilaku suaminya. Bahkan beberapa perempuan, bertahun-tahun bertahan dalam lingkaran kekerasan demi menjaga keutuhan keluarga.⁷² Walaupun beberapa penggugat, mengetahui secara terbatas bahwa dia berhak atas nafkah setelah bercerai, atau berhak atas nafkah pengasuhan anak,⁷³ namun, kondisi konflik keluarga yang sudah akut atau tidak yakin akan iktikad baik suami menunaikan kewajibannya, turut berkontribusi terhadap kecenderungan pilihan untuk menyederhanakan proses perceraian. Demi penyelesaian perkara yang lebih cepat dan tidak membutuhkan pembuktian yang rumit, gugatan perceraian diajukan dengan alasan yang minimalis. Persoalan hak asuh anak, mutah nafkah di masa idah, dan harta gono-gini, diabaikannya untuk mempercepat proses perceraian. Materi gugatan dicukupkan pada terpenuhinya alasan perceraian secara hukum, sebagaimana tertuang dalam putusan yang menjelaskan sebagian besar gugatan hanya mengenai putusnya perceraian.⁷⁴

⁷⁰ Sebagaimana dituturkan oleh MNR yang menceritakan bahwa dia mengalami kekerasan selama lebih dari 10 tahun, tapi baru 2 tahun terakhir dia menyadari bahwa yang dialaminya sebagai bentuk kekerasan suami terhadap istri. RC, ibu muda, yang usia perkawinannya belum genap 7 tahun, tak mampu mengartikulasikan alasan perceraian, selain keluhan nafkah yang tidak memadai dari suaminya. Padahal selain mengalami pengabaian alasan hukum yang tepat dan dapat dibuktikan harus jelas disebut dalam *legal standing* surat gugatan.

⁷¹ Wawancara dengan RC, MK, SDR, dan MNR.

⁷² Terungkap dalam dokumen putusan bahwa konflik sudah berlangsung lama, dan beberapa terkonfirmasi melalui wawancara. SDR, MNR, RC adalah beberapa perempuan yang bertahun-tahun bertahan dalam kekerasan karena suami menikah lagi, pengabaian ekonomi, dan siksaan fisik yang seringkali dirasakan saat bertengkar.

⁷³ Pernyataan beberapa informan, KJ dan RC dalam beberapa wawancara.

⁷⁴ Pilihan untuk sekedar mengajukan perceraian tanpa kumulasi perkara dengan hak-hak dalam perceraian menurut beberapa hakim dianggap sebagai pilihan realistis karena ketika ada penggabungan perkara mengakibatkan proses ber perkara lebih rumit dan lebih

Dari 39 putusan yang dikaji, tulisan ini hanya menemukan 2 gugatan kumulasi (penggabungan materi gugatan) dan 1 gugatan rekopensi (gugatan balik dari tergugat-suami).⁷⁵ Artinya tidak lebih dari 7 % gugatan perceraian yang sekaligus menuntut penyelesaian hak hadanah, nafkah anak, atau hak lainnya.

Hal lain yang terungkap dari minimnya materi gugatan adalah kecilnya peluang mendapatkan hak-hak paska perceraian. Bagaimana mungkin suaminya akan membayar nafkah lampau, atau membantu menafkahi anak-anaknya, sementara selama ini kebutuhan keluarga merekalah yang menanggungnya. Pernyataan-pernyataan sejenis muncul dalam beberapa dialog dengan informan. Beberapa hakim juga menguatkan bahwa bisa saja istri misalnya melakukan kumulasi dengan menggabungkan materi gugatan sekaligus nafkah lampau dan nafkah anak. Tetapi putusan juga harus mempertimbangkan kemungkinan untuk ditunaikan, dengan bahasa hukum putusan yang dapat dieksekusi.⁷⁶ Maka tuntutan bercerai menjadi pilihan paling mungkin diajukan oleh perempuan agar terbebas dari satu belenggu pernikahan yang mungkin saja membawanya pada belenggu pemiskinan setelah bercerai.

Tiga faktor mengenai minimnya pengetahuan hukum perempuan, efisiensi proses perceraian, dan kecilnya peluang mendapatkan hak-hak perceraian, pada gilirannya mendorong perempuan untuk sekedar menuntut perceraian dengan pilihan menghadirkan alasan hukum yang paling mudah pembuktiannya dan mengatasi semua alasan-alasan perceraian yang sesungguhnya. Pertengkaran terus-menerus dan tidak bisa didamaikan lagi (*syiqaq*) menjadi alasan paling banyak digunakan dalam gugatan. Alasan ini relatif lebih mudah dalam proses pembuktiannya.⁷⁷

lama. Bahkan bisa saja perkara menjadi menggantung (*anhang*). Para pihak sepakat dalam perceraianya, namun tidak sepakat mengenai harta gono gini, mutah, nafkah anak dan lain sebagainya. Wawancara dengan YY dan FM, hakim Pengadilan Agama.

⁷⁵ Putusan No. 0063/Pdt.G/2016/PA. Kla, kumulasi hak hadanah dan nafkah anak, Putusan No. 0619/Pdt.G/2017/PA.Kla, kumulasi perceraian dengan hak asuh anak, dan Putusan No. 1645/Pdt.G/2016/PA. Mt, memuat gugatan balik suami agar istri menanggung biaya pengasuhan dan pendidikan anak.

⁷⁶ Wawancara dengan NS, Hakim Pengadilan Agama Kalianda dan NSA Hakim Pengadilan Metro

⁷⁷ Pemantauan persidangan pada tahapan pembuktian/pemeriksaan saksi-saksi.

Dalam risetnya, Nurlaelawati menyebutkan bahwa perempuan harus memilih strategi terbaik untuk mempengaruhi majlis hakim agar mengabulkan gugatannya.⁷⁸ Hal terlupa dari riset ini adalah kesulitannya membuktikan bahwa keluarga tak bisa lagi dipertahankan keutuhannya tidak menjadi persoalan utama yang dihadapi perempuan. Keengganan salah satu pihak atau bahkan keduanya untuk mempertahankan hubungan perkawinan, pasangan suami istri tidak lagi tinggal serumah, dan gagalnya upaya damai yang dilakukan berbagai pihak, menjadi indikator bahwa rumah tangga sudah tidak bisa dipertahankan lagi.⁷⁹ Fakta-fakta hukum ini, sudah mencukupi bagi hakim untuk mengabulkan gugatan perceraian.⁸⁰

Simplifikasi materi gugatan hanya pada persoalan perceraian ini selanjutnya menjadi dasar bagaimana amar putusan dibuat oleh majelis hakim. Kecenderungan yang tampak dari observasi persidangan dan pembacaan 39 putusan menunjukkan 'kepatuhan' hakim pada asas *ultra petitum partium*; tidak boleh mengabulkan melebihi tuntutan yang dikemukakan dalam gugatan.⁸¹ Asas ini selain menjadi *guidance* untuk mewujudkan kepastian hukum, namun di sisi lain juga menjadi 'momok' bagi hakim untuk memberikan putusan yang adil secara substantif dan memberikan kemanfaatan (*utility*) bagi pencari keadilan. Berdasarkan asas ini, putusan yang mengandung *ultra petita*; melampaui apa yang menjadi materi gugatan, dianggap telah melampaui kewenangannya (*beyond the powers of the authority*), dianggap cacat (*invalid*) atau bahkan tidak sah (*illegal*).⁸² Dalam wawancara beberapa hakim juga secara tegas menyatakan bahwa putusan *ultra petita* adalah putusan yang harus dihindari, meskipun didasarkan pada iktikad baik (*good faith*) dan kepentingan umum (*public interest*), karena putusan ini

⁷⁸ Nurlaelawati, "Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce."

⁷⁹ Wawancara dengan NSA dan NS Hakim Pengadilan Agama.

⁸⁰ Tertuang dalam putusan bagian 'Tentang Hukumnya' atau "Pertimbangan Hukum" yang menggambarkan bagaimana hakim mempertimbangkan fakta-fakta hukum yang terungkap dengan hukum yang menjadi dasar putusannya.

⁸¹ Harahap, *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, Dan Putusan Pengadilan*, 801.

⁸² Harahap, 801-2.

rentan dibatalkan jika ada upaya hukum banding atau kasasi.⁸³

Dengan demikian, kecenderungan membatasi gugatan hanya pada persoalan perceraian, dengan tujuan untuk menyederhanakan proses berperkara, turut menjadi hambatan tidak terjaminnya hak-hak perempuan dalam perceraianya. Hakim terikat pada asas *ultra petita* yang membatasinya untuk memberikan putusan yang tidak menjadi gugatan perempuan, meskipun undang-undang mengakui adanya hak hadanah, hak nafkah pengasuhan anak, dan hak pembagian harta gono-gini.

c. Sikap Hakim dalam Persidangan

Pengalaman perempuan selanjutnya dalam menjalani proses persidangan adalah menghadapi sikap oknum hakim yang kurang sensitif gender. Temuan ini tentu tidak berpretensi untuk mengeneralisir perilaku hakim bahwa dalam persidangan lain juga ditemukan sikap hakim yang sangat tenang, bertanya dengan penuh penghormatan, dan memberikan rasa nyaman pada para pihak. Namun, sikap yang kurang sensitif dari oknum hakim ini layak untuk menjadi data, betapa sensitivitas gender menjadi pra-kondisi penting mewujudnya keadilan substantif bagi perempuan.

Secara umum, dalam pemantauan persidangan, tampak bahwa hakim menampilkan wibawa dan marwahnya sebagai 'wakil Tuhan' mulai dengan cara berpakaian, gestur tubuh, dan cara bertuturnya. Hakim membuka persidangan dengan doa khushyuk, dan tidak melakukan banyak percakapan antar hakim atau dengan panitera di luar konteks persidangan. Bahkan hakim anggota pun cenderung tidak banyak berbicara atau bertanya pada pihak-pihak yang berperkara, meskipun beberapa kali hakim ketua memberikan kesempatan. Hakim anggota lebih banyak menyimak dan mencatat sesuatu dalam catatan sidangnya. Terasa ada suasana hening di ruang sidang, hanya suara hakim yang bertanya dengan suara berat dan suara para pihak yang menjawab seperlunya, sesuai pertanyaan majlis. Maka wajar ketika beberapa informan penelitian ini merasa

⁸³ Wawancara dengan ND, UF, dan NS, Hakim Pengadilan Agama Metro dan Kalianda.

khawatir dan takut saat pertama kali datang ke pengadilan.⁸⁴ Hakim dianggapnya sosok yang penuh wibawa dan menakutkan dan keputusannya ‘menentukan masa depan’ keluarga yang bermasalah. Bahkan ada informan yang merasa seperti akan dipenjara saat akan berurusan dengan pengadilan.

Saat pemeriksaan dokumen-dokumen yang diperlukan, hakim memeriksa dengan seksama otentitas berkas. Beberapa dokumen terpaksa dikembalikan, karena belum dibuat rangkap empat dan dilegalisir dengan cap kantor pos. Tanpa suara dan memberikan jawaban, penggugat bangkit dari tempat duduk untuk mengambil kembali dokumen yang diserahkan dari meja majlis hakim. Tampak ada rasa takut dan khawatir dari gestur tubuh penggugat.⁸⁵

Proses dialog juga terasa sangat formal dan menegangkan. Beberapa pertanyaan yang diajukan oleh hakim ketua dijawab dengan datar oleh beberapa penggugat ataupun saksi. Seperti ada beban kekhawatiran untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan majlis hakim.

Hakim : “Apakah saudara saksi tahu, penyebab keretakan rumah tangga mereka?”

Saksi : “Tahu, Pak Hakim.”

Hakim : “Coba ceritakan.”

Saksi : “Jadi yang saya tahu, Pak. Saya pernah melihat mereka cekcok mulut dan tahu-tahu istrinya pergi tak ada di rumahnya lagi”.

Hakim : “Berapa kali Saudara lihat?”

Saksi : “Berapa kali ya pak? Pokoknya sering.”

Hakim : “Apa masih ada yang Saudara saksi ketahui?”

Saksi : “Sudah, pak hakim. Tidak ada lagi”

Hakim : “Baik”.

Pada perkara yang diajukan oleh buruh migran yang pernah

⁸⁴ Wawancara dengan KJ, RC, MK. Diperkuat juga dengan DA, pengacara yang menjadi petugas posbakum di Pengadilan Agama Metro. DA sering menghadapi banyak perempuan yang merasa gagap dan takut untuk menjalani proses persidangan.

⁸⁵ Pengamatan pada pemeriksaan dokumen dalam berkas perkara NO. 003, 008, dan 012.

bekerja di Hongkong, hakim ketua bertanya dengan mengkonfirmasi alasan dia menggugat suaminya. Penggugat menjawab bahwa suaminya malas bekerja dan tidak memberinya nafkah, sehingga dia harus bekerja ke luar negeri. Hakim ketua merespons dengan kembali mengajukan pertanyaan yang tidak mampu dijawab oleh penggugat.

“Bagaimana saudari mau dinafkahi, wong saudari pergi ke luar negeri? Setelah punya uang, pulang malah minta cerai. Ga kasian sama anak?”

Mendapat pertanyaan bertubi-tubi, penggugat hanya terdiam dan menunduk. Sampai akhirnya hakim ketua melanjutkan pertanyaan apakah gugatannya akan tetap dilanjutkan, yang dijawab iya oleh penggugat dengan suara lirih.⁸⁶

Contoh lain, dalam proses penasehatan yang dilakukan hakim agar gugatan dicabut sebagai amanat bagi hakim untuk mengupayakan upaya perdamaian dalam setiap tahapan persidangan. Hakim, meminta para pihak untuk berpikir ulang dan mempertimbangkan pilihan untuk bercerai. Namun, hakim tampak fokus hanya pada penggugat yang harus mempertimbangkan keinginannya untuk bercerai, sementara tidak dengan suami.

“Saudari Dewi, sebelum melanjutkan ke tahapan pembacaan surat gugatan, Saya ingin menegaskan kembali, apakah Saudari tetap akan melanjutkan gugatan? Tidak dipikir-pikir dulu?”⁸⁷

Pertanyaan atau saran untuk mempertimbangkan kembali pilihan bercerai, lebih banyak diajukan pada pihak istri, tidak diimbangi dengan penasehatan terhadap suami untuk memperbaiki diri sebagaimana yang dikeluhkan istri. Ketidakhadiran tergugat menjadi kendala penasehatan pada suami, sehingga hakim hanya bisa menasehati dan membujuk istri untuk mengurungkan niat bercerai dan bersabar dengan keadaan. Ketidakberimbangan nasehat yang diberikan pada para pihak juga terekam dalam putusan. Bahwa upaya mendamaikan yang majelis hakim lakukan

⁸⁶ Dinarasikan dari observasi persidangan perkara No 1385.

⁸⁷ Observasi persidangan Perkara No. 008/Pdt.G/2017/PA.Mtr

terhadap istri saja dinarasikan dalam dua putusan berikut.

“Bahwa Majelis Hakim telah berusaha maksimal melakukan upaya perdamaian dengan cara menasehati penggugat agar rukun kembali dengan tergugat dan mengurungkan niatnya untuk bercerai, akan tetapi usaha tersebut tidak berhasil dan penggugat menyatakan tetap pada gugatannya, selain itu juga telah dilaksanakan mediasi berdasarkan PERMA No. 1 tahun 2016, dan majelis hakim telah menunjuk Askonsri, S. Ag., M. Hl., sebagai hakim Mediator untuk melaksanakan mediasi, akan tetapi upaya itu gagal.”⁸⁸

Atau dalam putusan lain:

Menimbang, bahwa Majelis Hakim sesuai Pasal 154 R.Bg. dan Peraturan Mahkamah Agung RI No. 1 tahun 2016 tentang prosedur Mediasi di Pengadilan, telah berusaha menasehati Penggugat agar mau bersabar dan membatalkan niatnya untuk bercerai dengan tergugat namun tidak berhasil;⁸⁹

Kedua putusan di atas, hanya menjelaskan penasehatan pada pihak istri dan tidak pada suami, padahal keduanya hadir dalam proses mediasi dan tahapan persidangan lainnya. Data ini menunjukkan ketidakberimbangan dalam memandang problem keluarga, hanya fokus pada istri/penggugat yang secara *de jure* menghendaki perceraian, namun mengabaikan kemungkinan *de facto* bahwa perceraian itu disebabkan pula oleh suami. Sehingga upaya mendamaikan atau menasehati seyogyanya diberikan pada kedua belah pihak.

Bentuk perlakuan tak menyenangkan lain juga diceritakan seorang perempuan korban penelantaran dan pengabaian. Sambil tertawa, informan berseloroh saat ditanyakan pengalamannya di Pengadilan.

*“Masak hakimnya bilang ke saya kalo ibu yang ajukan cerai pasti cepat. Trus saya tanya, “Kok bisa cepat, Pak?”. “Iya, cepat dapat gantinya”.”*⁹⁰

Meskipun dialog ini tidak terjadi dalam proses persidangan

⁸⁸ Putusan No. 0170/Pdt.G/2017/PA. Kla. H. 3.

⁸⁹ Putusan No. 0170/Pdt.G/2016/PA. Mt. H. 7

⁹⁰ Wawancara dengan Ibu Putri korban pengabaian nafkah oleh suaminya.

yang sakral dan hening, namun gurauan hakim ini membuat informan tersinggung dan tidak nyaman.

Perlakuan-perlakuan diskriminatif, kekerasan verbal dengan melecehkan atau bertanya secara intimidatif, dan pelabelan buruk terhadap penggugat buruh migran, masih dijumpai dalam pemantauan persidangan yang juga dikuatkan dalam dokumen putusan. Namun demikian, tulisan ini juga tidak menafikan sikap hakim yang lembut, sabar, dan penuh empati terhadap para pihak yang berperkara. Misalnya dalam hal hakim menemukan fakta melalui dialog di persidangan bahwa penggugat tak bisa lagi memaafkan suaminya karena telah menikah lagi dan secara konstan melakukan kekerasan, maka hakim tidak lagi mengupayakan perdamaian.⁹¹ Pilihan hakim yang demikian, menurut saya, adalah bentuk kearifan dengan sangat mempertimbangkan pengalaman perempuan. Upaya mendamaikan dalam kondisi seperti ini, tentu akan mengulang kembali kekerasan yang dialaminya. Perlakuan diskriminatif yang ditemukan dalam beberapa persidangan tersebut di atas, pada gilirannya semakin menguatkan ‘hukuman’ bagi perempuan yang mengajukan perceraian ke Pengadilan Agama. Hukuman ini, semakin tegas dalam putusan perceraian yang diterimanya.

3. Takdir Hukum Perempuan dalam Putusan Perceraian

Ranah ketiga di mana perempuan ‘terhukum’ dalam gugatan perceraianya adalah ranah putusan pengadilan. Putusan pengadilan yang menetapkan takdir hukum perempuan sebagai pihak yang cenderung kembali ‘kalah’ dalam proses perceraian dengan hanya mendapatkan legalitas perceraian tanpa mendapatkan hak akibat perceraian. Putusan cerai semata didapatkan karena memang materi gugatannya hanya menuntut perceraian. Argumentasi ‘hukuman’ bagi perempuan di ranah putusan pengadilan, dibangun atas pembacaan terhadap 39 putusan perceraian dari dua Pengadilan Agama: Metro dan Kalianda. Hanya ada 2 putusan dari 39 putusan dalam tulisan ini yang menetapkan hak hadanah dan nafkah anak karena memang diajukan sekaligus bersama dalam gugatan

⁹¹ Wawancara dengan NS, hakim Pengadilan Agama Kalianda.

perceraianya (kumulasi).⁹²

Pembacaan terhadap dokumen putusan ini juga menegaskan bahwa putusan yang diproduksi majlis hakim adalah putusan hukum yang netral dengan nalar positivistik yang kental. Dalam nalar hukum positivistik, persoalan netralitas, objektivitas, dan kepastian hukum merupakan nilai dan prinsip yang wajib dijunjung tinggi. Hukum yang dipandang mengandung kebenaran dan keadilan adalah hukum yang sudah pasti dan tertera dalam hukum negara, baik hukum material ataupun hukum formal yang menjadi aturan main dalam beracara di pengadilan.

Sebagai produk hukum, secara teknis putusan pengadilan memiliki bentuk dan struktur yang diatur dalam peraturan perundang-undangan.⁹³ Struktur putusan memuat kepala putusan, identitas para pihak, pertimbangan (duduk perkara & pertimbangan hakim) dan diktum (bunyi putusan).⁹⁴ Pembacaan putusan dalam tulisan ini difokuskan pada substansi pertimbangan hukum (*consideran*) dan amar putusan (*dictum*). Dari dua bagian inilah tergambar bagaimana majelis hakim memposisikan perempuan yang menggugat perceraian dalam putusan yang ditetapkannya.

Bagian pertama adalah duduk perkara dan pertimbangan hukum, yang menggambarkan bagaimana hakim menjelaskan secara kronologis tentang perkawinan, munculnya persoalan dan konflik, usaha perdamaian, jawaban dan dalil-dalil yang dihadirkan para pihak. Majelis hakim bersifat 'pasif' sebatas menerima informasi dari para pihak melalui gugatan, jawab-jawab dalam proses persidangan, pembuktian yang diajukan para pihak yang kesemuanya menjadi titik sentral pemeriksaan dan pertimbangan dalam membuat putusan. Langkah-langkah pemeriksaan dan pertimbangan hukum yang dilakukan hakim harus berorientasi pada duduk perkara.⁹⁵ Karena sifat 'pasif' hakim, maka surat gugatan

⁹² Putusan No. 0063/Pdt.G/2016/PA. Kla dan No. 0619/Pdt.G/2017/PA.Kla

⁹³ RIB/HIR (Reglemen Indonesia Yang Diperbaharui). "Undang-Undang Kekuasaan Kehakiman," Pub. L. No. 48 (2009).

⁹⁴ Arto, *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama*, 256.

⁹⁵ A. Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan: Membangun Sistem Peradilan Berbasis Perlindungan Hukum Dan Keadilan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 249-50.

seyogyanya dibuat sejelas dan seterang mungkin. Dalam konteks ini, kemampuan mengartikulasikan dan mendeskripsikan konflik keluarga yang dialami menjadi poin penting bagi perempuan untuk mendapatkan hak-haknya.

Setelah Majelis Hakim menjelaskan duduk perkara, struktur putusan selanjutnya adalah *konstatiring* dan *kualifisir* di mana hakim menghubungkan fakta persidangan dengan peraturan perundang-undangan yang menjadi dasar untuk pengambilan keputusan. Dari proses *konstatiring* dan *kualifisir* ini kemudian muncul pilihan-pilihan kata (diksi) yang digunakan hakim dalam putusan. Pilihan-pilihan kata mengenai tujuan perkawinan, kondisi keluarga, alasan perceraian, dan upaya damai digunakan untuk mengkonstruksi bahwa relasi suami-istri tak bisa lagi dipertahankan. Pandangan bahwa perkawinan sebagai kontrak kemanusiaan menjadi lebih dominan dibandingkan dengan pandangan perkawinan sebagai ikatan suci (*mitsaqan ghalidzan*).

“...Akibat dari sikap tergugat yang tidak menghormati dan melanggar prinsip-prinsip dalam institusi perkawinan tersebut.”⁹⁶

Atau dalam putusan lain, hakim menarasikan dalam kalimat berikut:

“Menimbang bahwa rumah tangga yang bahagia, kekal dan sejahtera akan terwujud jika antara suami istri saling menyayangi satu sama lain. Apabila salah satu pihak sudah kehilangan rasa cinta dan kasih sayangnya, maka cita-cita ideal bagi suatu kehidupan rumah tangga tersebut tidak akan pernah menjadi kenyataan bahkan kehidupan perkawinan itu akan menjadi belenggu kehidupan bagi kedua belah pihak.”⁹⁷

Mengenai argumentasi hukum yang dihadirkan dalam putusan, ada beberapa rujukan yang digunakan majelis hakim sebagai dasar hukum. Pada aspek hukum materiil, UU perkawinan, kompilasi hukum Islam, dan beberapa pendapat ulama dan kaidah

⁹⁶ Dikutip dari Putusan Perkara No. 0619/Pdt.G/2017/PA.Kla, h. 20.

⁹⁷ Dikutip dari Putusan Perkara 0053/Pdt.G/2018/PA.Kla. h., 13

fiqh disitir sebagai dasar dalam menilai peristiwa hukum. UU Pengadilan Agama, HIR/Rbg (Hukum acara perdata peninggalan masa kolonial), dan beberapa pendapat ulama dalam kitab fiqh dijadikan rujukan sebagai dasar hukum formal/acara dalam perkara perceraian ditegakkan.⁹⁸

Argumentasi hukum ini dikonstruksi oleh majelis hakim dalam dua pola yang dalam tulisan ini disebut sebagai pola komprehensif dan pola substantif. Pola komprehensif adalah pola yang digunakan majelis hakim untuk menjelaskan argumentasi hukumnya secara detail dan elaboratif bahwa setiap fakta hukum dibuktikan dan disandarkan pada aturan perundang-undangan dan juga aturan tidak tertulis. Sementara pola substantif digunakan majelis hakim untuk menjelaskan argumentasi hukumnya sebatas persoalan yang menjadi materi gugatan, misalnya hanya tentang alasan perceraian, tujuan perkawinan, dan upaya damai. Pola menarasikan argumentasi hukum secara komprehensif ataupun substantif lebih merupakan pilihan subjektif hakim. Argumentasi hukum yang detail, menyeluruh dan elaboratif sesungguhnya sangat bermakna pada tataran intelektual sebagai produk pemikiran hukum Islam Indonesia. Sementara, secara pragmatis putusan dianggap bermakna oleh para pihak hanya pada bunyi putusan (amar) dan eksekusi putusannya. Terbukti dari pernyataan informan bahwa yang terpenting itu putus cerainya dan lepas dari lingkaran relasi keluarga yang tidak membahagiakan.⁹⁹

Bagian kedua adalah amar putusan yang menggambarkan bagaimana hakim menyimpulkan hasil pemeriksaan perkara dan menetapkan keputusan hukum (*konstituiring*). Amar putusan bisa berupa tidak menerima gugatan, mengabulkan gugatan seluruhnya, mengabulkan gugatan sebagian, atau menolak gugatan seluruhnya. 39 putusan perceraian ini, secara keseluruhan mengabulkan gugatan untuk bercerai. Terdapat satu perkara kumulasi yang juga dikabulkan tuntutan hak asuh anaknya,¹⁰⁰ kumulasi perkara yang ditolak,¹⁰¹ dan dijumpai rekopensi agar istri turut menanggung

⁹⁸ Hasil inventarisasi terhadap dasar hukum 39 Putusan yang menjadi objek kajian.

⁹⁹ Wawancara dengan KJ dan MK.

¹⁰⁰ Putusan No. 0619/Pdt.G/2017/PA. Kla

¹⁰¹ Putusan No. 0845/Pdt.G/2017/PA. Kla

nafkah anak,¹⁰² juga dikabulkan oleh majlis hakim. Artinya, jika perempuan mampu mengartikulasikan pengalaman buruk dalam rumah tangganya ketika dia menggugat maka berpeluang mendapatkan hak-hak dalam perceraian dan mengetahui bagaimana memperjuangkannya. Sementara pilihan untuk menyederhanakan masalah perceraian sebagai upaya legalisasi semata maka kepastian hukum perceraian lah yang dididapatkannya.

Tidak ada satu putusan pun yang amarnya melampaui apa yang menjadi materi gugatan. Meski hakim secara *ex officio* dapat memutus di luar materi gugatan ketika majelis menganggap ada nilai keadilan di dalamnya, tampaknya majelis hakim memilih untuk berpegang pada asas *ultra petita* sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Membaca duduk perkara dan bunyi putusan pengadilan, maka semakin terang bahwa perempuan yang menggugat perceraian menerima takdir hukum rumah tangganya melalui putusan pengadilan sebatas mendapatkan legalitas perceraian. Hak-haknya dalam perceraian untuk mendapatkan uang mutah, nafkah masa iddah, penetapan hak asuh anak, dan nafkah pengasuhan anak tidak menjadi bagian putusan karena tidak menjadi bagian materi gugatan. Selain itu, posisi sebagai penggugat menjadikan perempuan dalam posisi rentan dihadapan hukum karena berpeluang dianggap membangkang (*nusyuz*) yang menghalanginya mendapatkan hak-hak perceraian tersebut. Narasi putusan masih menggambarkan kuatnya nalar legal-positivistik yang lebih mengedepankan aspek prosedural bukan aspek substantif.

PENUTUP

Perceraian resmi (*legal divorce*) sesungguhnya merupakan kunci untuk mendefinisikan status kemerdekaan perempuan dari kehidupan keluarga yang tidak membahagiakan atau bahkan membahayakan. Secara normatif, regulasi perceraian di muka pengadilan dan hak yang setara bagi laki-laki dan perempuan untuk mengajukan gugatan perceraian di Pengadilan sejatinya merupakan

¹⁰² Putusan No. 1645/Pdt.G/2016/PA.Mt.

bentuk perlindungan bagi perempuan dan anak. Namun pengalaman perempuan mengajukan gugatan perceraian di Pengadilan Agama menunjukkan adanya diskriminasi yang bermula dari normativitas aturan, proses persidangan, sekaligus dalam putusan sebagai produk hukumnya. Diskriminasi ini berkaitan dengan peluang menerima *labelling* istri yang membangkang (*nusyuz*), subordinasi pada pilihan menggugat, kekerasan pada proses persidangan, dan marginalisasi karena harus kehilangan hak-hak material paska perceraian atau bahkan menjadi penanggung nafkah bagi anak yang berada dalam pengasuhan suaminya. Diskriminasi ini bermula dari pilihan untuk melakukan gugatan perceraian ke Pengadilan Agama. Pengalaman perempuan yang ‘terhukum’ secara berulang dalam proses perceraian dan putusan peradilannya.

Tulisan ini berkontribusi *pertama*, pembacaan ulang beberapa aturan yang tampak netral namun berpeluang mendiskriminasi pihak yang mengalami kerentanan, dalam konteks ini adalah perempuan yang menginisiasi perceraian karena mengalami kekerasan dalam relasi keluarganya. *Kedua*, pengetahuan hukum perempuan masih menjadi hambatan terbukanya akses keadilan yang memberikan keleluasaan bagi perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam proses hukum yang dipilihnya berikut dengan segala konsekuensinya. Kasus-kasus yang tersaji dalam penelitian ini menunjukkan keterbatasan pengetahuan perempuan. *Ketiga*, sensitivitas aparat penegak hukum terhadap nilai-nilai keadilan (gender) adalah harapan untuk mewujudkan keadilan bukan semata-mata keadilan prosedural tetapi juga keadilan substantif pada tataran hukum konkret (*law in concreto*). []

DAFTAR PUS TAKA

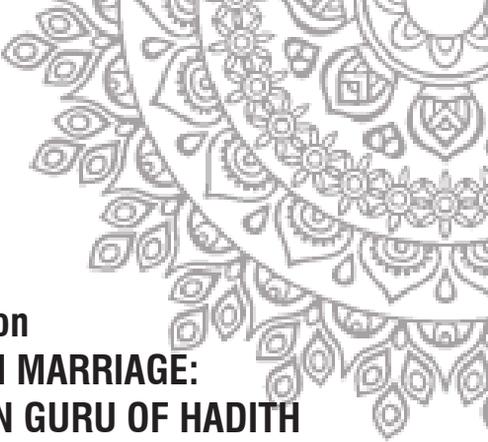
Abbast, Muhammad Zubair. “Judicial Ijtihād as a Tool for Legal Reform: Extending Women’s Right to Divorce under Islamic Law in Pakistan.” *Islamic Law and Society* 24 (2017): 384–411. <https://doi.org/10.1163/15685195-00244P04>.

- Aisyah, Siti, and Lyn Parker. "Problematic Conjugations: Women's Agency, Marriage and Domestic Violence in Indonesia." *Asian Studies Review* 38, no. 2 (April 3, 2014): 205–23. <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899312>.
- Anderson, J. N. D. "Reforms in The Law of Divorce in The Muslim World." *Studia Islamica* 3 (1970): 41–52.
- "Anshori and Harahab - Interpretasi Konsep Nusyuz Dalam Perkawinan Pada P.Pdf," n.d.
- Arto, A. Mukti. *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan: Membangun Sistem Peradilan Berbasis Perlindungan Hukum Dan Keadilan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- . *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Booley, Ashraf. "Divorce and The Law of Khul: A Type of No Fault Divorce Found within an Islamic Legal Framework." *Law Democracy and Development* 18 (2014): 37–57.
- Cammack, Mark. "Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?" *Southeast Asia Program Publications at Cornell University* 63 (1997): 143–68.
- . "Islamic Law in Indonesia's New Order." *The International and Comparative Law Quarterly* 38, no. 1 (1989): 53–73.
- Cammack, Mark E, Helen Donovan, and Tim B. Heaton. "Islamic Divorce Law and Practice in Indonesia." In *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institution*, edited by Michael Feener and Mark E. Cammack. Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.
- Cammack, Mark, and Tim Heaton. "Explaining the Recent Upturn in Divorce in Indonesia: Developmental Idealism and The Effect of Political Change." *Asian Journal of Social Science* 39 (2011): 776–96.
- Curnow, Jayne. "Legal Support Structures and the Realisation of Muslim Women's Rights in Indonesia." *Asian Studies Review* 39, no. 2 (April 3, 2015): 213–28. <https://doi.org/10.1080/10357823.2015.1025695>.

- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: INSISTPress, 2012.
- Harahap, Yahya. *Hukum Acara Perdata: Tentang Gugatan, Persidangan, Penyitaan, Pembuktian, Dan Putusan Pengadilan*. Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- Huis, Stijn Cornelis va. "Islamic Courts and Women's Divorce Rights in Indonesia: The Case of Cianjur and Bulukumba." Universiteit Leiden, 2015.
- Katz, June S, and Ronald S Katz. "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal System." *The American Journal of Comparative Law* 23, no. 4 (n.d.): 653–81.
- Kfir, Isaac. "Feminist Legal Theory as a Way to Explain the Lack of Progress of Women's Rights in Afghanistan: The Need for a State Strength Approach." *William & Mary Journal of Women and the Law* 21, no. 1 (September 22, 2014).
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSod, 2019.
- Kompilasi Hukum Islam, 1 Instruksi Presiden § (1991).
- Levit, Nancy, and Robert R. M Verchick. *Feminist Legal Theory (Second Edition)*. NYU Press, 2016. www.jstor.org/stable/j.ctt15zc6kc.6.
- Mahmood, Taheer. *Family Law Reform in The Muslim World*. Bombay: Tri - Athi PVT.LTD, 1972.
- . *Family Law Reform in The Muslim World*. New Delhi: The Indian Law Institute, 1972.
- Mulia, Siti Musdah. "Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam: Upaya Implementasi CEDAW Dalam Perkawinan." *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 45, no. Januari 2006 (n.d.): 65–77.
- . "Perlunya Revisi Undang-Undang Perkawinan: Perspektif Islam." *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 49 (Setember 2006): 69–83.
- Mulia, Siti Musdah, and Mark E Cammack. "Toward a Just

- Marriage Law: Empowering Indonesian Women Through a Counter Legal Draft to The Indonesian Compilation of Islamic Law.” In *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, edited by R. Michael Feener and Mark E. Cammack. Cambridge: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.
- Munir, Lily Zakiyah. “Domestic Violence in Indonesia Special from the Field Issue: Islam and Human Rights Advocacy for Social Change in Local Contexts.” - *Muslim World Journal of Human Rights*, n.d., [i].
- Nasution, Khoirudin. *Pengantar Dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Tazzafa & Academia, 2007.
- . *Status Wanita Di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Di Indonesia Dan Malaysia*. Leiden-Jakarta: INIS, 2002.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization. Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University, 2010.
- . “Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce.” *Islamic Law and Society* 20, no. 3 (2013): 242–71. <https://doi.org/10.1163/15685195-0010A0003>.
- Parker, Lyn, and Laura Dales. “Introduction: The Everyday Agency of Women in Asia.” *Asian Studies Review* 38, no. 2 (2014): 164–67. <https://doi.org/10.1080/10357823.2014.899313>.
- Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum, 3 Peraturan Mahkamah Agung § (2017).
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia, No 9 tahun 1975 § (1975).
- Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 Tentang Peradilan Agama, 3 § (2006).
- Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.

- RIB/HIR (Reglemen Indonesia Yang Diperbaharui)*. Pustaka Buana, 2014.
- Sagala, Valentina. "Program Legislasi Nasional Pro Perempuan; Sebuah Harapan Ke Depan." *JURNAL PEREMPUAN: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan* 49 (2006).
- "Seminar Nasional Menyambut Pengesahan Perubahan UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan untuk Anak Indonesia," Oktober 2019.
- Stiles, Erin E. "When Is A Divorce A Divorce? Determining Intention in Zanzibar's Islamic Court." *Ethnology* 42, no. 4 (Autumn 2003).
- Sumner, Cate, and Tim Lindsey. "Courting Reform: Indonesia's Islamic Courts and Justice for The Poor." *International Journal for Court Administration*, December 2011.
- Tim Penulis. "Tergerusnya Ruang Aman Perempuan Dalam Pusaran Politik Populisme: Catatan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2017." Jakarta: Komnas Perempuan, 2018.
- Tim Penyusun. "Laporan Tahunan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung 2016." Bandar Lampung: Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung, 2017.
- . "Provinsi Lampung Dalam Angka 2017." Lampung: BPS Provinsi Lampung, 2017.
- Undang-Undang Kekuasaan Kehakiman, Pub. L. No. 48 (2009).
- Undang-Undang Republik Indonesia Tentang Perkawinan, 1 § (1974).
- Wahyudi, M. Isna. "Hakim PA Tidak Boleh Minder." *Majalah Peradilan Agama*, Desember 2015.
- Wakhid, Marzuki. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Bandung: Marja & ISIF, 2014.



Introduction
**WOMEN'S RIGHTS IN MARRIAGE:
INTERPRETATIONS OF TUAN GURU OF HADITH
RELATED TO MARRIAGE AND THE AGENCY OF
SASAK WOMEN IN LOMBOK**

Greg Fealy

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific
Email: greg.fealy@anu.edu.au

Lombok is commonly regarded in the scholarly literature as having one of the most traditional and conservative Islamic communities in Indonesia. In this context, the terms 'traditional' and 'conservative' do not necessarily carry negative connotations, much less a suggestion of radicalism, but rather indicate the very high value which is placed on religious and cultural traditions within local Sasak society as well as a fervent desire among many in the Muslim community to preserve these traditions. Key figures in this perpetuation of tradition are the *tuan guru*, the Islamic scholars, teachers and leaders who, for centuries, have guided and defined Islamic practice and thought among the Sasak. *Tuan guru* head the Islamic boarding schools where many Sasaks gain their knowledge of Islam, serve as preachers and sources of spiritual and personal advice to members of the broader Muslim community, and often hold positions of social and political leadership. Their authority on religious issues within Sasak society is commanding. Numerous scholars have written on the importance of tradition and the *tuan*

guru in Lombok, including Sven Cederroth (1995), Saipul Hamdi (2014), Jeremy Kingsley (2018) and Maria Platt (2010).

In the following chapter, Nikmatullah explores marriage practices and the rights of Sasak women in this tradition-bound Lombok culture. She notes that women suffer systemic discrimination within marriage, which includes subordination to their husbands, sexual and physical violence, denial of sufficient financial or emotional support, and risk of summary divorce. She writes: ‘women are seen as the second sex, a subsidiary of men.’ Although much of her text describes and analyses the mainstream conservative positions, she also considers the trend towards greater women’s agency in demanding marital rights and the emerging stream of progressive thought among some *tuan guru* who support moves for greater gender equality.

What is original about her contribution is her focus on how the *tuan guru* interpret hadiths (reports on the words and deeds of the Prophet Muhammad) with regard to women’s responsibilities and rights within marriage. Many other researchers have considered Sasak marriage conventions from cultural, historical, civil law, Islamic jurisprudential and gender perspectives, but hers is, to my knowledge, the first study specifically on *tuan guru* rulings based on hadiths.

Nikmatullah argues that hadiths constitute a significant source of guidance for *tuan guru* when formulating their positions on marriage issues, particularly the rights of wives. She has inventorised 50 hadiths relating to marriage that are widely referred by Sasak *tuan guru* in their sermons and rulings, but she restricts her discussion to a small number of the most influential hadiths. She shows how these hadith are interpreted in a conservative, indeed patriarchal, manner by the *tuan guru* in order to support positions that perpetuate the subservience of wives to husbands. For example, hadiths are cited in which the Prophet Muhammad enjoined husbands to provide for the physical needs of their wives but also for the wives to show loyalty and obedience to their

husbands, including seeking their permission to leave the house, to work and to render service to the wife's parents. Disobeying a husband's wishes or commands constitutes dissent (*nusyuz*), which can become grounds for divorce. She also notes that the *tuan guru* tend to have a rigid interpretation of *talak* (unilateral divorce), which allows a husband to utter 'I divorce you' at any time and place in order to end a marriage.

Nikmatullah also critiques the quality of hadith used by *tuan guru*. Hadith are classified according to their provable authenticity, with reliable hadith referred to as *sahih* and hadith of questionable veracity known as *daif*. By rights, Islamic scholars should, wherever possible, base rulings on *sahih* hadith, not *daif* ones. She notes that Lombok's most famous *ulama* of the modern period, TGH Zainuddin Abdul Madjid, the revered founder of the island's dominant Islamic organization, Nahdlatul Wathan, drew on various *daif* hadith in his pronouncements on marital issues. This practice is also followed by many other conservative Nahdlatul Wathan *tuan guru*. However, there are progressive *ulama* who base their judgements only on *sahih* hadith, thus providing a sounder basis for gender sensitive pronouncements.

One of Nikmatullah's central observations is that conservative interpretations of marital law usually derive from a textual or literal reading of hadiths, rather than from a contextual or substantive approach. She argues that the patriarchal and gender-biased understandings of husband-wife relations that prevail in much of Lombok are rooted in a rigid, static and narrow interpretation that pays too little heed to modernity and the sweeping changes that are taking place within society, even a highly traditional one such as that of the Sasak. She contends that more inclusive and egalitarian judgements are only possible if the basis of interpretation becomes more comprehensive and flexible. In this regard, progressive readings of the hadith literature can provide a grounding for rulings that accord greater weight to the rights of women within marriage. She quotes al-Gazali who stated that Islam rejected traditions that confined women, limited their freedoms and withheld their rights.

The chapter also recounts how progressive *tuan guru* help women who are experiencing ill-treatment from their husbands, citing the examples of TGH Maharrar, TGH Syamsul Hadi and Ustadz Taufik who advocate on behalf of wives whose rights are not being properly acknowledged and supported by their husbands, though in some cases, the husbands chose to divorce their wives rather than reform their own ways.

Perhaps the most interesting section of the chapter is that dealing with women's agency. She looks at how some Sasak women are seeking to assert their rights to more equal treatment through personal, institutional and social agency. Key areas in which they are active include rejecting arranged marriages when the woman concerned objects to the intended partner, exercising the Sasak tradition of women divorcing her husband and returning to her parents' house, and separating from husbands who are abusive or polygamous. In this regard, Nikmatullah sees women as having significant potential as 'agents of change', particularly when supported by progressive *tuan guru*.

Overall, this chapter provides a highly illuminating insight into marriage practices and Islam in Lombok society. Nikmatullah has deep expertise in hadith studies as well as Sasak traditions and culture. She brings incisive analysis to her judgements on trends within Sasak society and especially the *tuan guru* who are pivotal to determining how gender rights within marriage are regarded by local Muslims. This is a significant piece of scholarship. []



HAK-HAK PEREMPUAN DALAM PERKAWINAN: Interpretasi Tuan Guru tentang Hadis Pernikahan dan Agensi Perempuan Sasak Lombok

Oleh: Nikmatullah
Email: nikmahzayn@gmail.com
Dosen UIN Mataram

ABSTRACT

Lombok is known as a very religious society and the *tuan guru* as religious leaders play an important role in the local community as well as in marriage because marriage is regarded as the basic building block of Islamic tradition and Muslim society. However, unfortunately in Lombok there is a high rate of divorce and of domestic violence. This article aims to map the interpretation of *tuan guru* of various marriage hadiths which are discussed in public religious sermons and the implications of these interpretations on the practice of marriage in the Sasak community in Lombok. The diversity of the Islamic textual interpretation not only depends on internal factors but also external factors that are influenced by the socio-cultural-historical context of Muslim society. Using an Islamic feminist approach, I show that 50 hadiths used to discuss marriage are interpreted based on the interest of the *tuan guru* and the local community in legitimating Sasak patriarchal culture. The rights of the husband and wife are interpreted in a gender biased manner. This article confirms previous research that Islamic textual interpretation has an effect on gender injustice in the marriage tradition of the Sasak. I argue that the patriarchal values in Muslim society are not only influenced by the interpretation of the religious text but also by the social, economic, educational, and political aspects. However, there are some *tuan guru* whose interpretations also criticize patriarchal customs and who provide a model of gender equality as an ideal Islamic marriage, indicating that traditional ideas about marriage are being challenged by more progressive ideas. This research contributes to describing Muslim women's agency in fighting patriarchal culture.

Keywords: Tuan Guru, Marriage, Hadith Interpretation, Patriarchy, Agency

PENDAHULUAN

Tuan guru adalah tokoh agama yang mempunyai peran penting dalam sosial keagamaan di Lombok. Mereka berperan sebagai guru, pemimpin agama, pemegang otoritas keagamaan, dan tokoh organisasi sosial keagamaan¹. Sebagai pemegang otoritas keagamaan, tuan guru mempunyai kharisma kuat untuk diikuti oleh para jamaahnya, termasuk dalam hal perkawinan.

Perkawinan menjadi fondasi kehidupan sosial keagamaan dalam masyarakat muslim. Perkawinan tidak hanya sebagai institusi untuk melegalkan hubungan seks antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga mempunyai makna sosial, ekonomi dan spiritual. Meskipun demikian, idealitas rumah tangga seringkali bertolak belakang dengan realitas dalam kehidupan sehari-hari. Perkawinan sangat rentan dengan konflik yang berujung kepada perceraian. Maria Platt menggambarkan perkawinan Sasak sebagai *marital continuum*, dari perkawinan ke perceraian atau poligami dan perkawinan kembali.²

Praktik perkawinan Sasak selain dipengaruhi oleh tradisi lokal dan regulasi negara, juga dipengaruhi oleh pemahaman terhadap ajaran agama, termasuk hadis Nabi. Hadis-hadis tersebut disampaikan oleh tuan guru melalui pengajian dan khotbah nikah, yang telah dipilah dan dipilih berdasarkan afiliasi organisasi keagamaan dan kecenderungan tuan guru secara personal. Tuan guru memahami hadis melalui dua metode, yaitu tekstual dan kontekstual. Mayoritas tuan guru adalah konservatif yang memahami hadis secara literal, berpegang kepada fikih klasik, dan melegitimasi budaya patriarki. Sebagian tuan guru progresif yang mempromosikan Islam inklusif, egaliter, dan menolak taklid.

¹ Jeremy J. Kingsley, "Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok, Indonesia," *Ph.D Thesis*, The University of Melbourne, 2010, 78.

² Maria Platt, "Patriarchal Institution and Women's Agency in Indonesian Marriages: Sasak Women Navigating Dynamic Marital Continuums," *Disertasi*, Monash Australia: La Trobe University, 2010.

Argumen utama tulisan ini adalah meskipun beberapa tuan guru mempunyai ide progresif tentang kesetaraan gender, mayoritas tuan guru mempunyai pemahaman konservatif tentang hadis-hadis pernikahan yang mempunyai dampak terhadap legitimasi budaya patriarki dalam masyarakat Sasak. Dengan menggunakan pendekatan feminisme Islam (*Islamic feminism*), ditemukan 50 hadis-hadis pernikahan yang dikutip oleh tuan guru terkait dengan tiga tema, yaitu anjuran dan motivasi menikah, hak suami istri dalam perkawinan, dan perceraian. Feminisme Islam adalah sebuah kajian yang menggunakan interpretasi Islam sebagai sebuah diskursus yang mempertahankan kesetaraan laki-laki dan perempuan, baik dalam area domestik maupun publik³. Dengan kata lain, feminisme Islam adalah suatu pendekatan untuk menganalisis Alquran dan Hadis yang terkait dengan isu gender dan relasi laki-laki dan perempuan.⁴

Tulisan ini memetakan pemahaman tuan guru tentang hadis-hadis pernikahan dan implikasi pemahaman tersebut terhadap ketidakadilan gender dalam masyarakat Sasak Lombok. Dalam tulisan ini, dipaparkan beberapa literatur tentang peran tuan guru sebagai pemegang otoritas keagamaan dan sebagai agen perubahan sosial keagamaan dalam konteks historis di Lombok. Selanjutnya, dijelaskan metode pemahaman tuan guru terhadap hadis dan perbedaan pandangan mereka. Apa saja faktor yang mempengaruhinya baik secara internal ataupun eksternal sehingga melahirkan tipologi-tipologi tuan guru. Dan terakhir, dijelaskan implikasi pemahaman hadis terhadap diskriminasi perempuan dan agensi perempuan Sasak.

GAMBARAN LOMBOK

Pulau Lombok terletak di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Lombok berbatasan dengan pulau Selat Alas di bagian timur, Selat

³ Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. The American University in Cairo. 2000. Badran, M., 'Exploring Islamic Feminism', Middle East Program, Woodrow Wilson International Center for Scholars, 30 November 2000

⁴ Ndeye Adújar, *Feminist Readings of the Qur'an: Sosial, Political, and Religious Implications*, dalam Ednan Aslan, Marcia Hermansen, Elif Medeni (ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Peter Lang AG. (2013). Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.7>

Lombok di bagian barat, Samudera Hindia di Selatan, dan Laut Jawa di Utara. Dengan luas wilayah yang lebih sempit dibandingkan dengan Pulau Sumbawa, Pulau Lombok dihuni oleh 3,2 juta jiwa atau sekitar 70,38 persen dari jumlah penduduk di Nusa Tenggara Barat⁵. Penduduk terbanyak terdapat di Lombok Timur dengan jumlah 1.153.773 orang, diikuti dengan Lombok Tengah sebanyak 903.432 orang, Lombok Barat sebanyak 644.586 orang, Kota Mataram sebanyak 441.064, dan Lombok Utara sebanyak 210.133 orang. Jumlah penduduk perempuan lebih banyak dibandingkan dengan penduduk laki-laki dengan perbandingan 1.600.938 orang laki-laki dan 1.772.050 orang perempuan.⁶

Tingkat ekonomi dan pendidikan masyarakat Lombok masih rendah. Hal ini dapat dilihat dari Indeks Pembangunan Manusia (IPM) NTB yang menempati urutan ke 29 dari 34 provinsi di Indonesia. IPM diukur berdasarkan aspek kesehatan, pendidikan dan ekonomi. Usia harapan hidup manusia NTB 65,87 tahun; Rata-rata lama sekolah 7,03 tahun atau setara dengan kelas tujuh; pengeluaran per kapita per tahun sebanyak Rp. 10.284.000.⁷ Rendahnya ekonomi dapat dilihat dari tingginya angka kemiskinan. Kemiskinan di NTB tahun 2017 adalah 793.776 jiwa atau 16,07%, mengalami penurunan 14,75% atau 737.457 jiwa di tahun 2018.⁸ Data tersebut terkait dengan data provinsi, namun dengan populasi lebih dari 70%, maka data tersebut juga mencerminkan data Lombok secara keseluruhan. Pendidikan rendah menghasilkan sumber daya manusia yang rendah, yang berpengaruh terhadap rendahnya kualitas hidup masyarakat.

Dilihat dari segi agama, mayoritas penduduk Lombok beragama Islam, dengan jumlah di atas 92% beragama Islam kecuali di Kota Mataram sebanyak 82%. Sebagai ibukota provinsi, Kota Mataram lebih multi-religius dibandingkan dengan kabupaten lain di Pulau Lombok, penduduk beragama Hindu sebanyak 14,47%, Kristen

⁵ Lihat, NTB.bps.go.id, 2013.

⁶ <https://ntb.bps.go.id/statictable/2015/11/10/154/jumlah-penduduk-dan-rasio-jenis-kelamin-menurut-kabupaten-kota-2014.html>.

⁷ <https://ntb.bps.go.id/pressrelease/2019/04/15/610/ipm-provinsi-ntb-tahun-2018-sebesar-67-30.html>.

⁸ <http://lombokbaratkab.go.id/kemiskinan-di-lombok-barat-turun/>

1,60%, Katolik 0,86% dan Konghuchu 0,01%, sedangkan Budha tertinggi di Lombok Utara sebanyak 4,21%.⁹

Islam masuk ke Lombok antara abad ke-13 hingga ke-16 dari Jawa dan Makassar.¹⁰ Dalam perkembangannya, Islam berkembang dengan dua corak, yaitu Islam Waktu Lima dan Islam Waktu Telu. Keduanya sebagai representasi dari kekuatan Islam syariat dan Islam adat di Lombok. Islam Waktu Lima merupakan Islam suni ortodoks,¹¹ sedangkan Islam Waktu Telu adalah Islam sinkretis. Waktu Telu adalah simbol dari trinitas dunia suci yakni alam, leluhur, dan Allah dan ada yang menyatakan bahwa telu (tiga) sebagai 3 simbol yakni Tuhan, manusia dan alam. Islam Waktu Telu saat ini masih eksis di daerah Bayan, Lombok Utara¹² yang mewakili dan representasi dari keterwakilan ritual, tradisi dan kebudayaan yang mempunyai nilai-nilai mistisisme-sufistik secara substansial.¹³

Dalam konteks sosial keagamaan, tuan guru mempunyai peran yang sangat penting dalam masyarakat. Tuan guru adalah orang yang mempunyai pengetahuan agama dan telah menunaikan ibadah haji.¹⁴ Mereka berperan sebagai guru, pimpinan spiritual, pemegang otoritas keagamaan, dan tokoh di organisasi keagamaan seperti Nahdatul Wathan dan Nahdlatul Ulama.¹⁵ Istilah Tuan guru baru dikenal pada abad ke 19. Sebelumnya peran keagamaan diperankan oleh para kiai, penghulu, dan lebe.

⁹ <https://ntb.bps.go.id/statictable/2017/11/15/189/persentase-penduduk-menurut-kabupaten-kota-dan-agama-yang-dianut-di-provinsi-nusa-tenggara-barat-2016.html>.

¹⁰ Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000); Sven Cererth, "Gods and Spirits in the Wetu Telu Regional of Lombok," dalam Kaj Arhem, Guido Sprenger (ed.) *Animism in Southeast Asia*, (Routledge, Contemporary Southeast Asia series, 2016)

¹¹ Sven Cederroth, *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of the Big Feast Among the Wetu Telu Sasak Lombok Indonesia*, (Denmark: Nordic Institute of Asian Studies, 1995)

¹² Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi* (Yogyakarta: KKS, 2014), 178.

¹³ Lalu Muhammad Ariadi, *Haji Sasak*, (Jakarta: Imprensa Publishing, 2012), 130.

¹⁴ Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi* (Yogyakarta: KKS, 2014), 178.

¹⁵ Jeremy J. Kingsley, "Tuan Guru, Community,

Kingsley membagi tuan guru menjadi dua kelompok, yakni tuan guru lokal dan tuan guru besar.¹⁶ Tuan guru lokal adalah orang yang berpengaruh di tingkat lokal seperti kampung atau desa, sedangkan tuan guru besar mempunyai pengaruh yang lebih luas sepulau Lombok. Mereka yang termasuk tuan guru lokal adalah ustaz dan kiai. Ustaz biasanya digunakan untuk menyebut tenaga pengajar di madrasah, sedangkan kiai adalah pemegang otoritas keagamaan di kampung, sehingga seringkali disebut dengan kiai-kampung.

Ada beberapa kriteria tuan guru, yaitu terkait dengan keturunan, pendidikan, kepemilikan lembaga pendidikan, dan laki-laki.¹⁷ Secara umum, tuan guru adalah gelar yang didapatkan oleh seseorang melalui keturunan. Jika orang tuanya tuan guru, maka anaknya juga tuan guru. Tuan guru adalah seseorang yang menempuh pendidikan agama di dalam atau luar negeri, khusus lagi mereka yang pernah tinggal dan menimba ilmu di Timur Tengah khususnya Mekkah dan Madinah. Orang yang membangun lembaga pendidikan baik madrasah maupun pesantren, akan diberi gelar tuan guru oleh masyarakat sebagai bentuk pengakuan terhadap kiprah dan jasanya, keilmuan, dan moral sosialnya. Gelar tuan guru hanya diberikan kepada laki-laki. Jika ada perempuan yang mempunyai pengetahuan setara dengan tuan guru, maka hanya di panggil dengan ustazah atau ummi. Secara sosiologis, panggilan ustazah atau ummi berada di bawah gelar tuan guru.¹⁸ Menariknya, dua anak TGH Zainuddin Abdul Madjid, pendiri Nahdatul Wathan: Siti Rahun dan Siti Raehanun yang mempunyai peran penting dalam dua organisasi Nahdatul Wathan meskipun keduanya mempunyai kharisma kuat yang disegani oleh para tuan guru, hanya dipanggil dengan ummi saja. Padahal, ummi adalah panggilan bagi perempuan yang sudah menunaikan ibadah haji.

Tuan guru adalah orang yang memegang otoritas sosial keagamaan dalam masyarakat Sasak. Otoritas diartikan sebagai hak atau wewenang untuk bertindak. Dalam konteks ulama,

¹⁶ *Ibid.*,

¹⁷ Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan.*,

¹⁸ Bianca J. Smith, "Re-Orienting Female Spiritual Power In Islam," *Indonesia and the Malay World*, 40:118, 2012, 249-271.

mereka mempunyai otoritas dalam bentuk kharisma. Kharisma adalah kualitas tertentu dari kepribadian individu berdasarkan mana ia dipisahkan dari manusia biasa dan diperlakukan sebagai yang diberkahi dengan kualitas supernatural, manusia super, atau setidaknya kualitas yang luar biasa.¹⁹ Tuan guru adalah orang yang secara personal dekat dengan Tuhan dan dianggap tidak salah.²⁰ Mereka ibarat teks yang hidup, di mana segala tutur kata dan perbuatannya diikuti oleh masyarakat. Apa yang dikatakan oleh tuan guru harus diikuti karena merekalah sumber kebenaran.²¹ Tuan guru tidak hanya dihormati dan disegani, tetapi juga gagasan dan pemikiran keagamaannya dalam berbagai dimensi dipandang sebagai kebenaran, dipegang, dan diikuti secara kuat dan mengikat.²² Oleh karena itu, tuan guru memiliki kekuasaan yang sangat besar karena dilegitimasi oleh modal spiritual, budaya, dan keagamaan yang mereka miliki.²³

Martin Van Bruinessen berpendapat bahwa Muslim Indonesia percaya terhadap otoritas keagamaan (ulama) dan merasa berkewajiban untuk mengikuti mereka.²⁴ Masyarakat sangat loyal kepada pemimpin mereka. Kesetiaan yang berlebihan menimbulkan fanatisme di kalangan jamaah Tuan guru. Ajaran tentang loyalitas kepada guru (mursyid) ini adalah salah satu aspek dari ajaran sufi. Ideologi sufistik ini dikembangkan oleh TGH. Zainuddin Abdul Madjid sebagai kerangka dan fondasi sosial organisasi.²⁵ Loyalitas dan ketaatan ini dilakukan dengan sepenuh hati oleh masyarakat tanpa mengkritisi mengapa mereka melakukan hal tersebut dan apa manfaatnya bagi mereka. Di kalangan Nahdatul Wathan, otoritas tuan guru diperkuat melalui konsep *sami'na wa atha'na* dan praktik ritual.²⁶ Para jamaah harus taat dan mengikuti

¹⁹ Zulkifli, *Menuju Teori Praktik Ulama*, (Ciputat: Penerbit HAJA Mandiri, 2018), 3.

²⁰ Sven Cederroth, "Traditional power and Party Politics in North Lombok, 1965-99". Dalam H. Antlov and S. Cederroth (ed.), *Elections in Indonesia: The New Order and Beyond*, (London: Routledge Curzon, 2004), 80.

²¹ Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan*,

²² Zulkifli, *Menuju Teori*, 3.

²³ Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan*,

²⁴ Martin Van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

²⁵ Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan*,

²⁶ *Ibid*, 98-99.

apa yang dikatakan dan diperintahkan oleh tuan guru. Jika tidak mengikuti dan mentaati, maka mereka dianggap sebagai penentang dan mengingkari perintah. Tradisi ini ditanamkan sejak TGH. Zainuddin sebagai upaya untuk mempermudah mengorganisir masyarakat untuk membangun masyarakat sesuai dengan jargon NW “kompak, utuh dan bersatu”. Nahdlatul Wathan mempunyai tradisi ritual yakni membaca hizib, tarekat hizib, wirid, buku wasiat, dan lagu-lagu yang disusun oleh TGH. Zainuddin. Melalui praktek ini terjadi proses internalisasi nilai-nilai ke-NW-an.

Meskipun demikian, sebagian dari masyarakat Sasak menegosiasikan loyalitas mereka. Hal ini dikuatkan oleh pendapat Bambang Pranowo bahwa masyarakat atau jamaah tidak hanya menerima, mendengarkan pandangan ulama, tetapi mereka juga memahami dan menginternalisasi sesuai dengan kecenderungan masing-masing.²⁷

Tuan guru mempertahankan otoritas keagamaannya, meskipun masyarakat melakukan negosiasi berdasarkan kecenderungannya. Tuan guru mempertahankan otoritasnya di masyarakat dengan cara “mengikuti” kecenderungan masyarakat, misalnya dengan cara tidak menyampaikan tema-tema yang menyinggung perasaan jamaah dalam pengajian.²⁸ Di antara tema yang sensitif bagi sebagian masyarakat Sasak adalah perkawinan dan perceraian. Kedua materi tersebut jarang disampaikan ketika pengajian karena menjaga psikologis jamaah yang mengalami persoalan rumah tangga, seperti konflik keluarga, tidak memberikan nafkah terhadap keluarga, tidak taat kepada suami, istri bekerja, konflik warisan, dan bercerai.²⁹ Selain itu, materi perkawinan dan perceraian tidak menjadi tema utama pengajian, karena ada di antara tuan guru atau keluarganya yang menjadi pelaku perceraian dan kawin cerai.³⁰

²⁷ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, (Jakarta: LaKIP, 2011), 261

²⁸ Wawancara dengan TGH Gazali tahun 2017; Wawancara dengan TGH Arifin tahun 2016; Wawancara dengan TGH Hadi tahun 2017.

²⁹ TGH. Said Gazali, pengajar Pondok Pesantren Nurul Hakim Lombok Barat, wawancara tanggal 9 Januari 2017.

³⁰ TGH. Syamsul Hadi, pimpinan Pondok Pesantren Nourusshobah Lombok Tengah, wawancara tanggal 6 September 2016.

Dalam konteks sosial, ada tuan guru yang dikritik oleh masyarakat setempat terkait dengan eksklusivitas pondok pesantren dan adanya gap antara ucapan dan praktik tuan guru, khususnya terkait dengan mahar. Tuan guru seringkali menyampaikan kepada masyarakat tentang mahar murah, namun kenyataannya, keluarga tuan guru menetapkan mahar tinggi dan mahal sehingga tidak terjangkau oleh masyarakat setempat.³¹

Loyalitas jamaah diuji dalam politik ketika pilkada (pemilihan kepala daerah) atau pileg (pemilihan anggota legislatif). Ternyata fatwa tuan guru untuk memilih calon tertentu, tidak sepenuhnya ditaati oleh masyarakat. Dalam beberapa pilkada, calon yang diusung oleh organisasi keagamaan dan kemasyarakatan (ormas) tertentu kalah dengan tokoh agama yang non-ormas. Misalnya, beberapa kandidat bupati dan gubernur yang didukung oleh Nahdlatul Wathan, Anjani kalah dalam kontestasi politik. Hal ini menunjukkan bahwa loyalitas masyarakat terhadap tuan guru dalam politik rendah, tidak seperti loyalitas dalam bidang keagamaan.

HADIS-HADIS PERNIKAHAN DALAM KONTEKS LOKAL SASAK

1. Hadis-Hadis Pernikahan dan Otentisitasnya

Terdapat 50 hadis pernikahan yang populer dalam masyarakat Sasak yang dikutip oleh Tuan Guru di pengajian, khotbah nikah dan nasehat perkawinan. Hadis-hadis tersebut berisi tentang anjuran dan motivasi menikah, hak suami istri, dan perceraian. Hadis-hadis yang dikutip telah dipilih dan dipilah berdasarkan keterlibatan pada organisasi sosial keagamaan, seperti Nahdlatul Ulama dan Nahdlatul Wathan, meskipun setiap tuan guru memilih hadis sesuai kecenderungannya. Di dalam tulisan ini hanya akan disebutkan beberapa hadis untuk mewakili tema-tema yang dimaksud.

Hadis-hadis motivasi menikah yang memberikan gambaran bahwa pernikahan sebagai solusi kehidupan spiritual, ekonomi, dan seksual. Menikah adalah sunah Nabi dan orang yang menikah akan mendapatkan pahala yang berlipat ganda.

³¹ Wawancara dengan S sebagai staf Desa Kediri Lombok Barat tahun 2016.

“Menikah adalah sunahku. Barangsiapa yang tidak mengikuti sunahku, maka tidak termasuk golonganku”

“Shalat dua rakaat yang diamalkan orang yang sudah berkeluarga lebih baik, daripada 70 rakaat yang diamalkan oleh jejak (atau perawan).”

Dalam hadis juga dijanjikan ada perbaikan ekonomi bagi orang yang menikah dan terhindar dari zina.

“Nikahilah wanita karena mereka mendatangkan harta (rezeki) bagimu”

“Pemuda yang menikah di usia mudanya, maka setan berteriak: “Aduh, hancurnya aku! Aduh, hancurnya aku! Dia telah menjaga agamanya dariku.”

Pernikahan yang indah dan dipromosikan akan mendapatkan kebahagiaan, kesenangan, dan kesejahteraan, akan diperoleh suami istri jika memenuhi beberapa persyaratan pernikahan. Persyaratan tersebut adalah kemampuan fisik, psikis, dan ekonomi.

“Wahai pemuda, barangsiapa yang telah mampu untuk menikah, maka hendaklah menikah karena ia dapat menundukkan pandangan dan lebih dapat memelihara kemaluan. Barang siapa yang belum mampu menikah, maka hendaklah dia puasa karena puasa itu akan menjadi perisai baginya.”

Selain kemampuan, hadis juga menetapkan beberapa kriteria pemilihan jodoh, yaitu harta/kekayaan, keturunan yang baik, kecantikan fisik, dan agama yang baik.

“Perempuan dinikahi karena empat faktor: harta, nasab/keturunan, kecantikan, dan agama. Maka pilihlah yang baik agamanya karena itu akan menjagamu”

Dalam berumah tangga, suami istri terikat oleh hak dan kewajiban masing-masing. Kewajiban suami adalah membayar mahar, memperlakukan istri dengan baik, dan menafkahi keluarga, sedangkan kewajiban istri adalah taat kepada suami secara spiritual, seksual, ekonomi, dan sosial.

Hadis tentang kewajiban suami adalah

“Seorang laki-laki bertanya kepada Nabi Saw. tentang hak seorang istri dari suaminya. Nabi Saw. menjawab: engkau harus memberinya makan jika engkau mendapat makan, memberinya pakaian jika engkau mendapat pakaian, jangan memukul wajahnya dan jangan meninggalkan mereka kecuali ia berada di rumah.”

Karena suami memenuhi kebutuhan nafkah material dan non-material, maka istri berkewajiban taat kepada suami. Istri yang taat kepada suami disebut dengan istri salihah. Menurut hadis, Istri salihah adalah “...*apabila suami melihat dia menyenangkan, apabila diperintah dia mentaati, dan jika pergi dia menjaga diri/amanah.*”

Ketaatan istri kepada suami akan mendapatkan ganjaran surga. “*Apabila seorang perempuan menunaikan salat lima waktu, menjalankan puasa Ramadan, memelihara kemaluannya, dan mentaati suaminya, maka ia akan masuk surga.*”

Di antara perilaku taat adalah istri meminta izin kepada suami dalam berbagai aktivitas yang dilakukan, seperti jika istri keluar rumah, bekerja, dan bersedekah kepada orang tua. Ketidaktaatan istri kepada suami dianggap sebagai pembangkang³² atau nusyuz³³. Secara umum, istilah nusyuz tidak hanya berlaku bagi istri saja, tetapi juga suami.³⁴ Namun, dalam faktanya, nusyuz hanya diberlakukan bagi istri. Jika terjadi nusyuz, maka suami istri disarankan untuk bersabar.

“Orang yang sabar menghadapi keburukan istrinya, maka Allah akan memberinya pahala seperti yang diberikan kepada Nabi Ayyub atas cobaan yang menimpanya. Dan orang yang sabar terhadap perangai buruk suaminya, maka Allah akan memberinya pahala seperti pahala Asiah istri Fir’aun.”

Jika konflik sering terjadi, hubungan suami istri renggang, tidak ada lagi kedamaian dan ketenteraman, maka perceraian adalah solusi terbaik untuk mengatasi persoalan rumah tangga.

³² Salah seorang informan tahun 2017.

³³ QS. Al-Nisa': 34

³⁴ QS. Al-Nisa': 128

Sebenarnya, hadis cenderung melarang perceraian dengan menggambarkan bahwa Allah membenci perceraian dan tidak menyukai praktik kawin-cerai. Seperti ungkapan hadis berikut: *“Menikahlah dan jangan bercerai. Karena Allah tidak senang pada laki-laki yang senang mencicipi (nikah - cerai) dan perempuan yang mencicipi (nikah - cerai).”* Hadis lain menyebutkan: *“Perkara halal yang dibenci Allah Swt. adalah talak (perceraian).”* Bahkan perempuan yang meminta cerai diancam dengan keharaman surga. *“Perempuan yang meminta kepada suaminya untuk mentalak tanpa alasan, maka haram baginya bau surga.”* Oleh karena itu, maka perceraian tidak boleh dipermainkan. *“Ada tiga perkara yang apabila dilakukan dengan sungguh-sungguh, maka berguraupun dinilai sebagai suatu hal yang sungguh-sungguh: nikah, talak, dan rujuk.”*

Dalam konteks hadis terakhir di atas, meskipun nikah, talak, dan rujuk disebutkan dalam satu teks hadis, namun pemahaman ketat dan kaku hanya diberlakukan bagi talak, sedangkan untuk nikah dan rujuk harus memenuhi persyaratan lain yang telah ditetapkan.³⁵ Artinya, jika suami mengatakan “aku menceraikan kamu” di mana dan kapan saja, maka perceraian dianggap sah. Sebaliknya, hal itu tidak berlaku bagi nikah dan rujuk.

Dari sisi otentisitas, hadis-hadis tersebut mempunyai kualitas beragam: sahih, hasan, daif, dan *maudhu’*. Artinya, tidak semua hadis mempunyai kualitas “baik” dan dapat diamalkan. Menariknya adalah tidak semua hadis-hadis khotbah nikah yang dikutip dalam Hizib Nahdlatul Wathan karya TGH Zainuddin Abdul Madjid, pendiri organisasi Nahdatul Wathan berkualitas sahih. Dengan alasan tersebut, salah seorang tuan guru yang juga murid dari Maulana Syekh tidak menggunakan hadis-hadis tersebut untuk khotbah nikah dan lebih memilih hadis lain yang kualitasnya sahih.³⁶

Penggunaan hadis-hadis daif dan *maudhu’* telah menjadi perdebatan para ulama sejak zaman dulu. Ulama memberikan prioritas untuk mengamalkan hadis dari pada *qiyas*, mengamalkan

³⁵ Wawancara dengan Ustaz Taufik tahun 2017.

³⁶ Wawancara dengan TGH G tahun 2017.

hadis mutawatir dan menolak hadis ahad, mengamalkan hadis sahih dari pada hadis daif. Namun demikian, Umar bin Khattab menggunakan hadis-hadis ahad dalam masalah-masalah penting seperti warisan, hukuman membunuh janin, jizyah (pajak jiwa), mandi wajib.³⁷ Demikian juga dengan penggunaan hadis daif. Sebagian ulama membolehkan mengamalkan hadis daif untuk *fadhail al-a'mal*, zuhud, nasehat, dan kisah-kisah selama hadis tersebut bukan hadis *maudhu'* (palsu). Tetapi, dalam faktanya, ketentuan tersebut “diabaikan” oleh sebagian ulama, seperti Kiai Nawawi al-Bantani dalam kitabnya *'Uqud al-Lujjain*. Kitab tersebut berisi tentang hak dan kewajiban suami istri berdasarkan hadis-hadis Rasulullah. Berdasarkan kajian dari Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), sebagian hadis-hadis yang terdapat dalam kitab ini adalah daif dan *maudhu'*. Dari 107 hadis yang dikutip, terdapat 14 hadis sahih, 8 hadis hasan, 7 hadis hasan sahih, 1 hadis hasan garib sahih, 24 hadis daif, 31 hadis *maudhu'*, dan tidak ditemukan perawinya 2 hadis.³⁸ Menariknya, kitab ini juga menjadi rujukan pondok pesantren di Jawa dan Lombok, termasuk rujukan tuan guru dalam mengutip hadis-hadis pernikahan.

Otentisitas hadis tidak menjadi pertimbangan utama tuan guru dalam menggunakan hadis karena beberapa alasan. *Pertama*, hadis-hadis tersebut bersumber dari kitab fikih yang masyhur di kalangan umat Islam. Karakteristik kitab fikih adalah tidak menuliskan sebagian sanad hadis untuk mempersingkat pembahasan hadis dan cukup menyebutkan sebagian matan yang terkait dengan pembahasan; tidak menyebutkan sanad hadis dan langsung menyebutkan hadis dari sumber pertama; penggunaan kata “sunah” menunjuk kepada perbuatan Nabi tanpa menyebutkan hadis dan sanadnya.³⁹ *Kedua*, para tuan guru hanya mempertimbangkan matan hadis dan bukan sanad, yang disesuaikan dengan tema pernikahan. *Ketiga*, para tuan guru cukup fleksibel dan terbuka dalam mengamalkan hadis termasuk hadis daif dan *maudhu'*.

³⁷ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indiana: American Trust Publikation, 1413/1992), 90-94

³⁸ Forum Kajian Kitab Kuning, *'Uqud al-Lujjain, Wajah Baru Relasi Suami Istri*, (Yogyakarta: LKIS, 2001)

³⁹ Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology*, 546

METODE PEMAHAMAN DAN TIPOLOGITUAN GURU

Tuan guru menggunakan dua metode dalam memahami hadis, yaitu tekstual dan kontekstual. Pemahaman tekstual adalah pemahaman yang tersurat, dipahami apa adanya sebagaimana bunyi teks hadis.⁴⁰ Pemahaman tekstual disebut juga dengan pemahaman legalistik-literalis.⁴¹ Pemahaman kontekstual adalah pemahaman secara tersirat. Pemahaman kontekstual adalah gagasan tentang konteks: konteks masa lalu dan konteks masa kini. Konteks masa lalu, yaitu konteks kemunculan hadis yang mencakup kondisi sosio-historis, budaya, dan politik masyarakat Arab, di mana Alquran diturunkan dan kehidupan Nabi Muhammad pada waktu dan tempat yang tertentu, sedangkan konteks masa kini adalah konteks pada saat teks tersebut hendak dipahami.⁴²

Pemahaman tekstual dan kontekstual mempunyai implikasi yang berbeda. Implikasi pemahaman tekstual adalah hadis dimaknai tunggal atau *single* interpretasi, tertutup kemungkinan adanya pemahaman lain di luar pemahaman yang sudah ada, ahistoris, dan mengabaikan konteks, sebaliknya pemahaman kontekstual memungkinkan terjadinya keragaman pemahaman (multi-interpretasi) di kalangan umat Islam, mendapatkan nilai-nilai universal dan semangat Islam yang berkeadilan, setara, inklusif, dan relevan dengan kondisi masyarakat Muslim kontemporer.

Berdasarkan metode pemahaman tersebut, mayoritas tuan guru memahami Hadis secara tekstual, dan sebagian memahami secara kontekstual. Pemahaman tekstual terkait dengan tema-tema promosi perkawinan dan hak-hak suami, ketaatan istri, dan perceraian, sedangkan pemahaman kontekstual terkait dengan hak-hak istri. Model pemahaman yang berbeda antara hak suami dan hak istri menimbulkan dampak yang berbeda. Pemahaman hak suami *single* interpretasi, statis, dan tertutup, sedangkan pemahaman

⁴⁰ M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), 6.; Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2 (2008), 222.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 221

hak istri lebih terbuka dan fleksibel. Akibatnya, pemahaman tersebut justru bias gender, yang menguntungkan laki-laki dan mendiskriminasi perempuan. Oleh karena itu, sebagian besar tuan guru adalah konservatif. Karakteristik dari konservatif adalah 1) berpegang kepada hukum Islam klasik dan merujuk kepada empat mazhab: Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hanbali. Mereka menganggap bahwa ijtihad sudah tertutup.⁴³ 2) membaca teks Alquran dan Hadis secara literal. 3) diskursus tradisional yang kurang memberikan perhatian kepada modernitas dan sangat loyal terhadap agama dan praktik masa lampau. 4) mendukung ideologi patriarki.⁴⁴

Dalam pandangan kelompok konservatif, pernikahan dipandang sebagai solusi kehidupan spiritual, seksual dan ekonomi sehingga terjadi pernikahan muda, mudah, murah, cepat dan patriarkhis. Pernikahan muda adalah pernikahan anak-anak yang belum cukup umur untuk menikah. Dalam Undang-undang perkawinan nomor 1 tahun 1974, usia minimal adalah 16 tahun bagi perempuan dan 18 tahun bagi laki-laki, namun regulasi terbaru tahun 2019 tentang usia pernikahan baik laki-laki maupun perempuan adalah 19 tahun. Pernikahan mudah adalah pernikahan yang terjadi tanpa mempertimbangkan kemampuan dan kesiapan fisik, psikis dan ekonomi kedua belah pihak, terutama pihak laki-laki. Perkawinan murah adalah memberikan mahar murah dan terhutang kepada perempuan. Pernikahan cepat adalah menyegerakan pernikahan karena berbagai pertimbangan, seperti khawatir zina, keyakinan jodoh telah datang, dan keyakinan yang kuat menikah akan mendatangkan kesejahteraan ekonomi.

Meskipun demikian, sebagian tuan guru adalah progresif. Mereka memahami Islam secara kontekstual, inklusif, egaliter, dan mendukung ijtihad. Hadis-hadis tentang motivasi pernikahan tidak dipahami per-hadis, tetapi dipahami secara komprehensif dengan cara tematik dan mengkonfirmasi hadis dengan hadis lain atau dengan ayat yang setema. Misalnya, hadis-hadis promosi

⁴³ Aydin Bayram, "Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community un Response: Mapping Modernist, Reformist and Traditionalist Response," *Ankara Universitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi*, Vol. 55 No. 1, 2014, 71-100

⁴⁴ Mansoor Moaddel, "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 1 (Mar., 1998), 108-130

pernikahan tidak hanya mengangkat sisi manfaat perkawinan, tetapi juga disertai dengan pemahaman terhadap hadis lain yang mensyaratkan beberapa kriteria, seperti kemampuan dan pemilihan jodoh berdasarkan ekonomi, keturunan, fisik, dan agama. Mereka juga mempertimbangkan kearifan tradisi lokal dan regulasi pemerintah yang terkait dengan pencatatan perkawinan dan perceraian. Selain itu, tuan guru progresif juga berusaha untuk melakukan komparasi dengan tradisi lain, yang dianggap lebih adil terhadap perempuan. Misalnya tradisi Arab yang mensyaratkan kematangan ekonomi bagi laki-laki yang akan menikah untuk menjamin kesejahteraan keluarganya.

FAKTOR YANG MEMPENGARUHI PEMAHAMAN TUAN GURU

Pemahaman hadis dipengaruhi oleh dua faktor yaitu faktor internal dan eksternal. Faktor internal meliputi identitas personal, pendidikan, referensi dan ideologi, pengalaman individu⁴⁵ dan subjektivitas gender.⁴⁶ Faktor eksternal yaitu organisasi, masyarakat lokal, tradisi lokal, dan peraturan pemerintah tentang perkawinan dan perceraian.

Secara umum, para tuan guru di Lombok adalah lulusan dari pesantren, Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia, dan Pendidikan Tinggi di Timur Tengah. Mereka mempunyai corak pemahaman yang berbeda. Lulusan pesantren dan Makkah lebih konservatif dibandingkan dengan lulusan dari UIN/IAIN/STAIN dan al-Azhar Kairo karena referensi mereka terbatas kepada mazhab tertentu dan lingkungan pergaulan homogen.

Kitab-kitab yang digunakan sebagai referensi pernikahan adalah kitab-kitab fikih mazhab Syafii, di antaranya *Ihya Ulum al-Din* dan *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali, *Fath al-Mu'in* karya Zain al-Din al-Malibari, *Fath al-Qarib* karya Muhammad bin Qasim, *Bulugh al-Maram* karya Ibn Hajar al-Asqalani, *Safinah al-Najah* karya Salim bin Sumair al-Hadhrami, *Kifayah al-Ahyar* karya

⁴⁵ Ndeye Adújar, "Feminist Readings.,"; Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century* (London dan New York: Routledge, 2014), 51-94.

⁴⁶ Sa'diyya Shaikh, *Knowledge, Women And Gender In The Hadith: A Feminist Interpretation, Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5 No.1, 2004, 102

Taqiyuddin Abu Bakar, dan *'Uqud al-Lujjayn* karya Imam Nawawi al-Bantani. Referensi dapat dijadikan sebagai rujukan penyebaran ideologi tertentu dan mempengaruhi penafsir dalam memahami teks-teks agama. Meskipun secara umum masyarakat muslim Indonesia berpegang kepada mazhab Syafii, tetapi juga terbuka untuk memahami mazhab lain, seperti pandangan berbagai ulama mazhab tentang perkawinan dalam kitab *Bidayah al-Mujtahid* karya Ibn Rusd.

Pengalaman individu yang terkait dengan perkawinan, perceraian, dan poligami akan berpengaruh terhadap subjektivitas gender dan konsepsi tuan guru tentang perkawinan dan perceraian. Jika tuan guru menjadi pelaku atau berasal dari keluarga kawin-cerai-poligami, maka kemungkinannya akan memahami tema-tema tersebut sesuai dengan pengalamannya atau tidak akan membahas tema tersebut dalam pengajaran.⁴⁷

Organisasi sosial keagamaan tidak hanya mempunyai peran penting dalam pemahaman hadis, tetapi juga berpengaruh kepada pemilihan dan pemilahan hadis. Ada dua organisasi besar di Lombok, yaitu Nahdlatul Ulama dan Nahdatul Wathan, yang merujuk hadis-hadis pernikahan dari sumber yang berbeda. Pengikut Nahdatul Wathan menggunakan khotbah nikah yang terdapat dalam kitab "Hizib" karya Maulana Syekh TGH Zainuddin Abdul Madjid, pendiri Nahdatul Wathan, sedangkan pengikut Nahdlatul Ulama tidak menggunakan khotbah nikah tertentu. Meskipun demikian, tuan guru juga mempunyai kecenderungan tersendiri dalam memilih dan memilah hadis-hadis tersebut.

Masyarakat lokal setempat mempunyai pengaruh terhadap pemahaman hadis. Tuan guru akan "menyesuaikan" dengan keinginan masyarakat, seperti tidak menyampaikan hadis-hadis tertentu yang sensitif atau tidak membahas tema perkawinan dan perceraian yang dapat menyinggung jamaah.

Tradisi lokal mempunyai pengaruh terhadap pemahaman hadis-hadis pernikahan dan praktik perkawinan Sasak. Grace

⁴⁷ Wawancara dengan TGH Syamsul Hadi tahun 2016.

mengungkapkan bahwa ada tiga faktor yang berperan penting dalam perkawinan Sasak, yaitu agama, adat, dan negara. Jika terjadi pertentangan antara ketiganya, maka adat lokal yang diutamakan.⁴⁸ Tradisi mempunyai pengaruh yang cukup signifikan terhadap pemahaman tuan guru, misalnya pada tradisi perjodohan, perkawinan antar kasta, *merarik*, *nyongkolan*, pembagian peran dalam rumah tangga, dan poligami.

Adanya aturan pemerintah tentang keharusan mencatatkan pernikahan dan perceraian, mempengaruhi pemahaman Tuan guru tentang legalitas perkawinan dan perceraian. Regulasi ini terkait dengan pencatatan perkawinan dan perceraian, dan aturan tentang usia perkawinan. Menurut undang-undang, perkawinan dicatatkan di Kantor Urusan Agama dan pencatatan perceraian di Pengadilan Agama. Oleh karena itu, sebagian tuan guru menyarankan pasangan pengantin untuk tidak hanya menikah secara agama, tetapi juga mencatat pernikahan di KUA.⁴⁹

IMPLIKASI PEMAHAMAN TERHADAP HAK-HAK PEREMPUAN

Pemahaman tuan guru mengenai hadis-hadis pernikahan berimplikasi pada diskriminasi terhadap perempuan dan agensi perempuan Sasak. Diskriminasi terjadi dalam bentuk subordinasi, stereotip, beban ganda, dan kekerasan,⁵⁰ sedangkan agensi perempuan Sasak melawan dominasi laki-laki didukung oleh tuan guru progresif.

1. Diskriminasi Terhadap Perempuan

a. Subordinasi

Subordinasi adalah memandang perempuan sebagai pelengkap, bagian dari laki-laki. Laki-laki dipandang lebih superior dibandingkan dengan perempuan atau perempuan inferior dari

⁴⁸ Jocelyn Grace, Sasak Women Negotiating Marriage, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok, *Intersections: Gender, History, and Culture in the Asian Context*, Issue 10, August 2004; Mark Cammack, Lawrence A. Young, Tim Heaton, Legislating Social Change In An Islamic Society-Indonesia's Marriage Law, *The American Journal Of Comparative Law*, Vol. 44, 1996.

⁴⁹ Wawancara dengan TGH Salimul Jihad tahun 2017.

⁵⁰ Mansour Fakh, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Insist Press, 2008), 15.

pada laki-laki. Bentuk subordinasi tersebut adalah kepemimpinan suami dan ketaatan istri, kepemilikan harta, ketidak-otonomian perempuan mengolah harta sendiri, dan privatisasi urusan rumah tangga.

Kepemimpinan suami yang dianggap sebagai amanah Allah, seakan-akan *taken for granted* dimiliki oleh setiap laki-laki. Padahal kepemimpinan seseorang dalam lini apapun memerlukan proses latihan. Ironisnya, dalam budaya timur, pemimpin identik dengan penguasa yang bersifat otoriter dan selalu dilayani. Tentu, kondisi ini membuat subordinasi terhadap perempuan. Perempuan dianggap sebagai *the second sex*, pelengkap laki-laki. Padahal, seharusnya kepemimpinan dibangun atas dasar kualitas personal yang ditentukan oleh keberanian, kecerdasan, kekayaan, dan kepemimpinan. Laki-laki harus berani karena sebagai pelindung keluarga, laki-laki harus pintar mengelola keluarga, laki-laki kaya karena bertanggung jawab menafkahi keluarganya, dan pemimpin atau imam dalam keluarga sehingga bisa menjadi penuntun keluarganya.

Ketaatan kepada suami diyakini sebagai pintu masuk surga bagi istri. Taat kepada suami adalah salah satu kewajiban istri kepada suami. Dalam *Buku Saku Panduan Pernikahan* yang diterbitkan oleh Dinas Kesehatan Lombok Barat tahun 2018 dan disebarakan kepada calon pengantin melalui Kantor Urusan Agama di wilayah setempat, dijelaskan tentang kewajiban suami istri. Kewajiban suami adalah 1) memperlakukan istri dengan baik dengan cara meluangkan waktu bersama, mendengarkan *curhatan* istri, tidak mengolok-olok istri, tidak “mendinginkan” istri ; 2) memberikan nafkah termasuk pakaian dan tempat tinggal; 3) Jika istri nusyuz, maka suami boleh melakukan kekerasan kecuali memukul wajah. Adapun kewajiban istri adalah 1) taat kepada suami, termasuk dalam seks; 2) harus izin suami jika berpuasa, menginfakkan harta dan tidak mengungkitnya, keluar rumah, orang lain masuk rumah; 3) menjaga kehormatan dan harta suami; berhias untuk suami; berbuat baik kepada orang tua dan kerabat suami.

Ada beberapa hal yang dikritisi dari kewajiban istri. Sebagian kewajiban tersebut tidak aplikatif dalam kompleksitas masyarakat modern yang dinamis. Misalnya istri harus meminta izin suami untuk semua aktivitas di luar rumah dan izin memanfaatkan harta di luar kepentingan rumah tangga. Berbeda dengan jaman dulu, di mana aktivitas perempuan sangat terbatas, keamanan kurang bagi perempuan bekerja di luar rumah, hubungan antar tetangga masih renggang yang ditandai dengan jarak rumah yang berjauhan, perempuan hanya tinggal di dalam rumah sehingga tidak bertemu dengan lawan jenis yang dianggap berbahaya bagi perempuan, harta sebagai hak milik suami, maka saat ini sudah berubah. Perempuan keluar rumah bukan hanya karena bekerja, tetapi juga karena ada aktivitas sosial kemasyarakatan. Ibu-ibu belanja ke pasar, mengantar anak-anak sekolah, arisan, pengajian, dan sebagainya.

Berkaitan dengan infak harta, sebagian ulama berpendapat bahwa perempuan yang bekerja dan mempunyai harta sendiri, maka berhak menggunakan hartanya tanpa perlu izin suami. Jika harta tersebut diperoleh dari suami, apalagi dengan jumlah terbatas, maka izin untuk membantu keluarga adalah wajar. Izin dalam konteks ini adalah bentuk keterbukaan keuangan suami istri.

Berdasarkan pertimbangan di atas, izin suami yang membatasi kebebasan istri perlu ditinjau ulang. Seharusnya pekerjaan rutin yang dilakukan perempuan tidak perlu izin suami, tetapi hanya berupa pemberitahuan saja. Pemberitahuan ini tidak hanya berlaku untuk istri, tetapi juga untuk suami. Pemberitahuan sebagai bentuk keterbukaan antara suami istri. Dengan kemajuan teknologi, pemberitahuan dapat dilakukan dengan pesan teks atau telepon.

Menurut al-Gazali, Islam menolak tradisi yang memenjarakan perempuan, membatasi kebebasannya dan menolak memberikan hak dan kewajiban kepadanya, sebaliknya, Islam juga menolak tradisi yang memberikan kebebasan yang tidak terbatas kepada perempuan, dijadikan sebagai objek hawa nafsu, terjadi pergaulan bebas, termasuk berdua-duaan dengan laki-laki yang bukan mahram. Adapun hak yang diberikan oleh agama kepada perempuan

untuk beraktivitas di luar rumah adalah menjaga norma-norma kesopanan yang diajarkan oleh agama, dan menjaga batasan yang telah ditetapkan oleh Allah.⁵¹

Ketaatan istri kepada suami karena seringkali disosialisasikan melalui pengajian, diteguhkan melalui tradisi dan adat, menimbulkan kesadaran tentang sikap submissif perempuan Sasak. Submissif adalah ketaatan yang tidak rasional, tidak proporsional dan berlebihan karena kekhawatiran tidak mendapatkan surga dan rida suami. Ketaatan istri kepada suami dipahami sebagai kunci surga bagi istri. Para tuan guru seringkali menyampaikan "perempuan itu gampang masuk surga, cukup taat kepada suami". Persoalannya adalah jika suami adalah orang baik, mempunyai komitmen dan tanggung jawab terhadap keluarga, maka taat adalah balasan terhadap kebaikan suami kepada istri. Sebaliknya, jika suami adalah orang yang tidak bertanggung jawab dan tidak mempunyai komitmen terhadap keluarga, apakah harus ditaati? Ironisnya, ketaatan ini seringkali menjadi senjata bagi laki-laki untuk mensubordinasi istri. Bahkan ada kasus di mana seorang suami selingkuh, namun istrinya justru bertanya kepada tuan guru bagaimana cara taat kepada suami selingkuh?⁵² Ini menunjukkan bahwa meskipun istri disakiti, dihianati dan suami tidak mempunyai komitmen lagi untuk mempertahankan rumah tangga, perempuan tetap ingin menjadi istri salihah. Padahal, jika terjadi sebaliknya, maka istri jarang mendapatkan pemaafan dari suami.

Karena berkewajiban untuk mencari nafkah, maka suami menjadi pemilik harta, termasuk rumah dan harta lain yang diperoleh dalam perkawinan, sedangkan istri hanya berhak atas barang pecah belah dan harta yang dibawa ketika menikah. Demikian juga ketika terjadi perceraian. Suami tetap tinggal di rumah, sedangkan istri harus keluar rumah dengan hanya membawa barang-barang miliknya sendiri. Berikut gambaran kepemilikan harta dalam masyarakat Sasak.

⁵¹ Muhammad al-Gazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyah: Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1989), 61.

⁵² Wawancara dengan Ustaz F tahun 2018.

“... laki-laki karena sudah bekerja mencari nafkah, maka seakan-akan semua harta adalah miliknya. Termasuk sertifikat harta atas nama suami. Perempuan tidak mempunyai hak apa-apa. Perempuan hanya mengurus rumah tangga. Laki-laki juga mendapatkan hak lebih dibandingkan perempuan. Misalnya suami berhak untuk menjual barang tanpa sepengetahuan istrinya, sementara jika istri tidak diperbolehkan. Di Arab lebih memperhatikan hak perempuan. Perempuan berhak mendapatkan sertifikat atas harta bersama. Hal ini ditujukan agar perempuan tetap mendapatkan keamanan dan perlindungan dan jaminan jika terjadi perceraian....”⁵³

Jika laki-laki bekerja menafkahi keluarga dan harta yang diperoleh menjadi miliknya, maka bagaimana dengan perempuan pekerja? Ternyata perempuan pekerja tidak mempunyai hak atas harta yang diperolehnya dan tidak mempunyai otonomi untuk mengolah harta sendiri.⁵⁴ Perempuan yang bekerja sebagai penafkah utama keluarga ataupun sebagai pekerja pelengkap yang dinilai sebagai kerja suka rela.⁵⁵ Pemanfaatan harta istri harus tetap dengan seizin suami yang diyakini sebagai bentuk penghormatan terhadap suami sebagai pemimpin rumah tangga.

Jika seremoni perkawinan Sasak adalah urusan publik, di mana banyak pihak yang terlibat, seperti keluarga, masyarakat setempat, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan pemerintah, maka urusan rumah tangga hanya menjadi urusan privat suami istri. Kuatnya dominasi suami, membuat perempuan sulit untuk mendapatkan perlindungan ketika terjadi persoalan dalam rumah tangga. Perempuan juga tidak berani mengadukan persoalan kepada orang lain termasuk kepada orang tua sendiri karena dianggap sebagai aib dan mempermalukan keluarga (suami). Oleh karena itu, istri seakan menjadi “milik” suami. Perkawinan didasarkan pada asas akad *tamlik*, akad kepemilikan suami atas istri. Konsep akad *tamlik* ini berdasarkan adanya pemahaman pengalihan tanggung jawab dari orang tua (wali nikah) kepada suami. Proses pengalihan inilah yang menjadi landasan ketaatan istri kepada suami. Jika sebelum menikah, seorang perempuan wajib taat kepada orang tua, maka

⁵³ Wawancara dengan TGH Syamsul Hadi tahun 2016.

⁵⁴ Wawancara dengan Ustaz Ahyar tahun 2017.

⁵⁵ Wawancara dengan TGH Muharrar, 2016.

setelah menikah kewajiban tersebut pindah kepada suami. Kecia Ali mengatakan bahwa perkawinan adalah bentuk kepemilikan suami terhadap istri dalam melakukan hubungan seksual.⁵⁶

Konsep “kepemilikan” atas perempuan dalam perkawinan Sasak berawal dari tradisi *merarik* (kawin lari), perempuan dilarikan oleh laki-laki ke rumah orang tuanya atau keluarganya. Laki-laki yang berkewajiban untuk membayar mahar dan *pisuke* yang dalam praktiknya mirip dengan transaksi jual beli yang dilakukan dengan negosiasi untuk mencapai kesepakatan bersama. Selanjutnya akad menikah dilaksanakan di rumah atau tempat tinggal laki-laki. Setelah itu, pasangan baru menikah akan tinggal di rumah laki-laki dan menjadi bagian dari keluarga laki-laki. Perempuan bangsawan yang menikah dengan laki-laki dari kasta rendah, akan “di buang” oleh keluarganya karena dianggap sebagai aib. Hanya laki-laki yang dianggap sebagai penerus keturunan, sedangkan perempuan akan masuk dan mengikuti kasta suaminya. Karena itu, menjadi laki-laki adalah kebanggaan keluarga karena sebagai penerus keturunan, sedangkan perempuan akan keluar dari keluarga dan pindah ke dalam keluarga laki-laki. Karena itu pula, perempuan harus memprioritaskan kepentingan suami dan keluarganya dibandingkan dengan keluarga sendiri, perempuan harus taat kepada suaminya daripada orang tuanya. Karena adanya konsep kepemilikan, maka istri diharapkan setia kepada suami. Salah satu tradisi adat Desa Tangga dan Gumantar Lombok Utara, ada tradisi *Ngalu Kawin* untuk menunjukkan kesetiaan istri kepada suami. Seremoni tersebut dilakukan dengan cara laki-laki menendang kendi yang berisi air dan sirih yang terletak di kepala perempuan. Dan dilanjutkan dengan proses membersihkan kaki suami, mencuci muka dengan air yang digunakan untuk membersihkan kaki serta meminum air bekas cucian tersebut.⁵⁷ Kesetiaan dalam perkawinan hanya dituntut dari istri, sedangkan suami dapat leluasa menikahi

⁵⁶ Kecia Ali, "A Beautiful Example": The Prophet Muhammad as a Model for Muslim Husbands, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2, Summer 2004; atau liha juga, Kecia Ali, 'The Best Of You Will Not Strike': Al-Shafii On Qur'an, Sunnah, And Wife-Beating, *Comparative Islamic Studies*, Vol. 2 No. 2, 2007.

⁵⁷ <https://besiru.wordpress.com/2015/08/14/sumpah-setia-perempuan-sasak/>. Diunduh tanggal 11 November 2018.

perempuan lain melalui poligami yang dilegalkan oleh agama dan adat. Bahkan perempuan yang dipoligami yang mengalami sakit hati dan mendapatkan kekerasan secara psikis justru dihibur dengan balasan “Bendera Fatimah” di akhirat agar mau menerima suaminya berpoligami. Cerita tersebut cukup populer di masyarakat, meskipun tidak ditemukan sumbernya dalam ajaran Alquran dan Hadis.⁵⁸

Konsep ketaatan istri kepada suami dikritik oleh feminis muslim. Hafez mengatakan bahwa Islam adalah agama yang rasional, tidak ada dogma tentang ketaatan. Karena ketaatan berarti menolak adanya tanggung jawab terhadap kesadaran dan pemahaman yang mendalam terhadap Alquran surat al-Alaq: 14-19 untuk secara total mempraktikkan Islam. Hafez menawarkan bahwa perempuan harus mempunyai *self-identity*. Tauhid sebagai pusat konsep *self-identity* perempuan terhadap Islam dan Alquran sebagai sumber ajaran utama Islam. Taqwa adalah bentuk kesetaraan muslim. Taqwa adalah prinsip yang melengkapi tauhid dan adil. Taqwa yang sering dipahami sebagai kesalehan, secara umum dipahami sebagai bentuk kemampuan mengimbangi antara ijtihad dengan ijmak.

b. Stereotip

Stereotip adalah pelabelan negatif tentang individu atau kelompok. Stereotip umumnya melahirkan diskriminasi dan ketidakadilan, termasuk pelabelan berbasis gender yang seringkali merugikan perempuan. Dalam konteks perkawinan, ada beberapa stereotipe yang ditujukan kepada laki-laki dan perempuan yang berdampak negatif terhadap perempuan Sasak, yaitu “laki-laki di jajah istri” dan *nyerah hukum*.

“Laki-laki dijajah istri” adalah stigma yang diberikan kepada laki-laki yang membantu pekerjaan domestik istri. Menurut tradisi Sasak, pekerjaan domestik, seperti mencuci, memasak, menyapu, mengepel, menyeterika, adalah pekerjaan istri. Pekerjaan tersebut dianggap sebagai kodrat perempuan, yang tabu dikerjakan oleh laki-laki. Dampaknya adalah laki-laki enggan dan malu membantu

⁵⁸ Wawancara dengan TGH Busyairi tahun 2017.

pekerjaan istri. Namun demikian, ada beberapa pengecualian bagi laki-laki yang sadar gender. Laki-laki tersebut membantu pekerjaan istri, meskipun dengan cara diam-diam agar tidak diketahui dan dilihat oleh orang lain, misalnya mencuci baju di kamar mandi, sedangkan yang menjemur adalah istri.⁵⁹ Sebenarnya, keterlibatan laki-laki dalam ruang domestik adalah sebagai keniscayaan sesuai dengan perubahan zaman. Pada zaman dulu, pembagian peran laki-laki dan perempuan masih sangat kental, apalagi negara ikut meneguhkan pembagian tersebut. Menurut Undang-undang Perkawinan No. 1 tahun 1974, suami adalah kepala rumah tangga dan istri adalah ibu rumah tangga. Akan tetapi, seiring dengan semakin tinggi tingkat pendidikan perempuan dan peluang kerja perempuan semakin terbuka, maka terjadi pergeseran. Media massa juga sangat berpengaruh dalam pembentukan perubahan pengetahuan dan sikap masyarakat terkait dengan peran tersebut. Pembagian peran tersebut semakin cair. Memasak umpamanya, banyak acara tentang kuliner di televisi yang di pandu oleh laki-laki, seperti Rudy Khairudin dan Bondan. Memasak juga tidak lagi dilakukan di tempat tertutup seperti dapur di rumah, akan tetapi sudah dilakukan di tempat-tempat terbuka: lapangan, pinggir pantai, pinggir sungai, dan lainnya. Memasak menjadi bagian dari hiburan yang menarik. Selain tempat, memasak juga dipermudah oleh penggunaan alat teknologi canggih. Jika dibandingkan dengan masa lalu, memasak membutuhkan waktu yang lama dan tenaga yang banyak. Untuk memasak nasi saja, air harus ditimba dari sumur, kayu bakar dicari ke hutan. Memasak juga masih menggunakan tungku dapur, di mana asapnya dapat menghitamkan seluruh dapur. Saat ini, memasak nasi tinggal dimasukkan ke dalam *rice cooker*, mencuci pakaian sudah ada mesin cuci, makanan di simpan di kulkas, bumbu masak tinggal di blender atau beli bumbu siap saji, dll. Semua pekerjaan rumah menjadi lebih gampang dilakukan. Pekerjaan rumah tangga menjadi lebih mudah dilakukan oleh laki-laki dan perempuan.

Laki-laki yang tinggal di rumah mertua dikenal dengan "*Nyerah Diriq*", *Nyerah* Hukum atau "*Menempon*". Laki-laki yang *Nyerah Diriq* dianggap lebih rendah statusnya dari pada istri dan

⁵⁹ Wawancara dengan Ustaz J tahun 2016.

berada dalam kekuasaan istri. *Nyerah* diri dalam pepatah Sasak dikatakan “*datang langan julu, sugul langan lempeng*”, datang dari muka, pulang lewat samping.⁶⁰

c. Beban ganda

Beban ganda adalah beban pekerjaan yang di terima salah satu jenis kelamin lebih banyak dibandingkan jenis kelamin lainnya. Perempuan melakukan peran reproduksi dan produksi, pekerjaan domestik dan publik sekaligus. Peran reproduksi perempuan seringkali dianggap sebagai peran yang statis atau permanen.

Pembagian kerja secara tradisional menempatkan laki-laki dan perempuan dalam area kerja yang berbeda. Pekerjaan laki-laki dan perempuan dibagikan berdasarkan wilayah domestik dan publik. Wilayah domestik adalah ranah rumah tangga sebagai pekerjaan perempuan, yang meliputi memasak, menyapu, mengepel, mencuci, menyeterika, melayani suami, dan merawat anak, sedangkan area publik adalah di luar rumah yang menjadi ranah kerja laki-laki yaitu mencari nafkah. Karena peluang dan kesempatan kerja terbatas, maka tidak sedikit laki-laki yang tidak dapat memenuhi kebutuhan rumah tangga. Beberapa tuan Guru seperti TGH Muharrar, TGH Syamsul Hadi, dan Ustadz Taufik, Lc sering mendapatkan pengaduan dari perempuan yang tidak dinafkahi oleh suaminya. Misalnya kasus laki-laki yang menjadi TKI di Malaysia yang sudah empat tahun tidak memberikan nafkah materi kepada istrinya. Atas aduan tersebut, tuan guru membantu dengan melakukan komunikasi langsung dengan suami perempuan tersebut dan berjanji akan memperbaiki diri. Namun, dalam faktanya, bukannya si suami mengikuti saran tuan guru untuk menjadi lebih baik dan bertanggung jawab, sebaliknya, justru menceraikan istrinya.

Terkait dengan tanggung jawab nafkah, ada keluarga tertentu yang membekali anak laki-laki dengan warisan yang lebih banyak dibandingkan dengan perempuan. Misalnya tradisi di keluarga Pondok Pesantren Islahuddin untuk memberikan warisan kepada

⁶⁰ Rifai Abu, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978), 39.

anak laki-laki berupa rumah, sawah, atau barang berharga lainnya. Pembagian warisan 2:1 karena tanggung jawab laki-laki lebih besar dibandingkan dengan perempuan. Pembagian waris biasanya dilakukan pada hari ke 9 setelah kematian. Keluarga memanggil tuan guru untuk membagi warisan sesuai dengan hukum Islam. Menurut Hj. Lubna, harga diri dan nilai seorang laki-laki itu pada pekerjaannya.⁶¹ Meskipun suami memberikan uang sedikit kepada istri, namun hal tersebut yang paling bahagia bagi istri.⁶²

Perempuan mendapat beban ganda karena adanya stigma negatif bagi laki-laki yang kerja domestik. Selain stigma "Laki-laki dijajah oleh istri" bagi laki-laki yang melakukan pekerjaan domestik, pekerjaan domestik sendiri di anggap sebagai "pekerjaan perempuan", rendahan dan dapat menurunkan martabat laki-laki, dan dianggap sebagai bentuk pengabdian istri kepada suami.

Pemahaman agama menjadi faktor eksternal beban ganda perempuan. Pemahaman tentang kepemimpinan laki-laki yang di anggap sebagai amanah Allah dan pelimpahan tanggung jawab dari ayah kepada suami, namun tidak dikaitkan dengan kewajiban menafkahi keluarga, sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nisa:34. Akibatnya, banyak laki-laki yang hanya mengerti akan haknya sebagai pemimpin yang layak untuk ditaati oleh istri dan anak-anak, tetapi "melupakan" kewajiban mereka sebagai seorang suami dan ayah yang juga harus bertanggung jawab nafkah dan kasih sayang terhadap anggota keluarga.

d. Kekerasan dalam Rumah Tangga

Kekerasan adalah tindak melukai, mencederai baik pada fisik maupun non fisik yang dilakukan oleh salah satu jenis kelamin atau sebuah institusi keluarga, masyarakat atau negara terhadap jenis kelamin lainnya. Di antara contoh kekerasan adalah kekerasan fisik berupa pemukulan, penyiksaan, perkosaan, pelecehan seksual, eksploitasi seks, pornografi, pembatasan akses kepada sumber daya, seperti mobilitas, kesempatan ekonomi, dan pendidikan.

⁶¹ Wawancara dengan Hj. Lubna tahun 2017.

⁶² Wawancara dengan Ustaz Taufik tahun 2017

Berdasarkan penelitian Linda Bennett, sebanyak 43,1% perempuan di NTB mengalami kekerasan dalam rumah tangga baik secara emosional maupun secara fisik. Penelitian ini tidak secara spesifik menyebutkan Lombok karena penelitian dilakukan di dua Pulau di NTB, yaitu Lombok dan Sumbawa. Jika jumlah penduduk NTB sebanyak 70,38% penduduk NTB,⁶³ maka kekerasan yang dimaksud oleh Bennet juga termasuk Lombok.

Bentuk kekerasan secara fisik yang dialami oleh perempuan adalah ditempeleng, ditendang, dipukul, diserang pada bagian kepala. Adapun bentuk kekerasan psikis adalah bentuk kekerasan verbal yang dilakukan oleh suami terhadap istri, misalnya *membully*, mengancam, mengucapkan kata-kata yang merendahkan yang membuat istri sakit hati.

Poligami adalah salah satu bentuk kekerasan psikis terhadap perempuan. Poligami menunjukkan ketidaksetiaan, ketidakjujuran dan penghianatan terhadap pasangan. Dalam beberapa kasus, istri baru mengetahui penghianatan suaminya setelah poligami bertahun-tahun. Memang tidak terdapat data yang pasti jumlah poligami di Lombok karena perkawinan dan perceraian seringkali dilakukan tanpa pencatatan, terutama pada perkawinan kedua, ketiga dan keempat sebagaimana yang diperbolehkan agama. Akan tetapi sudah menjadi rahasia umum bahwa poligami adalah normal dan diterima secara umum dalam masyarakat Sasak. Ini menunjukkan bahwa kekerasan psikis akibat poligami banyak diderita oleh para perempuan Lombok. Namun demikian, ada pengecualian bagi poligami tuan guru. Menjadi istri tuan guru adalah sebuah penghormatan bagi masyarakat Sasak, tidak hanya bagi perempuan, tetapi juga bagi keluarga besarnya. Rifai Abu menggambarkan fenomena tersebut sebagai berikut:

“Adalah mengherankan sekali apabila di Lombok hampir semua Tuan guru (ulama) memiliki istri lebih dari satu. Bahkan ada Tuan guru yang pernah kawin lebih dari 10 kali. Dalam hal perkawinan dengan Tuan guru, masih banyak yang menganggapnya sebagai kehormatan, karena itu seringkali soal usia dan kekayaan tidak dipersoalkan. Pihak wanita atau orang tuanya masih menghargai

⁶³ NTB.bps.go.id, 2013

kedudukan sosial Tuan guru bahkan menghubungkannya dengan hari kiamat, di mana kedudukan Tuan guru akan dapat membantu ke arah keselamatan di hari kemudian. Ini terbukti sekalipun Tuan guru setiap kawin dan menceraikan istrinya, masih banyak wanita lain yang menghendaki kawin dengan Tuan guru tersebut.”⁶⁴

Kekerasan seksual juga terjadi dalam perkawinan. Bennet memaparkan bahwa sebanyak 66,3% perempuan NTB tidak menginginkan hubungan seks dengan suaminya, dengan alasan marah, tersinggung, hambar, dan malu. Meskipun tidak menginginkan hubungan seks tetapi biasanya perempuan tidak berani menolak keinginan suaminya karena adanya pemahaman agama bahwa malaikat akan mengutuk perempuan yang menolak keinginan seksual suaminya.

Maraknya kasus kekerasan dalam masyarakat disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya makanan yang tidak enak, makanan tidak tersedia,⁶⁵ ketidaktaatan istri atau nusyuz,⁶⁶ penolakan hubungan seksual, dan poligami.⁶⁷ Ini menunjukkan bahwa latar belakang kekerasan cukup variatif dari hal yang sepele hingga serius. Eidhamar menunjukkan empat dari sebelas suami yang memukul istri bukan karena motif agama tetapi karena dipengaruhi oleh asumsi superioritas laki-laki berdasarkan interpretasi terhadap teks agama.

Ada beberapa pemahaman agama yang menjadi penyebab kekerasan terhadap perempuan, yaitu superioritas dan otoritas suami untuk mendisiplinkan istri, suami adalah kunci surga, dan istri sebagai sumber kesalahan. Suami mempunyai otoritas untuk mendisiplinkan istri, yang diyakini berdasarkan Alquran. Pelaku

⁶⁴ Rifai Abu, *Adat dan Upacara*, 80

⁶⁵ Levi Geir Eidhamar, *My Husband in My Key to Paradise: Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29 No. 2, 2018, 241-264

⁶⁶ Ayesha Chaudhry, *“Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition: An Inter-Disciplinary Study of Hadith, Qur’anic Exegesis and Islamic Jurisprudence.”*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department of Middle Eastern and Islamic Studies New York University, September 2009.

⁶⁷ Grace Jocelyn, “Sasak Women Negotiating Marriage, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok,” *Intersection: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10, August, 2004.

kekerasan terhadap perempuan yang mengutip otoritas Tuhan untuk mendisiplinkan istri, mereka memanipulasi Islam untuk menjaga kekuatan dan kontrol terhadap perempuan.⁶⁸ Mendidik istri dengan cara memukul agar menjadi baik kepada suaminya diyakini sebagai bagian dari bentuk ketaatan kepada agama yang mempunyai implikasi kepada kehidupan dunia yang lebih baik. Namun, ketika suami menyalahgunakan otoritas, menggunakan kekuasaan dan kontrol dengan cara yang berbahaya, maka akan terjadi konflik antara agama dan diri sendiri. Seperti yang diungkapkan oleh Muslim British bahwa suami memang mempunyai tanggung jawab untuk melindungi istrinya, akan tetapi hal itu sering justru menjadi pendorong untuk membatasi istri dan menjadi otoriter.⁶⁹

Memukul istri yang tidak taat kepada suami dipercaya sebagai perbuatan yang wajar dan sebagai bentuk kecintaan suami terhadap dirinya. Dengan memukul berarti mendidik istri. Suami yang mendidik istri berarti akan masuk surga bersama.⁷⁰ Hal ini dikuatkan dengan studi yang dilakukan oleh Eidhamar yang menunjukkan bahwa perempuan Indonesia percaya bahwa berdasarkan ajaran Islam, suami berhak untuk melakukan kekerasan atas ketidaktaatan istri. Bahkan terdapat asumsi bahwa kekerasan fisik dan psikis yang dialami oleh perempuan akibat dari perbuatan perempuan itu sendiri karena tidak menarik, tidak taat, dan tidak mampu. Anggapan ini tidak hanya terjadi di kalangan laki-laki, tetapi juga di kalangan perempuan atau istri. Istri dianggap sebagai orang yang bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukan oleh suaminya.⁷¹ Akibatnya, tidak sedikit dari perempuan yang menerima perlakuan buruk dari suaminya sebagai hal yang wajar meskipun menyakitkan

⁶⁸ Dena Saadat Hassouneh-Phillips, "Marriage is Half of Faith and the Rest is Fear Allah": Marriage and Spousal Abuse Among American Muslims, *Violence Against Women*, Vol. 7 No. 8, August 2001.

⁶⁹ Siel Devos, *The feminist challenge of Qur'an verse 4:34: An analysis of progressive and reformist approaches and their impact in British Muslim Communities*, the Dissertation of MA Near and Middle Eastern Studies of SOAS, University of London, 11 September 2015.

⁷⁰ Levi Geir Eidhamar, *My Husband in My Key to Paradise: Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29 No. 2, 2018, 241-264

⁷¹ Linda R. Bennet, Sari Andajani-Sutjahjo dan Nurul I. Idrul, Domestic Violence in Nusa Tenggara Barat Indonesia: Married Women's Definitions and Experiences of Violence in the Home, *the Asia Pacific Journal of Anthropology*, Routledge Taylor & Francis Group, 12:2, 146-163.

secara psikis dan fisik. Istri menganggap bahwa suami berhak untuk mendidiknya dan memukulnya jika bersalah. “...*Pukulan tersebut membuatku merasa berdosa, dan saya menyalahkan diri sendiri bahwa saya tidak baik untuknya*”.⁷² Asumsi tersebut ternyata juga diinternalisasi oleh perempuan dengan cara menyalahkan diri sendiri dan bertanggung jawab atas perbuatan suaminya.⁷³ Akibatnya, perempuan yang meyakini bahwa kekerasan yang dilakukan oleh suami sebagai bentuk dari ajaran agama akan merasa berdosa dan bersalah jika melakukan perlawanan, menentang, atau komplain terhadap suaminya. Ini memperparah kerusakan secara mental yang disebabkan oleh kekerasan. Tidak berlebihan jika Phillips menyatakan bahwa rumah tangga menjadi arena kekerasan emosi, fisik dan seksual terhadap perempuan.⁷⁴

Kekerasan dalam rumah tangga yang terjadi di Indonesia menunjukkan sikap dan perilaku mayoritas Muslim terhadap gender dan isu perempuan dipengaruhi oleh kombinasi kultur patriarki dan pembacaan yang patriarkal terhadap ajaran Islam yang dipengaruhi oleh fikih konvensional.⁷⁵ Pemahaman agama menjadi bagian dari budaya yang menjadi konteks untuk memahami kekerasan terhadap perempuan secara kultural. Hal ini dikuatkan dengan penelitian Eidhamar tentang perbedaan reaksi perempuan korban kekerasan Norwegia dan Indonesia. Menurutnya, perempuan Indonesia menganggap kekerasan yang dilakukan oleh suami terhadap istri adalah wajar, karena adanya keyakinan bahwa suami adalah pintu untuk masuk surga. Kondisi ini berbanding terbalik dengan perempuan Norwegia yang memandang kekerasan adalah bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Karena itu, kultur lokal sangat mempengaruhi pemahaman seseorang terhadap kekerasan.⁷⁶

⁷² Levi Geir Eidhamar, *My Husband in My Key to Paradise: Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29 No. 2, 2018, 241-264

⁷³ Linda R. Bennet, Sari Andajani-Sutjahjo dan Nurul I. Idrul, “Domestic Violence.”

⁷⁴ Dena Saadat Hassouneh-Phillips, “Marriage is Half of Faith and the Rest is Fear Allah”: Marriage and Spousal Abuse Among American Muslims, *Violence Against Women*, Vol. 7 No. 8, August 2001.

⁷⁵ Lili Zakiya Munir, Domestic Violence in Indonesia, *Muslim world Journal of Human Rights*, Vol. 2 No. 1, 2005, 1-37.

⁷⁶ Levi Geir Eidhamar, *My Husband in My Key to Paradise: Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29 No. 2, 2018, 241-264

Budaya patriarki yang kuat di Lombok sejalan dengan penelitian Abdun Nasir yang mengungkapkan kuatnya dominasi laki-laki dalam berbagai aspek, sedangkan perempuan hanya mempunyai sedikit otoritas di dalam rumah untuk mengatur rumah tangga dan memelihara anak, meskipun mempunyai peran terbatas di ruang publik sebagai pedagang dan petani.⁷⁷

2. Agensi Perempuan

Meskipun perempuan ter subordinasi dalam budaya patriarki, namun perempuan mampu melakukan agensi untuk menentukan pilihan dan nasib sendiri. Agensi sinonim dengan aksi,⁷⁸ yaitu kemampuan melakukan sesuatu yang berbeda dalam masyarakat. Orang yang melakukan sesuatu disebut dengan agen.⁷⁹ Agensi perempuan adalah perempuan yang memiliki kemampuan melakukan sesuatu atas pilihan atau kehendak sendiri, baik dilakukan sendiri maupun bersama dengan orang lain.⁸⁰

David Kloos dalam penelitiannya tentang otoritas perempuan di Aceh menemukan bahwa dominasi patriarki secara formal institusional dalam bidang hukum, politik, budaya, dan sosial kontradiktif dengan fakta di lapangan yang secara informal, lokal dalam tingkat kampung dan keluarga memberikan otoritas kepada perempuan untuk melakukan agensi. Perempuan mampu melakukan negosiasi terhadap berbagai otoritas termasuk agama, adat, dan negara meski dalam ruang terbatas. Di tingkat lokal, perempuan-perempuan yang mempunyai otoritas dalam bidang keislaman melawan dominasi patriarki dengan cara melakukan reinterpretasi terhadap ajaran Islam. Selain agensi individual, juga terdapat agensi kolektif perempuan di tingkat organisasi, yang menyuarakan hak-hak mereka secara kolektif.⁸¹

⁷⁷ Mohamad Abdun Nasir, *Islamic Law and Sosial Change: The Religious Court and the Dissolution of Marriage among Muslims in Lombok, Indonesia*, (USA: Disertasi Emory University, 2013).

⁷⁸ Margaret S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, (Cambridge: University Press, 1995), 118

⁷⁹ Margaret S. Archer, *Realist Social Theory*, 118-119

⁸⁰ Margaret S. Archer, *Realist Social Theory*, 119.

⁸¹ Mounira M. Charrad, *Gender in the Middle East: Islam, State, Agency*, *Annual Review of Sociology*, Vol. 37 (2011), 417-437

Agensi perempuan sasak dapat dilakukan melalui tiga bentuk, yaitu agensi personal, agensi institusional, dan agensi sosial.⁸² Agensi personal dilakukan dengan cara melakukan negosiasi terhadap perkawinan dan perceraian mereka. Negosiasi dapat di bagi menjadi empat bentuk yaitu memilih pasangan, mempunyai inisiatif untuk bercerai atau mencegahnya dan untuk menikah kembali,⁸³ meninggalkan rumah,⁸⁴ gugat cerai⁸⁵ dan melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat dan hadis-hadis misoginis.⁸⁶

Agensi perempuan Sasak dalam memilih pasangan terlihat dari praktik *merarik* dan perjodohan yang tidak diinginkan. Meskipun inisiatif seringkali datang dari laki-laki, tetapi perempuan adalah penentu jadi atau tidaknya *merarik*. Perempuan hanya *merarik* dengan laki-laki yang dicintainya. Perempuan Sasak juga mempunyai inisiatif untuk bercerai dengan cara meninggalkan suami dan kembali ke rumah orang tuanya. Perempuan meninggalkan rumah karena beberapa alasan, di antaranya ketika mengetahui suaminya selingkuh atau poligami dan konflik dalam rumah tangga. Jika perempuan meninggalkan rumah bersama dengan anaknya untuk kembali ke rumah orang tuanya setelah terjadi pertengkaran, maka hal ini diinterpretasikan secara eksplisit sebagai bentuk pembangkangan terhadap otoritas laki-laki.⁸⁷ Mereka kembali ke rumah suaminya jika suami menjemputnya atau jika sudah melupakan persoalan yang terjadi.

Meskipun laki-laki Sasak mempunyai hak prerogatif menceraikan istri di mana dan kapan pun, namun perempuan

⁸² Margaret S. Archer, *Realist Social Theory*, 313

⁸³ Maria Platt, "Patriarchal Institution and Women's Agency in Indonesian Marriages: Sasak Women Navigating Dynamic Marital Continuums," *Disertasi*, Monash Australia: La Trobe University, 2010.

⁸⁴ Grace Jocelyn, "Sasak Women Negotiating Marriage, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok," *Intersection: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10, August, 2004.

⁸⁵ Mohamad Abdun Nasir, *Islamic Law*,

⁸⁶ Barazangi Nimat Hafez, *Introduction Woman's Identity and the Hadith: Rethinking the Sunnah*, (Taylor and Francis Group, 2016); Sa'diyya Shaikh, *Knowledge, Women And Gender In The Hadith: A Feminist Interpretation*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5 No.1, 2004, 102.

⁸⁷ Maria Platt, "Patriarchal Institution and Women's Agency in Indonesian Marriages: Sasak Women Navigating Dynamic Marital Continuums," *Disertasi*, Monash Australia: La Trobe University, 2010.

dapat menegosiasikan perceraian melalui gugat cerai di Pengadilan Agama.⁸⁸ Hal ini bertentangan dengan pandangan Judith Tucker bahwa perempuan muslim terdiskriminasi dalam semua aspek hukum, termasuk perkawinan dan perceraian.⁸⁹ Perempuan dapat mengajukan cerai gugat kepada suaminya dengan berbagai alasan di antaranya: suaminya tidak memberikan nafkah, korban kekerasan dalam rumah tangga, dan suami ingkar janji.⁹⁰ Gugat cerai tertinggi terdapat di Lombok Timur karena istri tidak mendapatkan nafkah dan suami kawin lagi. Oleh karena itu, perceraian terjadi karena faktor ekonomi dan kekerasan dalam rumah tangga. Hal ini dikuatkan oleh penelitian Jane Smith bahwa perceraian dalam Islam lebih kepada persoalan kultural dari pada agama (Islam) itu sendiri.⁹¹

Selain gugat cerai, perempuan juga dapat melakukan agensi melalui talak tebus (khuluk). Talak tebus adalah talak yang dijatuhkan oleh suami atas permintaan istri, dengan syarat istri memberikan tebusan kepada suaminya. Tebusan tersebut dapat berupa uang, barang, atau jaminan anak.⁹² Berbeda dengan gugat cerai yang dilakukan di Pengadilan Agama, talak tebus ini biasanya berlangsung secara kultural di luar pengadilan dan hanya berupa perjanjian tidak tertulis antara suami istri.

Hafez menawarkan konsep *self-identity* sebagai salah satu bentuk agensi perempuan.⁹³ Dengan *self-identity*, perempuan mempunyai agensi dan otoritas untuk melakukan *rereading* dan reinterpretasi teks Alquran dan Hadis. Menurutnya, tauhid sebagai pusat konsep *self-identity* perempuan terhadap Islam dan Alquran sebagai sumber ajaran utama Islam. Taqwa adalah bentuk kesetaraan muslim. Taqwa adalah prinsip yang melengkapi tauhid dan adil.

⁸⁸ Mohamad Abdun Nasir, *Islamic Law*,

⁸⁹ Judith Tucker, *Women, Family and Gender in Islamic Law* (Cambridge UK: Cambridge Pree, 2008), 218-219.

⁹⁰ Nikmatullah, *Resistensi Perempuan: Kisah Tiga Perempuan Kepala Keluarga dalam Dominasi Budaya Patriarkhi di Lombok*, Short Course Metodologi Penelitian Sosial Kegamaan Berperspektif Gender Kementerian Agama RI – CRCS UGM Yogyakarta, Laporan penelitian, tidak diterbitkan, 2012.

⁹¹ Jane I. Smith, *Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order*, *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4, 517-537, 1978.

⁹² Nikmatullah, *Resistensi Perempuan*.,

⁹³ Barazangi Nimat Hafez, *Introduction Woman's*.,

Taqwa yang sering dipahami sebagai kesalehan, secara umum dipahami sebagai bentuk kemampuan mengimbangi antara ijtihad dengan ijmak. Cara perempuan menginterpretasikan kembali teks ajaran Islam sebagai strategi untuk mendorong perubahan perilaku dan sosial. Kemampuan perempuan untuk melakukan reinterpretasi ini mendorong perempuan untuk menjadi agen perubahan.

Konsep *self-identity* juga menjadi basis agensi perempuan Sasak dalam melakukan reinterpretasi terhadap ajaran agama. Misalnya, mereka mengkritisi kembali tentang konsep ketaatan dan poligami. Baiq Mulyanah, Rektor Universitas Nahdlatul Ulama NTB memaknai ketaatan kepada suami sebagai bentuk penghormatan atas kebaikan suami yang sudah memberikan peluang dan kesempatan kepada dirinya untuk mengembangkan diri. Sebagai istri, Mulyanah berusaha untuk melayani suami dengan baik, sebagaimana juga suami yang memberikan perhatian dan menghargai dirinya.⁹⁴ Model pemahaman Mulyanah sejalan dengan temuan Khoei tentang pemahaman seksual muslim Australia.⁹⁵ Para perempuan tersebut berpendapat bahwa tugas perempuan untuk memuaskan seksual suami tidak dipandang sebagai bentuk subordinasi terhadap seksual mereka, tetapi justru sebagai bentuk kekuatan perempuan, simbol dari kesopanan dan kehormatan terhadap diri perempuan, dan bagian dari ibadah.⁹⁶ Menurut para informan, konsep ketaatan secara seksual terhadap suami adalah sebagai bentuk simbolik idealisasi feminitas Muslim. Untuk meneguhkan pendapat di atas, Ed-Din berpendapat bahwa superioritas laki-laki dalam hak-hak mereka terhadap poligami, warisan, perceraian bukanlah sebagai bukti keuntungan bagi pelaku, tetapi justru merupakan beban bagi mereka. Para perempuan di atas berusaha untuk memunculkan sisi lain dari perempuan tentang keunggulan sifat feminin yang selama ini terabaikan.⁹⁷

⁹⁴ Wawancara dengan Baiq Mulyanah tahun 2017.

⁹⁵ Effat Merghati Khoei, Anna Whelan, and Jeffrey Cohen, Sharing Beliefs: What Sexuality Means To Muslim Iranian Women Living In Australia, *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 10 No. 3, April 2008, 237-248.

⁹⁶ Nina Hoel and Sa'diyya Shaikh, Sex as Ibadah: Religion, Gender, and Subjectivity among South African Muslim Women, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 29 No. 1, Spring 2013.

⁹⁷ Nazirah Zein Ed-Din, Removing The Veil And Veiling, *Women's Studies Int. Forum*, Vol. 5 No. 2, 1982, 221-226.

Di lain pihak, ketaatan istri terhadap suami bersifat fleksibel, terutama bagi perempuan pekerja.⁹⁸ Pekerjaan perempuan yang menyita tenaga dan waktu, namun sekaligus menambah pemasukan keuangan bagi keluarga, seharusnya diimbangi dengan sikap terbuka suami untuk membantu pekerjaan rumah tangga. Artinya, dalam kasus istri bekerja, maka urusan rumah tangga seharusnya menjadi tanggung jawab berdua suami istri. Di sisi lain, ustazah Martini menyoroti praktik poligami yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dengan alasan mengikuti sunah Nabi, laki-laki berpoligami, tetapi kewajiban dan Sunah yang lain seringkali diabaikan, seperti nafkah dan kasih sayang terhadap keluarga. Akibatnya banyak perempuan yang terlantar akibat ketidakmampuan suami untuk menafkahi istrinya. Martini meyakini bahwa laki-laki seperti itu akan menjadi berjalan miring di akhirat, sebagaimana hadis Nabi SAW.⁹⁹

Termasuk agen institusional antara lain Pusat Studi Wanita, Badan Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Pokja Gender di setiap instansi yang mempunyai *link* secara struktural dengan pemerintah pusat. Para pihak melakukan agensi bersama secara struktural.

Pusat Studi Wanita atau dikenal juga dengan Pusat Studi Gender dan Anak adalah lembaga kajian yang berada di setiap perguruan tinggi di Indonesia yang memperjuangkan kesetaraan gender dalam ranah akademik yang menjadi mitra dari Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak.¹⁰⁰ Peran strategis pusat studi wanita adalah sebagai *agent of change* melalui program tridarma perguruan tinggi, yaitu pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat.

Agensi perempuan tidak hanya dilakukan oleh individu, tetapi juga kelompok. Agensi sosial merupakan kumpulan masyarakat yang sangat kritis, fokus pada solidaritas komunitas, optimis, visioner, dan memiliki komitmen aksi¹⁰¹ melawan bentuk ketidakadilan gender

⁹⁸ Wawancara dengan Ustazah Faizah tahun 2017

⁹⁹ Wawancara dengan Ustazah Martini tahun 2018).

¹⁰⁰ <https://www.kemenpppa.go.id/index.php/page/read/29/1364/peran-strategis-perguruan-tinggi-pt-dan-pusat-studi-wanita-psw-dalam-pembangunan-pppa>.

¹⁰¹ Margaret S. Archer, *Realist Social Theory*,

yang dilakukan secara struktur dan kultur dalam masyarakat Sasak. Mereka adalah para aktivis perempuan dan didukung oleh tuan guru progresif. Tuan guru progresif adalah para Tuan guru Besar yang mempunyai jaringan luas, baik di Lombok maupun di tingkat nasional. Beberapa di antara mereka menjadi nara sumber untuk program pengarusutamaan gender, baik yang diselenggarakan oleh pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat. Sebagian dari mereka berasal dari Nahdlatul Ulama dan Nahdlatul Wathan, dan ada yang tidak berafiliasi kepada kedua organisasi tersebut. Mereka juga mempunyai latar belakang pendidikan yang beragam, baik di dalam negeri maupun di luar negeri (Timur Tengah). Jumlah mereka sangat sedikit dibandingkan dengan jumlah tuan guru yang konservatif yang menyebar hampir di seluruh Pulau Lombok.

Agensi perempuan Sasak dilakukan dengan tingkat yang beragam. Menurut Grace, ada tiga faktor yang mempengaruhi otonomi perempuan Lombok, yakni posisi sosial, kemandirian ekonomi, dan hubungan atau kerjasama dengan pihak lain. Selain itu ada atribut personal yang juga bisa menentukan untuk meningkatkan atau mengurangi kesempatan mereka untuk melakukan perkawinan atau perceraian.¹⁰²

KESIMPULAN DAN KONTRIBUSI

Perkawinan Sasak mempunyai peran dinamis antara Islam, adat dan negara, namun dalam konteks hak-hak perempuan, ketiganya terkadang saling menguatkan untuk mendukung budaya patriarki. Keragaman metode pemahaman tuan guru terhadap hadis-hadis pernikahan mempunyai perbedaan implikasi terhadap perempuan Sasak. Tuan guru konservatif menjustifikasi diskriminasi terhadap perempuan dan mendukung ketidakadilan gender dalam masyarakat Sasak. Sebaliknya, tuan guru progresif mendukung agensi perempuan dan kesetaraan gender dalam masyarakat. Agensi perempuan tidak hanya terjadi dalam ruang privat tetapi juga dalam ruang publik, yang dilakukan secara personal, institusional, dan sosial.

¹⁰² Grace Jocelyn, "Sasak Women Negotiating.,

Tulisan ini memberikan kontribusi secara akademik untuk memetakan dan mengidentifikasi keragaman pemahaman Tuan guru dalam konteks lokal Sasak. Selain itu juga, tulisan ini mengidentifikasi dialektika antara Islam dan tradisi lokal Sasak. Secara praktikal, tuan guru berkontribusi untuk meningkatkan hak-hak perempuan dalam komunitas Sasak. []

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Halim Abu Shuqqah, *Tahrir al-Mar'ah fy 'Isr al-Risalah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1411/1991).
- Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2 (2008), 222.
- Abdullah Saeed, *Interpretating the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London dan New York: Routledge, 2006), 50-3.
- Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century* (London dan New York: Routledge, 2014), 51-94.
- Abdullahi A. an-Na'im (edt.), *Islamic Family Law in a Changing World: a Global Resource Book* (Zed Books Ltd, 2002), 250
- Alison M. Buitenheim & Jenna Nobles, *Ethnic Diversity, Traditional Norms, And Marriage Behaviour In Indonesia*, *Population Studies*, 63:3, 2009, 277-294
- Anu Rammohan & Peter Robertson, *Do Kinship Norms influence female education? Evidence from Indonesia*, *Oxford Development Studies*, Vol. 40 No. 3, September 2012, 283-304
- Azizah al-Hibri, *A Study of Islamic Herstory: Or How did We ever Get into the Mess?*, *Women's Studies Int. Forum*, Vol. 5 No. 2, 1982, 217
- AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (New York: Oxford University Press, 1995), 1234.
- Ayesha Chaudhry, *"Wife-Beating in the Pre-Modern Islamic Tradition: An Inter-Disciplinary Study of Hadith, Qur'anic Exegesis and Islamic Jurisprudence."*, A dissertation

- submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Department of Middle Eastern and Islamic Studies New York University, September 2009
- Aydin Bayram, "Modernity and the Fragmentation of the Muslim Community and Response: Mapping Modernist, Reformist and Traditionalist Response," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol. 55 No. 1, 2014, 71-100
- Bahira Sherif, The Prayer of a Married Man Is Equal to Seventy Prayers of a Single Man: The Central Role Of Marriage Among Upper-Middle-Class Muslim Egyptians, *Journal of Family Issues*, Vol. 20 No. 5, September 1999
- Barazangi Nimat Hafez, *Introduction Woman's Identity and the Hadith: Rethinking the Sunnah*, (Taylor and Francis Group, 2016)
- Bianca J. Smith, "Re-Orienting Female Spiritual Power In Islam," *Indonesia and the Malay World*, 40:118, 2012, 249-271.
- David Kloos, The Salience of Gender: Female Islamic Authority in Aceh, Indonesia, *Asian Studies Review*, 40:4, 2016, 527-544, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Dampak Modernisasi Terhadap Hubungan Kekerabatan di Nusa Tenggara Barat*, (NTB: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983/1984).
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978/1979).
- Dena Saadat Hassouneh-Phillips, "Marriage is Half of Faith and the Rest is Fear Allah": Marriage and Spousal Abuse Among American Muslims, *Violence Against Women*, Vol. 7 No. 8, August 2001
- Effat Merghati Khoei, Anna Whelan, and Jeffrey Cohen, Sharing Beliefs: What Sexuality Means To Muslim Iranian Women Living In Australia, *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 10 No. 3, April 2008, 237-248
- Erni Budiwanti, "The Purification Movement in Bayan, North Lombok, Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in

- Bali and Lombok,” *Asian Studies E-Books Online*, Collection 2014, pp 144-162.
- Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Forum Kajian Kitab Kuning, ‘*Uqud al-Lujjayn, Wajah Baru Relasi Suami Istri*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Fikret Karcic, “Textual Analysis In Islamic Studies: A Short Historical And Comparative Survey,” *Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2 (Summer 2006), pp. 191-220.
- Grace Jocelyn, “Sasak Women Negotiating Marriage, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok,” *Intersection: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 10, August, 2004
- Jane I. Smith, Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural Order, *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4, 517-537, 1978
- Jeremy J. Kingsley, *Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok, Indonesia*, PhD thesis, The University of Melbourne, 2010, 78.
- Jeremy J. Kingsley, “Redrawing Lines of Religious Authority in Lombok, Indonesia,” *Asian Journal of Sosial Science*, Volume 42, Issue 5, 2014, p. 657 – 677.
- Jeremy Kingsley, *Tuan Guru, Community and Conflict in Lombok, Indonesia*, PhD Thesis, (Melbourne: The University of Melbourne, 2010).
- Jeremy Kingsley, “Peacemakers or Peace-Breakers? Provincial Elections and Religious Leadership in Lombok, Indonesia,” *Southeast Asia Program Publikations at Cornell University, Indonesia*, No. 93, April 2012.
- Jeremy Kingsley, “Redrawing Lines of Religious Authority in Lombok, Indonesia,” *Asian Journal of Sosial Science*, Volume 42, Issue 5, 2014.
- Judith Tucker, *Women, Family and Gender in Islamic Law* (Cambridge UK: Cambridge Pree, 2008), 218-219
- Jocelyn Grace, Sasak Women Negotiating Marring, Polygyny and Divorce in Rural East Lombok, *Intersections: Gender*,

History, and Culture in the Asian Context, Issue 10, August 2004

- Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (State University of New York Press: Albany, 1995), 4.
- John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia* (UK: Cambridge University Press, 2003), 200
- Kecia Ali, "A Beautiful Example": The Prophet Muhammad as a Model for Muslim Husbands, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2, Summer 2004;
- Kecia Ali, 'The Best Of You Will Not Strike': Al-Shafii On Qur'an, Sunnah, And Wife-Beating, *Comparative Islamic Studies*, Vol. 2 No. 2, 2007
- Levi Geir Eidhamar, My Husband in My Key to Paradise: Attitudes of Muslims in Indonesia and Norway to Spousal Roles and Wife-Beating, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29 No. 2, 2018, 241-264
- Lalu Muhammad Ariadi, *Haji Sasak*, (Jakarta: Imprensa Publishing, 2012), 130.
- Linda R. Bennet, Sari Andajani-Sutjahjo dan Nurul I. Idrul, Domestic Violence in Nusa Tenggara Barat Indonesia: Married Women's Definitions and Experiences of Violence in the Home, *the Asia Pacific Journal of Anthropology*, Routledge Taylor & Francis Group, 12:2, 146-163
- Lili Zakiya Munir, Domestic Violence in Indonesia, *Muslim world Journal of Human Rights*, Vol. 2 No. 1, 2005, 1-37
- MC. Ricklefs, *Polarising Javanese Society*, (Singapore: NUS Press Pte Ltd, 2007). Saiful Hamdi, *Nahdatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi*, (Yogyakarta: KKS, 2014), 32.
- Mark Cammack, Lawrence A. Young, Tim Heaton, Legislating Social Change In An Islamic Society-Indonesia's Marriage Law, *The American Journal Of Comparative Law*, Vol. 44, 1996
- Marie-Therese Cuny, *In the Name of Honour: a Memoir* Mukhtar Mai (Great Britain: Virago Press, 2006)

- Mansoor Moaddel, "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 1 (Mar., 1998), pp. 108-130
- Maria Platt, "*Patriarchal Institution and Women's Agency in Indonesian Marriages: Sasak Women Navigating Dynamic Marital Continuums*," Disertasi, Monash Australia: La Trobe University, 2010
- Martin Van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013)
- Muhibbin, *Telaah Ulang atas Kriteria Keshahihan Hadis-hadis al-Jami' al-Shahih*, (Disertasi Doktor pada Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).
- Mohamad Abdun Nasir, *Islamic Law and Sosial Change: The Religious Court and the Dissolution of Marriage among Muslims in Lombok, Indonesia*, (USA: Disertasi Emory University, 2013)
- Mounira M. Charrad, Gender in the Middle East: Islam, State, Agency, *Annual Review of Sociology*, Vol. 37 (2011), pp. 417-437
- M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2009), 6.
- Nazirah Zein Ed-Din, Removing The Veil And Veiling, *Women's Studies Int. Forum*, Vol. 5 No. 2, 1982, 221-226
- Ndeye Adújar, Feminist Readings of the Qur'an: Sosial, Political, and Religious Implications, dalam Ednan Aslan, Marcia Hermansen, Elif Medeni (ed.), *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Peter Lang AG. (2013). Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.7>
- Nina Hoel and Sa'diyya Shaikh, Sex as Ibadah: Religion, Gender, and Subjectivity among South African Muslim Women, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 29 No. 1, Spring 2013
- Nikmatullah, *Resistensi Perempuan: Kisah Tiga Perempuan Kepala Keluarga dalam Dominasi Budaya Patriarkhi di*

- Lombok*, Short Course Metodologi Penelitian Sosial Kegamaan Berperspektif Gender Kementerian Agama RI – CRCS UGM Yogyakarta, Laporan penelitian, tidak diterbitkan, 2012
- Philip K Hitti, *History of the Arabs*, (London: the Macmillan Press Ltd, 1974) 139.
- Patrick Sookhdeo, Issues of Interpreting the Koran and Hadith, *The Quarterly Journal*, Winter 2006, 57-81
- Rachel M. Scott, , a Contextual Approach to Women’s Rights in the Qur’an: Reading of 4:34, *the Muslim World*, Vol. 99, January 2009
- Rachael Rinaldo, Pious and Critical: Muslim women activist and the question of agency, *Gender and Society*, vol. 28 No. 6, December 2014 p. 824-846
- Rifai Abu, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978), 39
- Robin West, the Difference in women’s hedonic lives: a Phenomenological critique of feminist legal theory, *Winconsin women’s law journal*, 3 No. 81, 1987, 82
- Sa’diyya Shaikh, Knowledge, Women And Gender In The Hadith: A Feminist Interpretation, *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 5 No.1, 2004, 102
- Saipul Hamdi, *Nahdatul Wathan di Era Reformasi: Agama, Konflik Komunal dan Peta Rekonsiliasi* (Yogyakarta: KKS, 2014), 178.
- Sherif, Bahira, The Prayer of a Married Man Is Equal to Seventy Prayers of a Single Man: The Central Role Of Marriage Among Upper-Middle-Class Muslim Egyptians, *Journal of Family Issues*, Vol. 20 No. 5, September 1999
- Siel Devos, *The feminist challenge of Qur’an verse 4:34: An analysis of progressive and reformist approaches and their impact in British Muslim Communities*, the Dissertation of MA Near and Middle Eastern Studies of SOAS, University of London, 11 September 2015
- Sven Cerertho, “Gods and Spirits in the Wetu Telu Regional of Lombok,” dalam Kaj Arhem, Guido Sprenger (edt.) *Animism in*

Southeast Asia, (Routledge, Contemporary Southeast Asia series, 2016).

Sven Cederroth, *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of the Big Feast Among the Wetu Telu Sasak Lombok Indonesia*, (Denmark: Nordic Institute of Asian Studies, 1995).

Sven Cederroth, "Traditional power and Party Politics in North Lombok, 1965-99". Dalam H. Antlov and S. Cederroth (ed.), *Elections in Indonesia: The New Order and Beyond*, (London: Routledge Curzon, 2004), 80.

Sutiyono, *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010), 48.

Zulkifli, *Menuju Teori Praktik Ulama*, (Ciputat: Penerbit HAJA Mandiri, 2018), 3.

Webiste

<https://ntb.bps.go.id/pressrelease/2019/04/15/610/ipm-provinsi-ntb-tahun-2018-sebesar-67-30.html>

<http://lombokbaratkab.go.id/kemiskinan-di-lombok-barat-turun/NTB.bps.go.id.2013>

<https://ntb.bps.go.id/statictable/2015/11/10/154/jumlah-penduduk-dan-rasio-jenis-kelamin-menurut-kabupaten-kota-2014.html>

<https://ntb.bps.go.id/statictable/2017/11/15/189/persentase-penduduk-menurut-kabupaten-kota-dan-agama-yang-dianut-di-provinsi-nusa-tenggara-barat-2016.html>

<https://besiru.wordpress.com/2015/08/14/sumpah-setia-perempuan-sasak/>. Diunduh tanggal 11 Nopember 2018



Introduction

EXPRESSIONS OF MALAYNESS IN MALAY TEXTS IN THE STRAITS OF MALACCA, 1500-1800

Virginia Matheson Hooker

Emeritus Professor,

Department of Political and Social Change

College of Asia and the Pacific

Australian National University

Ethnic identity is one of the facets of each individual's sense of self. On a macro level all modern nation states recognise a range of ethnicities within their borders. Some states, however, do not recognise all the ethnicities within their borders and some do not give ethnic minorities equal status with their majorities.

The modern nation states of Indonesia and Malaysia provide interesting case studies of contemporary, official attitudes to the range of ethnicities that form their populations. More specifically, peoples described as 'Malay' are viewed differently by their governments depending on whether they live in Malaysia or Indonesia. Put very simply, to be a 'Malay' in Indonesia theoretically entitles that citizen to equal treatment with any other citizen. On the other hand, Malaysia has differentiated the category 'Malay' from other ethnic groups in its population, such as Indians and Chinese, and given 'Malay' a specific definition in the Malaysian Constitution. That definition stipulates that a Malay is any inhabitant of the Malaysian territories who speaks the Malay language, professes Islam, and follows Malay customs. Since 1972, all Malays and the native peoples of Sabah and Sarawak, have been eligible to apply for

special affirmative action policies which advantage them politically and economically. Thus Malays in Malaysia have special advantages which distinguish them from other Malaysian citizens. This is not the case in Indonesia where no ethnic group is officially singled out for special entitlements. Importantly, since the end of the Suharto era, Indonesia has implemented a policy of decentralisation and returned many of its powers to its regions. This has encouraged an increase in local pride in constituent ethnic groups and their traditions. The Malays in regions near the Straits of Melaka (such as East Sumatra and the Riau Islands) have renewed their interest in their 'traditional' Malay culture and customs.

Norman Ohira's research recognises the complexity of the ethnic term 'Malay' and seeks to look behind its modern and contemporary meaning. To do so, he turned to the earliest extant indigenous Malay texts to discover how they use the word 'Melayu' (Malay). How, he asks, do they describe the characteristics that define 'Malay' and 'Malayness' (*ke-Melayuan*)? Rather than focussing on the political aspects of 'Malay,' aspects that have been the subject of much previous research, Norman focuses instead on the ways the Malays describe themselves in their indigenous texts. How have they constructed and expressed the image they wish to present to themselves and others?

There are a number of indigenous Malay texts from the pre-modern period and to read all of them in detail, especially as they are written in 'classical' Malay and use Arabic script, would take many more years than a standard doctoral degree allows. Norman has developed a methodology that respects the indigenous sources and their individual characteristics and contexts but saves time. Using Raymond William's 'keywords' concept and the late Ian Proudfoot's digitised Malay Concordance, Norman showed that the use of 'Melayu' in the pre-modern Malay texts can be categorised into the public sphere and the political and cultural sphere. Within those broad categories, he establishes sub-categories such as government, the economy, language and literature, styles of dress, behaviour, music and terms of address.

As a result, Norman's research extends our understanding of identity construction and its expression in the pre-modern period. Based on the evidence he found in the texts, he argues that 'Melayu' was not restricted to a particular ethnic group. Rather, before the modern era, 'Melayu' was used to describe particular types of societies and cultures in the strategically important region of the Melaka Straits. Norman's methodology of keywords assembled through searching the texts using Proudfoot's Malay Concordance shows how effective that approach is when a large corpus of complex material has to be searched for the contextual use of Malay in written materials from the pre-modern era.

Norman's findings suggest that previous research on the meaning of 'Melayu' that has relied on exogenous sources and focussed on the political sphere, has largely overlooked the way that pre-modern Malay sultanates in the Straits of Melaka understood and expressed the term. Norman's findings also have implications for the way 'Melayu' is currently used in decentralised Indonesia and contemporary Malaysia. In addition, the Malay groups now living on both sides of the Straits of Melaka have much to learn about their past based on his research. []



UNGKAPAN KE-MELAYUAN DALAM TEKS MELAYU 1500-1800 DI SELAT MALAKA

Norman Ohira

Email: ohira.norman@yahoo.com

Dosen IAIN Kerinci

ABSTRACT

What constitutes “Malayness” remains an issue in the contemporary Malay world. In both Malaysia and Indonesia there are debates about who can claim to be a “real Malay”. Previous studies have discussed the Malays in political and power terms. However, how do Malays themselves construct and express their Malayness? Indigenous Malay texts from the 16th to 18th centuries help us understand how Malays themselves were expressing their “Malayness”. Indeed, there are a variety of expressions of Malayness in the Malay texts. Using selected indigenous texts, I examine four aspects of the expression of Malayness: in the public sphere, in economics, in government, and in the science of knowledge.

Keyword: Malayness, Indigenous Malay texts, expressions of Malayness.

PENDAHULUAN

Indonesia memperoleh anugerah dengan jumlah etnik yang banyak dan sejak sistem desentralisasi dimulai tahun 1999, terdapat peningkatan ketertarikan terhadap sejarah beragam kelompok etnik. Sebagaimana dikatakan Taufik Abdullah¹, daerah etnik-kultural sifatnya selalu bergerak, mobil dinamis dan tidak ditentukan oleh suatu putusan yang telah dipertimbangkan. Malay atau orang Melayu adalah salah satu kelompok masyarakat yang tinggal di

¹ Taufik Abdullah, *Sejarah Lokal di Indonesia* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1979), 13-16.

Malaysia dan Indonesia. Pembahasan tentang Melayu tetap menjadi isu hangat dibicarakan manakala antusiasme terhadap Melayu kalau tidak untuk dikatakan sebagai “Kebangkitan Melayu” melanda masyarakat di kawasan Selat Malaka. Meskipun telah menjadi objek kajian sejak lama hingga dewasa ini tetap belum tuntas. Di antara isu tersebut misalnya terkait perdebatan hal pokok mengenai bagaimana memahami Melayu. Juga, bagaimana yang dikatakan sebenarnya Melayu.² Persoalan ini bukanlah yang pertama, sumber teks Melayu sendiri justru menjelaskan tentang ke-Melayuan, tetapi sejarawan jarang menggunakan sumber teks Melayu dalam upaya menjelaskan bagaimana ungkapan ke-Melayuan tersebut. Sumber asli berupa hikayat yang berasal dari Kesultanan Melayu di Selat Malaka abad 16 ke 18 mengisyaratkan “ke-Melayuan” adalah masalah penting pada waktu itu. Namun apakah ada pengungkapan atau ekspresi Melayu selain sebagai politik dan kekuasaan? Bagaimana ekspresi Melayu dalam berpakaian? Makanan? Apa yang dikatakan musik dan lagu Melayu di abad 16 hingga 18? Bagaimana Melayu dalam politik kekuasaan? Bagaimana orang Melayu mengkonstruksikan ke-Melayuan mereka? Dalam cara dan hal apa saja mereka mengekspresikan ke-Melayuan mereka?

Pertanyaan tersebut penting karena menyangkut sifat sebenarnya dari Melayu sebelum abad 19, terutama menurut perspektif Melayu sendiri sebagaimana yang terkandung dalam teks Melayu. Hal ini berkaitan dengan pertanyaan dari Matheson³ tentang dalam segi apa dan bagaimana ke-Melayuan diungkapkan selain dari perspektif istana. Tulisan ini tidak hendak menjawab semua pertanyaan pokok yang telah diajukan para ahli terutama mencari asal usul Melayu yang membutuhkan kajian mendalam. Tujuan ini hendak melihat dari segi pengungkapan Melayu dari perspektif ‘kata’/term yang terkait dengan Melayu. Sekaligus membuktikan argumen penulis bahwa wacana yang berlaku tentang Melayu didasarkan pada pandangan eksternal dan berorientasi politik, sedangkan teks-teks asli memberikan pemahaman budaya

² A.Murad Merican, “In Debate On Origins Malays,” *New Straits Time, Sunday*, (Agustus, 21, 2016).

³ Virginia Matheson, “Concepts of Malay Ethos in Indigenous Malay Writings,” *JSEAS* Vol. 10, No. 2 (Sep., 1979): 351-71.

dan sosial yang lebih luas tentang keragaman kehidupan Melayu "tradisional". Teks-teks Melayu juga memberikan dasar untuk mengkritisi dan meninjau ulang wacana politik-sentris yang berlaku tentang Melayu dan menawarkan wawasan tentang keragaman budaya dan sosial dari kehidupan Melayu "tradisional."

Lebih lanjut, tulisan ini bertujuan untuk memberikan gambaran pengungkapan Melayu berdasarkan perspektif orang Melayu sendiri yang tertulis di dalam teks Melayu sendiri. Manfaat dari penggunaan dari *indigenous texts* adalah dalam upaya melihat pandangan berbeda dari sumber luar. Sebagaimana dikatakan Husain Othman "*the new view concerns more on the utilization of local sources to describe the history of the local Malay Muslims.*"⁴ Harus diakui bahwa Melayu dalam perspektif luar tidak hanya telah mendominasi aspek ekonomi dan politik tetapi juga, lebih penting adalah mendominasi sejarah Melayu itu sendiri.⁵ Selain itu, tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana ekspresi Melayu sebelum abad ke-19 yang terkait proses embedisasi Islam ke dalam kultur Melayu. Karena pengaruh Islam telah merevolusi teknologi komunikasi tulisan sebagaimana dikatakan Ian Proudfoot dan Virginia, "*Traces of this revolution are embedded in the vocabulary of classical Malay.*"⁶ Hal ini berguna paling tidak dalam upaya menegaskan faktor ke-Melayuan dalam menjadikan Malaysia berjaya menumbuhkan keinginan untuk tetap mempertahankan ke-Melayuan. Begitu juga di Indonesia, bermunculan lembaga adat Melayu dan pusat-pusat kajian Melayu.

DISKURSUS KAJIAN KE-MELAYUAN

Konsep Melayu menurut Anthony Milner⁷ sebagai sesuatu yang cair (*fluid*), tidak ketat (*less strict*) dan tidak terlembaga (*uninstitutionalized*). Bahkan, ke-Melayuan mengalami kontestasi

⁴ Hussain Othman, "Malay Muslim History As Seen by Western Colonialist," *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1 (2): 117-129.

⁵ Hussain Othman, "Malay Muslim History..

⁶ Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space: The Malay Writing Tradition", A. Kumar & J. McGlynn (ed.), *Illuminations: The Writing Traditions of Indonesia*, (New York: Weatherhill, 1996), 49-78.

⁷ Anthony Milner, *The Malays* (Oxford & Malden: Willey Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2008), 1-17.

dan rivalitas klaim sebagai Melayu di kesultanan Melayu. Namun harus ditegaskan keberlangsungan karakteristik Melayu menurut Gross (2007) Reid, (2008, 2010) Heng (2011) dan Fernando (2015)⁸ sebagian besar tetap tidak berubah setidaknya sampai abad 18 ketika perdagangan meningkat di Selat Malaka, Melayu diekspresikan dalam berbagai konteks dan aspek.

Pembahasan ke-Melayuan pada periode modern, umumnya menganggap ke-Melayuan di Selat Malaka sebagai suatu yang politis dan kerajaan. Milner (2010), Andaya (2011)⁹ menyebutkan Melayu adalah konsep politik dan kekuasaan yang ditentukan, ditemukan dan hasil konstruksi kolonial Inggris abad 19. Selaras dengan Milner, Lee Kwen Fee¹⁰ menyebut Melayu adalah hasil dialog pihak kolonial, China dan masyarakat Melayu sendiri. Baginya Melayu adalah konsep yang ditemukan, subjek pengembangan dan kontestasi, yang kemudian menjadi identitas negara Malaysia setelah dikukuhkan dalam konstitusi Malaysia. Shamsul A.B,¹¹ menyimpulkan Melayu adalah konstruksi historiografi kolonial. Andaya dan juga Yaappar menyetujui bahwa Melayu sebagai konstruksi dari kolonial Inggris. Kajian Milner menganggap ke-Melayuan sebagai *ideological work*, etnis dan politis berbasis kerajaan atau raja sebagai fokus utama dalam memahami istilah Melayu. Raja menjadi ekspresi ke-Melayuan sebagai kesatuan politik bukan sebagai kesatuan sebuah negeri. Ekspresi ke-Melayuan tidaklah sesuatu yang *ex nihilo* (tanpa keberadaan sebelumnya), ekspresi ke-Melayuan telah ada dan terus berlanjut. Andaya¹² berpendapat bahwa etnis

⁸ Anthony Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia* (Edinburgh: Cambridge University Press, 2010); Anthony Reid, "The Structure of Cities in Southeast Asia, 15th to 17th Centuries," *JSEAS* 11, 2 (1980): 235–50; Derek Heng, "State Formation and the Evolution of Naval Strategies in the Melaka Straits, c. 500-1500 CE," *JSEAS*, 44, (3) (October 2013): 380–99; M.R. Fernando, "Continuity and Change in Maritime Trade in the Straits of Melaka in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," dalam Michael Pearson, ed., *Trade, Circulation, and Flow in the Indian Ocean World* (New York: Plagrave Macmillan, 2015): 106-28.

⁹ Berdasarkan kajian Virginia Matheson (1979) tentang konsep jati diri bangsa Melayu yang disebutkan sebagai *Malay ethos*, lihat Virginia Matheson, "Concepts of Malay Ethos,,"

¹⁰ Lian Kwen Fee, "The Construction of Melayu Identity Across Nations: Malaysia, Singapore, and Indonesia," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 157, No. 4 (2001): 861-79.

¹¹ Shamsul A. Baharuddin, "A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of 'Malayness' in Malaysia Reconsidered," *JSEAS* Vol. 32, No. 3 (Oct., 2001).

¹² Leonard Y. Andaya, "The Search for the 'Origins' of Melayu," *JSEAS*, Vol. 32, No. 3 (Oct., 2001), 315-30.

Melayu tidak pernah ditentukan bagi masyarakat tertentu tetapi diperebutkan oleh berbagai kelompok masyarakat yang ada di kedua sisi Selat Malaka (Sumatera dan semenanjung Malaysia). Reid¹³ juga menyatakan bersamaan dengan penyebaran Islam dan perdagangan, Melayu menguat menjadi “*hybrid*” bagi kemunculan masyarakat Melayu baru yang selanjutnya memunculkan diaspora Melayu di kesultanan Melayu. Gross¹⁴ menyatakan sebelum abad 18, kesultanan Melayu terus bertahan, memperluas jumlahnya, terlibat dalam perdagangan, dan berpartisipasi dalam pergeseran aliansi termasuk hubungan dengan perusahaan-perusahaan Eropa yang dimaksudkan untuk meningkatkan kekuatan regional masing-masing.

Ke-Melayuan menyebar seiring dengan kemunculan Kesultanan Melayu. Jaringan perdagangan berdampak terjadinya gelombang Islamisasi dan konversi agama. Transformasi intelektual keagamaan Melayu melalui persebaran kitab keagamaan dengan tulisan Arab Melayu (aksara Jawi). Juga akomodasi unsur Islam dalam institusi politik kesultanan, hukum dan nilai yang berlaku bagi Melayu. Ekspresi ke-Melayuan pasca kejatuhan Kesultanan Malaka menimbulkan kontestasi di antara Kesultanan Melayu. Kontestasi tersebut terkait hegemoni penerus Kesultanan Melayu. Menurut Leonard Y. Andaya,¹⁵ konsep Melayu secara politik menjadi sumber konflik pada abad 16 dan 17. Kesultanan Johor mengklaim sebagai penerus Melayu Malaka. Begitu pula Kesultanan Aceh menginginkan Melayu sebagai identifikasi Kesultanan Aceh. Hal itu berdampak munculnya pusat Melayu baru dan tersebar di kesultanan yang ada di jalur pantai Selat Malaka. Di antaranya, pusat Melayu Kesultanan Aceh (1496-1903), Melayu Johor (1528-sekarang), Melayu Palembang (1659-1823) Melayu Jambi (1687-1904) dan Melayu Johor-Riau (1699-1911).

Menurut Matheson,¹⁶ apa yang sebenarnya dikatakan Melayu adalah pembedaan dengan non-Melayu melalui praktik yang

¹³ Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism...*

¹⁴ Max L. Gros, *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia* (Washington: NDIC Press, 2007).

¹⁵ Leonard Y. Andaya, “The Search for the ‘Origins’..”, 315-330.

¹⁶ Virginia Matheson, “Concepts of Malay Ethos..”, 370-71.

ditunjukkan dan diformulasikan semasa Kesultanan Malaka. Matheson selanjutnya menyatakan “*by observance of a set pattern of ettique and behavior, which it was believed had been formulated at court of Malacca.*” Menurut Matheson secara eksklusif istilah Melayu memang merujuk kepada keturunan kerajaan atau bangsawan. Laffan¹⁷ menyebut pada abad 16 dan 17 Melayu atau Jawi dalam penyebutan Arab, bukanlah sebuah etnis tetapi merupakan sebuah budaya dan bahasa. Reid dengan menggunakan konsep etnis dari Smith, berpendapat bahwa Melayu merupakan identitas yang diberikan dari luar terhadap masyarakat yang mendiami kesultanan Melayu. Abad 16 dan 17, Melayu dan ke-Melayuan dikaitkan dengan dua unsur utama, yaitu: (1) garis kerajaan mengakui keturunan dari Sriwijaya dan Malaka; dan (2) diaspora komersial dengan tetap mempertahankan adat istiadat, praktik bahasa dan perdagangan Malaka. Memang secara genealogis Melayu tidaklah berasal dari Malaka, tetapi berasal dari Sriwijaya. Namun dalam kaitannya dengan ekspresi ke-Melayuan, peran Malaka tidak dapat dipisahkan. Hal ini karena jaringan perdagangan Melayu di kesultanan Melayu telah terbentuk semenjak Kesultanan Malaka. Jaringan tersebut meliputi kawasan Selat Malaka, Kerajaan Goa di Sulawesi, dengan kerajaan di Maluku serta Kerajaan Majapahit.

Kajian tentang makna ‘Melayu’ umumnya memaknai Melayu sebagai konsep etnis dan politis yang direkonstruksikan pada masa kolonial Inggris. Dua artikel berikut memberikan makna dan penggunaan berbeda dari term Melayu. Pertama, artikel Leonard Y. Andaya,¹⁸ berdasarkan kajian bahasa, arkeologis dan sejarah menjelaskan lingkungan yang diasosiasikan sebagai kultur Melayu. Kedua, artikel Anthony Reid,¹⁹ menjelaskan pemaknaan Melayu yang beragam di kawasan dunia Melayu. Istilah Melayu tidak lantas menjadi etnis atau politik semata.

¹⁷ Micahel Laffan, “Finding Java: Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Srivijaya to Snouck Hurgronje,” *Asia Research Institute Working Paper Series*, no 52 (2005).

¹⁸ Leonard Y. Andaya, “The Search for the ‘Origins’ of Melayu..”, 315-330.

¹⁹ Anthony Reid, “Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities,” *JSEAS*, Vol. 32, No. 3 (Oct., 2001).

Andaya²⁰ berpendapat penelusuran sejarah penggunaan istilah Melayu memungkinkan gagasan bahwa etnis Melayu pada dasarnya dibangun sepanjang Selat Malaka dimulai sekitar abad 7. Secara kebahasaan, penggunaan term Melayu merupakan suatu nama tanah/kawasan yang disebut “Tanah Melayu” (di daerah Jambi sekarang).²¹ Bahasa Proto-Malayu sudah ada sejak 2000 tahun lalu yang berasal dari bagian Barat Borneo lalu berpindah ke Sumatera dan Semenanjung Malaysia. Penyebutan Melayu berdasarkan dokumen Cina abad 7 merujuk pada area/kawasan di Palembang dan Jambi. Artikel ini sangat baik dalam menjelaskan asal usul Melayu secara kebahasaan dan arkeologis. Meski menjelaskan tentang penyebaran Melayu dimulai pada masa Malaka dan Islam, Andaya tidak menjelaskan aspek Melayu dari sebelum Islam dan di masa Islam. Pertengahan abad 15, kehadiran Islam di Malaka sukses sebagai pusat perdagangan, agama, dan literatur yang diasosiasikan sebagai peradaban dan ekspresi ke-Melayuan. Abad 16 hingga 18 menjadi sumber konflik dan kontestasi di antara kesultanan di kawasan Selat Malaka.

Reid²² juga mengkaji asal usul Melayu yang dikatakan sebagai sebuah “*core culture*” berbasis pada Bahasa Melayu bagi masyarakat Malaysia, Indonesia dan Brunei. Reid menyebutkan term Melayu sangat tua, merujuk pada peta Ptolemy yang menyebutkan kawasan “Melayu kulon.”

Berbeda dengan Andaya, Reid menjelaskan perkembangan pemaknaan term Melayu. Abad 16 dan 17 Melayu diasosiasikan pada dua hal yaitu pertama, merujuk pada garis keturunan Sriwijaya, Malaka dan Pagaruyung. Hal lain adalah merujuk pada aspek komersial dan diaspora dari adat, bahasa dan praktik perdagangan kekuasaan Malaka.²³ Abad 17 dan 18 oleh Belanda dan Inggris, Melayu diasosiasikan sebagai komunitas masyarakat yang berbeda dengan Cina, Bugis dan Jawa.²⁴ Sedangkan abad 19 terdapat tiga pemahaman term Melayu yaitu; pertama, Melayu sebagai *vestige*

²⁰ Andaya, “The Search for the ‘Origins’ of Melayu..

²¹ *Ibid.*

²² Anthony Reid, “Understanding Melayu (Malay), 297-99.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

of concern with royal lineage. Kedua, Melayu sebagai awal dari gagasan nasional modern dan ras/suku bangsa. Terakhir, ke-Melayuan sebagai *urban superculture*. Memasuki abad 20 term Melayu dipahami sebagai sebuah etnis-bangsa Melayu, *Malay as inclusive*-bangsa Malaysia dan Indonesia, dan Melayu sebagai sebuah ideologi.

Kedua artikel di atas menegaskan kesinambungan term Melayu dimulai dari Sriwijaya dan Malaka. Reid dan Andaya setuju bahwa term Melayu merujuk pada Sriwijaya abad 7 berdasarkan berita Marco Polo, berita Cina dan Negara Kertagama yang menyebut ekspedisi Pamalayu. Juga, Reid selaras dengan Andaya tentang pengaruh Malaka menyebarkan Melayu. Meskipun demikian, Reid dan Andaya luput dalam menjelaskan pemaknaan lain dari Melayu sebagai ekspresi dari karakteristik kultural masyarakat yang disebut sebagai Melayu. Ekspresi itu tidak hanya terbatas pada etnis dan politis.

Shaleh Yaapar mengatakan bahwa Melayu merupakan suatu konsep yang *elusive*,²⁵ bahkan menurut Barnard merupakan konsep yang cair. Timothy Barnard²⁶ selanjutnya menyebutkan bahwa atas dasar elusivitas dan sifat cair dari konsep Melayu tersebut maka terjadi kontestasi dari apa yang diklaim sebagai Melayu. Ke-Melayuan sebagai kontestasi sebenarnya terkait dengan keberlanjutan dari hegemoni kesultanan Malaka yang telah menginspirasi terbentuknya dunia Melayu pada abad 15 hingga berakhirnya kesultanan Malaka awal abad 16. Kontestasi tersebut dimulai ketika Johor mengklaim sebagai pewaris sah dari Malaka berhadapan dengan situasi bangkitnya kesultanan Aceh di ujung pulau Sumatera.

Konsep Melayu sebagaimana dikatakan Allen R. Maxwell,²⁷ siapa yang dikatakan Melayu merupakan hal penting dalam kehidupan sosial masyarakat Brunai. Seorang pendatang menjadi

²⁵ Md. Salleh Yaapar, "Contesting Malayness: The Quest for The Elusive *Melayu*," *IAS News Letter* #37 (June 2005).

²⁶ Timothy Barnard ed., *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries* (Singapore: Singapore University Press, 2004).

²⁷ Allan R. Maxwell, *Malay Polysemy and Political Power*, *JSEAResearch*, Vol. 9 no. 2, (2001), 173-212.

penting identifikasinya terkait dengan apakah sebagai Melayu atau non Melayu.²⁸ Maxwell mengkaji secara semantik Melayu lebih pada aspek *polysemus* yang berarti tidak dilihat berdasarkan kelahiran seseorang tetapi pada garis keturunan (*jus sanguinis* bukan *jus soli*). Di Brunai dikatakan sebagai orang Melayu apabila memiliki garis keturunan Melayu terlepas apakah dia lahir di Brunai atau tidak.

METODE

Tulisan ini berdasarkan kajian sejarah dengan 5 prosedur sebagaimana disebutkan Jenkins,²⁹ (2003) yaitu; Positioning, "presuposisi epistemologis", merancang kerja, menentukan teori, material dan sumber, *heuristik* (pengumpulan data) dan historiografi.

Prosedur penelitian menggunakan lima tahap serta kerangka yang disebutkan oleh Keith Jenkins. Tahap pertama, menentukan posisi, perspektif ideologis dan nilai-nilai yang mendasarinya. Tahap ini menentukan lokus dan keahlian penulis sejarah Islam di Asia Tenggara. Tahap kedua, melakukan pencarian logis untuk menentukan "*lacuna*" pengetahuan baru untuk diperiksa, dalam istilah Jenkins disebut "prasuposisi epistemologis". Pada tahap ini ditentukan tema studi tentang ungkapan Melayu pada abad ke-16 hingga 18. Tahap ketiga, perancangan kerja, teori determinasi, bahan dan sumber. Pada tahap ini, naskah Melayu dari abad 16 dan 18 dilakukan. Tahap keempat, mengumpulkan data, menganalisis dan mengatur fakta-fakta historis. Pada tahap ini kritik sumber/ verifikasi dan interpretasi data dilakukan pada teks dan dokumen yang dikumpulkan. Tahap kelima, menulis sejarah. Pada tahap ini pengetahuan (epistemologi), cara kerja (metodologi) dan pemikiran (ideologi) menyatu dalam penulisan sejarah tentang ekspresi ke-Melayuan abad 16 hingga 18.

²⁸ Allan R. Maxwell, *Malay Polysemy...*

²⁹ Keith Jenkins, *Re-Thinking History* (London and New York: Routledge, 2003), 25-27.

Analisis data menggunakan pendekatan *Key Word* dari Williams (1983).³⁰ Terdapat kata kunci yang digunakan dalam mengekspresikan ke-Melayuan. Kata kunci tersebut merupakan aspek penting dalam pengkonstruksian ekspresi ke-Melayuan abad 16 ke 18. Sebelumnya juga telah dilakukan pengkategorian konsep Melayu dalam beberapa naskah Melayu sebagaimana dilakukan Virginia Matheson (1979). Pendekatan *key word* ini juga digunakan Michael van Langenberg (1986) dalam menganalisis pemerintahan Orde Baru di Indonesia.

Menelaah teks Melayu melalui katalog *Malay Concordance Project* (MCP) yang disusun Ian Proudfoot. Sumber data yang digunakan adalah teks Melayu sebelum abad 19. Di antara sumber yang digunakan adalah teks Melayu yang dihasilkan dalam rentang waktu antara abad 16 ke 18. Meskipun terdapat juga beberapa hikayat yang bertahun di abad 19 namun penulisannya menggambarkan aspek ke-Melayuan abad sebelumnya. Harus diakui bahwa banyak teks Melayu yang ditemukan abad 19. Versi dari teks tersebut sangat beragam. Dalam hal ini teks yang digunakan adalah berdasarkan teks Melayu yang telah umum dirujuk dan telah melalui proses uji filologis.

DESKRIPSI TEKS: FUNGSI DAN TUJUAN

Terlepas dari banyak sumber yang dapat ditemukan di daerah lain di Dunia Melayu (*Malay World*) bahkan di Papua Barat atau Mindanao teks yang digunakan di sini hanya terkait dengan Selat Malaka. Oleh karena itu tidak semua teks Melayu akan diperiksa dalam konteks tulisan ini tetapi itu akan menjadi pengembangan lebih lanjut dari kajian ini. Berdasarkan MCP diperoleh sumber teks Melayu yang akan dibahas sebagai berikut;

³⁰ Raymod Williams, *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1976,1983).

No	Judul	Tahun	Editor dan Publikasi
1	Sulalat al-Salatin Sejarah Melayu (Malay Anal) ¹	1356, revised 1612	W. Shellabear (ed.), <i>Sejarah Melayu (Malay Annals)</i> , Singapore: American Mission Press, 1896. Abdullah bin Abdul Kadir (ed.), <i>Sejarah Melayu</i> , Singapore: [The Singapore Institution, 1842]. A. Samad Ahmad (ed.), <i>Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu)</i> , Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979. T.D. Situmorang & A. Teeuw, <i>Sedjarah Melaju, menurut terbitan Abdullah bin Abdulkadir Munsji</i> , Jakarta/Amsterdam, 1952.
2	Hikayat Hang Tuah ²	1700	Kassim Ahmad (ed.), <i>Hikayat Hang Tuah</i> , Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1975. W.G. Shellabear (ed.), <i>Hikayat Hang Tuah</i> , Singapore: Malaya Publishing House, 1908 [in Jawi script]. Balai Pustaka, <i>Hikajat Hang Toeah</i> , disalin dari naskah toelisan tangan hoeroef Arab, kepoenjaan Kon. Bataviaasch Genootschap, Weltevreden: Commissie voor de Volkslectuur, 1924. Reprinted.
3	Undang-undang Malaka ³	1400-1700	Liaw Yock Fang (ed.), <i>Undang-Undang Melaka. The Laws of Malacca</i> , The Hague: Nijhoff, 1976. Bibliotheca Indonesica no.13. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde.
4	Adat Raja-Raja Melayu ⁴	1779	Panuti H.M. Sudjiman (ed.), <i>Adat Raja-Raja Melayu</i> , Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1983.
5	Misa Melayu ⁵	1780	Raja Chulan, <i>Misa Melayu</i> , Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1991. Ahmad Fauzi Mohd. Basri (ed.), <i>Misa Melayu</i> , Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992. Siri Warisan Sastra Klasik.

Kebanyakan dari teks Melayu yang dihasilkan dari istana berfungsi sebagai strategi keberlangsungan dari kekuasaan. Sebagaimana dikatakan Matheson,³¹ dalam melihat teks Melayu pada masa Kesultanan Riau-Lingga. Setelah kehancuran Malaka, strategi mempertahankan legitimasi kekuasaan dari penguasa

³¹ Virginia Matheson, "Strategies of Survival: The Malay Royal Line of Lingga-Riau," *JSEAS*, vol 17 no 1 (Mar.1986): 5-38.

Melayu adalah mempertahankan garis keturunan sebagai legitimasi dari berdirinya sebuah kekuasaan baru pasca Kesultanan Malaka. Lebih lanjut menurut Virginia Matheson, Hikayat menjadi penting sebagai legitimasi dari penerus atau *representatives of the Melakan traditions of kingship and culture, highlight particular element of the “kerajaan” system*. Namun, selain sebagai legitimasi kekuasaan, teks Melayu juga berfungsi sebagai representasi dari kultural dan tradisi Melayu yang tertulis. Matheson³² dalam risetnya menyebutkan tujuan dari teks Melayu Riau sebagai legitimasi kekuasaan bendahara akhir abad 17. Matheson selanjutnya menegaskan hikayat di Riau “*used to legitimize the accession of the bendahara in 1699, rank Lingga above Indragiri, Pahang and Johor*. Diskursus teks Melayu umumnya berasal dari Sejarah Melayu atau *Sulalatus Salatin* yang bertujuan sebagai legitimasi kekuasaan. Sejarah Melayu menurut Matheson “*can be seen as localizing tool, a text to plug into, but then diverge from, with conventions which can be refashioned and adapted to local, specific needs*.”³³ Dengan demikian ragam salinan teks yang datang kemudian sesungguhnya menyesuaikan dengan kebutuhan lokal. Fungsi penyalinan naskah Melayu bukan untuk mereproduksi naskah, tetapi untuk melestarikan teks yang bermakna. Sarjana Barat telah memperhatikan variasi besar di antara teks-teks naskah dari kedua sejarah dan kisah. Episode bertambah, kata-kata berubah. Teks-teks sejarah tumbuh melalui pembaruan peristiwa secara teratur. Versi lokal sejarah Melayu ditemukan di sepanjang pantai Timur Sumatera, dan di Kepulauan Riau. Versi ini mempertahankan bagian awal hikayat Sejarah Melayu tetapi fokus pada peristiwa lokal di bagian akhir teks.

Winstedts³⁴ membagi teks Melayu menjadi dua bagian; pertama, teks sejarah Melayu merupakan subbagian dari teks literatur klasik Melayu (*as sub division of the malay classical literature texts*). Winstedt telah mempersempit teks-teks sejarah Melayu klasik menjadi sub-bagian tertentu sastra Melayu secara umum. Fakta ini membawa kita untuk memahami bahwa dia tidak

³² Virginia Matheson, “Strategies of Survival..

³³ Virginia Matheson, “Strategies of Survival..

³⁴ Hussain Othman, “Malay Muslim History..

menghargai banyak teks sastra Melayu klasik lainnya sebagai teks sejarah atau setidaknya memiliki nilai-nilai historis Melayu yang perlu dipertimbangkan selama penulisan bagian manapun dari Sejarah Melayu. Kedua, untuk sub-divisi lainnya, ia membagi mereka sesuai dengan tingkat pengaruh asing yang terkandung dalam teks. Pertama, sastra rakyat Melayu yang diklaim Winstedt dipengaruhi oleh Hinduisme dan Budhisme. Kedua, kelompok periode Hindu terdiri dari epos India, wayang kulit dan romansa. Ketiga, kelompok unsur-unsur Jawa di mana hikayat Hang Tuah diberi label sebagai "transformasi sejarah menjadi mitologi atau lebih tepatnya persamaan magis dari sejarah dan mitologi." Hang Tuah yang dianggap sebagai tokoh pahlawan Melayu dalam sejarah Malaka, Winstedt mengklaim, berubah menjadi mitologi yang didasarkan pada unsur-unsur Jawa yang terkandung dalam Panji, sebuah teks sastra Jawa, dan akhirnya, kelompok teks sastra Muslim yang berbondong-bondong ke wilayah ini setelah munculnya Islam. Teks-teks berisi kisah-kisah dari para pahlawan Muslim, seperti kisah-kisah Nabi Muhammad, para sahabatnya dan tokoh-tokoh Muslim di kemudian hari, kisah-kisah dan kisah-kisah dari warisan Persia dan juga sejarah Muslim "layak" seperti kebanyakan orang barat mengaku.

Sebagai konsekuensi dari klasifikasi Winstedt atas sastra Melayu klasik yang disebutkan di atas, teks-teks yang seharusnya dianggap sebagai teks sejarah atau memiliki nilai historis sangat sedikit. Teks-teks Melayu hanya akan dianggap sebagai teks sejarah selama subjeknya adalah "lebih asli daripada jenis prosa Melayu lainnya. Fakta ini membawa kita untuk memahami bahwa Winstedt dengan sengaja mencoba membatasi pemahaman pada teks-teks sejarah Melayu dan ini jelas merupakan suatu jenis perspektif yang dipersempit barat pada teks-teks sastra Melayu. Kenyataannya tidak berhenti pada titik ini karena ditemukan bahwa perspektif yang sempit menjadi lebih sempit dan dangkal ketika teks-teks Sejarah Melayu diklaim mengandung banyak fakta yang tidak historis.

Sulalat al-Salatin juga dikenal sebagai Sejarah Melayu (*Malay Annals*). Berasal dari abad ke 14 atau sekitar tahun 1356, kemudian

direvisi pada tahun 1612. Pada awalnya, judul Hikayat ini adalah *Sulalatus Salatin* yang artinya ucapan, petuturan para sultan. Ucapan berarti bercerita, pemisahan hal-hal yang berkaitan dengan kesultanan atau para sultan. Nama *Sulalat Salatin* adalah judul yang tertulis dalam teks itu sendiri adalah judul yang dipilih oleh penulis. Namun, teks tersebut lebih sering dikutip dengan judul sejarah Melayu, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai (*Malay Annal*).³⁵ Dengan pengertian inilah agaknya alasan Rafles menyebutnya sebagai Sejarah Melayu atau *Malay Annal*. Meskipun penyebutan *Malay Annal* atau Sejarah Melayu boleh-boleh saja, namun menurut Oman,³⁶ ada baiknya penulisan hikayat tersebut merujuk pada judul asli yaitu *Sulalatus Salatin*. Alasan Oman karena yang lebih penting adalah menampilkan apa yang tertulis di dalam teks itu sendiri. Memang teks hikayat menyebutkan sendiri judul hikayat sebagai *Sulalat Salatin*. Teks ini berasal dari Kesultanan Malaka. Banyak versi hikayat ini pada umumnya berasal dari abad ke-19. Di antaranya adalah W G. Shellabear (ed.), Sejarah Melayu, Singapura: American Mission Press, 1896. Abdullah bin Abdul Kadir (ed.), Sejarah Melayu, Singapura: [The Singapore Institution, 1842]. A. Samad Ahmad (ed.), *Sulalatus Salatin* (Sejarah Melayu), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Perpustakaan, 1979. TD Situmorang & A. Teeuw, *Sedjarah Drove*, menurut publikasi Abdullah bin Abdulkadir Munsji, Jakarta / Amsterdam, 1952.³⁷

Dalam tulisan ini, hikayat yang digunakan adalah hikayat diedit oleh A. Samad Ahmad yang juga digunakan sebagai sumber Malay Concordance Project (MCP). *Sulalatus Salatin* atau Sejarah Melayu berfungsi sebagai legitimasi kekuasaan raja bagi rakyatnya. Selain itu, bertujuan membenarkan pengakuan kerajaan lain melalui penggambaran masa lalu kerajaan yang mulia. Tujuan dari kisah ini adalah untuk menceritakan tentang kebesaran kesultanan Malaka. Sumber utama sejarah Malaka dapat dikatakan adalah Hikayat ini. Ini memberitahu kita tentang banyak aspek kehidupan sultan. Mulai

³⁵ Henri Chambert-Loir, "One More Version of the Sejarah Melayu," *Archipel*, 94, (Paris, 2017): 211-221.

³⁶ Oman Fathurahman, "Sulalat Al-Salatin Karya Tun Seri Lanang: Kebesaran Karya Sastra Melayu yang Melampaui Zamannya," *Jumantara*, Vol. 3, No. 1, (2012), 172-3.

³⁷ Malay Concordance Project (MCP), <http://mcp.anu.edu.au>.

dari kisah Malaka di masa Islam hingga Malaka didominasi oleh Portugis. Sebagaimana dikatakan Ian dan Virginia Sejarah Malaka, *Sejarah Melayu*, dibangun di sekitar masalah-masalah perbedaan otoritas dan kekuasaan eksekutif, khususnya rekonsiliasi antara hak prerogatif dan kekuasaan sultan dengan masalah-masalah yang dialami oleh menteri utamanya.

The Malaccan history, *Sejarah Melayu*, is built around the problems of distinguishing authority and executive power, in particular of reconciling the sultan's prerogative and power with those of his chief minister.³⁸

Arti penting dari *Sulalatus Salatin* adalah yang memengaruhi diskursus teks Melayu yang mewakili lokalitasnya. Menurut Matheson³⁹ teks lokal Riau-Lingga membahas pentingnya Sejarah Melayu bagi kelompok teks tertentu ini dan menggarisbawahi pentingnya sejarah sebagai diskursus bagi narasi teks.⁴⁰ Salah satunya sebagaimana Keringkasan Sejarah Melayu (KSM) yang ditulis ulang oleh T. Mohd. Saleh di Riau Lingga. Tujuan dari teks ini adalah menunjukkan garis Melayu dari kesultanan Malaka hingga Riau Lingga. Leluhur dan asal usul mereka.

Menurut Ian Proudfoot dan Virginia, didasari pendapat Roolvink,⁴¹ versi dari Salinan Sejarah Melayu sebanyak 29 buah. Tidak ada yang lebih awal dari tahun 1800. Meskipun dalam artikel yang ditulis Henri Chambert Loir yang mengutip dari versi Salinan yang disetujui dari tahun Oktober 1798 yang berasal dari Krusentene. Saat dia berada di Canton. Disalin selama 12 bulan dari Juni 1798 hingga Mei 1799. Teks ini mencantumkan tanggal 1794, yang menurut Henri sangat cocok dengan perkiraan. Hal ini menurut Henri menjadikan K salinan tertua yang kita tahu tentang *Sulalatus Salatin*, meskipun, hanya beberapa tahun dari manuskrip tertua yang berasal dari 1808.⁴² Versi terbaru dari *Sulalatus Salatin*

³⁸ Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space:..

³⁹ Virginia Matheson, "Strategies of Survival..

⁴⁰ *Ibid*,

⁴¹ Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space: 68; R. Roolvink, "The Variant Versions of The Malay Annals," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, Dee 123, 3de Afl. (1967), 301-324.

⁴² Henri Chambert-Loir, "One More Version.., 211-221.

adalah versi salinan Samad yang berasal dari perpustakaan Rusia bertahun 1796. Namun secara umum isi teks dari beragam versi Salinan adalah sama seperti dinyatakan Henri Chambert Loir⁴³ bahwa edisi Krunsenstern dekat dengan teks Abdullah dalam semua kriteria klasifikasi utama; tetapi ia juga dekat dengan salah satu dari dua resensi lain dalam kriteria minor, dan belum menunjukkan keistimewaan tersendiri. Terlepas dari semua kelemahannya, edisi ini karenanya sangat berguna. Ini akan membutuhkan studi teks yang teliti untuk menentukan tempat K dalam sebuah stemma dari semua versi *Sulalatus Salatin*.

Mengapa versi *Sulalatus Salatin* ini menjadi banyak sebagaimana dikatakan Roolvink bahwa terdapat 29 versi. Hal ini disebabkan oleh karena permintaan dari para penguasa yang mengklaim mereka sebagai keturunan Malaka. Maka kewajiban para penyalin yang umumnya adalah perempuan adalah memperindah setiap teks yang disalin. Teks Melayu berasal dari berbagai macam salinan. Fungsi dari Salinan adalah bukan untuk menghasilkan manuskrip baru tetapi adalah untuk mempertahankan makna yang dikandung oleh teks (*to preserved meaningful texts*).⁴⁴

Adalah adil untuk mengatakan bahwa dalam dunia Melayu, naskah selalu di urutan kedua dari teks. Bahkan ketika naskah disimpan untuk tujuan seremonial, sebagai pusaka, itu adalah teks, bukan naskah fisik, yang berharga. Sebuah manuskrip adalah yang paling penting sebagai tempat sebuah teks.

Secara substansi tidak ada perbedaan berarti dalam salinan tersebut. Namun hal yang membedakan adalah ciri khas iluminasi ataupun bagian khusus yang diperuntukkan kepada penerima salinan. Harus diingat bahwa salinan dari *Sulalatus Salatin* yang dibuat adalah berdasarkan permintaan dari anak sultan ataupun pemberian khusus dari sultan Malaka kepada orang tertentu. Salinan itu adalah memperindah atau menampilkan sesuatu yang berbeda dari salinan lain. Setiap salinan tersebut memiliki ciri khas tersendiri dan secara umum isi dari salinan tersebut sama.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space..

Hikayat Hang Tuah

Hikayat Hang Tuah adalah contoh epik kepahlawanan-buatan, di mana sejarah, dalam pengertian Melayu abad pertengahan dari istilah itu, dibuka sebagai biografi seorang pahlawan. Hikayat Hang Tuah bertujuan untuk menunjukkan epik kepahlawanan bangsa Melayu. Di samping itu juga berfungsi sebagai untuk menegakkan gagasan, raja dimuliakan, berdasarkan asal usulnya yang supranatural dan penguasaan ilahi, dengan energi atau kekuatan sakral, daulat, yang menjadikannya fokus dan pemelihara tatanan sosial. Tetapi Braginsky⁴⁵ mengatakan bahwa di samping itu ada pesan moral (pesan didaktik) yang diajukan. Hikayat Hang Tuah, teks yang sangat panjang mungkin disusun setelah *Sulalatus Salatin*. Ini mencakup periode kejayaan Kesultanan Malaka tetapi dari sudut pandang salah satu rakyatnya yang setia, Hang Tuah. Kemasyhuran dan pengkajian Hang Tuah dan identifikasinya dengan kekayaan orang Melayu, khususnya di Malaysia saat ini, menandai ini sebagai teks dengan makna ideologis serta budaya dan agama yang penting.

Hal inilah yang menjadi perhatian dari tulisan ini tentang bagaimana term Melayu diungkapkan dalam hikayat Hang Tuah. Aspek sejarah sangat ditonjolkan dalam hikayat ini, di samping juga aspek term Melayu yang perlu direkonstruksikan dalam hal apa Melayu diekspresikan.

Hikayat ini ditulis pada akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18. Sumber populer yang digunakan adalah versi Kassim Ahmad (ed.), Hikayat Hang Tuah, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Perpustakaan, 1975. Selain banyak versi hikayat Hang Tuah ini, termasuk WG Shellabear (ed.), Hikayat Hang Tuah, Singapura: Malaya Publishing House, 1908 [dalam naskah Jawi]. Balai Pustaka, Hikajat Hang Toeah, disalin dari naskah hoeroef Arab yang dilukis dengan tangan, kesalahpahaman Kon. Bataviaasch Genootschap, Weltevreden: Commissie voor de Volkslectuur, 1924. ⁴⁶

⁴⁵ V.I. Barginsky, Hikayat Hang Tuah; Malay Epic and Muslim Mirror; Some Considerations on its Date, Meaning and Structure," *KITLV journal Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 146 no 4, (Leiden,1990) 399-412.

⁴⁶ Malay Concordance Project (MCP), <http://mcp.anu.edu.au>.

Hikayat Hang Tuah ("Kisah Hang Tuah") adalah teks Melayu panjang yang disusun selama abad ketujuh belas (dan mungkin awal abad kedelapan belas) yang merekam kejayaan Kesultanan Malaka dan kehidupan teladan dari kesatria terbaiknya, Hang Tuah. Paruh pertama narasi mengikuti tempat catatan klasik Melayu tentang pengadilan kerajaan, perang, diplomasi, dan intrik pengadilan. Bagian kedua, sementara masih berkaitan dengan kesultanan Malaka, juga mencakup episode yang menggambarkan peristiwa-peristiwa tertentu dalam kehidupan Tuah dan mengungkapkan pemahamannya yang mendalam tentang Islam dan sufisme. Popularitas abadi dari eksploitasi Hang Tuah dan identifikasinya dengan kekayaan orang Melayu, khususnya di Malaysia saat ini, menandai ini sebagai teks dengan makna ideologis serta budaya dan agama yang penting.

Sebagian besar versi Hikayat Hang Tuah diakhiri dengan peristiwa yang terjadi pada 1641 (yaitu tahun penyingkiran Portugis dari Malaka oleh Belanda). Referensi pertama Hikayat Hang Tuah dalam sumber-sumber Barat adalah oleh naturalis Belanda dan sejarawan Francois Valentijn pada 1726, dan salinan manuskrip tertua yang masih ada tertanggal 1758.⁴⁷ Sebuah resensi kemudian dari teks memperluas narasi, dengan referensi singkat untuk penaklukan Inggris atas Jawa (1811), transfer Malaka dari Belanda ke Inggris (1795), dan Perjanjian Inggris-Belanda tahun 1824.⁴⁸

PEMBAHASAN

Berdasarkan kajian kata kunci Melayu melalui MCP, diperoleh data tentang Melayu yang tersebar dalam beragam bentuk. Sebaran tersebut dapat dikelompokkan ke dalam empat aspek utama dari ungkapan Melayu. Namun dalam tulisan ini, aspek tersebut menekankan aspek kebudayaan, meskipun disebutkan juga ungkapan Melayu dalam hal politik kekuasaan. Aspek politik dan kekuasaan tidak menjadi fokus uraian, aspek tersebut dideskripsikan hanya untuk menjelaskan memang aspek tersebut

⁴⁷ Virginia Matheson Hooker, "Hang Tuah, Hikayat", dalam Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, eds., *Encyclopaedia of Islam, jilid 3*, Consulted, 2016.

⁴⁸ *Ibid.*

ada dan dominan dalam dokumen Melayu. Namun selain politik kekuasaan, terdapat ungkapan Melayu dalam aspek yang lebih luas yaitu budaya. Ungkapan ke-Melayuan menyiratkan aspek yang lebih luas dari hanya sebagai ungkapan kekuasaan dan asal usul (genealogis). Hal ini menegaskan argumentasi saya bahwa ke-Melayuan adalah suatu konsep ungkapan atau ekspresi kultural dari masyarakat yang dinamakan Melayu. Dengan demikian argumentasi yang mengatakan bahwa Melayu adalah sebagai suatu etnis tidaklah demikian adanya jika merujuk pada sumber Melayu sebelum abad 19. Melayu pada abad 16-18 merupakan ekspresi kultural yang identik pula dengan Islam. Melayu adalah kultur masyarakat Islam, sehingga ketika dikatakan masuk Melayu berarti masuk Islam, menjadi Melayu adalah menjadi Islam.⁴⁹

No	Title	Dates	Number of expressions of 'Malay'
1	Undang-undang Melaka (UUM)	1400	1
2	Sejarah Melayu (SM)	1612	59
3	Hikayat Hang Tuah (HT)	1700	235
4	Adat Raja Melayu (ARM)	1779	15
5	Misa Melayu (MM)	1780	17

1. Empat Aspek

Sebagaimana telah disebutkan di awal, bahwa aspek ekspresi ke-Melayuan yang terdapat di dalam teks Melayu tidak terbatas pada ungkapan politik kerajaan. Aspek lain tersebut di antaranya adalah:

a. Public Sphere

Jumlah kata *segala* Melayu adalah yang paling diungkap dalam aspek ruang publik. Selanjutnya adalah kata *anak* Melayu sebanyak 28. Justru sedikit yakni sebanyak satu kali diungkap adalah kata *bujuk*, *beta*, *seperti*, *peranakan*, *hadapan*, *bunyian*, *lidah*. Dan hanya dua kali diungkap kata *baju*. Yang dibahas di sini adalah aspek kultural yang meliputi *baju*, *cara*, dan *orang*,

⁴⁹ Thomas Stamford Raffles, "On the Malay Nation, with a Translation of Its Maritime Institutions," *Asiatic Researches* 12 (1818); J.A Bethune Cook, *Sir Thomas Stamford Raffles and Some of His Friends and Contemporaries* (London: Arthur H Stockwell, 1918).

Penggunaan kata *baju* berkaitan dengan *baju* Melayu yang longgar dan besar. berdestar. Kata *anak* Melayu telah dibahas oleh Matheson⁵⁰ dalam pengertian sebagai keturunan Melayu. Kemudian kata *bunyi-bunyian* adalah musik Melayu. Orang Melayu menyebut musik sebagai bunyi-bunyian. Disebutkan bahwa musik Melayu menggunakan alat musik seperti *bansi*, *kecapi*. Tidak disebutkan adanya penggunaan gambus. Alat musik yang umum digunakan adalah *rabana*, *repana*.

Kata *cara* terkait dengan Hikayat Hang Tuah juga menceritakan bagaimana cara memakan sirih. Memakan sirih tidak hanya bagi kalangan perempuan tetapi juga bagi kalangan laki-laki. Disebutkan Bendahara (perdana menteri) dan Temenggung juga memakan sirih. Makan sirih bermakna mengakrabkan atau menjadikan suasana keakraban.

.... saudagar dan Bendahara dan Temenggung pun makanlah sehidangan. Setelah sudah makan maka diangkat orang pula hidangan pelbagai perasaan. Setelah sudah makan nikmat dan makan sirih dan memakai bau-bauan maka diangkat orang pula persalin pakaian cara Melayu selengkapny...⁵¹

Namun terdapat hal yang mendasar dalam sistem hierarki sosial yakni simbol/perambang dari warna kuning yang merupakan warna khusus bagi kalangan elite kesultanan. Kekhususan warna keemasan/kuning sebagai perambang kemegahan dan kemakmuran. Bahkan, jika rakyat biasa memakainya maka mereka akan dikenai hukuman sebagaimana disebutkan di dalam undang-undang Malaka.

Pakaian Melayu berbeda dengan pakaian orang Keling, pakaian Melayu dapat juga digunakan sebagai pakaian untuk beribadah. Ini menunjukkan pakaian masyarakat Melayu telah menyesuaikan dengan ketentuan berpakaian menurut ajaran Islam. Hal ini berbeda dengan pakaian Melayu sebelum abad 16. Sebagaimana disebutkan dalam Sulalatus Salatin, itulah yang jadi larangan pada orang kahwin; barang siapa yang dikurniai maka beroleh memakai dia;

⁵⁰ Lihat Virginia Matheson, "Concepts of Malay Ethos..", 351-71.

⁵¹ Kassim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 87:16.

dan memakai cara Keling itu pun larangan lagi, melainkan barang siapa sedia pakaian, dapatlah dipakainya sembahyang dan kawin.⁵²

Perbedaan pakaian Melayu sebelum Islam dengan sesudah Islam digambarkan sebagai pakaian orang Keling. Pakaian Melayu menunjukkan orang Melayu telah memeluk agama Islam, yang dibuktikan adanya keheranan masyarakat luar melihat perubahan pakaian sultan ketika mereka berkunjung ke negeri/daerah yang belum beragama Islam. Disebutkan misalnya ketika Sultan Malaka berkunjung ke negeri Suran.

...tetapi mereka itu setengah Islam dan setengah kafir. Setelah mereka itu memandang rupa Raja Suran itu, maka sekalian orang itu hairan tercengang-cengang dan takjub memandang pakaian baginda itu. Maka oleh segala mereka itu akan Raja Suran dibawanya kepada rajanya. Adapun nama raja mereka itu Raja Aktabu'l-Ard. Setelah raja itu melihat rupa Raja Suran..⁵³

Kain juga digunakan untuk hiasan masjid, sebelum dikenal penggunaan cat pada abad modern, hiasan masjid di kesultanan Melayu menggunakan kain yang digunakan sebagai penutup dinding masjid. Hal ini menjadikan masjid terlihat indah dan bersih.

..Syahdan pada suatu ketika maka baginda berangkat sembahyang Jumaat ke masjid yang bernama Baitur-rahim Ratna Kemala itu. Maka masjid itu pun disapulah orang dengan kain berbagai-bagai warnanya dan perbuatannya terlalu indah-indah rupanya. Maka raja keritan emas kenaiakan baginda berangkat ke masjid itu pun hadirilah mustaid dengan perhiasannya..⁵⁴

Bentuk *baju* Melayu yang besar dan longgar sebenarnya telah ada sejak masa kesultanan Malaka. Sebagaimana disebutkan dalam *Sulālatuṣ Salāṭīn*.

...bersebai, berdestar berhalaman, bertajuk dan berkancing; maka ia berjalan di naga-naga mengatur orang makan itu, menunjuk-nunjuk dengan kipas, lakunya seperti pendekar yang tahu menari. Dan Tun Hassan Temenggung yang pertama melabuhkan baju Melayu, dan membesarkan pangkal tangan

⁵² Samad Ahmad, ed., *Sulālatuṣ Salāṭīn (Sejarah Melayu)*, 74:25.

⁵³ Samad Ahmad, ed., *Sulālatuṣ Salāṭīn (Sejarah Melayu)*, 14:8.

⁵⁴ Kasim Ahmad, ed., *Hikayat* Hang Tuah, 502: 37.

baju, dan memanjangkan tangan baju; akan dahulu baju Melayu kecil juga. Maka.⁵⁵

Namun, pakaian zaman kesultanan Malaka ini baru sebatas memperlebar kain lengan belum memiliki ragam motif serta tidak diselingi dengan selempang kain sarung di pinggang. Penggunaan selempang pada pinggang bagi laki-laki berkembang pada masa kesultanan Johor dan Aceh di abad 17. Pakaian perempuan Melayu juga mengalami perubahan di abad 17, perempuan telah menggunakan kain kerudung sebagai penutup kepala. Gambaran transformasi pakaian Melayu memberi pemahaman bahwa ungkapan Melayu merupakan kesinambungan dari perilaku masyarakat yang ditunjukkan sebelum Islam. Ketika Islam telah dikonversi oleh masyarakat Melayu, maka pakaian Melayu pun menyesuaikan dengan Islam. Transformasi ini berlangsung secara dinamis.

Penyebutan bunyi-bunyian terkait dengan nyanyian, tarian dan permainan. Musik dimainkan dalam pesta perayaan baik perkawinan maupun penobatan atau perayaan hari besar keagamaan. Permainan seperti *todak*, opera dan tarian berpasang-pasangan (beranggap-anggapan). Tarian Melayu diiringi dengan musik dan nyanyian. Istilah biduan digunakan dalam kaitannya dengan nyanyian.

Memahami ungkapan Melayu dalam ruang publik ini menunjukkan bahwa Melayu merupakan ekspresi dari nilai budaya yang melekat (*embedded*) pada orang yang menampilkan hal-hal yang melekat pada aspek ke-Melayuan. Ekspresi tersebut kemudian menjadi jati diri Melayu. Aspek ungkapan Melayu tersebut merupakan bagian dari ungkapan jati diri Melayu dalam hal budaya, seperti *permainan*, *baju* dan lain-lain. Jika disebutkan permainan Melayu misalnya, maka Melayu identik sebagai budaya dalam hal permainan rakyat Melayu.

⁵⁵ Samad Ahmad, ed., *Sulālatus Salāṭīn (Sejarah Melayu)*, 194:1.

Ekspresi	Jumlah
<i>Baju</i> (Dress)	2
<i>Cara</i> (Way)	11
<i>Orang</i> (people)	20
<i>Bujuk</i> (Persuade)	1
<i>Anak</i> (Malays)	28
<i>Segala</i> (All People)	32
<i>Permainan</i> (Atraction)	2
<i>Beta</i> (self)	1
Hamba (Malays subject)	15
<i>Bunyi-bunyian</i> (Music)	1
<i>Lidah</i> (sayings, tongue)	1
<i>Seperti</i> (as if)	2
<i>Peranakan</i> (Descendat)	1
<i>Hadapan</i> (infront of)	1

Kata *anak* dan *segala* Melayu merupakan ungkapan paling banyak dalam aspek ruang publik. *Anak* Melayu merujuk pada pengertian berlaku sebagai orang Melayu. Sedangkan *segala* merujuk pada keseluruhan orang yang berlaku sebagai Melayu. Meskipun kata Melayu disebutkan juga dengan kata *orang* Melayu, namun pengertiannya adalah sebagai ungkapan penegasan jati diri sebagai orang Melayu. Di samping itu terdapat kata perumpamaan atau pemisalan sebagai Melayu. Kata *peranakan* justru hanya satu kali muncul.

Kata yang sering diungkap sebagai diri (kata orang pertama tunggal) Melayu adalah kata *hamba*. Hal ini berarti bahwa pengakuan ketundukan sebagai Melayu. *Hamba* Melayu adalah pengungkapan tentang kepatuhan kepada raja/ratu. Kata *hamba* umum dikenal sampai saat ini dalam percakapan sehari-hari, namun anehnya terdapat satu kata *beta* yang dikaitkan dengan Melayu. *Baju* Melayu justru hanya dua kali disebutkan. *Cara* Melayu disebutkan sebanyak sebelas kali dalam kaitannya dengan permainan atau pertunjukkan. Ketika disebutkan *cara* Melayu dimaksudkan bagaimana orang Melayu memperlihatkan permainan mereka dan hiburan. Musik Melayu justru disebutkan hanya satu kali.

Dalam *Sulālatuṣ Salātīn* disebutkan mengenai alat musik yang dimainkan orang Melayu di kerajaan Majapahit pada saat kunjungan muhibah Sultan Mahmud Shah ke Majapahit.

..Maka bunyi-bunyian Melayu dengan bunyi-bunyian Jawa pun bertarullah bunyinya gong gendang, serunai, nafiri, nagara, gendir, sambianya, sekati, kopak, ceracap, celimpong dan rebab, gelinang, gambang, suling, gambang, dandi, tiadalah sangka bunyi lagi...⁵⁶

Pada masa Portugis menguasai Malaka, meskipun membawa instrumen musik ke dunia Melayu, namun tidak dapat mempengaruhi tradisi Melayu dalam hal kesenian musik dan tarian. Berbeda dengan kondisi di Maluku misalnya, tradisi Portugis dapat berasimilasi dengan tradisi lokal Maluku.

Menari cara Melayu termasuk bagian dari ekspresi ke-Melayuan bagi masyarakat Melayu. Ketika disebutkan *cara* Melayu, salah satunya adalah tarian atau Menari. Namun informasi dari hikayat tidak menyebutkan secara spesifik mengenai satu jenis tarian Melayu. Dengan demikian, tidak mengherankan ragam bentuk tarian Melayu yang dijumpai hingga sekarang merupakan proses perkembangan dari tarian yang disebutkan sebagai *cara* Melayu abad 16-17.

.. "Hai Laksamana, kita hendak melihat segera raja dan ceteria, hulubalang menari cara Melayu. Beranggap-anggapanlah tuan sekalian." Maka sembah Laksamana, "Daulat tuanku." ⁵⁷

Menari dengan cara berpasangan bukan berarti harus berlainan jenis atau antara laki-laki dan perempuan. Namun sebagaimana disebutkan di dalam teks di atas, berpasangan adalah juga menari sesama laki-laki. Disebutkan Laksamana menari berhadap-hadapan dengan Patih yang sama-sama laki-laki.

.. "Hai kiai Patih, anggapkan kepada Laksamana, kerana kita hendak melihat Laksamana menari, kerana kita dengar Laksamana pandai menari cara Melayu." Maka Patih pun lalu bangun menari, serta disingsingnya tangan bajunya; maka dianggapkannya pada Laksamana. Maka Laksamana pun menyembah lalu bangun..⁵⁸

⁵⁶ Samad Ahmad, ed., *Sulālatus Salātīn (Sejarah Melayu)*, 125.

⁵⁷ Kasim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 264:11.

⁵⁸ Kasim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 264: 24.

Sumber hikayat umumnya menjelaskan tradisi tarian yang dilangsungkan di dalam istana kesultanan. Biasanya bertempat di balairung istana. Namun demikian, masyarakat biasa dapat menyaksikan dan bahkan ikut serta saat pesta besar dilaksanakan oleh kesultanan. Berbagai permainan khas Melayu ikut dipertunjukkan selain dari musik dan tarian.

... Setelah Raja Melaka melihat Bendahara dan Temenggung datang itu, maka baginda pun tersenyum bertitah, "Ramainya orang menari berungkap-ungkapan; jika kita tahu kita pun pergi melihat." ⁵⁹..Maka Indra Jailani pun turut bangkit menari. Maka jadi ramailah orang-orang menari berungkap-ungkapan di balairung itu...⁶⁰

Berungkap-ungkapan itu maksudnya adalah permainan sederhana seperti bermain tebak-tebakan atau bercerita bertukar pengalaman dan sebagainya. Hal ini menunjukkan dalam setiap keramaian berbagai ekspresi ditunjukkan. Sebagaimana tabiat/karakter orang Melayu yang suka berbual atau bercengkerama.

.. main catur dan ada balai tempat orang bermain pasung, ada tempat orang bermain jogar, ada tempat orang bernyanyi, dan ada tempat orang memalu bunyi-bunyian dan ada tempat orang menari berungkap-ungkapan, ada balai tempat orang bermain lembing dan pedang. Adapun pada balai yang pertama tempat segala anak raja-raja yang muda-muda bermain, dan pada balai...⁶¹

Tradisi kesenian seperti di Malaka kemudian menyebar pula ke kesultanan di Selat Malaka hingga kesultanan Aceh. Sebagaimana disebutkan dalam hikayat Aceh;

.. pelbagai bunyi-bunyian daripada genderang dan gung dan dap dan harbab dan dandi dan kecapi dan bangsi, terlalu `azamat bunyinya dan beberapa orang daripada orang nyerama dan menari dan orang yang bermain wayang dan gendér dan orang mengigal dan bertandak terlalu ramai bunyi tepik* dan sorak meréka itu.⁶²

⁵⁹ Kasim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 72: 11.

⁶⁰ S.W.R. Mulyadi, *Hikayat Indraputra: A Malay Romance* (Dordrecht: Foris, 1983), 150:1.

⁶¹ Mulyadi, ed., *Hikayat Indra Putra*, 150:19.

⁶² Teuku Iskandar, ed., *De Hikajat Atjéh*, ([s-Gravenhage:Nijhoff, 1958](#)), 104:16.

Permainan “mengigal” (humor) dan bertandak itu adalah permainan opera gerak atau seni peran di atas panggung. Jadi, kesenian Melayu telah berkembang ke dalam bentuk seni peran / bermain drama. Di masa Aceh ini juga dikenal tarian Şufi yang menari di tengah orang ramai sebagaimana umumnya mengiringi zikir orang Şufi.

... Maka sembah Taksal, ‘Bahwa hambalah syékh yang menari di tengah jalan itu. Hamba di jadikan Allah subhanahu wata`ala orang muda akan mengerjakan pekerjaan Tuanku itu, karena Tuanku memberi emas sekati.⁶³

Dalam aspek ruang publik ungkapan Melayu sekaligus juga menunjukkan karakteristik orang Melayu. Di antaranya disebutkan *orang* Melayu memiliki gerak lidah berlainan dalam tutur kata. Lidah Melayu disebutkan sebagai karakter orang Melayu dalam bertutur. Karakter lainnya adalah *bujuk* Melayu. Karakter ini menggambarkan bahwa *bujuk* adalah ungkapan terhadap Melayu yang suka membujuk terkait dengan konflik atau ketegangan. Tidak ditemukan kata bujuk yang bermakna negatif. Justru kata bujuk menegaskan bentuk mediasi atau salah satu upaya orang Melayu menghentikan pertikaian atau mencapai suatu maksud tertentu terutama dalam hal diplomasi. Disebutkan bahwa *bujuk* Melayu diungkapkan terkait persoalan *utusan* Melayu ke Negeri Cina.

Kata *segala* Melayu terkait karakter orang Melayu. Catatan orang Eropa menyebutkan pada umumnya orang Melayu bersifat ceria, nakal, dan sangat ceroboh: cerdik dan cerdas, tetapi mereka lalai.⁶⁴ Keceriaan dan kenakalan orang-orang Melayu tersebut bukanlah dimaknai sebagai tindakan kejahatan seperti yang dipahami orang Portugis pada saat pertama kali mereka berlabuh di pelabuhan Malaka. Namun, sebaliknya keceriaan dan kenakalan orang Melayu tersebut lebih kepada gurauan dan candaan. Sebagaimana diceritakan di dalam hikayat Hang Tuah.

⁶³ R.O. Wonstedt, ed., [Hikayat Bayan Budiman](#), 72:6.

⁶⁴ J.V.Mill, “Eredia’s Description of Malaca, Meridional India, and Cathay,” *JMBRAS*, Vol. 8, No.1 (109) (April 1930).

"...Melayu itu pun tertawa. Maka kelengkapan itu pun berlabuhlah pada tempat ghali Feringgi itu. Maka soldadu itu pun amarah, katanya, "Orang Melayu dan orang Keling ini tiada berbudi. Sahaja hendak berkelahi rupanya dengan kita ini, kerana ia melihat dirinya banyak itu." Maka sahut segala Melayu, "Mengapa engkau berkata demikian? Kami ini dagang..."⁶⁵

Bagi orang Portugis, ekspresi keceriaan orang Melayu tersebut justru dianggap sebagai bentuk dari kejahatan, padahal sebenarnya mereka keliru dalam mengartikan makna candaan tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan citra tidak berbudi terhadap orang Melayu. Berdasarkan cerita hikayat di atas, orang Melayu sebenarnya bermaksud bercanda dengan orang Portugis seolah-olah mereka hendak mengganggu kapal Portugis yang berlabuh.

Kegemaran orang Malaka makan sayur kangkung tidak dikerat, belah panjang.⁶⁶ Hingga hari ini pun, makanan kangkung sangat digemari masyarakat Melayu. Bahan makanan pokok orang Melayu memang sejak dahulu adalah beras. Meski pun sudah dikenal gandum namun tidak begitu diminati masyarakat Melayu.

Syahdan, ada pun orang Melayu dengan orang Arab dan farsi pada waktu itu tukar menukar barang dagangan. Iaitu orang Arab dan Farsi membawalah padi-beras kepada negeri Arab. Adapun gandum itu didatangkan daripada negeri Arab jadi dagangan tukar beras dengan gandum. Dan adapun gandum itu orang Melayu tiada memakan seperti mereka itu.⁶⁷

..daripada makanan, maka dimakannya setengah dan setengah diberinya akan si Bulbul. Demikianlah peri kasih Dang `Ambar Kasturi akan si Bulbul itu, jikalau Pancagah santap sesuatu makanan atau nasi maka dianugerahai Pancagah akan Dang `Ambar Kasturi. Maka dimakannya seperti manusia. Maka orang Acéh dan segala dagang-dagang dan segala utusan melihat dia ..⁶⁸

Makanan Melayu adalah makan yang berdasarkan ajaran Islam, tidak dibolehkan orang Melayu untuk memakan makanan

⁶⁵ Kassim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 391:22.

⁶⁶ Samad Ahmad, ed., *Sulālatuṣ Salāṭīn (Sejarah Melayu)*, 133.

⁶⁷ Shaghir Abdullah, *Tarikh Fatani, Syeikh Faqih Ali al-Fathani*, versi salinan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik kawasan Indo-Melayu & Khazanah Fathaniyah, 1998).

⁶⁸ Teuku Iskandar, ed., *De Hikajat Atjéh, ('s-Gravenhage:Nijhoff, 1958)*, 139:3.

yang dilarang oleh ajaran Islam. Hal ini berbeda dengan masa sebelum Islam di mana orang Melayu Budha juga memakan daging babi. Dalam hikayat Patani disebutkan;

Orang Budha itu makan babi. Maka setengah-setengah orang itu tukar babi dengan kijang kerana orang budha itu sangat-sangat sukalah dengan babi. Dan orang-orang Melayu Islam itu benci kepada babi sebab haram dan suka khianat kepada tanam-tanaman orang-orang Melayu Islam..⁶⁹

Perpaduan dengan tradisi Cina menghasilkan jenis makanan seperti lumpia, dan lain-lain. Terdapat berbagai jenis makanan di pusat Melayu yang menggambarkan keanekaragaman suku bangsa. Namun, terdapat ciri khas dari masakan Melayu. Orang-orang yang datang ke pusat-pusat Melayu abad 16-17 akan mudah mengenali bahwa ini adalah masakan Melayu. Mereka tidak makan babi, mereka tidak memakan makanan yang kotor.⁷⁰

Laporan orang Cina Hai Yun, berdasarkan adat istiadat penduduk Melayu Malaka, mereka diharamkan makan babi, dan apabila orang Cina yang tinggal di kota Malaka memakan babi maka ia akan menimbulkan kemarahan penduduk dan mereka akan mengatakan bahwa itu adalah perilaku yang kotor. Saudagar kapal tinggal di hotel dan dilayani dengan makanan dan minuman.⁷¹

b. Government

Ekspresi	Jumlah
Hulubalang	15
Adat (Custom)	7
Istiadat (Tradition)	2
Istiadat Raja (Kings tradition)	7
Kampung (Village)	14
Penghulu (chief)	1
Raja (King)	27
Ratu (Queen)	56
Perajurit (Warrior)	2
Tanah (Land)	48
Negeri (Country)	4
Bangsanya (lineage, Race)	1
Kapitan (captain)	4
Utusan (envoy, delegate)	7
Asal (origin)	1
Perintah (Command)	1

⁶⁹ Shaghir Abdullah, *Tarikh Fatani, Syeikh Faqih 'Ali al-Fathani*, 21.

⁷⁰ Armando Cortesao, ed., *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East from the Red Sea to Japan. Written in Malacca and India in 1512-1515* (London: Hakluyt Society 1944, reprint 1967).

⁷¹ W.P. Groeneveldt, "Notes on the Malay Archipelago and Malacca," *Miscellaneous Paper Relating to India, China and the Indian Archipelago*, edisi 2 jilid 1 (London:Trubner, 1887).

Ratu Melayu, Hikayat Hang Tuah menyebutkan bagaimana perempuan dihormati. Posisi perempuan “didudukkan” pada martabat masing-masing artinya pada tempat adat istiadat orang Melayu dimana perempuan berada di sebelah atau di belakang laki-laki.

..Bendahara Paduka Raja pedang yang berikat emas sebilah, keris bersalut dua bilah dan lembing bersampak emas sepuluh bilah dan perempuan yang baik suaranya dua orang. Maka Ratu Melayu pun sujud pada kaki baginda; baginda pun memeluk mencium Ratu Melayu dan ditangisnya. Setelah sudah maka Ratu Melayu pun berjalanlah naik gajah lalu keluar.⁷²

Penghormatan kepada perempuan terkait pula dengan kepemimpinan, masyarakat Melayu tidak asing dengan kepemimpinan perempuan. Bahkan peran perempuan dalam transmisi Islam di dunia Melayu Modern⁷³ kiranya telah berakar lama dalam dari tradisi Melayu. Jika tidak ada laki-laki yang menjadi penerus kesultanan, maka anak perempuan menjadi penerus raja yang bergelar Sultanah. Abad 17 di Aceh misalnya terdapat beberapa Sultanah yang memimpin kesultanan. Begitu pula dengan kesultanan Melayu lainnya, istilah ratu yang kemudian digantikan dengan istilah Sultanah bukanlah sesuatu yang ditolak di dalam masyarakat Melayu.

Terlihat dari undang-undang tersebut citra dari ekspresi ke-Melayuan yang menegaskan adanya kesesuaian antara nilai-nilai Islam dengan prinsip dan falsafah Melayu.

...yang dua tahlil itu akan mendelika, lantannya setahlil sepaha itu akan menteri, yang pemakan tengah empat puluh perak itu akan temenggung. Demikianlah `adatnya. Undang-undang Melayu yang dititahkan Duli Yang Dipertuan, yang tersurat di atas ini, dilimpahkan kepada segala negeri, daripada suatu negeri kepada suatu negeri, daripada suatu dusun.⁷⁴

Adat dan undang-undang yang dihasilkan kemudian menampilkan Melayu yang terbuka dan kosmopolitan. Keterbukaan

⁷² Kasim Ahmad, ed., *Hikayat Hang Tuah*, 63:33.

⁷³ Lihat, Virginia Matheson Hooker, “Transmission Through Practical Example: Women and Islam in 1920s Malay Fiction,” *JMBRAS* Vol. 67, No. 2 (267) (1994), 93-118.

⁷⁴ [Liaw Yock Fang, ed., Undang-Undang Melaka: 2082.](#)

itu menjadikan berkembangnya kehidupan multikulturalisme di pusat-pusat Melayu. Pedagang dari berbagai latar belakang bangsa, agama dan etnis merasa nyaman dan dihargai ketika mereka datang ke pelabuhan Melayu untuk berdagang. Keterbukaan Melayu kemudian dikenal oleh masyarakat dunia melalui informasi dari pedagang masing-masing bangsa. Ketika Malaka dikuasai oleh Portugis, pedagang Muslim mengalihkan perdagangan ke pusat-pusat Melayu seperti Johor, Brunai dan lainnya. Kemudian diikuti pula oleh banyak pedagang lain. Malaka kemudian menjadi sepi hingga pertengahan abad 17. Malaka kembali ramai ketika di bawah kekuasaan Dutch yang merebut Malaka dari Portugis pada tahun 1641.⁷⁵ Namun akhir abad 17, Malaka-Belanda tidak lagi dijadikan pelabuhan utama oleh kolonial Belanda karena mereka mengutamakan Batavia di Jawa. Mereka mementingkan perdagangan di pesisir Utara Jawa dan pelabuhan Banten. Hal ini juga dapat dipahami karena pasokan lada, emas dan produk alam yang sebelumnya dibawa pedagang ke Malaka, namun di masa kesultanan Aceh dialihkan ke pantai Barat Sumatera melalui pelabuhan Barus, Tiku, Bengkulu hingga Banten.

Jauh sebelum Adam Smith mencetuskan gagasan perdagangan bebas yang kemudian dikembangkan menjadi kapitalisme dalam *the wealth of nations*, Melayu menurut Souza,⁷⁶ telah memberikan ruang bagi perdagangan bebas antar negara. Selama mematuhi undang-undang dan adat Melayu semua orang berhak berdagang di pelabuhan Melayu.

Berdasarkan aspek tata kelola pemerintahan, ungkapan kata Melayu sangat dominan menyebutkan aspek istana dan kelengkapannya. *Raja* dan *ratu* identik dengan kata Melayu. Meskipun kata *ratu* lebih banyak daripada kata *raja*. Urutan berikutnya terdapat kata *hulubalang* dan *kampung*. Justru bila dikaitkan dengan kata *bangsa*, kata Melayu justru disebutkan satu kali.

⁷⁵ Laporan Belanda, *Dagh-reg.*

⁷⁶ George Bryan Souza, "Alfonso de Albuquerque," dalam John J. McCusker, ed., *History of Word Trade Since 1450*, entry 104.

Aspek teritorial Melayu hanya mengenal tanah, negeri dan kampung. Memang umumnya kesultanan Melayu identik dengan masyarakat *thalassocracy*.⁷⁷ Konsep teritori masyarakat Melayu sama dengan konsep *Mandala* atau *Deva Raja*.⁷⁸ Tanah dominan disebutkan setelah ratu, hal ini menunjukkan bahwa konsep tanah adalah bagian dari kekuasaan dan kedaulatan sultan. Tanah Melayu menunjukkan kedaulatan orang Melayu. Hanya saja tidak seperti negara modern yang memiliki tapal batas kedaulatannya mereka. Kepemilikan tanah sepenuhnya di bawah kesultanan. Tidak ada tanah yang dimiliki oleh orang per-orang. Yang ada adalah hak penggunaan baik sebagai kebun, sawah ataupun pemukiman. Dengan demikian, tanah dalam konsep Melayu tidak menjadi objek jual beli tetapi menjadi objek hak guna.

Pengungkapan bangsa dalam teks Melayu tidak berkaitan sebagai konsep suatu pemerintahan atau kesatuan kelompok masyarakat (etnik) yang didasari oleh kesamaan bahasa dan keturunan. Namun bangsa diungkapkan dalam kaitan Melayu sebagai ekspresi kultural masyarakat yang menerapkan kultur Melayu. Selain itu, terkait dengan Islamisasi, *bangsa* Melayu tidak berkaitan dengan keterikatan genealogis, atau politik, tetapi terikat oleh kesadaran bersama sebagai satu saudara seagama dan sebudaya. *Bangsa* Melayu kemudian menjadi idiom bagi masyarakat yang dihubungkan oleh kesadaran persaudaraan kultural dan agama. Hal ini dikarenakan secara politik kekuasaan nantinya Melayu menjadi bagian konflik di antara masyarakat Melayu khususnya di kawasan Selat Malaka. Terutama setelah jatuhnya kesultanan Malaka ke dalam kekuasaan Portugis pada 1511. Perseteruan antara Johor, Aceh, Jambi⁷⁹ misalnya yang berlangsung hingga pertengahan

⁷⁷ *Thalassocracy* adalah berbasis lautan berlawanan dengan *thelussocracy* yang berbasis daratan. *Thalassocracy* merupakan ide yang dikembangkan oleh Herodotus, menurutnya Polycrates adalah desain *thalassocracy* paling awal. Arnaldo Momigliano, "Sea-Power in Greek Thought," *The Classical Review* Vol. 58, No. 1 (May, 1944): 1-7,

⁷⁸ Clive Kessler, "Malaysia's "Devarajas," *New Mandala* (Februari 2014); juga, "Kedaulatan and Sovereignty: Authority, Legitimacy, Constitutionalism & Modernity in the Malay World; Some Political Implications of an Unrecognized Lack of Conceptual Congruence," <https://ari.nus.edu.sg/Event/Detail/990>. Iik Arifin Mansoor, *Living Islamically in the Periphery; Muslim Discourse, Institution, and Intellectual Tradition in Southeast Asia* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015).

⁷⁹ Mengenai konflik ketiga kesultanan ini Lihat Andaya, *The Kingdom of Johor*, 85-87. Teuku Iskandar, ed., *Hikayat Aceh*, 271:6.

abad 18 mengisyaratkan Melayu tidak disatukan secara politik. Ekspresi ke-Melayuan sebagai ungkapan budaya Melayu memang menyatukan masyarakat Melayu tetapi justru menjadi terpecah karena kepentingan politik dan ekonomi. Perebutan hegemoni sebagai Melayu dimaknai dalam konteks politik ekonomi. Sedangkan secara kultural, Melayu memiliki prinsip kesamaan di antara masyarakat Melayu di kawasan Selat Malaka misalnya bentuk pakaian berdestar, berlengan panjang dan lebar umum ditemui dalam masyarakat Melayu. Meskipun secara entitas politik dan etnik mereka beragam. Misalnya ada masyarakat Melayu Aceh, suku Siak, suku Deli, suku Johor, Palembang, Jambi.

Sebelum abad 19, ungkapan Melayu sebagai bangsa dalam pengertian *state* (Negara), tidak begitu populer. Meskipun disebutkan *bangsa* Melayu, tetapi dalam pengertian sebagai kelompok masyarakat yang memiliki karakteristik bersama bukan dalam arti suatu entitas kekuasaan politik atau negara. Hal ini menegaskan adanya makna Melayu sebagai identitas bukan sebagai suatu konsep etnis Melayu.

Bangsa dalam pemaknaan ekspresi ke-Melayuan adalah penanda jenis, ciri atau identifikasi suatu objek yang membedakan dari objek lain. Sebagai jenis, ciri, maka Melayu adalah konsep partikular yang membedakan dengan identitas lainnya. Dengan demikian, ekspresi ke-Melayuan dapat dipahami sebagai pengungkapan karakteristik suatu masyarakat yang membedakan mereka dengan masyarakat lainnya.

Di samping itu, hal yang terkait dengan Melayu dalam aspek tata kelola pemerintahan adalah adanya struktur pemerintahan *raja, ratu, hulubalang*. Dengan demikian, Melayu diungkapkan terkait sebagai tata kelola sebuah masyarakat yang memiliki unsur sebagaimana disebutkan di atas. Unsur utama dari masyarakat dikaitkan dengan Melayu adalah adanya *raja* dan *ratu*. Hierarki dari masyarakat terdiri dari *negeri* dan *kampung*. Negeri merujuk kepada keseluruhan masyarakat Melayu sedangkan kampung merujuk ada komunitas terkecil dari suatu masyarakat Melayu.

Istiadat dalam pengertian Melayu adalah aturan tata tertib kehidupan masyarakat justru lebih banyak mengatur tata cara kehidupan dan prosesi di istana kesultanan. Sedangkan untuk masyarakat hanya disebutkan sebanyak dua kali. Di samping itu kata Melayu terkait dengan kata *perintah*. Dalam kaitannya sebagai identitas, secara genealogis justru kata *asal* Melayu disebutkan hanya satu kali. Hal ini menunjukkan bahwa Melayu secara genealogis tidak begitu dipentingkan pada periode kesultanan Islam. Boleh jadi, hal ini terkait dengan peralihan kepemelukn agama dari Hindu-Budha ke Islam. Memang, bahwa Melayu diasosiasikan sebagai imigran/pelarian dari istana Sriwijaya (Parameswara) ketika diserang Majapahit⁸⁰. Namun, setelah terjadinya konversi Islam Parameswara, maka kemudian aspek genealogis tidak terlalu diperhatikan. Justru aspek penisbahan diri sebagai keturunan Zulkarnain, populer bagi raja-raja Melayu yang bernuansa Islam.

Hal menarik adalah disebutkan Melayu terkait dengan utusan. Pada masa Kesultanan Malaka dan sesudahnya, utusan merupakan tradisi kesultanan yang umum digunakan terkait hubungan luar negeri. Tercatat Kesultanan Malaka pernah mengirim utusan beberapa kali ke Cina dalam rangka mendapatkan dukungan keamanan atas kedaulatan perairan Malaka dari serangan Kerajaan Champa dan Siam. Dampak dari diplomasi tersebut memang luar biasa ketika Dinasti Ming di bawah kekaisaran Yung Lo mengirimkan armada laut yang dipimpin Laksamana Cheng Ho. Inilah pengiriman armada terbesar dinasti Cina ke kepulauan Indo Melayu setelah sebelumnya armada Mongol yang dikirim Kubilai Khan ke pesisir utara Jawa. Akibat dari kehadiran armada Cheng Ho, kekuatan laut Kerajaan Champa dan Siam tidak berani mencoba menyerang Malaka.

Utusan Melayu adalah bentuk ungkapan terhadap misi diplomatik Melayu. ungkapan Melayu dari kata utusan dapat dipahami sebagai suka berunding atau menjalin kerjasama. Dengan demikian *utusan* Melayu berarti orang Melayu yang

⁸⁰ Lihat dalam Mohd Yusof Hashim, ed., *Parameswara Pengasas Empayar Malaka* (Malaka: Institut Kajian dan Patriotisme Melayu (IKSEP, 2014)

berkeinginan kuat menjalin hubungan baik dengan negara lain. Selain itu menunjukkan keterbukaan Melayu terhadap keberadaan entitas kekuatan/kerajaan lain terutama di dalam kawasan *mandala* Melayu. Ungkapan *utusan* Melayu untuk menyebut proses hubungan diplomatik yang dilakukan Melayu terhadap Cina dan Majapahit.⁸¹ Stabilitas kawasan sangat diperhatikan dan diutamakan oleh kesultanan Melayu. Hal ini demi menjaga aktivitas perdagangan maritim di pelabuhan Melayu. Konsekuensi logis dari stabilitas tersebut tercipta keamanan dan interaksi sosial yang harmonis serta menarik jumlah kedatangan pedagang dari penjuru dunia untuk bertransaksi di pelabuhan Melayu. Tentunya, pemasukan kesultanan melalui cukai sepuluh persen menambah kemakmuran ekonomi kesultanan. Pada akhirnya kehidupan sosial dan ekonomi kesultanan Melayu dapat dikatakan baik. Sultan memiliki cukup uang untuk membangun istana dan masjid yang megah sebagaimana disaksikan orang Eropa yang berkunjung ke Melayu.⁸²

c. Ekonomi

Ekspresi	Jumlah
<i>Dagang</i> (Trade)	5
<i>Perahu Dagang</i> (boat)	4
<i>Saudagar</i> (trader)	1
<i>Perahu</i> (Boat)	4

Aspek ekonomi diungkapkan terkait dengan Melayu berkaitan dengan perdagangan. Kata *dagang* Melayu disebutkan lima kali menunjukkan makna dagang sebagai aspek penting ekonomi Melayu. Perdagangan Melayu adalah perdagangan maritim yang tergambar dari ungkapan perahu dagang. Dalam teks Melayu disebutkan *perahu dagang* Melayu yang melakukan perjalanan hingga ke negeri Mesir dan Cina. Perjalanan tersebut dipimpin Laksamana Hang Tuah membawa komoditas dagang rempah seperti lada. Hanya saja, sebagai ungkapan personal atau individu yang terlibat langsung dalam perdagangan yaitu saudagar disebutkan satu kali.

⁸¹ Samad Ahmad, ed., *Sulālatuṣ Salāṭīn (Sejarah Melayu)*, 40:23. Za'ba, *Sejarah Ringkas Melayu*.

⁸² Cortesao, ed., *The Suma Oriental of Tome Pires*. 265-8. Antonio Pigafetta, *The First Voyage Round the World/Pigafetta's Account of Magellan's Voyage*, Mansel Longworth Damesed ed., *The Book of Duarte Barbosa*. Vol II, (London: Hakluyt Society, 1921 Second series, no XLIX, 1921.

Saudagar Melayu diungkap terkait dengan konteks orang Melayu yang memiliki muatan dagang di kapal. Persoalan yang menarik dari data ini adalah meskipun Melayu terkait dengan jaringan perdagangan maritim dan menjadi *melting pot* bagi arus komoditas perdagangan dunia, tidak serta merta menyatakan bahwa Melayu adalah identik sebagai masyarakat pedagang. Karena perdagangan sepenuhnya dikendalikan oleh raja dan laksamana. Perahu dagang Melayu tidaklah begitu besar. Tidak diungkap kata Melayu terkait dengan kapal.

Sebagaimana ditulis Afiduddin⁸³ apakah Melayu pedagang atau petani? Kedua pertanyaan yang mencakup kedua hal bagi masyarakat Melayu. Dikatakan pedagang memang aktivitas utama di kota pelabuhan Melayu adalah perdagangan. Di samping itu perdagangan menjadi sumber utama pemasukan istana dalam membiayai kesultanan. Hanya saja tidak disebutkan masyarakat atau rakyat biasa yang ikut dalam perdagangan. Kalangan masyarakat biasa memang menjadi petani yang menghasilkan komoditas dagang utama seperti lada. Sedangkan perdagangan yang terlibat langsung adalah pihak istana. Dengan demikian, Melayu sejatinya adalah penyedia tempat bagi perdagangan karena posisi strategis perlintasan dua kutub perdagangan dunia yaitu Timur dan Barat. Sebagai konsekuensi dari itu adalah kesultanan Melayu mendapatkan keuntungan luar biasa dari pajak pelabuhan. Arus perdagangan yang ramai semakin memberikan keuntungan cukai pelabuhan bagi kesultanan. Apa yang dilakukan kesultanan Melayu adalah hampir sama dengan apa yang dilakukan oleh negara Singapura pada zaman modern. Posisi yang berada di titik perlintasan kapal dagang dunia menghubungkan Timur dan Barat. Sebagai *entre port* ketika pertukaran komoditas terjadi.

⁸³ Afiduddin sebagai dikutip Watson menyebutkan bangsa Melayu adalah sebuah masyarakat pedagang, mereka bukanlah petani. Meskipun kesimpulan ini tidak sepenuhnya benar terkait dengan Melayu Muslim yang berada di pedalaman pulau. Kehidupan bertani masih dipertahankan oleh Melayu Muslim. Kemungkinan yang dimaksud Melayu sebagai pedagang adalah penduduk yang berada di pesisir pantai kawasan Indo-Melayu. Afiduddin apakah Melayu pedagang? C.W, Watson, "Reconstructing Malay Identity," *Anthropology Today*, Vol. 12, No 5 (Oct., 1996): 10-14.

Jadi, apakah Melayu pedagang? Secara kesultanan dapat dibenarkan anggapan Melayu identik dengan pedagang. Namun secara individu masyarakat, Melayu tetaplah sebagai petani yang mengolah hutan sebagai produsen komoditas utama perdagangan.

Peradaban pesisir telah menjadikan Melayu sebagai pusat perdagangan yang tentunya telah menciptakan Melayu sebagai masyarakat yang lekat dengan perdagangan. Reid⁸⁴ menganalisis perkembangan ekonomi Indonesia pra-kolonial yang bertumpu pada perdagangan maritim. Jaringan dan jangkauan perdagangan antar pulau yang relatif bertaraf internasional menghubungkan kota-kota pelabuhan di Pesisir Indonesia. Hal ini ditopang oleh pihak kesultanan yang juga turut terlibat dalam perdagangan. Para sultan adalah juga pemilik kapal yang dikelola oleh laksamana. Perdagangan sangat diperhatikan oleh kesultanan Melayu yang umumnya berada di garis pantai. Akomodasi kepentingan pedagang dari semua penjuru dunia melalui peran dari shahbandar.

Sejak ditaklukkannya kekuasaan pesisir oleh kerajaan pedalaman, menurut analisis al-Attas,⁸⁵ pusat perdagangan tersebut menjadi hancur dan beralih ke pola agraris. Sisa-sisa dari peradaban pesisir yang bertumpu pada perdagangan telah menciptakan kelompok saudagar muslim di pesisir yang hingga abad 19 memainkan peranan penting dalam struktur sosial ekonomi politik masyarakat.⁸⁶ Ungkapan Melayu dikaitkan dengan dagang berkaitan pula dengan peranan islamisasi yang menurut Taufik Abdullah⁸⁷ telah mengkonsolidasikan secara politik di mana terjadi integrasi dagang, kekuasaan dan agama yang turut menyusun tidak semata-mata atas dasar kekuatan dagang tetapi

⁸⁴ Anthony Reid, "The Pre-Colonial Economy of Indonesia," *BIES* vol 20, no 2 Agustus 1984.

⁸⁵ Al-Attas, "Hilangnya Golongan Pedagang Pribumi," dalam *Mitos Pribumi Malas* terjemahan dari the Myth Lazy Native (Jakarta: LP3ES, 1988).

⁸⁶ Bahkan analisis Fachry Ali meskipun kekuatan tersebut tidak lagi memadai sebagaimana periode kekuasaan kesultanan para saudagar Muslim, kiai, haji dan kaum tani turut berperan dalam pemberontakan petani Banten 1888. Lihat Fachry Ali, "Masa Tak Berwarga Negara; Gerakan-gerakan Protes di Jawa Abad ke-19", dalam Asep Gunawan, ed., *Artikulasi Islam Kultural; dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004).

⁸⁷ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987).

kekuatan politik dan agama. Meskipun bagi Van Leur⁸⁸ menyebut kondisi demikian sebagai *merchant princes* yang sama saja dengan kebangkitan perdagangan Eropa sebelum modern yang bertumpu pada kekuasaan raja dan kerajaan/negara.

d. Literature dan bahasa

Ekspresi	Jumlah
<i>Hikayat</i> (texts)	3
<i>Pantun</i> (poem)	4
<i>Majlis</i> (assembly)	2
<i>Hikmat</i>	1
<i>Khabar</i> (information)	2
<i>Bahasa</i> (language)	6
<i>Juru Bahasa</i> (interpreter)	13

Dari aspek literatur, ungkapan Melayu terkait dengan kegiatan sastra Melayu. Kata *hikayat* disandingkan dengan kata Melayu dalam pengertian penceritaan kembali aspek sejarah kesultanan atau berkaitan dengan raja. Disebutkan juga adanya *majlis* Melayu yang terkait dengan pelaksanaan kegiatan sastra Melayu. Ciri khas dari sastra Melayu adalah berpantun, diungkapkan sebanyak empat kata *pantun* Melayu. *Pantun* Melayu bercirikan rima empat baris yang memiliki kesamaan bunyi pada akhir suku kata. Sebagai *bahasa*, dikaitkan dengan Melayu sebanyak enam kali. Hal yang menarik adalah *juru bahasa* Melayu sebanyak tiga belas kali.

Melalui agama Islam, bahasa Melayu menjadi bahasa intelektual dan *lingua franca*. Di samping menggantikan bahasa Hindu, Sanskrit, aksara Arab dan Aksara Arab Melayu juga merevolusi bahasa Melayu dengan memperkaya makna dan terminologi seperti kata puasa, neraka agama dan surga.⁸⁹ Akhir abad 16 bahasa Melayu mencapai level tinggi sebagai bahasa tulis dan agama, menggantikan bahasa Hindu-Jawa.⁹⁰ Bahasa Melayu diterima sebagai bahasa intelektual dan komunikasi di kawasan Indo-Melayu dan Asia Tenggara. Ulama Melayu memulai

⁸⁸ Van Leur, *Indonesian Trade and Society: Essay in Indonesian Social and Economic History*, (Van Hoeve, the Hague, 1956).

⁸⁹ Lukman Thaib dan Baruddin Ce Pa, "Regional Cooperation: Malay World and Formulation of ASEAN Community," *Global Jurnal of Human Social Science, Political Science*, Vol. 13 Issue, 2, 2013.

⁹⁰ Hasyim Musa, *A Brief Survey on the Study of the Malay Sastera Kitab on Malay Islamic Thought* (Kuala Lumpur: Akademi Pengkajian Melayu, University Malaya, 1999).

menggunakan tulisan Arab Melayu dalam menuliskan karya mereka terutama dalam menyediakan tulisan keagamaan dan dalam berbagai aspek sastra. Islam berpengaruh terhadap budaya yang dimiliki Melayu, terlihat pengaruh tersebut begitu mendalam di bidang sastra. Budaya tulisan Arab Melayu yang telah dihasilkan Ulama Melayu dari tulisan mengenai persoalan agama hingga sastra seperti terjemahan '*Aqāid an-Nāsafi* tahun 1590.⁹¹ Pengaruh Islam juga telah merevolusi teknologi komunikasi tulisan di dunia Melayu.⁹²

Juru bahasa mengindikasikan bahwa penerjemah memainkan peranan penting dalam hal interaksi Melayu dengan masyarakat lain. Juru bahasa umumnya dikaitkan dengan lawatan sultan ke negeri lain seperti ke negeri Cina atau penyambutan utusan atau pedagang bangsa lain yang berkunjung ke pelabuhan Melayu. Hal ini menegaskan bahwa peranan penting juru bahasa dalam memajukan perdagangan Melayu. Juru bahasa identik dengan Melayu, boleh jadi adanya kondisi kemampuan terbatas dalam komunikasi dengan bahasa asing sehingga dibantu oleh seorang juru bahasa. Tugas juru bahasa tidak hanya menerjemahkan tetapi juga menjadi pencatat hal yang terkait dengan kegiatan pemimpin istana. Atau juga terkait dengan titah dari sultan.

Bahasa Melayu telah dikenal dan digunakan semenjak zaman Sriwijaya. Namun, *bahasa Melayu* yang dimaksudkan adalah bahasa Melayu kuno. Lambat laun di masa kejayaan kesultanan Malaka, penggunaan bahasa Melayu menjadi masif sebagai bahasa pengantar komunikasi masyarakat dunia di pelabuhan dagang Melayu. Bahasa Melayu menjadi *lingua franca* dalam jaringan perdagangan di Selat Malaka. Bahasa Melayu digunakan tidak saja secara lisan tetapi juga tulisan. Abad 16-17 ketika persentuhan dengan agama Islam terjadi, aksara Arab digunakan secara resmi oleh kesultanan Melayu sebagai tulisan Melayu atau disebut aksara Arab Melayu.

⁹¹ Taib Osman, *Bunga Rampai of Aspects Malay Culture* (Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka, 1988).

⁹² Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space..

Bahasa Melayu sebagai *lingua franca* diakui telah ikut menyebarkan ekspresi ke-Melayuan dan Islam ke seluruh kepulauan Indo-Melayu. Terutama dalam sebaran kitab keagamaan. Jaringan kitab keagamaan yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Arab yang dikenal dengan aksara Arab-Melayu/huruf Jawi, telah menjadi penghubung terjalannya kultur Melayu Islam di masyarakat yang telah menerima Islam sebagai agama mereka. Melayu identik sebagai bahasa bersama dan bahasa agama. Secara lisan bahasa Melayu adalah pengantar dalam proses jaringan perdagangan, sekaligus juga sebagai bahasa keagamaan bagi masyarakat di kawasan Indo-Melayu. Penyebaran kitab yang masif seiring dengan jaringan perdagangan di kawasan Indo-Melayu telah menjadikan bahasa Melayu sebagai faktor penting terjadinya kesatuan kultural masyarakat di kawasan Indo-Melayu khususnya di Selat Malaka.

Jaringan kitab Melayu tidak hanya menciptakan hubungan ilmu pengetahuan antara murid dan guru⁹³ tetapi juga menciptakan hubungan sosial yang lebih luas bagi masyarakat Melayu. Ekspresi ke-Melayuan kemudian menyebar dan semakin mengakar di tengah-tengah masyarakat di kawasan Indo-Melayu. Sebagaimana dikatakan Proudfoot tradisi tulisan menciptakan "jenis hubungan sosial baru yang tidak bergantung pada jaringan pribadi atau lingkungan kekerabatan tetapi pada kepentingan bersama (*a new kind of social relationship which depended not upon personal networks or neighbourhood obligations but upon the shared interests of individual subscribers*).⁹⁴

Hal inilah yang kemudian dianggap sebagai dasar terjadinya proses embedisasi Islam atau perwujudan Islam dalam masyarakat Melayu.⁹⁵ Konsep akulturasi agaknya kurang relevan untuk

⁹³ Jaringan Ulama didasari adanya keterhubungan antara guru dan murid. Lihat Azra, *Jaringan Ulama Nusantara dan Timur Tengah*,

⁹⁴ Ian Proudfoot, *The Print Threshold in Malaysia* (Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asia Studies, Monash University, 1994).

⁹⁵ Shamsul Amri Baharuddin dan Azmi Azizi, "Colonial Knowledge and the Reshaping of Islam, the Muslim and Islamic Education in Malaysia," terutama subbahasan *Embedded Thesis*, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory, eds., *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia* (Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011): 113-135; juga Azyumardi Azra, "Islam Nusantara" <http://fah.uinjkt.ac.id/Islam-nusantara-adalah-kita>.

menyebut proses yang terjadi tersebut. Karena antara Melayu dan Islam terjadi proses pelekatan (*embedded*), sedangkan akulturasi masih menyisahkan aspek adat dan Islam sebagai dua hal yang tidak sepenuhnya sama/berbaur.

Selain itu, penggunaan bahasa tulis Melayu sebagai bahasa resmi kesultanan terimplementasi dalam penulisan dokumen kesultanan baik perjanjian, undang-undang maupun surat resmi kesultanan. Bahasa Melayu adalah ungkapan bagi bahasa orang Melayu baik lisan maupun tulisan. Penghargaan terhadap bahasa Melayu diakui oleh bangsa lain yang menggunakan aksara Arab Melayu dalam surat resmi mereka ketika mereka menjalin hubungan baik dalam hal perdagangan maupun diplomatik dengan kesultanan Melayu. Bahkan sebelum kolonialisme memperkenalkan aksara Latin, bangsa Eropa juga menggunakan aksara Arab-Melayu dalam dokumen resmi mereka terkait hubungan ekonomi politik dengan kesultanan Melayu.

Selain itu, juga digunakan sebagai stempel resmi kesultanan dan inskripsi pada makam para sultan. Bahkan komoditas porselin/produk keramik dari Tiongkok⁹⁶ ikut menggunakan aksara Arab-Melayu dalam rangka memenuhi permintaan masyarakat Melayu. Penghargaan juga diberikan orang Eropa ketika komunikasi melalui surat menyurat yang juga menggunakan bahasa Melayu. Dengan demikian, Melayu sebagai bahasa sebenarnya telah diakui sebagai bahasa yang penting di dunia.

Dengan demikian, ungkapan Melayu berdasarkan teks Melayu sendiri tidak menegaskan Melayu dalam batasan sebagai suatu etnis. Justru Melayu dari aspek kultural merupakan ungkapan jati diri masyarakat yang kemudian disebut oleh masyarakat luar sebagai Melayu. Dikaitkan dengan konsep etnis dari Smith⁹⁷, Melayu secara etnis tidak memenuhi kategori yang dikatakan sebagai keturunan atau kesamaan berdasarkan keturunan. Teks Melayu sebelum abad

⁹⁶ Museum Nasional Republik Indonesia, koleksi keramik Cina di masa Dinasti Ming (1368-1644), piring, buli-buli, cepuk, guci, mangkuk yang berhiaskan aksara Arab Melayu. No. Inv. 2159, 1465.

⁹⁷ Rita Smith Kipp, *Disassociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 20-38.

19 tidak menyatakan Melayu berdasarkan garis keturunan. Hal ini kemudian menegaskan bahwa Melayu adalah sebagai identitas atau jati diri, bukan sebagai konsep etnis.

2. Ke-Melayuan sebagai Ekspresi Kultural dan Politik

Berdasarkan data ungkapan Melayu dalam teks Melayu, dapat dibedakan dalam dua perspektif yaitu kultural dan politik. Secara kultural sebagaimana menjadi fokus kajian ini, Melayu memiliki kesamaan pokok sebagai karakteristik jati diri masyarakat Islam. Tetapi kata Melayu yang terkait dengan Islam tidak dijumpai dalam teks Melayu. Melayu Islam atau Islam Melayu tidak ditemukan dalam teks Melayu. Hal ini menarik untuk ditelaah berkaitan dengan konsepsi bahwa menjadi Melayu adalah sama dengan masuk Islam. Konsep ini sebenarnya dirumuskan abad 19. Hal ini dapat dikembangkan dalam suatu pertanyaan mendasar yaitu apakah benar Melayu adalah identik dengan Islam sebelum abad 19? Teks Melayu tidak menyatakan Melayu sebagai Islam. Bahkan dalam hikayat Patani justru ditemukan adanya teks tentang Melayu Budha.⁹⁸ Cerita tentang Melayu Budha berkaitan dengan perbedaan perilaku orang Islam yang berasal dari kalangan Melayu dengan orang Budha dari kalangan Melayu. Disebutkan bahwa orang Melayu Budha memakan babi sedangkan Melayu yang Islam tidak.

Kembali kepada pertanyaan apakah Melayu identik dengan Islam? Jawaban paling memungkinkan menurut saya adalah Melayu merupakan karakteristik terbuka dan tidak terikat dengan agama atau monopoli agama tertentu. Peralihan Melayu Hindu-Budha ke Melayu Islam seperti digambarkan dalam *Tarikh Patani* menunjukkan Melayu dan Islam telah menjadi ekspresi jati diri bagi masyarakat Patani. Tulisan Arab Melayu kemudian menunjukkan karakteristik Melayu Muslim Patani.⁹⁹ Melayu Patani sebelumnya memiliki hubungan kuat dengan Melayu Budha Sriwijaya.¹⁰⁰ Setelah

⁹⁸ Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, ed., *Tarikh Fatani, Syeikh Faqih 'Ali al-Fathani, versi salinan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani* (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik kawasan Indo-Melayu & Khazanah Fathaniyah, 1998).

⁹⁹ Iik Arifin Mansurnoor, "Locating Traditional, Islamic and Modern Historiography in Patani-Jawi Identity," dalam Patrick Jorry, ed., *Ghost of the Past in Southern Thailand: Essay on th History and Historiography of Patani* (Singapore: NUS Press, 2013).

¹⁰⁰ *Tarikh Patani* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2002), 4-5.

menerima Islam dan dipengaruhi kontak dengan pedagang Muslim dari Arab dan Persia di Selat Malaka, Melayu Muslim Patani memisahkan diri dari Melayu Budha. Namun mereka tetap dalam kehidupan yang harmonis dan tidak terjadi perang di antara dua Melayu ini.¹⁰¹ Keharmonisan tersebut menunjukkan jati diri Melayu yang terbuka terhadap perbedaan. Hal berbeda ketika datang orang Portugis yang melakukan praktik diskriminasi dan dominasi terhadap masyarakat lain pada masa kekuasaan mereka di Malaka.

Jawaban tersebut di atas terkesan menegaskan pendapat umum bahwa Melayu adalah Islam. Fakta sebelum abad 19, disebutkan istilah *Melayu kacukan*, atau *Melayu sungguh* sebagaimana disebutkan dalam hikayat Hang Tuah.¹⁰² Konsep Melayu *kacukan* mengisyaratkan bahwa Melayu tidak dilihat dari segi genealogis tetapi dilihat dari sisi pengungkapan jati diri Melayu terutama di Malaka oleh orang yang datang ke Malaka. Umumnya terkait dengan proses perkawinan. Maka muncullah apa yang dikenal dengan *baba Melayu* atau peranakan Cina Melayu.¹⁰³ *Chineceuy*¹⁰⁴ yaitu orang Cina yang telah berakulturasi dengan Melayu, juga India atau disebut *Indian Chetti* atau peranakan India.¹⁰⁵ Namun jawaban ini tidak dapat digunakan melihat konsepsi Melayu sebagai Islam secara keseluruhan. Memang, secara dominan, Melayu populer setelah kerajaan di kawasan Indo-Melayu bertransformasi menjadi kesultanan Islam. Dengan demikian, Melayu sebenarnya adalah ungkapan budaya yang terbuka dan dominan sebagai Islam. Orang Melayu Malaka yang berasal dari berbagai suku di kawasan Indo Melayu memang menganut agama Islam. Namun itu tidak berarti mengatakan Melayu adalah Islam semuanya.

Keterbukaan Melayu menjadi ciri utama jati diri masyarakat Melayu yang kemudian dikenal sebagai masyarakat yang ramah.

¹⁰¹ *Ibid.*, 13-4.

¹⁰² Kassim Ahmad, ed., Hikayat Hang Tuah, 189:8.

¹⁰³ Uraian lebih lanjut lihat W. G. Shellabear, "Baba Malay: An Introduction to the Language of the Straits-Born Chinese, *JSBRAS* no 65 (December 1913), 49-63.

¹⁰⁴ Baba adalah nama bagi orang Cina peranakan. Tan Chee-Beng, "Baba Chinese, Non-Baba Chinese and Malays: A Note on Ethnic Interaction in Malacca," *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 7, No. 1/2 (1979), 20-29.

¹⁰⁵ David Neo dan Mary Vargahse, "Identity Politics of Being and Becoming of the Chetti Melaka in Singapore," *Pertanika 1 Social Science and Humanities* 25 (1) 2017, 337-352.

Keterbukaan tersebut memungkinkan terciptanya multikulturalisme di kota-kota pelabuhan kesultanan Melayu. Semua orang dapat menjadi Melayu selama dia menunjukkan jati diri Melayu. Tidak lagi dilihat berdasarkan darah keturunan. Memang, sebagai catatan, di era Malaka, Melayu dominan diidentikkan sebagai Islam. Terlihat ketika disebutkan kunjungan muhibah ke kerajaan Majapahit. Banyak sekali ungkapan Melayu yang menegaskan jati diri Melayu sebagai pembeda dengan jati diri Majapahit. *Cara Melayu, permainan Melayu, bunyian Melayu* adalah di antara ungkapan penegasan jati diri Melayu ketika berhadapan dengan masyarakat luar. Hikayat Hang Tuah mendeskripsikan jati diri Melayu ini dalam aspek kultural ketika menceritakan kunjungan muhibah Sultan Malaka ke Raja Majapahit. Hal menarik adalah dalam catatan muhibah ini tidak ditemukan dalam dokumen Negarakertagama. Menurut Ricklefs¹⁰⁶ hal ini menunjukkan adanya *contested identity* antara Kerajaan Majapahit yang Hindu dengan Kesultanan Malaka yang Islam.

Pertanyaan dari Matheson tentang bagaimana orang Melayu selain dari perspektif istana mengekspresikan etos mereka¹⁰⁷ dalam kaitannya dengan ekspresi ke-Melayuan dapat dijelaskan melalui aspek kultural dan Islam. Ekspresi ke-Melayuan semenjak Malaka, memang harus diakui menjadi titik balik dari perumusan konsepsi jati diri Melayu secara kultural. Meskipun secara kebahasaan dan literatur, Melayu telah diekspresikan lebih awal di Kesultanan Pasai. Ekspresi ke-Melayuan pada masa Kesultanan Pasai adalah sebagai pusat pengajaran agama Islam paling awal dan penggunaan aksara Arab Melayu sebagai tulisan resmi kesultanan. Namun secara masif memang peran penting dari kesultanan Malaka tak dapat diabaikan.

Aspek politik kekuasaan kiranya tidak dapat memuaskan dalam memahami Melayu sebagai entitas politik atau sebagai etnis. Karena dalam perjalanan sejarahnya, ungkapan Melayu masih terus menjadi kontestasi di antara kesultanan dan masyarakat

¹⁰⁶Merle Calvin Ricklefs, "Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries," (2006), 12-15.

¹⁰⁷Virginia Matheson, "Concepts of Malay Ethos,,"

Melayu sejak kurun abad 15 bahkan hingga sekarang.¹⁰⁸ Kontestasi tersebut secara politik memperebutkan hegemoni kekuatan politik Melayu terutama setelah jatuhnya kesultanan Malaka awal abad 16. Kontestasi sebagai penerus Melayu Malaka setidaknya dapat dilihat dalam level kontestasi menurut Wiener¹⁰⁹ sebagai tiga bentuk yaitu; pertama, konflik militer, rekognisi dan pembauran/rekonsiliasi. Pasang surut kontestasi Melayu tersebut terjadi dalam tiga bentuk; pertama, konflik militer. Antara Aceh, Johor dan Jambi. Ketiga kesultanan Melayu ini pada abad 17 pernah terlibat dalam konflik bersenjata yang merugikan ketiganya. Bentuk kedua adalah rekognisi, pengakuan kedaulatan di antara ketiga kesultanan. Bentuk ketiga, pembauran dan rekonsiliasi. Pada saat awal kedudukan Portugis di Malaka, ketiga kesultanan ini menjalin kerjasama dan rekonsiliasi (*traktat*) Melayu untuk menghadapi monopoli perdagangan Portugis di Selat Malaka.

Penyebab dari kontestasi ini boleh jadi karena faktor tidak adanya kekuatan tunggal di kawasan Selat Malaka setelah kesultanan Malaka jatuh ke tangan Portugis.¹¹⁰ Kesultanan Malaka sebelum dikuasai Portugis merupakan kekuatan tunggal yang superior di kawasan Selat Malaka. Kejatuhan Malaka ke tangan Portugis menyisakan masalah bagi keberlanjutan Melayu. di Selat Malaka. Kesultanan Johor sebagai penerus Malaka mengalami masa sulit hingga pertengahan abad 17 atau sampai Malaka-Portugis ditaklukkan VOC pada tahun 1641. Memang, sebelum kedatangan Belanda / VOC, terjadi ketidakseimbangan kekuatan politik di Selat Malaka antara tiga kekuasaan yaitu Portugis-Malaka, Aceh dan Johor.

Namun bagi Milner, kontestasi dan saling klaim di antara kesultanan Melayu bukanlah sebagai bagian dari perebutan kepemimpinan politik masyarakat Melayu. Agaknya, dalam

¹⁰⁸ Saling klaim sebagai Melayu seperti di Palembang, Riau etc. juga maraknya pendirian pusat kajian Melayu di perguruan tinggi di Malaysia dan Indonesia khususnya di daerah kawasan Selat Malaka.

¹⁰⁹ Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (Berlin: Springer 2014). lihat juga Wiener, *Contestation Concise Summary*, 2017.

¹¹⁰ Seminar Masyarakat Sejarawan Indonesia, "Dinamika antara daerah; Islam dan kuasa politik, ekonomi."

upaya menegaskan argumennya bahwa Melayu bukanlah konsep masyarakat dan identitas, maka kontestasi hanyalah disebabkan faktor perebutan kekuasaan di lingkungan istana kesultanan. Milner mengatakan “*to rival genealogical claims between royal protagonists.*”¹¹¹ Jadi, bagi Milner, tidak ada kaitannya dengan perebutan pengaruh dan hegemoni sebagai penerus Melayu Malaka. Padahal meskipun secara politik dan ekonomi berpengaruh besar terhadap kontestasi tersebut, namun pada dasarnya juga upaya meneguhkan ekspresi dan karakteristik kultural masyarakat Melayu berhadapan dengan situasi multikulturalisme dari perdagangan di Selat Malaka.

Kontestasi penguasaan Selat Malaka diperlihatkan antara Kesultanan Johor dan Aceh. Silih berganti kawasan perdagangan dan kota pelabuhan di Selat Malaka khususnya di pesisir Timur Sumatera dikuasai Kesultanan Johor dan kesultanan Aceh. Bahkan sekitar tahun 1539, menurut sumber Portugis, Sultan Aceh mengklaim dirinya sebagai penguasa yang meliputi Sultan Alaradim, Raja Achem (Aceh), Barros (Barus), Pedir, Pac'm (Pasai), daerah Daia, wilayah orang batas (Batak), juga mengklaim sebagai penguasa baru seluruh tanah di antara Laut Tengah dan Samudra, tambang-tambang Menangkabo (Minangkabau) dan kesultanan Aru (Aru).¹¹² Memasuki paruh akhir abad 16, silih berganti perebutan Aru antara Johor dan Aceh. Tahun berikutnya tahun 1540, Aru direbut Johor, tahun 1564 kembali direbut Aceh.¹¹³ Sultan 'Ala-addin Ri'ayat Shāh al-Kahhar kemudian menyerahkan kesultanan Aru kepada anak sulungnya, Sultan 'Abdullah, yang meninggal dalam pengepungan Malaka-Portugis pada tahun 1568.¹¹⁴ Kesultanan Johor kembali merebut Aru tahun 1589. Tahun 1613, Aru kembali direbut Aceh di masa Sultan Iskandar Muda.¹¹⁵

¹¹¹ Milner, *The Malays*.

¹¹² Fernando Mendes Pinto, *Pérégrination, Les Voyages Aventureux de Fernand Mendez Pinto 1645* (Paris: La Différence, 1991).

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*; Kathirithamby-Wells, J. “Achehnese Control Over West Sumatra Up the Treaty of Painan, 1663,” *JSEAH*, 10, (1969, (3), 453-479.

¹¹⁵ Denis Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama/EFEO/ Forum Jakarta-Paris, 1996).

Secara kultural ungkapan Melayu terpolarisasi dalam ragam seni budaya yang ada pada masyarakat Melayu terutama di kawasan Selat Malaka. Jati diri sebagai Melayu dalam empat aspek sebagaimana diungkap memang telah menjadi bagian dari berkembangnya tradisi Melayu hingga saat sekarang.

Jati diri awal dari Melayu yang dimulai dari Pasai terkait dengan aspek pengajaran agama dan penggunaan aksara Arab Melayu. Ungkapan Melayu dalam teks Melayu tidak mengaitkan Melayu sebagai kitab atau tulisan tetapi disebutkan sebagai bahasa. Hanya saja sebagai bahasa, maka bahasa Melayu juga tidak ditegaskan sebagai bahasa agama. Jika kita mencukupkan informasi dari teks ini, maka akan terjadi kesimpulan yang kurang tepat bahwa Melayu tidak diungkapkan sebagai tulisan aksara Melayu dan kitab keagamaan. Sebab, fakta historis dan diceritakan dalam teks Melayu sendiri bahwa Pasai dan Malaka merupakan pusat studi Islam awal.¹¹⁶

Jadi, apa yang dapat dipahami dari Melayu berdasarkan ungkapan Melayu adalah sebagai ungkapan kultural yang membentuk jati diri Melayu. Meskipun secara politik dan kekuasaan Melayu disebutkan merujuk pada garis keturunan dan menceritakan tentang raja dan istana. Hal tersebut wajar oleh karena teks Melayu memang berasal dari istana yakni ditulis oleh kalangan istana. Hal yang lumrah untuk disimpulkan bahwa cerita tentang istana memang banyak disebutkan. Ekspresi ke-Melayuan pada dasarnya tidak membatasi ruang dan etnis. Keterbukaan sebagai karakteristik masyarakat Melayu terjadi pada abad sebelum Kolonialisme Eropa. Ekspresi kultural Melayu adalah karakteristik yang terbuka bagi siapapun dan dari mana pun berasal selama menempatkan diri sebagai Melayu. Tidak ada pemisahan sebagai Melayu dan non-Melayu berdasarkan genealogis dan suku bangsa. Konsep pembatasan etnis dan pemisahan Melayu dari ekspresi kultural menjadi etnis adalah konsepsi politis pihak kolonial sebagaimana dibuktikan riset Daniel Perret atas Melayu dan Batak.

¹¹⁶Sebagaimana disebutkan dalam *Sulalatus Salatin* dan *hikayat Raja Pasai*. Kedua hikayat ini menceritakan tentang awal peng-Islaman Pasai dan Malaka.

Juga sebagaimana kajian Ida Liana Tanjung dan kawan-kawan¹¹⁷ yang membahas politik kolonial dalam membentuk identitas etnik Melayu Minangkabau dan Batak di Tapanuli.

Ungkapan Melayu dalam aspek kultural sebagaimana tersebut dalam empat aspek, menyiratkan bahwa ungkapan Melayu tidak bersifat tunggal. Sebagaimana dikatakan Tam Sheong Chee, *“Designation “Malay” has and continues to transform.”* Konsekuensinya, dengan demikian dikatakan Tam Seong Chee, *“there is then, no single Malay culture as a prototype as a norm that serves as a measure for what constitutes Malay in the pure sense.”* Pernyataan tersebut menegaskan bahwa tidak terdapat satu kategori tunggal dari kultural Melayu sebagai sebuah prototipe yang menjadi ukuran Melayu asli.¹¹⁸ Penyebabnya menurut Chee adalah faktor adanya beragam kelompok suku yang berinteraksi dan berbaur yang bergantung lokasi dan waktu dan bagaimana kontak tersebut terjadi. *Various racial admixtures between Malay and non-Malay just as cultural lifestyles are being dependent on the location, time and manner of contact between Malay and non-Malay.*

Ekspresi ke-Melayuan menyiratkan transformasi yang berkelanjutan, terutama berkaitan dengan Islam. Karakteristik pokok yang diekspresikan secara bersama dari masyarakat Melayu yang menunjukkan ke-Melayuan seperti bentuk rupa wajah dan postur, bentuk dan model organisasi sosial, pola pemukiman dan tipe rumah, aktivitas ekonomi, penerimaan Islam dan nilai adat.

Melayu tidak dapat didefinisikan melalui beberapa ciri umum saja atau berdasarkan satu aspek saja sebagaimana dilakukan oleh Raffles¹¹⁹ yang menyebutkan bahwa Melayu adalah orang yang beragama Islam, berbahasa Melayu dan mengikuti adat istiadat Melayu. Melayu tidak sekedar penamaan bagi masyarakat yang ada di

¹¹⁷Ida Liana Tanjung, Bambang Purwanto, dan Nur Aini Setiawati, “Colonial Politics in Forming Ethnic Identity of Melayu Minangkabau and Batak in Tapanuli,” *Journal Humaniora*, No. 1 (Februari 2016), 106-114.

¹¹⁸Tham Seong Chee, “Defining Malay,” *Pengantar dalam Academic Session* no 6 (1992/1993 Department of Malay Studies Universities of Singapore).

¹¹⁹Thomas Stamford Raffles, “On the Malay Nation, with a Translation of Its Maritime Institutions,” *Asiatic Researches* 12 (1818).

kawasan kepulauan Indo-Melayu khususnya di sepanjang kawasan Selat Malaka. Memahami Melayu dalam konteks kontemporer tidak dapat dilepaskan dari konstruksi ungkapan Melayu berdasarkan teks Melayu sendiri. Melayu dalam perspektif modern dianggap sebagai suatu entitas politik kekuasaan dan etnis. Perspektif ini ada benarnya jika merujuk pada periode Malaka. Namun setelah periode Malaka, entitas politik Melayu terpolarisasi menjadi banyak kekuatan politik. Sedangkan perspektif etnis, Melayu memang dikonstruksikan abad 19. Sebab teks Melayu tidak menyatakan sebagai suatu ras berdasarkan keturunan atau genealogis.

Memang potensi adanya pengaburan ide ataupun bahkan redaksi untuk menggiring makna ke-Melayuan sebagai etnis tak dapat dielakkan seiring dengan mulai digunakannya mesin percetakan. Percetakan diperkenalkan pertama kali oleh Belanda pada abad 17. Melalui percetakan dan penerbitan yang tiba di semenanjung pada tahun 1806, berdampak pada tradisi tulis menulis dan aspek psikologis masyarakat Melayu sebagaimana Ian Proudfoot menyatakan potensi psikologis atas sebuah medium baru tidak dapat diabaikan begitu saja.¹²⁰ Meskipun kata *bangsa* Melayu ditemukan dalam teks Melayu, ungkapan tersebut terkait jati diri orang yang disatukan dalam persaudaraan Melayu. Bukan berdasarkan konsep ras. Jadi, kata *bangsa, negeri, tanah, anak* yang dalam teks Melayu dikaitkan dengan kata Melayu tidak lantas merupakan konsep politik kekuasaan atau basis suatu kerajaan. Tetapi merupakan ungkapan kultural adanya masyarakat yang disatukan melalui persaudaraan atau *ukhuwah (brotherhood)*. Bangsa dalam pengertian modern tidak dapat disamakan dengan pengertian bangsa dalam pengertian tradisional.¹²¹ Bangsa tidak selalu identik dengan ras etnis atau negara. Bangsa adalah jati diri bersama suatu masyarakat yang menyatukan diri sebagai satu bangsa. Ia terdiri dari beragam suku dan individu. Masalahnya jika harus jujur diakui, bangsa yang disatukan dalam persaudaraan Melayu tersebut didasari oleh kesamaan ideologi yaitu ideologi

¹²⁰ Ian Proudfoot, "New Technologies and New Perspectives," dalam Anthony Reid ed., *Early Modern History* (Singapore: Archipelago Press, 1999).

¹²¹ Konsep nation tidak sama dengan konsep *state*. Bangsa Amerika, bangsa Inggris tidak sama untuk mengatakan Negara Inggris atau suku Inggris.

agama Islam. Ini yang sering diabaikan ketika memahami Melayu sebagai suatu bangsa. Ungkapan ekspresi ke-Melayuan seiring terbentuknya keterjalinan wilayah, intelektual keagamaan dan bahas. Ekspresi ke-Melayuan dalam bentuk term *bangsa* Melayu mengintegrasikan kawasan Indo-Melayu secara kultural dan menyatukan dalam satu kesadaran bangsa. Namun, tidak dalam aspek politik atau membentuk suatu entitas politik Melayu. Walaupun dalam batas tertentu upaya kesatuan politik tersebut sebatas klaim pengaruh bukan sebagai batas teritorial sebagaimana batas negara modern.¹²² Milner menyebutkan adanya keterjalinan antara Melayu Deli dan Melayu Aceh, juga Melayu Lingga dengan Bugis, juga Melayu Barus dengan Melayu Deli dan seterusnya.¹²³ Keterjalinan dan interaksi tersebut menciptakan *collective memory* (ingatan bersama)¹²⁴ masyarakat Melayu di kawasan Indo-Melayu. Aspek keterjalinan Melayu ini terkait dengan ekspresi ke-Melayuan term *bangsa* sebagai *protonation*¹²⁵ di kawasan Indo-Melayu. Bahkan, Reid¹²⁶ menyebutkan bahwa ekspresi ke-Melayuan sebagai suatu identitas, merupakan *ethnic core* (etnis utama) pembentukan nasionalisme Melayu di kawasan Indo-Melayu. Terkait nasionalisme tersebut terdapat tiga konsep yang berbeda dan salah satunya adalah Melayu. Tiga konsep tersebut yaitu *bangsa*, *ummah* dan *Melayu*.¹²⁷ Hal ini menjadi dasar pentingnya ekspresi ke-Melayuan di kawasan Indo-Melayu menarik untuk ditelaah terutama peranannya

¹²² Kajian tentang konsep teritorial di kawasan Indo-Melayu lihat, Iik Arifin Mansurnoor, *Living Islamically in the Periphery*; , 271-306.

¹²³ Anthony Milner, "Malay Local History: An Introduction," *JSEAS* Vol. 17, No 1 (Mar., 1986), 1-4.

¹²⁴ Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (Paris: Les Presses universitaires de France, Nouvelle édition, 1952). Memori kolektif (ingatan bersama) merupakan konsep dalam filsafat yang elusif, artinya sulit untuk didefinisikan, namun amat dirasakan kehadirannya. Ingatan bersama merupakan narasi atau cerita yang telah diketahui banyak orang, meskipun tidak semua orang menerima dan mempercayainya. Sam Wineburg, *Berfikir Historis; Memetakan Masa Depan, Mengajarkan Masa Lalu*. Terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Obor: 2006).

¹²⁵ Konsep *protonation* dikembangkan dari teori Ernest Renan tentang *nation* (bangsa), Renan dalam teks pidato di Universitas Sorbone Paris, 1882 menguraikan konsep nasionalisme semenjak kekaisaran Romawi didasari adanya penaklukan dan penjajahan suatu dinasti pada masyarakat lain. Lihat Ernest Renan, 'Qu'est-ce qu'une nation?', 31-53.

¹²⁶ Reid, "Understanding Melayu (Malay).".

¹²⁷ Lihat Hiroyuki Yamamoto, Anthony Milner, Midori Kawashima, and Kazuhiro Arai eds., *Bangsa and Ummah: Development*.

dalam pembentukan kesadaran bangsa (*nationhood*)¹²⁸ yang menghubungkan antar suku bangsa di kawasan Indo-Melayu. Peran ekspresi ke-Melayuan sebagai jati diri masyarakat Melayu secara kultural, mendorong pembentukan kesadaran sebagai satu bangsa di kawasan Indo-Melayu berjalan dengan *smooth* (lancar) dalam arti lembut dan harmonis nyaris tanpa hambatan. Namun, pemahaman tentang peranan tersebut tidak diletakkan secara proporsional oleh sebagian kalangan khususnya sejarawan, meskipun mengakui ekspresi Melayu secara kultural berperan dalam menumbuhkan kesadaran bangsa di kawasan Indo-Melayu.¹²⁹ Padahal ke-Melayuan sebagai ekspresi kultural telah mengakar lama di kawasan Indo-Melayu, tentunya memiliki peran yang signifikan.

Dengan demikian bangsa dalam konsepsi Melayu bukanlah bangsa sebagai etnis atau ras, tetapi bangsa dalam pengertian ekspresi jati diri suatu masyarakat. Jati diris yang memiliki karakteristik utama yakni disatukan atas dasar agama. Berdasarkan hal inilah dapat dipahami bahwa Melayu identik dengan Islam. Karena ajaran agama Islam dilekatkan kepada perilaku masyarakat yang disebut Melayu. Proses yang disebut sebagai vernakularisasi Islam ke dalam masyarakat Melayu yang kemudian menghasilkan konsep *Islam embeded*.¹³⁰

¹²⁸Istilah kebangsaan di sini berbeda dengan istilah bangsa dalam pengertian negara (*state*). *Nationhood* berbeda dengan *nation*. *Nation*/kebangsaan adalah argumen tentang status resmi. Sedangkan *nationhood*/ kebangsaan, adalah klaim tentang karakter dan integritas dari identitas budaya seseorang. Anthony P. Cohen, "Culture as Identity: An Anthropologist's View," *New Literary History* Vol. 24, No. 1 (1993); Michael Francais Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London and New York: Routledge-Curzon, 2003).

¹²⁹Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LkiS, 2005). Ia masih meragukan jaringan perdagangan kesultanan Melayu Malaka dan Melayu Muslim sebagai faktor Islamisasi dan integrasi di kawasan Indo-Melayu; Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru:1500-1900 dari Emporium sampai Imperium* (Jakarta: Gramedia, 1990), menyebut periodisasi Sejarah Nasional Indonesia dalam masa imperium guna penyebutan masa Sriwijaya dan Majapahit. Begitu pula pada masa *westernisasi* (pembaratan), yang terjadi adalah kolonialisasi atau penjajahan. Meskipun terbentuk kesadaran persatuan nasional, namun hal itu telah terbentuk semenjak masa Islamisasi. Misalnya penggunaan bahasa Melayu yang masif dalam konferensi dan jaringan antar suku bangsa di kawasan Indo-Melayu.

¹³⁰Shamsul Amri Baharuddin dan Azmi Azizi, "Colonial Knowledge...; juga Azyumardi Azra, "Islam Nusantara".

KESIMPULAN

Ungkapan Melayu tidak terbatas pada aspek politik dan kekuasaan, meskipun secara umum ungkapan Melayu berkaitan dengan hal tersebut. Ungkapan Melayu juga berkaitan dengan pembentukan jati diri masyarakat yang disebut sebagai Melayu. Apa yang dipahami sebagai Melayu adalah ungkapan kultural masyarakat yang ada di Selat Malaka. Term Melayu berkaitan dengan ekspresi kultural masyarakat di kawasan Selat Malaka. Apa yang dikatakan Melayu sejauh ini adalah sebagai ekspresi kultural masyarakat di kawasan Selat Malaka. Melayu berdasarkan ungkapan yang terdapat di dalam teks tidak menunjukkan sebagai suatu etnis tertentu. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sebelum abad modern, Melayu bukanlah suatu kelompok etnik atau ras, tetapi dia adalah ekspresi kultural dari masyarakat yang ada di kawasan Selat Malaka. Ungkapan ke-Melayuan diekspresikan dalam empat aspek utama sebagaimana telah dibahas. Ekspresi budaya yang dimaksudkan merupakan perwujudan dari Islam yang melekat dalam budaya masyarakat Melayu. Islam telah mewarnai konsep Melayu sebagai suatu ekspresi kultural.

Melalui ekspresi kultural tersebut terjalin kesatuan budaya masyarakat yang menumbuhkan kesadaran kesatuan sebagai suatu bangsa (*proto nation*). Memahami ungkapan Melayu dalam kaitannya dengan politik haruslah dilihat pada motif yang mendasari hubungan di antara kesultanan Melayu dan antar bangsa asing. Sebab, secara kultural ungkapan Melayu dalam teks Melayu sendiri tidaklah merupakan sesuatu yang diperebutkan tetapi sesuatu yang dikembangkan dan dipertahankan. Soliditas kultural Melayu sejak abad 16 menegaskan secara kultural ekspresi ke-Melayuan menguat seiring dengan persaingan ekonomi dan konflik politik di antara kesultanan Melayu. []

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- _____, *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979.
- Ahmad, Kassim, ed., *Hikayat Hang Tuah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1975.
- Al-Attas, “Hilangnya Golongan Pedagang Pribumi,” dalam, *Mitos Pribumi Malas* terjemahan dari *The Myth Lazy Native*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Ali, Fachry, “Masa Tak Berwarga Negara; Gerakan-gerakan Protes di Jawa Abad ke-19”, dalam Asep Gunawan, ed. *Artikulasi Islam Kultural; dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*, Jakarta: Srigunting, 2004.
- Andaya, Leonard Y., “The Search for the 'Origins' of Melayu,” *JSEAS*, Vol. 32, No. 3, Oct., 2001.
- _____, *The Kingdom of Johor*.
- Azra, Azyumardi, “Islam Nusantara” <http://fah.uinjkt.ac.id/Islam-nusantara-adalah-kita>.
- Baharuddin, Shamsul A., “A History of An Identity, An Identity of A History: The Idea and Practice of 'Malayness' in Malaysia Reconsidered,” *JSEAS* Vol. 32, No. 3 (Oct., 2001).
- Barginsky, V.I, “Hikayat Hang Tuah; Malay Epic and Muslim Mirror; Some Considerations on its Date, Meaning and Structure,” *KITLV journal Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 146 no 4, (Leiden,1990).
- Barnard, Timothy, ed. *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, Singapore: Singapore University Press, 2004.
- Beng, Tan Chee- “Baba Chinese, Non-Baba Chinese and Malays: A Note on Ethnic Interaction in Malacca,” *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 7, No.1/2, 1979.
- Chee, Tham Seong, “Defining Malay,” Pengantar dalam Academic Session no 6 (1992/1993 Department of Malay Studies Universities of Singapore).

- Cohen, Anthony P., "Culture as Identity: An Anthropologist's View," *New Literary History*, Vol. 24, No. 1 (1993).
- Cook, J.A Bethune, *Sir Thomas Stamford Raffles and Some of His Friends and Contemporaries*, London: Arthur H Stockwell, 1918.
- Cortessao, Armando, ed., *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East from the Red Sea to Japan. Written in Malacca and India in 1512-1515*, London: Hakluyt Society 1944, reprint 1967.
- Fang, Liaw Yock ed., *Undang-Undang Melaka. The Laws of Malacca*, The Hague: Nijhoff, 1976.
- Fee, Lian Kwen, "The Construction of Melayu Identity Across Nations: Malaysia, Singapore, and Indonesia," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 157, No. 4 (2001).
- Fernando, M.R., "Continuity and Change in Maritime Trade in the Straits of Melaka in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," dalam Michael Pearson, ed., *Trade, Circulation, and Flow in the Indian Ocean World*, New York: Plagrave Macmillan, 2015.
- Groeneveldt, W.P., "Notes on the Malay Archipelago and Malacca," *Miscellaneous Paper Relating to India, China and the Indian Archipelago*, edisi 2 jilid 1, London: Trubner, 1887.
- Gros, Max L., *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*, Washington: NDIC Press, 2007.
- Halbwachs, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris: Les Presses Universitaires de France, Nouvelle édition, 1952.
- Hashim, Mohd Yusof, ed., *Parameswara Pengasas Empayar Malaka*, Malaka: Institut Kajian dan Patriotisme Melayu/ IKSEP, 2014.
- Heng, Derek, "State Formation and the Evolution of Naval Strategies in the Melaka Straits, c. 500-1500 CE," *JSEAS*, 44, (3) October 2013.
- Henri Chambert-Loir, "One More Version of the Sejarah Melayu," *Archipel* 94, Paris, 2017.

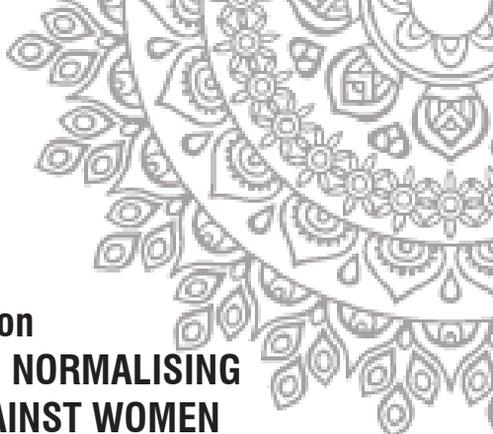
- Hj. Wan Mohd. Shaghbir Abdullah, ed., *Tarikh Fatani, Syeikh Faqih 'Ali al-Fathani, versi salinan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani*, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik kawasan Indo-Melayu & Khazanah Fathaniyah, 1998.
- Ian Proudfoot and Virginia Hooker, "Mediating Time and Space: 68; R. Roolvink, "The Variant Versions of The Malay Annals," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, Dee 123, 3de Afl.* (1967).
- Ida Liana Tanjung, Bambang Purwanto, dan Nur Aini Setiawati, "Colonial Politics in Forming Ethnic Identity of Melayu Minangkabau and Batak in Tapanuli," *Journal Humaniora*, No. 1, Februari 2016.
- Iskandar, Teuku ed., *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage:Nijhoff, 1958.
- Jenkins, Keith, *Re-Thingking History*, London and New York: Routledge, 2003.
- Kadir, Abdullah bin Abdul, ed., *Sejarah Melayu*, Singapore: The Singapore Institution, 1842.
- Kartodirjo, Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium sampai Imperium*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Kessler, Clive, "Kedaulatan and Sovereignty: Authority, Legitimacy, Constitutionalism & Modernity in the Malay World; Some Political Implications of an Unrecognized Lack of Conceptual Congruence," <https://ari.nus.edu.sg/Event/Detail/990>.
- _____, "Malaysia's "Devarajas," *New Mandala*, Februari 2014.
- Kipp, Rita Smith, *Disassociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Laffan, Michael Francais, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*, London and New York: Routledge-Curzon, 2003.
- _____, "Finding Java: Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Srivijaya to Snouck Hurgronje," *Asia Research Institute Working Paper Series*, no 52, 2005.
- Laporan Belanda, Dagh-reg.

- Leur, Van, *Indonesian Trade and Society: Essay in Indonesian Social and Economic History*, Van Hoeve, the Hague, 1956.
- Lombard, Denis, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama/EFEO/Forum Jakarta-Paris, 1996.
- Malay Concordance Project (MCP), <http://mcp.anu.edu.au>.
- Mansoor, Iik Arifin, *Living Islamically in the Periphery; Muslim Discourse, Institution, and Intellectual Tradition in Southeast Asia*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015.
- Mansurnoor, Iik Arifin, "Locating Traditional, Islamic and Modern Historiography in Patani-Jawi Identity," dalam Patrick Jorry, ed., *Ghost of the Past in Southern Thailand: Essay on the History and Historiography of Patani*, Singapore: NUS Press, 2013.
- _____, *Living Islamically in the Periphery; Muslim Discourse, Institution and Intellectual Tradition in Southeast Asia*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2011.
- Matheson Hooker, Virginia, "Transmission Through Practical Example: Women and Islam in 1920s Malay Fiction," *JMBRAS* Vol. 67, No. 2 (267), 1994.
- Matheson, Virginia, "Concepts of Malay Ethos in Indigenous Malay Writings," *JSEAS* Vol. 10, No. 2, Sep., 1979.
- _____, "Strategies of Survival: The Malay Royal Line of Lingga-Riau," *JSEAS*, vol 17 no 1 Mar. 1986.
- _____, "Hang Tuah, Hikayat", dalam *Encyclopaedia of Islam, jilid 3*, eds., Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted 2016.
- Maxwell, Allan R., "Malay Polysemy and Political Power," *JSEAResearch*, Vol. 9 no. 2, (2001).
- Merican, A.Murad, "In Debate On Origins Malays," *New Straits Time*, Sunday, Agustus, 21, 2016.
- Mill, J.V., "Eredia's Description of Malaca, Meridional India, and Cathay," *JMBRAS*, Vol. 8, No.1 (109), April 1930.
- Milner, Anthony, "Malay Local History: An Introduction," *JSEAS* Vol. 17, No 1, Mar., 1986.

- _____, *The Malays*, Oxford & Malden: Willey Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2008.
- Momigliano, Arnaldo, "Sea-Power in Greek Thought," *The Classical Review* Vol. 58, No. 1 (May, 1944).
- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Musa, Hasyim, *A Brief Survey on the Study of the Malay Sastera Kitab on Malay Islamic Thought*, Kuala Lumpur: Akademi Pengkajian Melayu, University Malaya, 1999.
- Museum Nasional Republik Indonesia, koleksi keramik Cina di masa Dinasti Ming (1368-1644 No. Inv. 2159, 1465).
- Osman, Taib, *Bunga Rampai of Aspects Malay Culture*, Kuala Lumpur: Dewan bahasa dan Pustaka, 1988.
- Othman, Hussain, "Malay Muslim History As Seen by Western Colonialist," *World Journal of Islamic History and Civilization*, 1 (2), (2011).
- Pigafetta, Antonio, *The First Voyage Round the World/Pigafetta's Account of Magellan's Voyage*, Mansel Longworth Damesed ed., *The Book of Duarte Barbosa*. Vol II, London: Hakluyt Society, 1921.
- Pinto, Fernando Mendes, *Pérégrination, Les Voyages Aventureux de Fernand Mendez Pinto 1645*, Paris: La Différence, 1991.
- Proudfoot, Ian, "New Technologies and New Perspectives," dalam Anthony Reid, ed., *Early Modern History*, Singapore: Archipelago Press, 1999.
- Proudfoot, Ian, *The Print Threshold in Malaysia*, Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asia Studies, Monash University, 1994.
- R.O. Wonstedt, ed., *Hikayat Bayan Budiman*.
- Raffles, Thomas Stamford, "On the Malay Nation, with a Translation of Its Maritime Institutions," *Asiatic Researches* 12 (1818).
- Reid, Anthony, "The Pre-Colonial Economy of Indonesia," *BIES* Vol 20, No. 2 Agustus 1984.
- _____, Anthony, "The Structure of Cities in Southeast Asia, 15th to 17th Centuries," *JSEAS* 11, 2 (1980).

- _____, Anthony, "Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities," *JSEAS*, Vol. 32, No. 3 (Oct., 2001).
- _____, Anthony, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Edinburgh: Cambridge University Press, 2010.
- Ricklefs, Merle Calvin, "Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries," 2006.
- S.W.R. Mulyadi, *Hikayat Indraputra: A Malay Romance*, Dordrecht: Foris, 1983.
- Samad Ahmad, ed., *Sulalatus Salatin* (Sejarah Melayu), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979.
- Shaghir Abdullah, *Tarikh Fatani, Syeikh Faqih 'Ali al-Fathani, versi salinan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani*, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik kawasan Indo-Melayu & Khazanah Fathaniyah, 1998.
- Shamsul Amri Baharuddin dan Azmi Azizi, "Colonial Knowledge and the Reshaping of Islam, the Muslim and Islamic Education in Malaysia," terutama subbahasan Embedded Thesis, dalam Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad dan Patrick Jory, eds., *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2011.
- Shellabear, W.G. ed., *Sejarah Melayu (Malay Annals)*, Singapore: American Mission Press, 1896.
- _____, "Baba Malay: An Introduction to the Language of the Straits-Born Chinese," *JSBRAS* No. 65, December 1913.
- Souza, George Bryan, "Alfonso de Albuquerque," dalam John J. McCusker, ed., *History of Word Trade Since 1450*, entry 104.
- Sudjiman, Panuti H.M., ed., *Adat Raja-Raja Melayu*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1983.
- Iskandar, Teuku, ed., *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage: Nijhoff, 1958.
- Shaib, Lukman dan Baruddin Ce Pa, "Regional Cooperation: Malay World and Formulation of ASEAN Community," *Global*

- Jurnal of Human Social Science, Political Science*, Vol. 13 Issue, 2, 2013.
- Vargahse, David Neo dan Mary, "Identity Politics of Being and Becoming of the Chetti Melaka in Singapore," *Pertanika I Social Science and Humanities*, 25 (I) 2017.
- Watson, C.W., "Reconstructing Malay Identity," *Anthropology Today*, Vol. 12, No 5, Oct., 1996.
- Wells, Kathirithamby-, J. "Achehnese Control Over West Sumatra Up the Treaty of Painan, 1663," *JSEAH*, 10, 1969.
- Wiener, Antje, *A Theory of Contestation*, Berlin: Springer 2014.
- Williams, Raymod, *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1976,1983.
- Wineburg, Sam, *Berfikir Historis; Memetakan Masa Depan, Mengajarkan Masa Lalu*, terj. Masri Maris, Jakarta: Yayasan Obor: 2006.
- Winstedt, R.O. ed., *Misa Melayu*, Singapore: Methodist Publishing House, 1919, Malay Literature Series, no.15.
- Yaapar, Md. Salleh, "Contesting Malayness: The Quest for The Elusive Melayu," *IIAS News Letter* #37 (June 2005).
- Za'ba, *Sejarah Ringkas Melayu*.



Introduction

UNILATERAL DIVORCE: NORMALISING DISCRIMINATION AGAINST WOMEN

Sally White

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific
Email: sally.white@anu.edu.au

In this chapter, Zulfatun Ni'mah examines the issue of unilateral divorce among the Sasak in Lombok. Unilateral divorce (*talak*) is the practice whereby the husband pronounces divorce by a simple statement such as 'I divorce you'. The statement can be verbal, said directly to the wife or told to others and then relayed to the wife, by telephone, or written via a text message. Unilateral divorce is prohibited in Indonesia. Under the 1974 Marriage Law and the Compilation of Islamic Law (KHI), divorce among Muslims must take place in a religious court, and both men and women have the right to petition for it. As Ni'mah explains, the principles underlying divorce legislation in Indonesia are, on the one hand, to make divorce more difficult for men, and on the other hand, to give women the right to ask for it. Thus theoretically, men and women in Indonesia have equal rights to ask for divorce and to participate in all aspects related to ending a marriage. However, these equal rights are undermined in Lombok by the widespread continued practice of unilateral divorce.

Scholarship on unilateral divorce among the Sasak, including previous research by Ni'mah herself, has identified the extent and nature of this practice in Lombok. Unilateral divorce is a

violation of a woman's right to participate in dissolving a marriage and contributes to the feminisation of poverty and women's marginalisation. As Ni'mah shows, it is a discriminatory practice and as such, contravenes Indonesia's international obligations under the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). Given that unilateral divorce is prohibited by legislation and is discriminatory, it should be a subject of concern to the state and one would expect that the state would take measures to stamp out this practice. However, what Ni'mah shows is that in effect the opposite occurs. She examines the attitude of the provincial government, legislatures and judiciary to the practice of unilateral divorce and argues that the state apparatus in Lombok takes the view that unilateral divorce is an authentic, genuine or normal (*wajar*) practice. Accordingly, there is no effort made to eliminate it, whether by legislation, development policies or through the courts. By turning a blind eye to unilateral divorce, that state condones its continuance. The lowest echelons of the state do more than this: they legitimise unilateral divorce, providing men with official documents falsifying their marital status in order for them to be recognised by the state as single.

Ni'mah begins her discussion by examining the principles of CEDAW and how it defines discrimination, demonstrating that the application of unilateral divorce most definitely fulfils the criteria for a discriminatory practice. In discussing the principles underlying this discriminatory practice, Ni'mah identifies two different sources. The first of these is the textual interpretation of the Shafii school of jurisprudence, the dominant Islamic legal school in Indonesia, on divorce which is that a husband can pronounce divorce unilaterally whenever, wherever he likes, without having to justify his actions to anyone; in other words, that unilateral divorce is a man's prerogative. Ni'mah notes how in Lombok, the application of Shafii jurisprudence on divorce is highly gendered. Islamic scholars and teachers socialise the right of a man to pronounce the talak, but not the rights of the woman that accrue to her when he does so, including compensation and maintenance during the period of

waiting (*iddah*). The discrimination caused by this interpretation of classical texts on divorce is compounded by a second source, local practices and customs. Sasak culture is patrilocal, meaning that it is understood that the home belongs to the husband. Thus when a husband unilaterally divorces his wife, she must leave the home immediately; to refuse to do so would go against local norms of behaviour. Usually she receives no financial assistance to do this, the assumption being that she will return to her family, so that divorce creates an unfair financial burden on the woman.

The subsequent sections of Zulfatun Ni'mah's chapter examine the attitudes in turn of the district executives, legislatures and judiciary, those institutions charged with combatting discrimination under CEDAW, to the issue of unilateral divorce. At the legislative level, she demonstrates that unilateral divorce is not a subject of investigation or discussion, despite the widespread social implications of its practice for women and children and the obligation under the principle of gender mainstreaming to consider differential impacts of laws and regulations on women when formulating legislation. Shockingly, she quotes a female member of parliament in Lombok as saying that this is the way divorce is done in Lombok, and "there are no laws here that prohibit it", showing a lack of understanding of the basic legal framework around marriage law in Indonesia.

The sentiment that 'this is the way that it's done here' is also reflected at the executive level, where it is regarded as natural to divorce in this manner, and so no specific government response is required. There is no understanding that the practice of unilateral divorce robs women of their rights or is a form of violence against women; state institutions tasked with legal protection and family empowerment also do not see that the practice is part of their mandate to address. Further, village officials issue certificates that are clearly false, stating that men are not married because they have pronounced the talak and therefore the divorce has de facto happened, and marriage registration officials who are supposed to check if a divorce certificate has been issued accept these certificates

that in fact have no legal standing. Finally, the judiciary does not take into consideration the context of many women applying for divorce or that it has an obligation to ensure that divorce law is followed correctly when cases of divorce happen outside its environs.

Zulfatun Ni'mah in this chapter presents a case of failure at all levels of state, the executive and the legislative, as well as the judiciary, when it comes to unilateral divorce. All are complicit in its continuance. However, Ni'mah's paper is not just a critique. She also examines avenues for reform, particularly around the issue of education and socialisation for those tasked with developing, implementing and applying marriage law so as to better protect the rights of women. []



PERCERAIAN SEPIHAK: DISKRIMINASI TERHADAP PEREMPUAN YANG DIWAJARKAN

Zulfatun Ni'mah

Email: zulfa_ma@yahoo.com

Dosen IAIN Tulungagung

ABSTRACT

Previous research into unilateral divorce among the Sasak of Lombok has revealed that it is very discriminatory against women. However, the response of government officials to the practice of unilateral divorce has not yet been discussed. Using a human rights perspective, this article aims to reveal the views and attitudes of governmental officials regarding unilateral divorce. This article argues that government officials, whether in the legislature, executive or judiciary, regard unilateral divorce that discriminative as an authentic and normal local phenomenon and because of this, no efforts are made to eliminate this practice systematically, either through legislation, public policy or court affirmation. Strengthening gender mainstreaming in the three levels of government by way of legal reform, implementing public policy, abolishing malpractice by the administration, and court affirmation are all important ways to enhance the state's commitment and role in protecting women.

Keyword: unilateral divorce, discrimination, Sasak women

PENDAHULUAN

Kasus-kasus perceraian di Indonesia sejauh ini lebih sering dikaji dengan menggunakan perspektif hukum positif dan diposisikan sebagai persoalan pribadi antara suami dan istri.¹ Pengkajian ini

¹ Linda Azizah, Analisis Perceraian dalam Kompilasi Hukum Islam, *Al Adalah*, Vol. X, No. 4 Juli 2012, <https://media.neliti.com/media/publications/57675-ID-analisis-perceraian-dalam-kompilasi-huku.pdf>, diakses tanggal 4 Oktober 2019.

antara lain berfokus pada penyebab² dan dampak perceraian³. Pun demikian, penggunaan perspektif feminis dalam kajian perceraian juga lebih banyak berkisar pada persoalan personal istri, misalnya pola relasi kuasa antara istri dengan suaminya.⁴ Adapun kajian perceraian dikaitkan dengan isu hak asasi perempuan di mana negara memiliki tanggung jawab untuk melakukan intervensi perlindungan hak asasi perempuan relatif masih jarang dilakukan. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan yang secara kelembagaan memiliki mandat untuk mengupayakan pemajuan, penjaminan, perlindungan dan penegakan hak asasi juga sangat sedikit menyinggung tentang pelanggaran hak asasi perempuan dalam praktik perceraian, sementara realitas menunjukkan bahwa masih ada praktik-praktik perceraian yang mendiskriminasikan perempuan, antara lain praktik perceraian sepihak pada masyarakat Sasak di Pulau Lombok.

Pada masyarakat Sasak, perceraian banyak dipraktikkan dengan pernyataan talak oleh suami tanpa didahului oleh proses peradilan sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Perkawinan. Studi Wahyudi⁵, Apriyani⁶, Yasin⁷, Tamtiari⁸ dan Muzakki⁹

² Ilham Wahyudi, "Faktor-faktor Dominan Terjadinya Perceraian di Lingkungan Yuridiksi Pengadilan Agama dari Perspektif Gender", *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019.

³ Muhammad Julijanto, Masrukhin, Ahmad Kholis Hayatuddin, "Dampak Perceraian dan Pemberdayaan Keluarga Studi Kasus di Kabupaten Wonogiri", *Jurnal Buana Gender*, Vol. 1, Nomor 1, Januari-Juni 2016

⁴ Fatimah Zuhrah, "Perempuan Menggugat: Telaah Perceraian Wanita Muslimah Berkarir di Kota Medan", *Jurnal Miqot*, Vol. XLII No. 2 Juli-Desember 2018, <https://media.neliti.com/media/publications/272956-none-c29a127e.pdf>, diakses tanggal 1 Oktober 2019. Vita Fitria dan Sun Choirul Ummah, "Peran Gender Suami Istri dalam Keluarga dan Kasus Cerai Gugat", *Jurnal Penelitian Humaniora*, Vol. 17, No. 1, April 2012: 43-60, <https://journal.uny.ac.id/index.php/humaniora/article/view/3082/2571>, diakses tanggal 5 Oktober 2019.

⁵ Hamzan Wahyudi, "Tradisi Kawin Cerai Masyarakat Adat Suku Sasak serta Akibat Hukum yang Ditimbulkan", *Tesis* pada Program Pascasarjana, Universitas Diponegoro Semarang, 2004, 86.

⁶ Trisanti Apriyani, "Merarik-Beseang: Studi tentang Kawin Cerai dan Implikasinya pada Masyarakat Sasak di Desa Gelanggang, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur", *Tesis* Antropologi Universitas Gadjah Mada, 2004, 1, http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=25462, diakses tanggal 1 Desember 2015.

⁷ Nur Yasin, *Praktik Kawin Cerai Bawah Tangan di Kalangan Masyarakat Muslim Sasak di Kota Mataram* (Malang: UIN Malang Press. 2008), 37.

⁸ Wini Tamtiari, *Awig-awig, Melindungi Perempuan dari Kekerasan?* (Yogyakarta: PSKK UGM dan Ford Foundation, 2005), 37.

⁹ Muzakki, "Kawin Cerai Etnik Suku Sasak (Studi di Kecamatan Suralaga Lombok Timur)", *Sosio Edukasi Jurnal Studi Masyarakat dan Pendidikan*, Volume I, Nomor 2, Desember 2018 (8-17)

menunjukkan bahwa praktik ini merupakan fenomena umum pada masyarakat Sasak karena dapat ditemukan di hampir semua bagian pulau Lombok, baik wilayah pedesaan maupun perkotaan.¹⁰ Perceraian sepihak pada umumnya dipraktikkan dengan pernyataan suami bahwa dia telah menceraikan istrinya, misalnya dengan kalimat “Saya ceraikan kamu”, “Saya jatuhkan talak padamu”, dan kalimat lain yang sejenis.¹¹ Pernyataan ini adakalanya disampaikan langsung oleh suami di hadapan istrinya, adakalanya dinyatakan di hadapan orang lain, sehingga istri mengetahui perihal itu dari orang lain. Tidak sedikit pula yang menceraikan melalui telepon atau pesan pendek (*short message service*). Sebagai bukti telah menceraikan, pada umumnya suami meminta bantuan pemuka masyarakat dan pemuka agama di lingkup yang paling kecil, yakni kepala dusun dan kiai untuk membuat surat pernyataan talak sekaligus menandatangani surat tersebut sebagai saksi. Sebagai penguat, kepala desa juga bertanda tangan di surat pernyataan ini dan membubuhkan stempel pemerintahan desa yang dipimpinya.

Ni'mah menyebut bahwa praktik perceraian menyebabkan terlanggarnya salah satu hak asasi perempuan, yaitu hak untuk menentukan arah perkawinan sebagaimana diatur dalam Pasal 16 Konvensi Perempuan. Di samping itu, praktik ini juga sering menyebabkan hak-hak istri yang diatur dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam terlanggar, yaitu hak untuk berpartisipasi dalam proses perceraian, hak untuk mendapatkan mutah atau kompensasi diceraikan, hak untuk mendapatkan nafkah selama masa idah, hak untuk mendapatkan bagian atas harta bersama dan hak untuk mendapatkan nafkah untuk anak yang berada dalam pengasuhannya.¹² Pelanggaran-pelanggaran hak ini secara jelas menunjukkan bahwa perceraian sepihak masuk dalam

¹⁰ Zulfatun Ni'mah, “Perlindungan terhadap Hak Perempuan dalam Praktik Perceraian Mubaraah di Masyarakat Sasak Pulau Lombok”, *Jurnal Al Muwazah*, PSG STAIN Pekalongan, Volume 2, Desember 2016.

¹¹ Hamzan Wahyudi, “Tradisi Kawin Cerai Masyarakat Adat Suku Sasak serta Akibat Hukum yang Ditimbulkan”, *Tesis Program Pascasarjana*, Universitas Diponegoro Semarang, 2004, 86

¹² Zulfatun Ni'mah, “The Violation of Women's Right in the Unilateral Divorce on Sasak Community from Feminist Legal Theory”, *Jurnal Al Ithkam*, Vol.13 No.1 Juni 2018, 27-48

kategori tradisi diskriminatif di mana negara dan pemerintah wajib melakukan upaya-upaya tertentu untuk menghapuskannya.

Kewajiban negara dan pemerintah untuk menghapuskan tradisi yang diskriminatif terhadap perempuan merupakan konsekuensi atas telah diratifikasinya Konvensi Perempuan (*The Convention of Elimination All Forms Discriminations Against Women*) dengan diberlakukannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984. Oleh karena itu, penting mengkaji bagaimana pandangan dan sikap aparat pemerintah lokal di Lombok terhadap perceraian sepihak, mengingat hingga dewasa ini belum tampak adanya intervensi negara khususnya peraturan perundang-undangan yang secara khusus dimaksudkan untuk menghapuskan praktik tersebut. Tulisan ini bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis pandangan dan sikap aparat pemerintah, baik di ranah legislatif, eksekutif maupun yudikatif terhadap perceraian sepihak dari perspektif hak asasi perempuan. Persoalan ini penting dikaji karena aparat pemerintah merupakan penyelenggara negara yang pandangan-pandangan dan sikapnya sangat menentukan ke mana arah keberpihakan negara dalam situasi hak asasi perempuan mengalami pelanggaran.

Tulisan ini berargumen bahwa pada umumnya aparat pemerintah di Lombok, baik di lembaga legislatif, eksekutif maupun yudikatif memandang bahwa perceraian sepihak adalah tradisi lokal yang wajar. Oleh karena itu mereka tidak melakukan upaya sistematis untuk menghapuskannya, baik melalui peraturan perundang-undangan, kebijakan dan program pembangunan maupun afirmasi peradilan. Berpijak pada argumen ini, tulisan ini menawarkan konsep perlindungan dan pemajuan hak asasi perempuan di masa depan yang relevan dengan persoalan perceraian sepihak sebagai upaya advokatif untuk turut menghapuskan diskriminasi.

Guna menjawab pertanyaan tersebut, penulis melakukan wawancara dengan beberapa pejabat pemerintah di Lombok Tengah dan Lombok Timur, yakni tiga orang anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah, pejabat yang membidangi pemberdayaan perempuan, pejabat pada kantor Kementerian Agama serta beberapa penyuluh dan petugas pencatat perkawinan, pejabat pada

organisasi pemberdayaan keluarga, serta pejabat pada pengadilan agama. Di samping itu, wawancara juga dilakukan dengan beberapa perempuan yang pernah diceraikan secara sepihak dan laki-laki yang pernah menceraikan. Wawancara dengan informan yang memiliki pengalaman ini dilakukan di lima desa yaitu; satu desa di Lombok Timur dan empat desa di Lombok Tengah. Nama-nama desa dan informan disamarkan untuk kepentingan etika. Pemuka agama, akademisi dan advokat juga diwawancarai untuk mendapatkan perspektif yang lebih komprehensif tentang praktik perceraian sepihak. Selain wawancara, penulis juga melakukan telaah dokumen-dokumen yang relevan dengan isu perceraian sepihak dan hak asasi perempuan, seperti dokumen surat pernyataan talak, CEDAW, peraturan perundang-undangan serta buku dan artikel-artikel pada jurnal ilmiah. Data yang terkumpul diverifikasi dengan metode triangulasi, yakni mencari data pembandingan dengan menerapkan teknik pengumpulan data yang berbeda, atau menggunakan teknik yang sama tetapi kepada sumber data atau waktu pengumpulan yang berbeda. Data yang terkumpul secara terus menerus dianalisis selama penelitian berlangsung dengan metode analisis interaktif yang dikenalkan oleh Miles dan Huberman, yaitu reduksi data, display data dan penarikan kesimpulan.

PERCERAIAN SEPIHAK SEBAGAI PRAKTIK DISKRIMINASI BERLAPIS

Konvensi Perempuan mendefinisikan diskriminasi terhadap perempuan sebagai setiap pembedaan, pengucilan atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin, yang mempunyai pengaruh atau tujuan untuk mengurangi atau menghapuskan pengakuan, penikmatan atau penggunaan hak-hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sipil atau apa pun lainnya oleh kaum perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar persamaan antara laki-laki dan perempuan.¹³ Perceraian sepihak termasuk dalam kategori diskriminatif karena memenuhi beberapa kualifikasi yang

¹³ Lampiran Undang-Undang no. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan *The Convention of Elimination All Forms Discriminations Against Women*

dirumuskan oleh Konvensi, yaitu perbedaan dan pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin, berpengaruh terhadap berkurangnya pengakuan dan penikmatan hak asasi di bidang ekonomi dan sosial. Perbedaan atas dasar jenis kelamin sangat jelas dalam praktik ini, yaitu laki-laki berhak menceraikan istrinya secara sepihak, sedangkan perempuan tidak dapat melakukan tindakan yang sama kepada suaminya. Dampak dari perbedaan ini sebagaimana disebutkan di muka sangat merugikan perempuan, yaitu hilangnya hak perempuan untuk turut menentukan arah perkawinan.

Secara ekonomi, praktik perceraian sepihak rentan menyebabkan perempuan termiskinkan. Oleh karena setelah perceraian sulit mendapatkan akses atas harta yang berada dalam penguasaan suaminya. Termasuk harta untuk kepentingan menjalani masa *idah*. Nilai-nilai sosial setempat mengonsepsikan bahwa perempuan yang telah dicerai harus segera pulang ke rumah orang tuanya, meninggalkan kediaman yang selama perkawinan berlangsung ditinggali dengan suaminya.

Ditinjau dari faktor-faktor penyebabnya, diskriminasi dalam perceraian tidaklah tunggal, melainkan merupakan diskriminasi berlapis. Tulisan ini menemukan bahwa perceraian sepihak ini dipraktikkan dengan mengambil legitimasi keabsahan dari tafsir atas teks-teks keagamaan, khususnya yang bersumber dari kitab-kitab fikih klasik mazhab Syafii. Beberapa narasumber menyebutkan bahwa dalam kitab-kitab mazhab Syafii yang mereka rujuk, talak adalah hak laki-laki yang dapat digunakan dengan cara sepihak, tanpa persetujuan istri dan tanpa harus meminta ijin dari hakim.¹⁴ Beberapa rujukan kitab fikih, seperti *Fathul Muin*, *Fathul Qorib* dan *I'nah al Thalibin* memang selaras dengan pendapat para narasumber, bahwa talak adalah hak mutlak laki-laki.

Berkaitan dengan pemahaman tentang kemutlakan talak sebagai otoritas laki-laki yang disandarkan pada kitab-kitab fikih mazhab Syafii sebagaimana dipaparkan di muka, seorang informan

¹⁴ Wawancara dengan Haji Akhiruddin sebagai narasumber dari kalangan tokoh agama tanggal 20 Januari 2015. Wawancara dengan narasumber Kiai Daroin tanggal 19 September 2015.

dari kalangan pemuka agama dan menjabat sebagai pimpinan pusat organisasi Islam terbesar di Lombok serta akademisi hukum Islam di sebuah perguruan tinggi setempat menuturkan bahwa sejauh ini lembaga-lembaga yang dipimpinnya mengambil sikap untuk bermazhab secara tekstual atau *qouly*.¹⁵ Dengan cara ini, praktik hukum Islam yang diajarkan kepada anggota organisasinya adalah mengikuti pendapat hukum Imam Syafii dan ulama-ulama pengikutnya secara apa adanya bunyi teks. Oleh karena teks-teks itu mengatakan bahwa menceraikan adalah hak laki-laki secara mutlak, maka demikianlah pemahaman yang dikembangkan. Oleh karena teks-teks tersebut mengatakan bahwa laki-laki boleh menggunakan talaknya kapan saja, di mana saja, dengan atau tanpa sebab tertentu, maka demikian pula pemahaman yang dikembangkan. Dengan metode tekstual ini, tidak dianggap perlu mempersoalkan bila pendapat itu diterapkan dalam bentuk perceraian sepihak, sebagaimana yang terjadi dalam masyarakat Sasak. Sebaliknya, upaya penafsiran ulang yang secara redaksional berbeda dengan teks tersebut dianggap sebagai perbuatan yang mengada-ada, dan tidak dapat diakui sebagai bagian dari hukum Islam. Dengan demikian, secara substansial pemahaman tentang talak dari *manhaj qouly* ini sangat berkontribusi terhadap berlangsungnya praktik perceraian sepihak.

¹⁵ Wawancara dengan TGH SJ selaku narasumber dari kalangan akademisi dan pimpinan organisasi keagamaan Nahdlatul Wathan tanggal 12 Februari 2015. Dalam tradisi bermazhab dikenal dua aliran, yaitu *qouly* dan *manhaji*. Bermazhab secara *qouly* adalah mengikuti pendapat para ulama mazhab tertentu secara tekstual, yakni mengikuti bunyi teks tanpa merasa perlu melihat aspek selain teks. Adapun bermazhab secara *manhaji* berarti mengikuti pendapat ulama mazhab tertentu berdasarkan metodologi perumusan pendapat itu. Dengan pendekatan ini, maka dimungkinkan seseorang menganut pendapat suatu mazhab tetapi dalam tindakan yang tidak sama dengan apa yang tertera dalam rumusan pendapat itu. Hal ini karena yang diikuti adalah metode berpikirnya, prinsip-prinsipnya, bukan hasil akhirnya. Salah satu penggagas bermazhab secara *manhaji* adalah KH Sahal Mahfudz. Sebagaimana dikutip oleh Mahsun Mahfudz, KH. Sahal berpendapat bahwa bermazhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fikih dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fikih secara tekstual merupakan aktivitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer. Baca: Mahsun Mahfudz, *Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern*. <http://tantawi-ushulfiqh.blogspot.co.id/2010/12/rekonstruksi-mazhab-manhaji-nahdlatul.html#>; Muhib Rosyidi, "Membumikan Teks Agama Ala Nahdlatul Ulama", *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No.1(2013):19-42, <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=298101&val=5917&title=Membumikan%20Teks%20Agama%20Ala%20Nahdlatul%20Ulama>, diakses tanggal 10 Juni 2016

Kontribusi pemahaman talak secara *qouly* pada praktik perceraian sepihak dikuatkan oleh proses sosialisasi hukum tentang talak yang cenderung parsial. Hal ini ditandai dengan adanya bagian dari hukum perceraian Islam yang tidak tersampaikan kepada masyarakat, antara lain tentang situasi seperti apa yang membolehkan laki-laki menjatuhkan talak, apa konsekuensi hukum yang harus dilakukan setelah menjatuhkan talak, apa hak-hak istri yang harus diberikan suami, dan lain-lain. Sebagai contoh, jika hak menyatakan talak disosialisasikan sebagai hak laki-laki, tidak demikian halnya dengan konsekuensi atas talak. Memberikan kompensasi (*mutah*) yang oleh kitab-kitab fikih disebutkan sebagai kewajiban laki-laki tidak diketahui oleh sebagian besar masyarakat karena tidak tersosialisasi dengan baik. Contoh lain, kewajiban perempuan untuk menjalani masa idah disosialisasikan kepada kaum perempuan, dengan titik tekan untuk tidak menikah dulu dengan orang lain. Di samping untuk memastikan situasi rahim, hal ini untuk mengantisipasi apabila suami menghendaki rujuk selama masa idah, karena suami yang menjatuhkan talak berhak mengubah keputusannya yakni dengan menyatakan rujuk. Namun, di sisi lain, kewajiban-kewajiban bekas suami dalam masa idah tidak diinformasikan secara komprehensif. Para tokoh agama memilih bersikap membenarkan tradisi bahwa perempuan yang tertalak sudah sewajarnya keluar dari rumah suami daripada menyampaikan hak-hak perempuan yang sedang menjalankan masa idah, yakni berhak mendapat fasilitas tempat tinggal, pakaian dan biaya hidup sehari-hari sebagaimana ketika masih menjadi istrinya. Hak-hak perempuan yang menjalani masa idah sebenarnya tersurat dalam berbagai sumber hukum Islam, meliputi Alquran, Hadis, kitab-kitab klasik karya para ulama, maupun hukum positif Indonesia.

Pembacaan teks-teks kitab fikih klasik secara *qouly* juga berdampak pada hilangnya pembahasan konteks sosial budaya yang melingkupi para ulama klasik ketika menulis tentang talak. Akibatnya, kemutlakan otoritas talak sebagai milik laki-laki tetap dipertahankan hingga saat ini meskipun realitas sosial saat ini tidak sama dengan realitas sosial pada saat teks itu ditulis. Pada

struktur sosial masa lalu, suami adalah pencari nafkah tunggal yang bertanggung jawab terhadap pemenuhan kebutuhan material istri, sedangkan istri adalah penerima nafkah yang tidak berpartisipasi dalam kegiatan ekonomi keluarga. Pekerjaan rumah tangga bahkan dikonstruksikan sebagai tanggung jawab suami, demikian pula merawat dan menyusui anak. Oleh karena itu, anak-anak yang belum berusia dua tahun pada umumnya disusukan kepada perempuan lain yang diberi upah oleh ayah dari anak-anak itu. Dengan demikian, dalam konstruksi sosial tersebut tugas istri hanyalah melayani kebutuhan suami yang berkaitan dengan urusan seksual.

Adapun realitas sosial pada masyarakat Sasak saat ini menunjukkan bahwa pemenuhan kebutuhan keluarga pada umumnya diusahakan bersama-sama antara suami dan istri. Sebagian istri bekerja mengurus rumah tangga, merawat anak dan melayani kepentingan keluarga di wilayah domestik, sebagian yang lain berperan ganda, yaitu di wilayah domestik maupun publik sebagai pencari nafkah. Artinya, ada perubahan sosial yang signifikan antara kondisi sosial ekonomi saat para ulama masa lalu merumuskan pendapatnya tentang talak dengan keadaan saat ini pada masyarakat Sasak. Perubahan sosial tersebut sejauh ini belum dikaji dan dikritisi sehingga penggunaan talak secara sepihak oleh suami juga dapat ditinjau ulang. Tampak jelas dari paparan di atas bahwa dominannya pemahaman hukum Islam tentang talak yang memberikan keleluasaan bagi laki-laki menceraikan sepihak

PRINSIP KEWAJIBAN NEGARA DALAM PENGHAPUSAN DISKRIMINASI TERHADAP PEREMPUAN

Pada tahun 1984, Pemerintah Indonesia meratifikasi Konvensi tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Konvensi internasional yang dalam teks aslinya bernama CEDAW (*The Convention of Elimination All Forms Discriminations against Women*) ini sah mengikat pemerintah Indonesia melalui pemberlakuan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi tentang Penghapusan Segala

Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan. Secara hukum, ratifikasi terhadap Konvensi ini membawa konsekuensi bagi pemerintah untuk terikat kewajiban melakukan upaya-upaya penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan di Indonesia, baik melalui pemberlakuan peraturan perundangan yang relevan maupun upaya-upaya lain yang mengarah pada terwujudnya persamaan dan keadilan substantif antara laki-laki dan perempuan.¹⁶

CEDAW menganut prinsip kewajiban negara, yakni bahwa melindungi perempuan dari segala bentuk diskriminasi adalah kewajiban negara. Maka, negara wajib menjamin terpenuhinya hak perempuan melalui hukum dan kebijakan, serta menjamin hasilnya. Negara juga harus menjamin pelaksanaan praktis dari hak itu melalui langkah tindak atau tindakan khusus sementara, menciptakan kondisi yang kondusif untuk meningkatkan akses perempuan.¹⁷ Dalam hal ini, negara yang dimaksud oleh CEDAW meliputi lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif dan struktur administrasi pemerintahan semua tingkatan dan juga unit-unit pemerintahan daerah/lokal.

CEDAW menekankan bahwa penanggung jawab tugas menurut konvensi ini adalah negara. Hal ini berarti bahwa meskipun tanggung jawab untuk memastikan kesetaraan dan menghapus diskriminasi harus dilakukan oleh negara dan pelaku non-negara, hanya negara yang secara langsung bertanggung jawab untuk CEDAW. Apa yang dimaksud negara adalah semua perangkat atau badan pemerintah dan mencakup struktur eksekutif, legislatif, dan administratif maupun unit-unit pemerintahan lokal. Kewajiban negara adalah melaksanakan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Untuk mengubah tingkah laku sosial budaya laki-laki dan perempuan untuk menghapus prasangka dan kebiasaan dan segala praktik lainnya yang berdasarkan atas inferioritas atau

¹⁶ L.M. Gandhi Lopian, "Pembaharuan Hukum yang Dيامانatkan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984", Achie Sudiarti Luhulima (Ed), *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), 23.

¹⁷ Prinsip ini tersurat dalam naskah CEDAW yang pada setiap pasalnya dimulai dengan kata: *Negara Peserta wajib*. Lihat ketentuan-ketentuan UU No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) serta lampirannya.

superioritas salah satu jenis kelamin atau berdasar peranan stereotip laki-laki dan perempuan.

- b. Untuk menjamin bahwa pendidikan keluarga melalui pengertian yang tepat mengenai kehamilan sebagai fungsi sosial dan pengakuan tanggung jawab bersama laki-laki dan perempuan dalam membesarkan anak-anak mereka, maka kepentingan anak-anak adalah pertimbangan utama dalam segala hal. (Rekomendasi Umum No. 19 Tahun 1992 tentang Kekerasan terhadap Perempuan).

Kewajiban pada poin pertama sangat relevan dengan isu perceraian sepihak, karena praktik perceraian sepihak merupakan tingkah laku sosial budaya yang didasarkan pada inferioritas perempuan di satu sisi, dan superioritas laki-laki di sisi yang lain. Oleh karena itu, seharusnya isu ini mendapat perhatian yang cukup dari negara agar dilakukan upaya-upaya penghapusan secara sistematis. Penghapusan praktik ini menjadi keniscayaan untuk memberikan perlindungan terhadap hak asasi perempuan yang sangat rentan terlanggar.

Mendapatkan perlindungan dari pelanggaran hak asasi adalah hak konstitusional setiap warga negara Indonesia, termasuk kaum perempuan.¹⁸ Pilihan para pendiri negara Indonesia untuk membentuk negara yang berdasarkan hukum membawa konsekuensi timbulnya kewajiban negara untuk memberikan perlindungan terhadap hak-hak warga negara, baik hak yang timbul dari hubungan kontraktual antar sesama warga negara, hubungan kontraktual antara warga negara dengan penyelenggara negara maupun hak asasi manusia, yakni hak yang timbul karena terlahir sebagai manusia yang dikenal dengan konsep hak asasi manusia.

¹⁸ Menurut Bagir Manan sebagaimana dikutip oleh Asmaeny Aziz, ajaran negara hukum memuat tiga dimensi penting, yaitu dimensi politik, dimensi hukum dan sosial ekonomi. Dalam dimensi politik, negara hukum memuat prinsip pembatasan kekuasaan yang menjelma keharusan memiliki konstitusi, pembagian (pemisahan) kekuasaan, kemerdekaan kekuasaan kehakiman dan jaminan penghormatan hak asasi manusia. Dimensi hukum menunjuk pada suatu idealisme bahwa dalam negara hukum harus tercipta suatu tertib hukum dan dalam perlindungan hukum terhadap setiap orang tanpa diskriminasi. Adapun dimensi sosial ekonomi menunjuk pada kewajiban pemerintah untuk mewujudkan dan menjamin kesejahteraan sosial. Asmaeny Aziz, *Dilema Keterwakilan Perempuan dalam Parlemen; Suatu Pendekatan Hukum yang Berperspektif Gender* (Yogyakarta: Rangkang Education, 2013), 45

Pasal 28D ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 menyatakan bahwa setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.

Dalam tatanan yang lebih teknis, ratifikasi CEDAW telah ditindaklanjuti dengan penerbitan Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender. Pengarusutamaan gender adalah istilah yang dipilih oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa untuk menjadikan gender sebagai alat analisis dalam setiap program pembangunan, baik dalam tahap perencanaan, penganggaran, pelaksanaan, maupun evaluasi. Diharapkan, dengan digunakannya analisis gender maka problem ketimpangan gender dalam masyarakat setahap demi setahap semakin berkurang sehingga terwujudlah kesetaraan gender.

Dengan pengarusutamaan gender, setiap lembaga negara diharapkan baik pada ranah legislatif, eksekutif maupun yudikatif dapat menciptakan mekanisme nasional untuk menerapkan prinsip-prinsip CEDAW dan melaporkan kemajuan-kemajuan yang dicapai secara berkala kepada Komite CEDAW.¹⁹ Pengarusutamaan gender meniscayakan digunakannya data terpilah antara laki-laki dan perempuan dalam semua tahapan pembangunan. Data terpilah ini dimaksudkan untuk melihat realitas gender di masyarakat, apakah telah menunjukkan adanya kesetaraan atau masih ada kesenjangan. Jika ditemukan kesenjangan, data terpilah tersebut selanjutnya digunakan sebagai titik tolak penyusunan program kegiatan dan penyusunan anggaran untuk mengatasi kesenjangan tersebut. Berdasarkan Inpres Nomor 9 Tahun 2000 pengarusutamaan gender dalam pelaksanaan pembangunan memerlukan prasyarat dan komponen kunci sebagai berikut:

¹⁹ Komite CEDAW dibentuk pada tahun 1982, setelah Konvensi dinyatakan berlaku. Tugas utamanya adalah untuk mempertimbangkan laporan periodik yang disampaikan kepada Komite dari Negara-negara Peserta mengenai langkah-tindak legislatif, yudikatif, administratif dan tindakan-tindakan lain yang dilaksanakan sesuai dengan ketentuan Konvensi. Komite memberikan rekomendasi-rekomendasi bagi Negara-negara Peserta mengenai langkah-langkah yang perlu diambil untuk melaksanakan Konvensi. Baca: Penjelasan singkat: Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW), http://unwomen-asiapacific.org/docs/cedaw/archive/indonesia/CEDAW_text_Bahasa.pdf, diakses tanggal 21 Desember 2016.

Kebijakan pengarusutamaan gender idealnya diterapkan dan telah mencapai target tertentu pada setiap komponen pemerintah. Penelitian ini menemukan realitas bahwa implementasi pengarusutamaan gender di ketiga wilayah pemerintahan di Lombok, baik pada ranah eksekutif, legislatif dan yudikatif masih belum optimal. Ketiga lembaga ini belum menerapkan prinsip-prinsip pengarusutamaan gender dalam menyusun perencanaan, penganggaran maupun pemantauan dan evaluasi program kerjanya. Hal ini antara lain dapat terlihat dari belum digunakannya data terpilah antara laki-laki dan perempuan sebagai dasar perencanaan, penganggaran maupun pemantauan dan evaluasi program pembangunan. Di samping itu, juga tidak digunakan perangkat analisis gender yang lazim dipakai dalam penyusunan program, misalnya *Gender Analysis Pathway*, *Mosser dan Harvard*, *Capacities and Vulnerabilities Analisis (CPA)*, *Teknis Analisis Longwe*, dan lain-lain.²⁰ Dampaknya adalah realitas perceraian sepihak yang sarat dengan diskriminasi terhadap perempuan tidak tertangkap sebagai masalah yang signifikan untuk direspons dengan paket kebijakan yang relevan.

PANDANGAN DAN SIKAP APARAT PEMERINTAH TERHADAP PERCERAIAN SEPIHAK

1. Pandangan dan Sikap Aparat di Lembaga Legislatif

Lembaga legislatif yang memiliki tugas utama membuat peraturan perundangan, idealnya telah memiliki capaian berupa peraturan perundang-undangan yang tepat,²¹ termasuk sanksi-sanksinya di mana perlu, untuk melarang semua diskriminasi terhadap perempuan; 1) membuat peraturan perundangan yang tepat untuk menghapus perlakuan diskriminasi yang dilakukan tiap orang, organisasi, atau perusahaan²²; 2) membuat peraturan perundang-undangan yang tepat untuk mengubah dan menghapus peraturan-peraturan, kebiasaan dan praktik diskriminatif terhadap perempuan serta 3) mencantumkan asas persamaan antara laki-

²⁰ Trisakti Handayani dan Sugiarti, 2008, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender* (Malang: UMM Press), 160.

²¹ Lihat Pasal 2 huruf a CEDAW

²² Lihat Pasal 2 huruf e CEDAW

laki dan perempuan dalam undang-undang dasar atau peraturan perundangan yang relevan. Namun, realitas menunjukkan bahwa sejauh ini aparat pemerintahan di lembaga legislatif memandang bahwa praktik perceraian sepihak adalah fenomena yang biasa dan wajar. Hal ini ditunjukkan oleh belum adanya inisiatif dari para anggota DPRD untuk membawa persoalan ini ke rapat-rapat lembaga atau membahasnya menjadi isu strategis. Dampaknya adalah meskipun praktik ini telah berlangsung puluhan tahun, hingga saat ini belum ada peraturan perundang-undangan di tingkat lokal yang ditujukan untuk mengurangi praktik perceraian sepihak atau memberikan perlindungan hukum terhadap perempuan yang dicerai secara sepihak oleh suaminya. Tidak efektifnya peraturan perundang-undangan di tingkat nasional, yaitu Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam yang terlebih dahulu mengatur tentang prosedur perceraian belum disikapi dengan kebijakan yang sifatnya lokal. Dapat dikatakan, lembaga legislatif melakukan pembiaran terhadap praktik perceraian yang diskriminatif tersebut. Menurut saya, hal ini antara lain disebabkan karena analisis gender yang seharusnya dapat mengenali praktik yang diskriminatif terhadap perempuan ini belum digunakan secara optimal. Berikut ini adalah penuturan salah satu anggota DPRD Lombok Timur tentang pengarusutamaan gender di lembaganya.

“Apa itu ya analisis gender, kami belum pernah bahas dalam rapat anggaran atau rapat lainnya, penyusunan anggaran yang dari proposal yang masuk lewat anggota dewan, dipertimbangkan ketersediaan uangnya berapa, lalu kita pilih dengan skala prioritas. Usulan dari anggota yang sudah senior biasanya banyak diprioritaskan”²³

Belum dipakainya analisis gender dalam kerja-kerja legislatif antara lain berdampak pada tidak terakomodasinya persoalan perceraian sepihak dalam peraturan perundang-undangan di tingkat lokal, serta belum adanya anggaran daerah yang disiapkan untuk upaya penghapusan praktik ini. Penelusuran terhadap produk-produk legislatif menghasilkan temuan adanya satu peraturan

²³ Wawancara dengan Yusaid selaku narasumber yang berkedudukan sebagai anggota DPRD Lombok Timur tanggal 1 Februari 2015.

daerah di kabupaten Lombok Timur dan satu Kabupaten Lombok Tengah yang mengatur tentang penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Di Lombok Timur, ditemukan Peraturan Nomor 9 Tahun 2013 tentang Perlindungan Korban Perdagangan Orang dan tindak Kekerasan terhadap Perempuan. Adapun di Lombok Tengah, ditemukan Peraturan daerah Nomor 3 Tahun 2009 tentang Perlindungan Anak dan Perempuan Korban Kekerasan. Dari redaksi yang ditampilkan, kedua peraturan daerah ini cenderung merupakan sekedar salinan dari undang-undang yang dirujuk, yakni Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga, Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2003 tentang Perlindungan Anak. Kesan sekedar menyalin ini timbul dari banyaknya kesamaan redaksi dan substansi peraturan, sedangkan realitas yang khas dari pengalaman perempuan di kedua kabupaten ini belum diakomodasi dalam peraturan ini. Praktik perceraian sepihak yang banyak dilakukan oleh laki-laki Lombok Tengah maupun Lombok Timur terhadap istrinya belum diakomodasi sebagai salah satu bentuk tindakan umum yang perlu direspons dengan upaya perlindungan hukum. Pun demikian, belum ada peraturan daerah yang secara spesifik membahas larangan terhadap praktik perceraian sepihak beserta upaya perlindungan terhadap perempuan.

Sebenarnya, berdasarkan hasil wawancara, secara pribadi para anggota legislatif ini mengetahui bahwa praktik perceraian sepihak banyak terjadi di wilayah yang mereka wakili. Akan tetapi, hal itu dipahami sebagai fenomena adat yang wajar karena telah berlangsung turun temurun. Dua orang perempuan anggota DPRD yang diwawancarai dalam kesempatan yang sama menuturkan bahwa mereka berdua mengetahui adanya praktik perceraian sepihak, tetapi sejauh ini belum pernah menjadi topik perbincangan dalam rapat-rapat resmi lembaganya.²⁴

²⁴ DPRD Lombok Timur 2014-2019 terdiri dari 50 anggota, terdiri dari 48 laki-laki dan 2 perempuan.

“Memang betul kalau di Lombok ini perceraian ya begitu, bilang talak saja sudah selesai urusannya. Di sini belum ada undang-undang yang melarang. Di kampung saya juga begitu, apalagi kalau salah satu atau keduanya merantau, sudah pasti nantinya akan cerai sendiri-sendiri”²⁵

Pernyataan bahwa “Di sini belum ada undang-undang yang melarangnya” menunjukkan bahwa anggota legislatif tersebut kurang memahami materi hukum perceraian dalam undang-undang perkawinan, karena dalam undang-undang yang diberlakukan sejak tahun 1974 itu telah diatur bahwa perceraian harus dilaksanakan di muka sidang pengadilan, sehingga dapat dipahami bahwa perceraian sepihak tidaklah sesuai dengan undang-undang.

Ke depan, mengacu pada kewajiban negara yang diatur dalam CEDAW maupun Inpres No 9 Tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender, lembaga legislatif idealnya mengambil peran aktif dalam upaya penghapusan praktik perceraian sepihak yang diskriminatif tersebut. Menurut saya, sesuai tugas dan fungsinya, lembaga legislatif dapat mewujudkan peran ini dengan membuat peraturan daerah yang bersifat memberatkan bagi laki-laki yang selama ini menikmati otoritasnya melebihi batas haknya, dan meringankan beban yang selama ini ditanggung perempuan melebihi batas kewajibannya. Dengan demikian kedudukan keduanya menjadi setara, diikuti dengan setaranya hak dan kewajiban masing-masing.

2. Pandangan dan Sikap Aparat Pemerintah di Lembaga Eksekutif

Berdasarkan CEDAW, lembaga eksekutif memiliki tugas utama melaksanakan peraturan perundangan dan bertanggungjawab untuk menentukan rencana kegiatan dan akuntabilitas atas pencapaian hasilnya. Namun pada masyarakat Sasak, berkaitan dengan praktik perceraian sepihak, tugas ini sulit untuk dinilai hasilnya disebabkan oleh belum adanya peraturan yang secara spesifik mengatur tentang perlindungan hukum terhadap perempuan yang dicerai sepihak. Peraturan tentang perceraian yang telah ada, yaitu Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam yang mengatur bahwa

²⁵ Wawancara dengan Marni dan Nursa selaku narasumber yang berkedudukan sebagai anggota DPRD Lombok Timur tanggal 14 Februari 2015

perceraian harus dilakukan di muka pengadilan dalam praktik ini jelas-jelas dilanggar oleh para pelaku perceraian sepihak, namun belum direspons secara sistematis dengan kebijakan tertentu.

Adapun berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000, lembaga eksekutif seharusnya melakukan analisis gender yang meliputi:

- a. Mengidentifikasi kesenjangan antara laki-laki dan perempuan dalam memperoleh manfaat dari kebijakan dan program pembangunan dalam berbagai aspek kehidupan;
- b. Mengidentifikasi dan memahami sebab-sebab terjadinya ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender dan menghimpun faktor-faktor penyebabnya;
- c. Menyusun langkah-langkah yang diperlukan untuk mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender;
- d. Menetapkan indikator gender untuk mengukur capaian dari upaya-upaya mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender.²⁶

Berbeda dari keharusan tersebut, hasil wawancara dengan pejabat eksekutif menunjukkan bahwa sejauh ini aparat pemerintah di lembaga-lembaga eksekutif cenderung menganggap wajar dan memaklumi praktik perceraian sepihak sebagai kebiasaan yang telah berlangsung turun temurun. Lembaga eksekutif, antara lain, lembaga yang bertugas melakukan pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak, lembaga yang bertugas melakukan pemberdayaan dan peningkatan kesejahteraan keluarga yang merupakan bagian dari pemerintah daerah, dan lembaga yang bertugas mengurus persoalan agama dan pembinaan keluarga sakinah. Tidak tertangkap kesan bahwa praktik itu adalah kebiasaan yang penting untuk dipersoalkan karena mengandung diskriminasi terhadap perempuan. Penelusuran dokumen di lembaga-lembaga yang memiliki tugas dan fungsi penguatan keluarga dan pemberdayaan perempuan juga menghasilkan kesan yang sama, bahwa perceraian sepihak bukan isu yang penting untuk direspons dengan kebijakan tertentu, melainkan sesuatu yang dianggap wajar.

²⁶ Instruksi Presiden Nomor 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender.

Seorang pejabat pada lembaga yang berfungsi untuk melakukan upaya pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak Lombok Timur menyatakan:

“Perceraian sepihak bukan merupakan bentuk KDRT, kecuali jika ada bukti visum dari dokter jiwa bahwa korban mengalami gangguan psikis akibat perceraian itu. Jika seorang perempuan mengalami hal semacam ini, dan ia memiliki bukti otentik dari dokter jiwa maka kami akan tangani sebagai kasus kekerasan psikis yang itu termasuk dalam tindak KDRT. Tapi kalau tidak ada bukti itu ya tidak dapat diproses, tidak ada hukum pidana yang dilanggar”²⁷

Sebagaimana pada lembaga legislatif, lembaga-lembaga eksekutif yang diteliti juga belum menerapkan analisis gender dalam penyusunan maupun evaluasi kebijakan dan program pembangunan. Ia menambahkan kedua kegiatan ini masih dilakukan dengan kecenderungan menerapkan pola lama, yakni menyalin program kerja terdahulu dengan memodifikasi anggaran sesuai jumlah yang akan diterima.

“Kami belum menggunakan data terpilah. Perencanaan program sifatnya masih *top down*, tiap lembaga dijatah dari atas jumlah anggaran tertentu, lalu kami mengelolanya seadanya berapa diatur untuk kegiatan-kegiatan kami, sebenarnya masih jauh dari yang dibutuhkan, tapi ya bagaimana lagi, kami hanya menerima alokasi dari atasan”.

Terkait dengan perceraian sepihak, lembaga ini belum memiliki program dan kegiatan berfokus pada perempuan-perempuan yang dicerai sepihak, termasuk menyediakan informasi hukum, menyediakan sarana dan prasarana yang dibutuhkan untuk mendekatkan layanan hukum, maupun menyediakan sumber daya manusia untuk memberikan bantuan hukum.

“Ya, perceraian semacam itu memang banyak sekali di mana-mana, bukan cuma di Lombok Timur tapi di semua wilayah Lombok. Orang juga menganggapnya hal yang biasa. Selama ini belum pernah ada perempuan yang melapor karena dicerai sepihak oleh suaminya. Tapi kalau misalkan ada yang lapor

²⁷ Wawancara dengan Nyomsud selaku narasumber yang berkedudukan sebagai Kanit PPA Polres Lombok Timur tanggal 3 Februari 2015.

bahwa dengan perceraian itu dia merasa terancam, baik secara fisik maupun psikis, ya kita akan bantu. Kita kan berjejing dengan Polres, Kementerian Agama, Rumah Sakit, LBH"²⁸

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa pemerintah, khususnya lembaga yang dipimpinnya, belum memandang pentingnya melakukan upaya khusus yang bersifat memberdayakan perempuan untuk menangani praktik perceraian sepihak. Tidak adanya perempuan yang pernah melaporkan aspek ancaman dalam perceraian sepihak dipahami oleh pemerintah bahwa para perempuan ini tidak mengalami masalah apa pun dalam proses perceraian, sementara kenyataan menunjukkan bahwa diceraikan sepihak menyebabkan perempuan tidak dapat menikmati hak asasinya untuk berpartisipasi dalam menentukan arah perkawinan, di samping juga rentan terlanggar hak-hak hukumnya. Pernyataan pejabat tersebut juga menunjukkan bahwa pemerintah belum memandang pentingnya menyelenggarakan program yang dapat membantu perempuan Sasak untuk mengatasi hambatan kultural berupa konstruksi rasa malu untuk mempersoalkan pernyataan cerai yang telah diucapkan oleh laki-laki belum menjadi pemahaman umum pemerintah.

Belum optimalnya implementasi pengarusutamaan gender di kalangan lembaga eksekutif juga dijumpai di instansi yang memiliki tugas dan fungsi untuk memberdayakan keluarga, yaitu Pemberdayaan dan Kesejahteraan Keluarga (PKK). Lembaga yang memiliki visi mewujudkan keluarga yang sejahtera dan berdaya ini, belum pernah melakukan upaya yang bertujuan untuk mendekatkan akses informasi hukum perceraian kepada kaum perempuan.

Dalam matrik program kerja yang dipampang di ruang tamu kantor PKK maupun dokumen organisasi, program kerja yang dilakukan PKK mengarah pada isu-isu kesehatan dan domestik, misalnya tata laksana rumah tangga dan kesehatan keluarga. Tentang praktik perceraian sepihak, salah satu pimpinan lembaga

²⁸ Wawancara dengan Ibu Anila selaku narasumber yang berkedudukan sebagai Kepala Seksi Pemberdayaan Perempuan Lombok Timur yang merupakan salah satu pejabat di Badan Pemberdayaan Perempuan, Perlindungan Anak dan Keluarga Berencana, tanggal 13 Februari 2015

ini dalam wawancara dengan peneliti menyatakan bahwa pihaknya tidak memiliki program khusus. Tetapi pihaknya mengklaim sudah sering menghimbau kepada pejabat Kantor Urusan Agama agar tidak menikahkan anak di bawah umur karena hal itu akan rentan dengan perceraian.

“Kita tidak bosan-bosan kalau ketemu orang KUA ngomong jangan menikahkan anak di bawah umur, karena itu akan membuat banyak terjadi perceraian. Tapi kan orang Lombok Timur ini banyak, mana bisa kita memantau satu persatu kalau tidak ada laporan. Kita tahu ya karena ada laporan, misalnya istri pegawai dinas tertentu lapor katanya suaminya nikah lagi, siri, baru Bapak tangani. Itulah makanya kemarin Bapak membuat peraturan Bupati yang mengharuskan ijin poligami bayar 1 juta, itu sebenarnya karena Bapak ingin mencegah poligami liar, tapi media memberitakan sedemikian rupa dikira kita ingin mengkomersilkan ijin poligami”²⁹

Penuturan pimpinan PKK tersebut menyiratkan bahwa PKK sebagai lembaga yang dibiayai oleh pemerintah yang pejabatnya didominasi perempuan dan memiliki tujuan mewujudkan keberdayaan dan kesejahteraan keluarga belum mengimplementasikan analisis gender terhadap persoalan perceraian sepihak yang banyak dialami perempuan di daerah kerjanya. Perhatian terhadap masalah perceraian sejauh ini hanya dilakukan dengan menyampaikan himbauan lisan yang bersifat personal dan parsial. PKK sebagai lembaga strategis yang memiliki struktur hingga ke desa-desa belum menangkap dan memanfaatkan jaringannya untuk mengadvokasi perceraian sepihak yang banyak dialami perempuan di desa-desa. Penelusuran lebih lanjut pada tingkat desa menghasilkan informasi yang tidak jauh berbeda,

²⁹ Wawancara dengan Nyonya Aliya selaku narasumber yang berkedudukan sebagai pimpinan PKK Lombok Timur tanggal 11 Februari 2015. Tiga bulan sebelum wawancara ini dilakukan, media massa nasional gencar memberitakan Peraturan Bupati Lombok Timur No 36 Tahun 2014 tentang ijin poligami bagi PNS di lingkungan Pemerintah Kabupaten Lombok Timur di mana PNS yang hendak berpoligami wajib meminta ijin bupati dan membayar biaya satu juta rupiah. Kalangan aktivis perempuan menilai peraturan ini sebagai komersialisasi ijin untuk peningkatan pendapatan daerah sekaligus melecehkan martabat perempuan. Baca: *Biaya Poligami Rp 1 Juta di Lombok Timur Tetap Berlaku*, <https://m.tempo.co/read/news/2014/10/14/058614258/biaya-poligami-rp-1-juta-di-lombok-timur-tetap-berlaku>, diakses tanggal 3 Maret 2016.

bahwa tidak ada perhatian PKK tingkat desa terhadap isu perceraian sepihak.³⁰

Belum optimalnya implementasi pengarusutamaan gender juga tampak dari minimnya peran pemerintah dalam mendekatkan akses hukum kepada perempuan di Kementerian Agama. Kementerian Agama adalah salah satu instansi yang memiliki tugas dan fungsi untuk membina masyarakat agar dapat menjalani kehidupan sesuai dengan ajaran agama yang dianut masing-masing orang. Salah satu tugas pokok dan fungsi instansi ini adalah menyelenggarakan pembinaan keluarga agar mencapai kondisi yang ideal sesuai dengan Undang-Undang Perkawinan. Khusus bagi orang yang beragama Islam, Kementerian Agama diberi wewenang untuk menangani pembinaan sejak awal keluarga akan dibentuk, yakni melalui penyuluhan calon pengantin serta kewenangan untuk mencatat perkawinan mereka.

Tentang pengarusutamaan gender di Kementerian Agama, diperoleh informasi belum adanya implementasi yang menyeluruh dalam tahap-tahap perencanaan program, penganggaran, pelaksanaan dan evaluasi program. Hal ini disampaikan oleh Kepala Kementerian Agama Lombok Timur dalam penuturan berikut, "Pengarusutamaan gender di lembaga kami menitikberatkan pada jumlah pejabat, misalnya berapa kepala madrasah laki-laki, berapa yang perempuan. Baru itu saja. Kalau untuk pembuatan usulan program ke pusat kami belum pakai"³¹

Dalam hal pembinaan keluarga, sebenarnya Kementerian Agama telah memiliki program yang dimaksudkan untuk membina keluarga agar sesuai dengan tujuan perkawinan sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang Perkawinan yakni Program Keluarga Sakinah. Program ini dimaksudkan untuk menyosialisasikan konsep keluarga sakinah kepada masyarakat

³⁰ Wawancara dengan Ardi selaku narasumber yang berkedudukan sebagai Kepala Desa Komak tanggal 24 September 2014. Wawancara dengan Musana selaku narasumber yang berkedudukan sebagai Kepala Desa Balap tanggal 7 Juli 2015

³¹ Wawancara dengan Nasir selaku narasumber dari Kementerian Agama Lombok Timur tanggal 10 Februari 2015

luas agar diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.³² Berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji, Departemen Agama RI Nomor : D/71 /1999 tentang Petunjuk Pelaksanaan Pembinaan Keluarga Sakinah, Bab III Pasal 3 yang dimaksud dengan keluarga sakinah dalam program ini adalah keluarga yang dibina atas perkawinan yang sah, mampu memenuhi hajat spiritual dan material secara layak dan seimbang, diliputi suasana kasih sayang antara anggota keluarga dan lingkungannya dengan selaras, serasi serta mampu mengamalkan, menghayati dan memperdalam nilai-nilai keimanan, ketakwaan dan akhlak mulia.

Idealnya, program keluarga sakinah dapat cukup sensitif mengenali praktik-praktik yang menghambat tercapainya tujuan tersebut, termasuk praktik perceraian sepihak karena secara nyata menunjukkan adanya penggunaan kekuasaan suami secara sewenang-wenang tanpa kontrol dari instansi yang berwenang. Akan tetapi, dalam praktiknya, baik di tingkat nasional maupun di tingkat lokal Lombok program keluarga sakinah sejauh ini belum dapat menyentuh akar-akar persoalan yang menghambat terwujudnya keluarga sakinah. Menurut Kepala Kementerian Agama Lombok Timur, program keluarga sakinah masih berupa seremoni-seremoni yang bersifat formal, antara lain lomba keluarga sakinah teladan yang hanya dapat diikuti oleh tokoh-tokoh masyarakat.³³

Ketika ditanya tentang kebijakan Kementerian Agama terhadap adanya praktik perceraian sepihak yang melemahkan perempuan, diperoleh jawaban:

“Ini memang merupakan tantangan kita di Lotim, tapi besar *nggak* peristiwa seperti itu belum jelas karena kita belum penelitian. Tapi itu dampak ya, bukan saja masalah tidak *ngerti* hukum, tapi ini akibat dari lingkungan dan himpitan ekonomi, bukan saja Kemenag yang harus mengatasi, tapi juga Pemda dan aparat hukum”³⁴

³² Kgs M. Daud, “Keluarga Sakinah dan Tipologinya”, <https://sumsel.kemenag.go.id/file/file/TULISAN/ocsy1344310435.pdf>, diakses tanggal 2 Juni 2016

³³ “Sulteng Raih Juara Keluarga Sakinah Teladan, DIY Sabet Juara KUA Teladan 2015”, <http://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/sulteng-raih-juara-keluarga-sakinah-teladan-diy-sabet-juara-kua-teladan-2015#sthash.GiiJJoee.dpuf>, diakses tanggal 2 Juni 2016

³⁴ Wawancara dengan Nasir selaku narasumber dari Kementerian Agama Lombok Timurtanggal 10 Februari 2015

Pernyataan tersebut menyiratkan bahwa seharusnya bukan hanya Kementerian Agama yang harus bertanggungjawab untuk menangani praktik perceraian sepihak karena persoalan itu tidak berdiri sendiri, melainkan dipahaminya sebagai dampak dari persoalan lain. Oleh karena itu, Pemerintah Kabupaten dan aparat hukum juga harus turun tangan. Ia mengklaim bahwa pihaknya, melalui para penyuluh agama telah melakukan upaya untuk menghentikan praktik perceraian sepihak.

Penelusuran lebih lanjut tentang peran KUA justru mendapati temuan yang bertentangan dengan idealisme tentang aparat hukum yang memiliki tanggung jawab untuk mengarusutamakan gender. Temuan tersebut adalah maraknya pelanggaran ketentuan administrasi perkawinan pihak KUA bersama dengan Pemerintah Desa. KUA sebagai lembaga pemerintah yang bertugas menerapkan administrasi perkawinan bagi masyarakat muslim justru membenarkan praktik perceraian sepihak melalui kompromi-kompromi persyaratan administratif dalam pendaftaran pencatatan nikah.

Secara normatif, KUA memiliki tanggung jawab meneliti apakah suatu perkawinan memenuhi syarat untuk dinyatakan sah atau tidak. Tanggung jawab ini mewajibkan KUA menjamin bahwa pencatatan nikah yang dilakukan telah sesuai dengan peraturan perundangan dan peraturan agama Islam. Jaminan keabsahan suatu pernikahan tercatat harus dimulai dari terjaminnya kebenaran data-data dalam dokumen yang dipersyaratkan untuk mendaftarkan perkawinan, antara lain Kartu Tanda Penduduk, Surat Pengantar Desa atau NA, surat keterangan lajang atau surat keterangan kematian pasangan terdahulunya atau akta cerai dari pengadilan. Akan tetapi, kenyataan menunjukkan bahwa KUA justru memberi kesempatan kepada masyarakat untuk dapat menikah tanpa menunjukkan dokumen-dokumen yang sesuai prosedur. Syarat KTP misalnya, oleh KUA ditiadakan, sehingga status mempelai yang bersangkutan tidak perlu dipersoalkan otentisitasnya, apakah dia perjaka/perawan, janda/duda cerai hidup atau janda/duda cerai

mati.³⁵ Berikut ini alasan-alasan yang dikemukakan oleh beberapa Kepala KUA, baik di Lombok Tengah maupun Lombok Timur.

“Yang penting kan bukan KTP-nya, tapi NIK-nya, KTP kan sudah diganti oleh NA, isinya sama” demikian alasan yang disampaikan oleh seorang Kepala KUA di Lombok Tengah³⁶.

“Yang penting secara syar’i dia sudah cerai, ada surat yang membuktikan walaupun hanya dari tingkat desa, tapi kita percaya itu sah karena talak adalah hak laki-laki, kalau sudah diucapkan ya sudah putus, sah”³⁷

“Kami kan tidak mungkin menyumpah mereka apakah statusnya itu benar atau dikarang, menyumpah itu bukan wewenang kami, yang penting adalah apa yang tertulis di data resmi, kalau dari desa ditulis perjaka ya kita tulis perjaka, kalau duda mati ya kita tulis duda cerami mati asal ada surat keterangan kematiannya, kalau duda cerai ya kita tulis demikian, asal ada akta cerai dari pengadilan. Sejauh ini amat sangat jarang yang bawa akta cerai, kebanyakan itu ditulis perjaka dan perawan, kalau sudah tua ditulis cerai mati. Kita ikuti saja sesuai NA dari desa”³⁸

Tidak adanya syarat KTP ini memudahkan perkawinan para janda dan duda akibat perceraian sepihak karena status mereka yang sebenarnya dapat dimanipulasi, dari duda atau janda cerai menjadi lajang atau cerai mati sebagaimana isi keterangan NA yang dibuat oleh pemerintah desa. Sebagaimana KUA yang bersikap kompromistis, pemerintah desa juga memiliki peran yang signifikan dalam mendukung warganya yang pernah bercerai di kampung dengan cara merekayasa status mereka agar lebih mudah dalam urusan menikah lagi. Oleh pemerintah desa, sebagian duda dan janda dibuatkan surat NA dengan status lajang, dan sebagian ditulis sebagai janda atau duda akibat cerai mati.³⁹

Kompromi persyaratan pendaftaran nikah oleh KUA yang didukung oleh rekayasa oleh pemerintah desa ini menurut hemat peneliti turut berkontribusi terhadap kurang memadainya

³⁵ Kartu Tanda Penduduk adalah identitas kependudukan yang memuat data nama, alamat, pekerjaan, agama dan status perkawinan pemiliknya.

³⁶ Wawancara dengan penghulu Kecamatan Jonggat sebagai narasumber tanggal 7 Juli 2015

³⁷ Wawancara dengan penghulu Kecamatan Jonggat sebagai narasumber tanggal 7 Juli 2015.

³⁸ Wawancara dengan penghulu KUA Pujut sebagai narasumber tanggal 30 September 2014

³⁹ Wawancara dengan Kepala Desa Komak selaku narasumber tanggal 24 September 2014

akses masyarakat terhadap informasi hukum, khususnya kaum perempuan. Secara tidak langsung, kompromi kebijakan ini dapat diartikan sebagai pembiaran pemerintah terhadap masyarakat untuk tidak mematuhi hukum. Kompromi ini di sisi lain dapat dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap kewajiban pemerintah untuk menginformasikan aturan yang sebenarnya harus dilaksanakan. Akibat kompromi dan pembiaran ini, masyarakat memahami bahwa perceraian sepihak yang mereka praktikkan tidak melanggar hukum dan boleh tetap dipraktikkan sebagai kebiasaan yang diulang-ulang.

Selain itu, pembiaran oleh KUA dan rekayasa oleh pihak desa juga mengakibatkan ketidaktertiban administrasi kependudukan. Salah satu contoh yang dapat disebutkan adalah kasus kepemilikan akta nikah ganda oleh seorang informan dari desa Komak. Informan menikah dengan seorang perempuan yang berasal dari desa yang sama pada tahun 2011 dengan akta nikah nomor 785/60/X/2011 yang dikeluarkan oleh KUA Pujut. Perkawinan ini berakhir pada tanggal 5 Juni 2014, melalui perceraian sepihak yang didokumentasikan dalam sebuah surat pernyataan talak. Berbekal surat pernyataan talaknya, informan dapat menikah lagi dengan perempuan dari Jawa pada tahun yang sama dan mendapatkan akta nikah nomor 901/159/VII/2014 dari KUA Pujut. Kedua kutipan akta nikah tersebut sampai saat ini masih dipegang oleh informan. Akan tetapi terdapat identitas yang berbeda dalam kedua kutipan akta nikah tersebut, di mana dalam akta nikah yang pertama nama ayah informan ditulis sebagai nama asli sesuai KTP, sedangkan pada akta nikah yang kedua nama ayah informan ditulis nama tua, yakni nama yang diperoleh setelah memiliki anak. Perbedaan lain terdapat pada data alamat informan yang ditulis berbeda dusun, tetapi dengan nama desa yang sama.⁴⁰

Ketika temuan kasus ini dikonfirmasi kepada pejabat KUA, diperoleh jawaban bahwa KUA memang tidak mencabut akta nikah yang pernah diberikan kepada pasangan yang pernah menikah tercatat, lalu bercerai di kampung dan kemudian menikah lagi.

⁴⁰ Wawancara dengan pejabat KUA Jonggat selaku narasumber 7 Juli 2015

Menurutnya, kebijakan itu diambil dengan pertimbangan anak dari perkawinan pertama maupun perkawinan selanjutnya sama-sama butuh mengurus berbagai dokumen yang mengharuskan ada akta nikah orang tuanya, misalnya akta kelahiran dan Kartu Keluarga. Apabila akta nikah dicabut maka hak anak akan sulit didapatkan.⁴¹ Merujuk pada ketentuan pembuatan akta kelahiran anak yang ditetapkan Kementerian Dalam Negeri, alasan ini tidak sepenuhnya dapat dibenarkan. Pembuatan akta kelahiran bagi anak yang kedua orang tuanya sudah bercerai tetap dapat dilayani apabila disertai akta cerai dari pengadilan. Artinya tidak adanya akta nikah bukanlah masalah untuk pembuatan akta kelahiran anak. Yang menjadi masalah adalah perceraian yang dilakukan oleh informan karena dilakukan tanpa melalui prosedur hukum sehingga yang bersangkutan tidak memiliki akta cerai.

Pada tataran ini, kelonggaran KUA yang dimaksudkan untuk memberikan kepastian hukum bagi anak-anak yang orang tuanya bercerai secara sepihak sebenarnya justru dapat berakibat pada ketidakpastian hukum. Dengan data yang berbeda pada dua dokumen yang sama-sama memiliki kekuatan hukum, di masa yang akan datang, sangat mungkin dapat terjadi perselisihan antara anak yang lahir dari istri pertama dan anak yang lahir dari istri kedua, misalnya dalam hal perwalian, pewarisan, tanggung jawab nafkah, silsilah keluarga, dan lain-lain. Pada sisi lain, KUA memang tidak berwenang mencabut akta nikah karena yang berhak mencabut adalah pengadilan, apabila yang bersangkutan mengajukan perkara perceraian. Akan tetapi, KUA tidak menolak perkawinan dari orang-orang yang pernah bercerai meskipun tidak menyertakan akta cerai. Menurut hemat peneliti, apabila sikap yang tidak disiplin ini tetap dilestarikan, maka praktik perceraian sepihak yang merugikan perempuan akan sulit dihentikan.

Dalam keadaan tersebut, teori hukum feminis menemukan fakta yang membenarkan. Teori ini menyatakan bahwa hukum yang senyatanya dipraktikkan masyarakat diinformasikan oleh laki-laki, bertujuan memperkuat hubungan-hubungan sosial

⁴¹ Wawancara dengan pejabat KUA Jonggat selaku narasumber 7 Juli 2015.

yang patriarkhis, yakni hubungan yang didasarkan pada norma, pengalaman dan kekuasaan laki-laki.⁴² Mereka abai terhadap pengalaman perempuan yang tidak kelihatan. Dengan demikian, sampai derajat tertentu, hukum yang dihasilkan adalah hukum yang bias dan dampaknya justru menyumbang pada ketidakadilan dan penindasan terhadap perempuan.⁴³

Argumentasi bahwa menurut syariat Islam talak adalah hak laki-laki dipegang teguh sedemikian rupa oleh KUA dengan mengabaikan penafsiran lain yang lebih akomodatif terhadap kepentingan perempuan, termasuk penafsiran yang seharusnya dipedomani, yakni Kompilasi Hukum Islam. Hal ini menurut Tutik Hamidah merupakan praktik penindasan terhadap perempuan berbasis agama, yakni pengurangan hak perempuan yang dilakukan dengan meminjam dalil-dalil agama tanpa upaya melakukan reinterpretasi yang lebih adil dan setara.⁴⁴ Isna Wahyudi mengingatkan bahwa sebagian aturan hukum keluarga yang tersurat dalam Al Quran merupakan pengesahan adopsi atas ketentuan yang telah berlangsung dalam masyarakat Arab pra-Islam, termasuk hak talak yang berada di tangan laki-laki.⁴⁵ Hal ini tidak terlepas dari tradisi Arab yang menganut sistem perkawinan *ba'al* di mana istri dianggap barang milik suami yang telah dibeli melalui pembayaran mas kawin, di mana suami memiliki kekuasaan yang sangat besar terhadap istri.⁴⁶ Suami berhak mentalak istri kapan saja mau, berhak merujuk kembali dengan bilangan tak terbatas sehingga nasib perempuan sangat ditentukan oleh suami.⁴⁷

Dalam tradisi Arab tersebut, tidak sedikit perempuan yang ditalak puluhan kali dalam hidupnya, dirujuk puluhan kali pula oleh laki-laki yang sama tanpa memiliki kekuasaan untuk menolak.

⁴² Agnes Widanti, *Hukum Berkeadilan Jender, Aksi Interaksi Kelompok Buruh Perempuan dalam Perubahan Sosial* (Jakarta: Kompas, 2005), 27.

⁴³ Bernard L Tanya et all, *Teori Hukum, Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi*, (Yogyakarta: Genta Publishing, 2010), 180

⁴⁴ Tutik Hamidah, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender* (Malang: UIN Malang Press, 2010), 131.

⁴⁵ Muhammad Isna Wahyudi, *Pembaruan Hukum Perdata Islam; Pendekatan dan Penerapan* (Bandung: Mandar Maju 2014), 110.

⁴⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), 30.

⁴⁷ *Ibid.*

Islam melakukan *tahmil* (adopsi) atas ketentuan hak talak bagi laki-laki sekaligus melakukan *taghyir* (koreksi) dengan membatasi jumlah talak agar laki-laki tidak sewenang-wenang.⁴⁸ Untuk itu menurutnya, syariat tentang talak perlu dikaji dengan pendekatan kontekstual agar menghasilkan pemahaman bahwa aturan tersebut bersifat khusus untuk waktu yang khusus. Dengan pendekatan ini maka dimungkinkan melakukan perubahan ketentuan talak agar tidak menjadi wilayah kekuasaan laki-laki secara mutlak.

Berdasarkan analisis atas persoalan tersebut, maka ke depan, upaya yang dapat dilakukan untuk mengoptimalkan perlindungan hukum terhadap perempuan adalah melaksanakan ketentuan hukum tentang syarat administrasi pernikahan dengan lebih konsekuen. KUA harus taat asas sebagai instansi negara yang tunduk pada hukum negara. Setiap orang yang bermaksud melakukan pernikahan harus melampirkan salinan KTP agar dapat diketahui dengan jelas apa status perkawinannya. Apabila yang bersangkutan belum pernah menikah dan di KTP-nya tertulis status “tidak kawin”, maka cukup melampirkan surat keterangan lajang dari desa. Apabila yang bersangkutan merupakan duda atau janda akibat kematian pasangannya terdahulu dan di KTP-nya tertulis CERAI MATI, maka harus melampirkan surat keterangan kematian dari desa atau kelurahan. Apabila yang bersangkutan pernah menikah dan telah bercerai, seharusnya di KTP-nya tercantum status CERAI HIDUP, dan oleh karena itu ia wajib melampirkan akta cerai dari pengadilan agama. Apabila yang bersangkutan telah punya istri, dan bermaksud menikah lagi, maka harus melampirkan surat ijin poligami yang diterbitkan oleh pengadilan agama.

Dengan ketegasan semacam ini, maka para laki-laki tidak memiliki celah untuk memanipulasi statusnya dari duda cerai menjadi duda karena ditinggal mati atau mengaku sebagai perjaka. Ketegasan ini akan mengedukasi masyarakat bahwa melaksanakan pernikahan tidak semudah yang mereka inginkan karena harus memenuhi persyaratan administratif yang ketat. Karena menikah tidak lagi semudah sebelumnya, maka masyarakat akan lebih

⁴⁸ Muhammad Isna Wahyudi, *Pembaruan Hukum*, 110

berhati-hati menjaga keutuhan perkawinannya. Dengan demikian, perceraian sepihak dapat dipotong mata rantainya karena pemahaman bahwa menceraikan sepihak tidak menyelesaikan persoalan sebagaimana yang terjadi selama ini, melainkan justru menambah persoalan baru.

3. Pandangan dan Sikap Aparat Pemerintah di Lembaga Yudikatif

Lembaga yudikatif sebagai penegak hukum oleh CEDAW dibebani tanggung jawab menegakkan hukum terhadap pelanggaran hak-hak perempuan atas dasar persamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Lembaga yudikatif juga bertanggung jawab menjamin perlindungan kaum perempuan yang efektif dari setiap tindakan diskriminasi melalui pengadilan nasional yang kompeten dan badan-badan pemerintah lainnya.⁴⁹ Idealnya, terhadap pelanggaran hak asasi perempuan yang lahir dari praktik perceraian yang diskriminatif namun dilegitimasi oleh agama dan nilai-nilai sosial, lembaga peradilan dapat melakukan terobosan-terobosan dalam rangka menyetarakan keberdayaan perempuan dengan laki-laki. Tindakan penyetaraan semacam ini disebut dengan afirmasi peradilan.

Afirmasi peradilan akan terlihat sebagai kebutuhan yang harus dipenuhi apabila lembaga peradilan secara konsisten menggunakan analisis gender untuk mengevaluasi layanannya. Namun, sebagaimana terjadi dalam lembaga eksekutif dan legislatif, dalam lembaga yudikatif pun ditemukan fakta tentang belum optimalnya implementasi pengarusutamaan gender. Minimnya layanan yang diberikan untuk merespons kesulitan perempuan dalam perceraian sepihak menunjukkan bahwa aparat pemerintah di lembaga ini belum cukup sensitif gender. Secara tersirat, sikap demikian dapat diartikan merepresentasikan bahwa perceraian sepihak adalah praktik yang boleh dibiarkan terus berlangsung tanpa harus diintervensi oleh lembaga peradilan.

Wawancara dengan para hakim di lingkungan peradilan agama, baik di Lombok Tengah maupun Lombok Timur menunjukkan

⁴⁹ Lihat: Pasal 2 huruf c CEDAW

bahwa kedua pengadilan ini belum memiliki layanan yang secara spesifik dimaksudkan untuk menyetarakan keberdayaan pencari keadilan laki-laki dan perempuan yang memiliki riwayat perceraian sepihak. Akses informasi layanan peradilan adalah salah satu kendala yang menghambat perempuan dari akses kepada keadilan. Menurut salah satu pimpinan Pengadilan Agama Lombok Timur, sosialisasi tentang layanan peradilan bagi masyarakat Lombok memang masih sangat lemah. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa keengganan orang Sasak untuk memproses perceraian di pengadilan bukan karena persoalan mahal biaya atau lamanya waktu yang dibutuhkan, melainkan karena ketidaktahuan mereka tentang layanan peradilan beserta pentingnya perlindungan hukum yang diberikan oleh pengadilan. Meskipun demikian, pihaknya tidak merasa perlu melakukan sosialisasi kepada masyarakat karena hal itu tidak termasuk dalam tugas pokok dan fungsi pengadilan.

“Sosialisasi itu bukan tugas PA. Kalau dulu kan ada Departemen Penerangan, sekarang harusnya penyuluh-penyuluh Kementerian Agama ya, bagian Kesra di Pemda, karena kalau masyarakat makin paham kan akan makin sejahtera. Sejauh ini yang saya tahu sosialisasi itu dilakukan oleh LSM yaitu PEKKA”⁵⁰

Menurutnya, pengadilan adalah lembaga yang bersifat pasif, tugasnya menerima perkara, dan tidak boleh mencari-cari perkara. Atas dasar ini, meskipun mengetahui adanya praktik perceraian sepihak di kalangan orang Sasak, pihaknya tidak memiliki kewajiban untuk melakukan suatu tindakan untuk mengurangi praktik tersebut. “Kecuali jika diminta oleh Pemda atau Kemenag, kami bisa melakukan sosialisasi”⁵¹

Sikap pengadilan yang cenderung pasif dalam merespons praktik perceraian sepihak tersebut dapat dikategorikan sebagai sikap yang legistik dan kurang responsif terhadap fenomena sosial budaya yang terjadi dalam wilayah hukumnya dan erat berkaitan dengan fungsi peradilan sebagai penegak keadilan. Disebut legistik

⁵⁰ Wawancara dengan Mukhlisin selaku narasumber yang berkedudukan sebagai pejabat PA Selong Lombok Timur tanggal 10 Februari 2015

⁵¹ Wawancara dengan Mukhlil, selaku narasumber yang berkedudukan sebagai pejabat PA Selong Lombok Timur tanggal 10 Februari 2015

karena dalam melayani masyarakat hanya berpijak pada ketentuan bunyi teks undang-undang. Sedangkan kurang responsif karena tidak melakukan inovasi layanan yang relevan dengan problematika spesifik masyarakat di wilayah hukumnya. Kurangnya sikap yang responsif menyebabkan perceraian sepihak belum dapat diakomodasi sebagai perkara yang dapat ditangani oleh pengadilan. Contoh sikap responsif yang dapat diambil pengadilan misalnya menginformasikan kepada masyarakat setempat bahwa perempuan yang dicerai secara sepihak berpeluang mendapatkan keadilan dengan cara mendaftarkan aduan ke pengadilan guna diproses secara hukum. Sikap legislatif dan kurang responsif ini turut menyumbang pelemahan partisipasi perempuan dalam mendapatkan perlindungan hukum.

Dalam kasus perceraian sepihak, paradigma peradilan yang legistik menampakkan dampak terpinggirkannya hak-hak istri, sementara di sisi yang lain, suami yang telah melanggar hak istri tersebut seolah-olah menjadi pihak yang sangat berkuasa dan tidak dapat dijangkau oleh peraturan hukum. Hal ini dapat dikatakan merupakan suatu ironi mengingat Indonesia adalah negara hukum yang didirikan untuk memberikan perlindungan terhadap semua warga negara, terutama warga negara yang mengalami pelanggaran hak oleh warga negara lain.

Jika lembaga yudikatif mengimplementasikan analisis gender dalam penyusunan kebijakan dan program kerjanya, maka realitas timpangnya keberdayaan laki-laki dan perempuan di muka hukum akan mudah terlihat. Data terpilah yang dapat digunakan antara lain perbedaan angka perkara cerai talak yang diajukan oleh pihak suami dengan angka cerai gugat yang diajukan oleh pihak istri sebagai berikut:

Tabel 2 Data Perkara Perceraian di Pengadilan Agama Praya Lombok Tengah Tahun 2014⁵²

No	Bulan	Cerai Talak	Cerai Gugat	Jumlah
1	Januari	19	61	80
2	Februari	5	50	55
3	Maret	9	48	57
4	April	6	51	57
5	Mei	5	57	62
6	Juni	10	47	57
7	Juli	9	29	38
8	Agustus	15	70	85
9	September	14	56	70
10	Oktober	18	73	91
11	Nopember	8	55	63
12	Desember	-	-	-

Tabel 3 Data Perkara Perceraian di Pengadilan Agama Selong Lombok Timur Tahun 2015⁵³

No	Bulan	Cerai Talak	Cerai Gugat	Jumlah
1	Januari	10	146	156
2	Februari	10	99	109
3	Maret	113	109	121
4	April	89	104	193
5	Mei	9	102	111
6	Juni	15	80	95
7	Juli	156	83	239
8	Agustus	68	137	205
9	September	88	136	224
10	Oktober	98	141	239
11	Nopember	105	99	204
12	Desember	15	77	92

Pembacaan terhadap tabel di atas secara sepintas dapat menghasilkan kesimpulan bahwa perceraian yang terjadi atas inisiatif suami sangat rendah dibanding perceraian yang terjadi atas inisiatif istri. Namun, pembacaan yang komprehensif menghasilkan pemaknaan lain, yakni kecilnya angka cerai talak di pengadilan terjadi karena laki-laki berkuasa menceraikan istrinya tanpa melalui institusi peradilan. Adapun besarnya angka gugat cerai antara lain disumbang oleh perempuan yang telah dicerai sepihak oleh suaminya namun kemudian mengukuhkan statusnya melalui pengadilan agar memperoleh kepastian hukum. Di samping itu, tulisan ini mengungkapkan bahwa tingginya angka cerai gugat juga disumbang oleh para istri yang menghendaki cerai namun tidak mendapatkan persetujuan suaminya dalam arti suaminya menolak menyatakan talak. Penolakan suami, menurut narasumber,

⁵² Data diolah dari dokumen resmi Pengadilan Agama Praya yang diakses secara online tanggal 1 Februari 2016.

⁵³ Data diolah dari dokumen resmi Pengadilan Agama Selong yang diakses secara online tanggal 1 Februari 2015.

adakalanya berpangkal dari tidak adanya kesepakatan mengenai jumlah kompensasi yang harus dibayarkan oleh istri kepada suami.

Ke depan, menurut saya, perlu dilakukan perubahan paradigma peradilan dari legistik menuju paradigma responsif gender sehingga persoalan perceraian sepihak dapat diakomodasi melalui proses penemuan hukum. Paradigma responsif gender adalah cara pandang yang didasari oleh kemauan merespons perkara yang berakar dari diskriminasi gender dalam masyarakat dengan penanganan dan putusan yang menciptakan keadilan, meskipun perkara tersebut tidak sesuai dengan logika perundang-undangan. Jika paradigma ini dimiliki oleh aparat hukum, khususnya hakim dan pejabat pengadilan, maka akan mudah mendeteksi mana perkara yang bermula dari diskriminasi gender, dan mana perkara yang tidak ada kaitannya dengan diskriminasi gender. Terhadap perkara yang berakar dari diskriminasi gender inilah aparat hukum, terutama hakim perlu melakukan penemuan hukum agar putusannya dapat memulihkan hak yang hilang akibat diskriminasi tersebut, meskipun substansi peraturan perundang-undangan yang berlaku tidak mengatur secara tersurat tentang itu. Dalam hal ini, metode penemuan hukum yang relevan untuk digunakan adalah metode interpretasi sosiologis. Dengan metode ini, hakim di pengadilan agama dapat mempertimbangkan pengalaman buruk istri yang dicerai sepihak sebagai bahan untuk membuat putusan yang melampaui bunyi undang-undang guna memberikan keadilan substantif kepadanya.

Merujuk pada pendapat Sudikno Mertokusumo, interpretasi sosiologis relevan untuk diterapkan pada situasi di mana undang-undang yang masih berlaku tetapi sudah usang.⁵⁴ Usang artinya tidak sesuai lagi diterapkan terhadap peristiwa, hubungan, kebutuhan dan kepentingan masa kini, tidak peduli apakah pada waktu undang-undang itu diundangkan hal ini dikenal atau tidak. Dalam konteks perceraian, terdapat kemungkinan bahwa pemikiran pembuat Undang-Undang Perkawinan pada saat hendak mengundang

⁵⁴ Sudikno Mertokusumo dan Pitlo, *Bab-bab tentang penemuan Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti dan Konsorsium Ilmu Hukum Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan The Asia Foundation, 2013), 15.

baru memprioritaskan perlindungan hukum terhadap perempuan melalui norma hukum baru yang mewajibkan suami yang akan menjatuhkan talak meminta ijin hakim. Pemberlakuan norma ini secara tidak langsung mengandung maksud untuk mengubah perilaku masyarakat dari kebiasaan menceraikan sepihak menuju perceraian melalui proses peradilan sehingga hak-hak istri yang dicerai dapat lebih terlindungi. Akan tetapi, realitas menunjukkan bahwa pemberlakuan norma hukum tersebut ternyata tidak serta merta dapat mengubah perilaku para suami, dalam menggunakan hak talaknya. Hal lain yang mungkin belum terpikirkan saat itu adalah tentang perlunya memperhitungkan dampak yang dirasakan istri yang dicerai sepihak sehingga belum terpikir untuk mengatur bagaimana penyelesaian hukumnya apabila masih terjadi kasus perceraian sepihak. Oleh karena itu, terhadap realitas ini, dapat digunakan penafsiran sosiologis ketentuan tentang perceraian agar istri yang dicerai sepihak lebih terlindungi oleh hukum.

Merujuk pada pendapat Mukti Arto, ketika budaya dan struktur sosial menempatkan perempuan berada pada posisi yang lemah dan terpinggirkan, maka hakim memiliki tugas dan tanggung jawab untuk mengentaskan mereka dari keterpurukan agar memperoleh kedudukan yang setara dan adil dengan laki-laki.⁵⁵ Hakim, melalui putusan-putusannya idealnya dapat berperan mengangkat derajat, harkat dan martabat perempuan dengan segala hak dan tanggung jawabnya setara dengan laki-laki. Demikian juga, ketika ketentuan-ketentuan hukum tidak berpihak pada kaum perempuan, maka hakim seharusnya dapat melakukan penemuan hukum dengan membuat putusan-putusan yang responsif gender guna memberikan perlindungan terhadap perempuan sehingga perempuan sebagai pihak yang terlemahkan dapat menikmati keadilan.⁵⁶ Berikut adalah

⁵⁵ A Mukti Arto, *Pembaruan Hukum Islam Melalui Putusan Hakim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 259.

⁵⁶ Gagasan tentang pentingnya hakim yang responsif gender juga telah diwacanakan oleh Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) yang pada tahun 2009 menyelenggarakan Pelatihan untuk Pelatih bagi para hakim agama agar dapat memahami perkara-perkara perceraian yang dilatarbelakangi oleh tindak Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Dalam acara ini, para hakim dilatih agar peka dalam mengenali perkara KDRT sebagai dampak dari praktik yang diskriminatif terhadap perempuan, sehingga gugatan cerai istri terhadap suami yang melakukan KDRT ditekankan untuk tidak diprelakukan sama dengan gugatan cerai yang tidak disebabkan oleh diskriminasi

parameter responsivitas hakim dalam proses penemuan hukum perkara-perkara perceraian sepihak yang peneliti usulkan:

Tabel 5 Usulan Parameter Responsivitas Gender Hakim dalam Penanganan Perkara Perceraian Sepihak⁵⁷

Hakim yang Belum Sensitif Gender	Hakim yang Sudah Sensitif Gender
Berpendapat bahwa perceraian sepihak bukanlah fakta hukum karena tidak sesuai logika perundang-undangan	Berpendapat bahwa perceraian sepihak adalah fakta hukum yang dapat diperiksa sebagai materi perkara
Memandang gugatan cerai yang diajukan oleh istri yang pernah dicerai sepihak sebagai inisiatif bebas istri yang menginginkan perceraian	Menganalisis dan memeriksa secara cermat latar belakang perempuan yang mengajukan gugat cerai
Membiarkan istri yang pernah dicerai sepihak hanya menuntut dicerai.	Mengupayakan putusan bagi perkara yang diajukan oleh istri yang dicerai sepihak agar memuat hak-haknya yang belum dipenuhi oleh suaminya
Secara serta merta mengabulkan semua gugatan cerai dari perempuan yang telah dicerai sepihak	Memeriksa dengan cermat duduk perkara yang sebenarnya sehingga menghasilkan putusan yang adil, termasuk memulihkan kedudukan istri yang dicerai sepihak apabila perceraian yang telah dinyatakan suami tidak memiliki alasan yang sah
Hanya menerima perkara sesuai kualifikasi peraturan perundangan	Menerima pengaduan istri yang dicerai sepihak sebagai sengketa keluarga dan membuka kemungkinan untuk memulihkan kedudukan istri

Penemuan hukum dengan paradigma responsif gender sangat penting untuk dilakukan karena undang-undang yang berlaku saat ini tidak secara eksplisit mengatur hak-hak perempuan yang dicerai sepihak, namun praktik perceraian sepihak belum dapat dihentikan. Hukum positif tentang perceraian, baik hukum formil maupun hukum materiil cenderung memperlemah kedudukan perempuan yang dicerai sepihak. Dalam hukum acara perdata berlaku asas hakim harus bersifat pasif, yang berarti tidak boleh aktif mencari perkara, melainkan hanya menunggu perkara yang datang.⁵⁸ Apabila

gender. "Menguatkan Perspektif Korban di Kalangan Hakim Agama", <http://www.komnasperempuan.go.id/menguatkan-perspektif-korban-di-kalangan-hakim-agama/>, diakses tanggal 25 Desember 2016

⁵⁷ Data diolah dari analisis para peneliti dari berbagai sumber.

⁵⁸ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum* (Yogyakarta: Liberty, 2005), 135

dipahami hanya dengan perspektif legistik, asas ini dapat menjadi pembenar bagi aparat hukum yang bertugas di lembaga peradilan untuk bersikap tidak peduli pada persoalan hukum di masyarakat, sepanjang masyarakat sendiri tidak membawanya ke pengadilan. Sikap tidak peduli ini dianggap benar meskipun secara pribadi para penegak hukum mengetahui bahwa di wilayah hukumnya terdapat persoalan hukum yang diselesaikan oleh masyarakat dengan cara yang bertentangan dengan hukum dan oleh karenanya ada kelompok yang secara konsisten tidak dapat mendapatkan keadilan. Dalam kasus perceraian sepihak, demikianlah keadaan yang terjadi. Perceraian sepihak yang memarjinalkan kaum perempuan dibiarkan oleh lembaga peradilan dikarenakan belum pernah ada perempuan yang mengadakan perkara ini untuk mendapatkan keadilan.

Sikap responsif gender juga dapat diimplementasikan lembaga peradilan dengan membuka peluang bagi perempuan-perempuan yang dicerai sepihak untuk mengadakan perceraian tersebut kepada hakim dengan pola perkara yang berbeda. Tidak lagi menggunakan pola gugat cerai sebagaimana dipraktikkan selama ini, melainkan meminta hakim memeriksa keabsahan talak yang telah dinyatakan bekas suaminya berdasarkan Undang-Undang Perkawinan. Pola ini memungkinkan diterbitkannya putusan hakim yang menyatakan bahwa perceraian yang dinyatakan oleh suami secara sepihak tidak sah karena dilakukan tanpa melalui prosedur yang telah ditetapkan oleh hukum. Sebagai akibat dari pernyataan tidak sah, hakim dapat memerintahkan kepada suami untuk memulihkan keadaan sebagaimana sebelum terjadi perceraian sepihak, antara lain dengan mewajibkan suami membayar nafkah yang tidak ditunaikan sejak pernyataan cerai sepihak diucapkan dan kembali mengajak istri tinggal di kediaman bersama. Pola ini relevan diterapkan terhadap perkara perceraian sepihak yang terjadi karena reaksi emosional berlebihan akibat persoalan sepele. Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, beberapa perceraian sepihak terjadi karena suami tidak dapat mengendalikan emosinya, tetapi persoalan yang terjadi sesungguhnya tidak tergolong berat.

Pola lain yang juga berpeluang untuk dilakukan adalah mengadakan perceraian sepihak yang dilakukan suaminya guna mendapatkan hak-hak yang belum ditunaikan suaminya. Pola ini relevan diterapkan pada perceraian sepihak yang terjadi karena suami menyudutkan istri dalam situasi sulit, seperti telah menikah lagi dengan perempuan lain tanpa ijin istri, atau hendak menikah lagi dan istri menolak memberikan ijin. Dalam situasi sulit semacam ini, jika para pihak menyatakan rumah tangga tidak dapat dipulihkan untuk rukun sebagaimana sebelumnya, hakim dapat membuat putusan agar perceraian tersebut mendapat legitimasi hukum sebagai perceraian yang sah disebabkan karena adanya perselisihan hebat. Sebagai akibat hukumnya, hakim dapat memerintahkan kepada suami untuk membayar *mutah* karena perceraian tersebut dipicu oleh perbuatan suami yang menyulitkan istri dan membuat istri terpaksa memilih bercerai. Di samping mewajibkan pihak suami untuk membayar *mutah*, hakim juga harus memerintahkan kepada suami untuk memberikan hak-hak istri selama masa idah sebagaimana diatur dalam Pasal 149 KHI, yaitu nafkah, *maskan* dan *kiswah* yang dalam istilah lain dapat disebut dengan pangan, sandang dan papan serta pelunasan mas kawin apabila masih terhutang dan nafkah lampau yang masih terhutang.

Penyelenggaraan layanan perkara dengan pola baru tersebut melalui proses penemuan hukum secara normatif sangat dimungkinkan, mengingat hakim memiliki kewajiban yang melekat dalam jabatannya untuk menerima penanganan setiap perkara, meskipun perkara tersebut belum diatur dalam peraturan perundang-undangan. Pasal 10 Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman menyebutkan bahwa Pengadilan dilarang menolak untuk memeriksa, mengadili, dan memutus suatu perkara yang diajukan dengan dalih bahwa hukum tidak ada atau kurang jelas, melainkan wajib untuk memeriksa dan mengadilinya.

KESIMPULAN

Aparat-aparat pemerintah di Lombok yang menjadi narasumber penelitian ini, baik yang bernaung di lembaga legislatif, eksekutif maupun yudikatif memiliki kesamaan pandangan terhadap praktik perceraian sepihak, yakni kebiasaan yang wajar dan dapat dimaklumi keberlangsungannya. Kesamaan pandang ini termanifestasikan dalam sikap yang sama secara kelembagaan, yaitu membiarkan perceraian sepihak terus dipraktikkan tanpa ada inisiatif untuk melakukan intervensi berupa upaya penghapusan secara sistematis. Lembaga legislatif yang oleh Konvensi Perempuan dibebani tanggungjawab untuk membuat peraturan-perundang-undangan untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan sejauh ini belum berinisiatif untuk membawa praktik perceraian sepihak pada tingkat perencanaan, penyusunan dan pembahasan peraturan perundang-undangan. Demikian pula, lembaga eksekutif dan lembaga yudikatif juga belum menyelenggarakan program penghapusan perceraian sepihak secara sistematis dikarenakan aparat-aparatnya belum memiliki kesamaan pandang bahwa perceraian sepihak adalah tradisi yang diskriminatif terhadap perempuan yang perlu dihapuskan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa lembaga-lembaga pemerintahan di tingkat lokal Lombok sejauh ini masih membiarkan praktik perceraian sepihak yang diskriminatif tetap berlangsung. Tidak digunakannya perangkat analisis gender merupakan salah satu faktor penyebab yang menjadikan lemahnya kepekaan aparat pemerintah sehingga tidak perceraian sepihak tidak diidentifikasi sebagai pelanggaran terhadap hak asasi perempuan. Melakukan rekonstruksi layanan pada ketiga lembaga pemerintahan ini dengan mendasarkan pada analisis gender mutlak harus dilakukan untuk meningkatkan upaya perlindungan hak-hak asasi perempuan sebagaimana diatur oleh Konvensi Perempuan dan Intruksi Presiden tentang Pengarusutamaan Gender. []

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Arto, Mukti, *Pembaruan Hukum Islam Melalui Putusan Hakim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Aziz, Asmaeny, *Dilema Keterwakilan Perempuan dalam parlemen; Suatu Pendekatan Hukum yang Berperspektif Gender*, Yogyakarta: Rangkang Education, 2013.
- Hamidah, Tutik, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Handayani, Trisakti dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, Malang: UMM Press, 2008.
- Hasyim, Syafiq, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Lapian, LM Gandhi, *Disiplin Hukum yang Mewujudkan Kesetaraan dan Keadilan Gender*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Luhulima, Achie Sudhiarti (Ed), *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Mertokusumo, Sudikno, *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 2003.
- _____ dan Pitlo, *Bab-bab tentang penemuan Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti dan Konsorsium Ilmu Hukum Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan The Asia Foundation, 2013.
- Miles, Mathew dan Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, Jakarta: UI Press, 1992.
- Tamtiari, Wini, *Awig-awig Melindungi Perempuan dari Kekerasan?*, Yogyakarta: PSKK UGM dan Ford Foundation, 2005.
- Tanya, Bernard L., *Teori Hukum, Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2010.
- Wahyudi, Muhamad Isna, *Pembaharuan Hukum Perdata Islam; Pendekatan dan Penerapan*, Bandung: Mandar Maju, 2014.

Widanti, Agnes, *Hukum Berkeadilan Jender, Aksi Interaksi Kelompok Buruh Perempuan dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: Kompas, 2005.

Yasin, Nur, *Praktik Kawin Cerai Bawah Tangan di Kalangan Masyarakat Muslim Sasak di Kota Mataram*, Malang: UIN Maliki Press, 2008.

TESIS, DISERTASI, JURNAL DAN MAKALAH

Azizah, Ilham, “Analisis Perceraian dalam Kompilasi Hukum Islam”, *Al Adalah*, Vol. X, No. 4 Juli 2012, <https://media.neliti.com/media/publications/57675-ID-analisis-perceraian-dalam-kompilasi-huku.pdf>, diakses tanggal 4 Oktober 2019.

Fitria, Vita dan Sun Choirol Ummah, “Peran Gender Suami Istri dalam Keluarga dan Kasus Cerai Gugat”, *Jurnal Penelitian Humaniora*, Vol. 17, No. 1, April 2012: 43-60, <https://journal.uny.ac.id/index.php/humaniora/article/view/3082/2571>, diakses tanggal 5 Oktober 2019.

Hamzan Wahyudi. 2004, “Tradisi Kawin Cerai Masyarakat Adat Suku Sasak serta Akibat Hukum yang Ditimbulkan”, *Tesis*, Program Pascasarjana, Universitas Diponegoro Semarang.

Julijanto, Muhammad, Masrukhin, Ahmad Kholis Hayatuddin, “Dampak Perceraian dan Pemberdayaan Keluarga Studi Kasus di Kabupaten Wonogiri”, *Jurnal Buana Gender*, Vol. 1, Nomor 1, Januari-Juni 2016.

Muhib Rosyidi, Membumikan Teks Agama Ala Nahdlatul Ulama, *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1 (2013): 19-42, <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=298101&val=5917&title=Membumikan%20Teks%20Agama%20Ala%20Nahdlatul%20Ulama>, diakses tanggal 10 Juni 2016

Ni'mah, Zulfatun, “Perlindungan terhadap Hak Perempuan dalam Praktik Perceraian Mubaraah di Masyarakat Sasak Pulau Lombok”, *Jurnal Al Muwazah*, PSG STAIN Pekalongan, Volume 2, Desember 2016.

- _____, “The Violation of Women’s Right in the Unilateral Divorce on Sasak Community from Feminist Legal Theory”, *Jurnal Al Ihkam*, Vol.13 No.1 Juni 2018, hlm: 27-48
- Muzakki, “Kawin Cerai Etnik Suku Sasak (Studi di Kecamatan Suralaga Lombok Timur)”, *Jurnal Studi Masyarakat dan Pendidikan*, Volume I, Nomor 2, Desember 2018 (8-17).
- Trisnanti Apriyani, “Merarik-Beseang :: Studi tentang Kawin Cerai dan Implikasinya pada Masyarakat Sasak di Desa Gelanggang, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur”, *Tesis*, S2 Antropologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2004, http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&act=view&typ=html&buku_id=25462, diakses tanggal 1 Desember 2015.
- Wahyudi, Ilham, “Faktor-faktor Dominan Terjadinya Perceraian di Lingkungan Yuridiksi Pengadilan Agama dari Perspektif Gender”, *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019.
- Zuhrah, Fatimah, “Perempuan Menggugat: Telaah Perceraian Wanita Muslimah Berkarir di Kota Medan”, *Jurnal Miqot*, Vol. XLII No. 2 Juli-Desember 2018, <https://media.neliti.com/media/publications/272956-none-c29a127e.pdf>, diakses tanggal 1 Oktober 2019.

WEBSITE DAN MEDIA MASSA

- “Biaya Poligami Rp 1 Juta di Lombok Timur Tetap Berlaku” <https://m.tempo.co/read/news/2014/10/14/058614258/biaya-poligami-rp-1-juta-di-lombok-timur-tetap-berlaku>, diakses tanggal 3 Maret 2016.
- “Mahsun Mahfudz, Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern”, <http://tantawi-ushulfiqh.blogspot.co.id/2010/12/rekonstruksi-mazhab-manhaji-nahdlatul.html#>
- “Menguatkan Perspektif Korban di Kalangan Hakim Agama”, <http://www.komnasperempuan.go.id/menguatkan-perspektif-korban-di-kalangan-hakim-agama/>, diakses tanggal 25 Desember 2016
- “Sulteng Raih Juara Keluarga Sakinah Teladan, DIY Sabet Juara KUA Teladan 2015”, <http://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/>

sulteng-raih-juara-keluarga-sakinah-teladan-diy-sabet-juara-kua-
teladan-2015#sthash.GiiJooe.dpuf, diakses tanggal 2 Juni 2016.

Kgs M. Daud, “Keluarga Sakinah dan Tipologinya”, <https://sumsel.kemenag.go.id/file/file/TULISAN/ocsy1344310435.pdf>, diakses tanggal 2 Juni 2016

PERATURAN PERUNDANG-UNDANGAN

Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan,
(Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 1975 No. 12;
tambahan lembaran negara RI tahun 1975 No. 3050)

Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan
Konvensi Penghapusan Segala bentuk Diskriminasi terhadap
Perempuan Lembaran Negara Republik Indonesia tahun
1984 Nomor 29)

Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama
Lembaran Negara Tahun 2006 Nomor 22)

Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan
Kehakiman, (Lembaran Negara Republik Indonesia tahun
2009 tahun 157)

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan
Kekerasan dalam Rumah Tangga, (Lembaran Negara
Republik Indonesia tahun 2004 Nomor 95)

Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia,
(Lembaran Negara Republik Indonesia tahun 2004 tahun
165)

Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan
Kompilasi Hukum Islam

Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan
Urusan Haji, Departemen Agama RI Nomor : D/71 /1999
tentang Petunjuk Pelaksanaan Pembinaan Keluarga Sakinah.

TENTANG PENULIS



ADE YAMIN adalah Peserta PIES Program tahun 2017-2018 dan kandidat Doktor pada Program Studi Politik Islam Universitas Muhammadiyah Jogjakarta. Menyelesaikan Magister Antropologi di Universitas Gadjah Mada dan Sarjana Antropologi di Universitas Cenderawasih Papua, dan Saat ini Mengabdikan diri pada IAIN Fattahul Muluk Papua. Tertarik pada kajian kebudayaan, Agama dan Studi Minoritas, terutama pada kelompok Marginal di Papua. Beberapa karya Ilmiah sudah pernah dibuat, baik secara pribadi maupun bekerjasama dengan orang atau institusi antara lain; *Ijinkan Kami Memeluk Islam* (2011) *Ketika Perempuan Lupa* (2011), *Parcuku* (2012), *Islam Di Lembah Baliem Kabupaten Jayawijaya* (2013), *Orang Tobelo di Kampung Lemalas* (2014) *Being Minority In Papua* (2019), dan *Menjadi Muslim Papua* (2019), serta beberapa opini di media online; FRANS NIRIGI, Isu “Bom” Lion Air JT 687 dan Melemahnya Solidaritas Papua (2018), “*Dandenong*”, Interfaith Religion, Hate Speech dan Toilet (2018), KPU RI dan Elegi Pemilu di Papua (2018), masih Perlukah etika kesopanan? (2018). []



DAMANHURI, lahir di Sumenep, Madura. Pendidikan Sarjana (S1) diselesaikan pada Jurusan Ahwal Al-Syakhsyah Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000), Magister (S2) dengan konsentrasi Filsafat Islam pada Prodi Agama Filsafat Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), dan Doktor (2019) pada almamater yang sama dengan konsentrasi Studi Islam. Pada tahun 2018 mendapatkan beasiswa DFAT dalam program *Partnership in Islamic Education Scheme* (PIES). Penulis adalah Dosen Fakultas Syariah Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep dan menjabat sebagai wakil Rektor 1 bagian Akademik dan pengembangan Institusi (2019-2023). Selain mengajar, ia aktif menulis. Karya tulis yang pernah dipublikasi baik dalam bentuk jurnal ataupun buku, antara lain: *Ijtihad Hermeneutis Ekplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dari Kritik Hingga Pengembangan Metodologis* (Yogyakarta: Ircisod, 2016); *Hermeneutika al-Quran Fazlur Rahman*; *Tafsir Baru Memahami Teks Kitab Suci*, *Jurnal Esensia* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. VI/II/2002); *Mempertimbangkan Kembali Pemikiran Gus Dur bagi Kontekstualisasi Ajaran Islam Di Indonesia*, (*Jurnal Millah*, UII Yogyakarta, Vol. III, No. 1, Agust 2003); *Beyond Cosmology: Wajah Baru Agama di Barat*, (*Jurnal 'Anil Islam*, INSTIKA Guluk-Guluk, Vol. 1 No. 1, Jan-June 2008); *Digitalisasi Pendidikan: Antara Pemberdayaan dan Keharusan*, (*Jurnal Edukasi*, Kabupaten Sumenep, Vol. 2 No. 1, 2008); *Antara yang Bermoral dan Tidak Bermoral (Suatu Kajian Terhadap Perspektivisme Filsafat Moral Nietzsche)*, (*Jurnal Dimensi*, Universitas Trunojoyo Madura, Volume 2, No. 3, July 2010); *Ijtihad-Bayani al-Syafi'ie: Istinbath al-Hukm Melalui Teks*, (*Jurnal 'Anil Islam*, INSTIKA Guluk-Guluk, Vol. 3 No. 2, Des. 2010); *Integrasi Pajak-Zakat: Refleksi Pemikiran Fiqh Transformatif Masdar*, (*Jurnal Ilmu Syariah Al-Maslahah*, STAIN Pontianak, Volume 7 No. 2, April 2012); *Islam, Keindonesiaan, dan Kemanusiaan Telaah Pemikiran Ahmad Syafii Maarif*, (*Jurnal Ilmu-Ilmu Islam AL-BANJARI*, Pascasarjana IAIN

Antasari Banjarmasin, Vol. 14, No. 1, Jan-June 2015); Relasi Sains dan Agama Studi Pemikiran Ian G. Barbour, (Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, *REFLEKSI*, Vol. 15, No. 1, Jan 2015); kitab Kuning: Warisan Keilmuan Ulama dan Kontekstualisasi Hukum Islam Nusantara, (*Anil Islam Jurnal Kebudayaan dan ilmu Keislaman*, Vol. 10, No. 2 (2017). []



MUFLIHA WIJAYATI adalah tenaga pengajar di Fakultas Syariah IAIN Metro Lampung. Pendidikan S1 dan S2 ditempuh di Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Keluarga. Kini sedang menempuh studi S3 nya di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, di program studi yang sama. Penerima Beasiswa Patnership in Islamic Education Scholarship (PIES) ini, konsisten menulis dan meneliti mengenai isu-isu Hukum Keluarga, Perempuan dan Anak. Ketertarikannya terhadap isu-isu gender semasa kuliah semakin menguat setelah mengikuti short-course penelitian dalam perspektif gender yang diselenggarakan PSKG UI-Kementerian Agama di tahun 2010. Riset dan karya tulis yang sudah dipublikasikan di antaranya; “Peran Negara dalam Mewujudkan Keluarga Sakinah: Implementasi Peraturan Dirjend Bimas Islam No. Dj. II/491 Tahun 2009 tentang Suscatin di KUA se Kota Metro” (Penelitian tahun 2014), “Optimalisasi Peran Pengadilan Agama Sebagai Pengadilan Keluarga di Indonesia: Kritik atas Penyelesaian Perkara KDRT di Pengadilan Agama” (Penelitian tahun 2015), “Equality Gender in Islamic Higher Education: The Implementation of Gender Mainstreaming Strategy in State Islamic College of Jurai Siwo Metro” (Penelitian tahun 2016), dan “Abortion Caused by Unwanted Pregnance: The Discussion Between Pro-Live and Pro-Choice” (Artikel dalam Analisis Jurnal Pemikiran Islam 2015). Saat menjalani program PIES, di forum CILIS conference, telah mempresentasikan paper tentang “Justice Brokers” in the Religious Court: Women’s Liminality Facing the Divorce Process in Lampung

Indonesia (Paper Presentation in CILIS Postgraduate Conference-The University of Melbourne 2018). []



NIKMATULLAH adalah dosen UIN Mataram dan alumni PIES 2018. Dia minat pada kajian gender, perdamaian, dan tradisi lokal. Beberapa riset yang telah dilakukan adalah Penguatan Kebijakan Kegiatan Pembinaan Kesiswaan dalam Memperkuat Kebinekaan dan Kehidupan Inklusif di Sekolah Menengah di Kota Denpasar Bali (2017); Kontekstualisasi Hadis-hadis Pernikahan dalam Tradisi Islam Sasak: Nyongkolan di Lombok (2015); Konsep Mahar dan Dampaknya terhadap Keluarga dalam Masyarakat Sasak (2013); Resistensi Perempuan: Kisah 3 Perempuan Kepala Keluarga dalam Budaya Patriarki di Lombok (2012); Peran KUA dalam Mengatasi Praktik Kawin-Cerai di Lombok NTB (2011); Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di Aceh: Kasus Qanun Khalwat (2009). Beberapa tulisan yang sudah dipublikasi adalah Menjaga Benteng Kebinekaan di sekolah: Studi kebijakan OSIS di Kota Padang, Kab. Cirebon, Kab. Sukabumi, Kota Surakarta, Kota Denpasar, dan Kota Tomohon, Maarif Institute, PPIM UIN Jakarta, Convey Indonesia, dan UNDP (2018); “Islam Multikultural: Pengalaman Menjadi Muslim di Australia” dalam Islam Kontemporer di Indonesia dan Australia, PPIM UIN Jakarta dan Australia Global Alumni (2017); “MEP Bagian dari Universitas Kehidupanku” dalam Hidup Harmoni di Negeri Multikultural, Gramedia dan Forum Alumni MEP (2017); “Kontekstualisasi Hadis Pernikahan dalam Tradisi Islam Sasak: Nyongkolan di Lombok” dalam Dari Indonesia untuk Dunia: Kumpulan Hasil Penelitian Pasca Short Course Methodology Penelitian, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Dirjen Diktis Kemenag RI (2016); Andy Yentriyeni (Edt.), Atas Nama Otonomi Daerah: Diskriminasi Institutional dalam Negara Bangsa Indonesia, Jakarta: Komnas Perempuan (2010); Atun Wardatun (Edt.), Jejak Gender dalam Budaya Mbojo, Samawa, and Sasak, Mataram: PSW IAIN Mataram (2009);

Tuti Harwati (Edt.), *Mendobrak Tradisi: Transformasi Hukum Keluarga dalam Masyarakat Sasak Lombok*, Mataram: PSW IAIN Mataram (2008). Dia pernah mengikuti beberapa shortcourse di luar negeri, seperti Patnership in Islamic Education Scholarship di Australian National University Australia (2018); Shortcourse on Research Methodology di Leiden University Belanda (2015); International Human Rights Training Program di John Abbot College Quebec Kanada (2011); Australia Indonesia Young Moslem Leader Exchange Program Australia (2010); Leadership Training on Gender, Sexuality and Health di Mahidol University Thailand (2009); Exchange Program on Religion and Society: a Dialogue Between Indonesia and USA, Amerika (2008) []



NORMAN OHIRA, lahir 15 November 1979 di Desa Betung Kuning Hiang, Kecamatan Sitinjau Laut, Kabupaten Kerinci. Setelah menamatkan SD di Betung Kuning dan MTsN Penawar, melanjutkan sekolah di MAPK PGRI Padang tamat tahun 1997. Selanjutnya melanjutkan studi pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang lulus Maret 2001. Memperoleh beasiswa supersemar 1999-2000. Beasiswa Yayasan waqaf 2000. Juni 2001 melanjutkan studi pada Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Konsentrasi Sejarah Peradaban Islam dengan memperoleh beasiswa S2 Ditpertaís DEPAG RI 2001, lulus Oktober 2003. Pada September 2010 melanjutkan studi S2 Penelitian dan Evaluasi Pendidikan (PEP) di Pascasarjana UNP Padang dengan beasiswa BPPS Kemendiknas, lulus Januari 2013. Pada September 2015 melanjutkan studi S3 Pengkajian Islam Konsentrasi Sejarah Peradaban Islam di SPS UIN Jakarta dengan beasiswa MORA Scholarship Kemenag RI. Selesai pada September 2019. Tahun 2018 sebagai mahasiswa Program PIES (Partnership in Islamic Education Scholarship) di ANU Coral Bell School of Political and Social, Canberra. Kerjasama Australian National University (ANU) dengan DIKTIS Kemenag RI. Pernah mengajar

di MA-PGAI Padang tahun 2000-2001, bekerja sebagai pemandu program Masailul Fiqhyah pada Radio Padang FM tahun 2000. Tahun 2004 mengabdikan pada STIT YPI Kerinci dan STAIN Kerinci sebagai dosen luar biasa. Tahun 2005-2017 diangkat menjadi dosen tetap pada Jurusan Tarbiyah STAIN Kerinci. Tahun 2017 diangkat menjadi dosen pada Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Kerinci sampai sekarang. Pengalaman jabatan pernah menjadi Ketua Prodi Tadris Biologi Jurusan Tarbiyah STAIN Kerinci tahun 2008-2011 dan menjadi Sekretaris Jurusan PAI pada STIT YPI Kerinci tahun 2008-2012. Penulis sekarang tinggal di Jl. Muradi, Desa Koto Keras, Kecamatan Pesisir Bukit, Kota Sungai Penuh bersama isteri Jusna Yenti, Amd.Keb, dan seorang puteri Qentira Qumil Layali. Penulis dapat dihubungi melalui email: ohira.norman@yahoo.com []



ZULFATUN N'MAH, lahir di Cilacap, 17 Desember 1979, menempuh pendidikan S1-nya di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Imam Ghozali Cilacap, selesai tahun 2004. Kemudian melanjutkan ke jenjang S2 di Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, lulus tahun 2006. Tahun 2017 berhasil menyelesaikan pendidikan S-3 nya di Program Doktor Ilmu Hukum UGM. Pada tahun 2014, ia berkesempatan menempuh Intensive Academic Course Research Methodology di Western University of Sydney selama satu bulan, dan pada tahun 2018 mendapat beasiswa dari AusAid untuk menempuh Partnership in Islamic Education Scholarship selama dua semester di The Australian National University Canberra. Sehari-hari, ia aktif menjadi dosen di Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Tulungagung. Selain mengajar dan membimbing mahasiswa, ia mendedikasikan dirinya pada bidang penelitian, khususnya hukum dari perspektif gender untuk kemudian dituangkan dalam karya tulis ilmiah. Beberapa karya tulis yang telah dipublikasikan adalah; Persepsi *Urang Sumando* tentang Keadilan dalam Perkawinan dan

Kewarisan (Studi Kasus di Masyarakat Minangkabau Sumatera Barat) (*Jurnal Antarbudaya*, Pusat Studi Asia Pasifik UGM Yogyakarta, 2009), Fiqh Perubahan, Suatu Upaya untuk Mengisi Kekosongan dan Keusangan Fiqh Perempuan (*Jurnal Muwazah*, IAIN Pekalongan, 2010), Kebijakan Penutupan Rumah Makan di Bulan Ramadhan dalam Perspektif Gender (*Jurnal Studi Gender Indonesia*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011), Efektivitas Penegakan Hukum Kekerasan Dalam Rumah Tangga di Indonesia (*Jurnal Mimbar Hukum*, Fakultas Hukum UGM Yogyakarta, 2012), Sikap Perempuan Miskin terhadap Hukum yang Berpihak pada Perempuan (Studi pada Ibu dari Anak di Luar Nikah di Kabupaten Cilacap) (*Jurnal Muwazah IAIN Pekalongan*, 2014), Perlindungan terhadap Kepentingan Perempuan dalam Perceraian Mubaraah di Masyarakat Sasak Pulau Lombok (*Jurnal Muwazah*, IAIN Pekalongan 2016), Praktik Perceraian Sepihak pada Masyarakat Sasak di Pulau Lombok (*Jurnal Asy Syir'ah*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), dan The Violation on Women's Rights in the Unilateral Divorce in Sasak Community From A Feminist Legal Theory (*Jurnal al-Ihkam*, IAIN Madura, 2018). Buku yang pernah ditulisnya antara lain Sosiologi Hukum Sebuah Pengantar (Teras, Yogyakarta, 2008).
[]



Islam Indonesia: Dialektika Agama, Budaya, dan Gender adalah buku keenam dalam seri PIES (*Partnership in Islamic Education Scheme*). Buku ini menyajikan penelitian mutakhir tentang beragam aspek Islam di Indonesia. Rangkaian penelitian yang dilakukan terkait erat dengan masalah-masalah yang sangat penting bagi Islam Indonesia kontemporer, baik itu soal hukum Islam, identitas, budaya, dan pernikahan.

Kualitas penelitian yang disajikan dalam buku ini menjadi bukti sah atas ketekunan dan kerja keras para penulisnya, sehingga memberikan dampak tidak hanya bagi program, tetapi juga kemungkinan pengembangan akademik serta studi lebih luas di negara lain dan dalam lingkungan universitas yang berbeda. Kami senang untuk merekomendasikan buku ini kepada Anda dan sangat yakin bahwa siapa pun yang membaca bab-bab dalam buku ini akan mendapatkan wawasan baru dan berharga tentang Islam Indonesia.

Greg Fealy and Sally White

Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia Pacific Affairs
ANU College of Asia and the Pacific

