

## LAPORAN HASIL PENELITIAN

### Kluster Penelitian PDIK

# INTERPRETASI SOSIOLOGIS DAN KAJIAN BUDAYA TERHADAP HAK IJBAR WALI DALAM TRADISI PERKAWINAN MASYARAKAT MUSLIM BIMA NUSA TENGGARA BARAT

### Disusun Oleh

**Ketua : Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.**

**No. ID Peneliti : 200605710104019**

**Anggota : Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.**

**No. ID Peneliti : 203003770107033**



**PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI ILMIAH  
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MATARAM  
TAHUN 2018**

## **LEMBAR PENGESAHAN**

## KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah SWT yang telah memberi rahmat dan taufikNya sebagai kekuatan utama bagi penyelesaian rangkaian kegiatan penelitian yang berjudul “Interpretasi Sosiologis dan Kajian Budaya terhadap Hak Ijbar Wali dalam Tradisi Perkawinan Masyarakat Muslim Bima, Nusa Tenggara Barat” ini.

Penelitian ini dilakukan untuk menjawab kegelisahan akademik, berupa pertanyaan-pertanyaan mengenai posisi dan peran perempuan dalam tradisi perkawinan masyarakat Muslim di Bima. Pertanyaan itu bertolak dari adanya asumsi bahwa perempuan Bima menunjukkan dirinya punya agensi, yaitu kapasitas bertindak yang cukup memadai, termasuk dalam aspek perkawinan. Fenomena ini kemudian ditafsirkan sebagai dinamika sosial yang merekat dalam tradisi hukum dan menjadi karakter sebuah masyarakat Muslim di Indonesia timur. Aspek-aspek yang mempengaruhi dan mengitarinya dieksplorasi melalui penelitian ini dan didekati secara sosiologis dan kajian budaya sehingga menghasilkan sebuah tafsiran interdisiliner mengenai praktik sosial ini.

Terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu merealisasikan penelitian ini sehingga menjadi sebuah dokumen ilmiah yang bisa didesiminasi dan ditransformasikan menjadi sebetuk pengetahuan. Kepada LP2M UIN Mataram disampaikan apresiasi yang tinggi. Demikian juga kepada reviewer, kolega, narasumber, pembantu lapangan, dan tim transkripsi yang solid disampaikan terima kasih. Semoga hasil penelitian ini bermanfaat adanya.

Peneliti,

Dr. Abdul Wahid, M.Ag., M.Pd.

Atun Wardatun, M.Ag., M.A., Ph.D.

## DAFTAR ISI

Halaman Judul – i
Lembar Pengesahan – ii
Kata Pengantar – iii
Daftar Isi - iv

### BAB I PENDAHULUAN - 1

- A. Latar Belakang Masalah - 1
- B. Rumusan Masalah - 4
- C. Tujuan Penelitian - 4
- D. Manfaat Penelitian - 4

### BAB II KAJIAN PUSTAKA - 6

- A. Kajian Hasil Penelitian Terdahulu - 6
- B. Kajian Teoritik - 9
  - 1. Wali Mujbir dan Syaratnya: Sudut Pandang Normatif - 10
  - 2. Teori Agensi Perempuan - 11
  - 3. Teori Signifikasi dan Representasi Sosial - 12
- C. Alur Pikir - 13

### BAB III METODE PENELITIAN - 15

- A. Pendekatan Penelitian - 15
- B. Jenis Penelitian - 16
- C. Lokasi Penelitian - 18
- D. Data dan Sumber Data - 18
- E. Penentuan Subyek Penelitian - 19
- F. Metode Pengumpulan Data - 19
- G. Metode Analisis Data - 19
- H. Keabsahan Data - 20

### BAB IV HAK IJBAR PADA MASYARAKAT MUSLIM BIMA - 21

- A. Konteks Sosio-Kultur, Identitas, dan Sistem Kekerabatan - 21
  - 1. Konteks Geografis - 21
  - 2. Islam sebagai Identitas Keagamaan - 26
  - 3. Sistem Pemerintahan: Kerajaan, Kesultanan, dan Birokrasi - 28
  - 4. Sistem Kekerabatan: Bilateral dan Matrifokalitas - 30
- B. Pernikahan dan Praktik Memilih Pasangan Hidup - 35
  - 1. Jenis Pernikahan dan Posisi Orangtua/Wali - 35
  - 2. Kompromi dan Komunalisme - 42
    - a. *Taho angi* (Pengenalan) - 43
    - b. *Ne'e angi* (Pacaran) - 44
    - c. *Sodi angi* (Pertunangan) - 45

- C. Praktik Ijbar dalam Pernikahan Masyarakat Muslim Bima - 48
  - 1. Cairnya Peran dan Implikasi Gender (Fungsional dan Tidak Hirarkis) - 48
    - a. Perempuan penentu - 48
    - b. Laki-laki sebagai 'korban' - 49
    - c. Anak 'memaksa'ayah - 51
  - 2. Otoritas Orangtua yang Terbagi (Bilateral dan Complementarity) - 56
    - a. Ayah penentu, ibu pemutus - 56
    - b. Ayah memilih, ibu setuju - 57
  - 3. Intervensi Keluarga Besar - 58
    - a. Dominasi orangtua dan perlawanan anak - 58
    - b. Solidaritas lewat jalur perempuan (*matrifocal solidarity*) - 60
    - c. Kakak laki-laki sebagai wali - 62
    - d. Kesamaran batas personal, publik, dan domestik - 62
- D. Makna Sosiologis dan Dimensi Kultural Praktik Ijbar pada Masyarakat Muslim Bima - 64
  - 1. Makna Sosiologis - 64
    - a. Dependensi aktor dalam praktik sosial - 64
    - b. Relasi aktor dalam jalinana faktor sosial - 67
  - 2. Dimensi Kultural - 69
    - a. Suara kaum subaltern (anak perempuan) - 69
    - b. Situasi hegemonik yang memaksa penerimaan dan resistensi - 71

## BAB V KESIMPULAN - 73

- A. Kesimpulan - 73
- B. Saran - 74

## DAFTAR PUSTAKA - 76

# BAB I

## PENDAHULUAN

### **E. Latar Belakang Masalah**

Hukum keluarga Islam, termasuk hukum perkawinan, telah lama ditengarai sebagai lumbung dari ketidakadilan gender. Hal ini sebenarnya menjadi ‘diagnosa umum’ bagi hukum perkawinan sebagaimana yang dikemukakan oleh Kerber dan de Hart bahwa “jika kita ingin memahami sistem gender dalam suatu budaya, aturan perkawinan merupakan tempat untuk memulai.”<sup>1</sup> Oleh karena itu, upaya reinterpretasi terhadap hukum keluarga selalu menjadi titik tolak bagi penolakan anggapan semacam itu. Dalam hukum perkawinan Islam sendiri, banyak contoh aturan yang tampaknya membenarkan anggapan ini, misalnya masalah hak ijbar. Hak ijbar adalah hak ayah dan kakek (wali mujbir) untuk memaksakan (ijbar) calon suami bagi anak dan cucu perempuannya.

Sekian lama sebenarnya telah terjadi polarisasi pemahaman dalam berbagai isu hukum keluarga yang terkait dengan perbedaan posisi perempuan dan laki-laki, misalnya masalah hak menjadi wali nikah, hak thalaq dan rujuk, hak terhadap harta warisan, dan kewajiban suami istri. Aturan-aturan tersebut dianggap atau lebih tepatnya sering ditafsirkan sebagai aturan yang memberikan hak istimewa bagi laki-laki di satu sisi dengan memarginalkan perempuan di sisi lain. Sebagian ahli hukum, yang menerima aturan-aturan tersebut secara *taken for granted*, menganggap bahwa seperti itulah hakikatnya Islam. Ironisnya, mereka melihat perbedaan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan sebagai dogma yang tidak bisa diganggu gugat tanpa mempertimbangkan konteks atau maqashid dari aturan-aturan itu sendiri.

Permasalahan hak menjadi wali nikah sendiri berkisar pada bagaimana posisi ini hanya diserahkan kepada garis keturunan laki-laki. Alih-alih perempuan, termasuk seorang ibu, bisa menjadi wali, seorang perempuan menjadi obyek yang

---

<sup>1</sup>Kerber, Linda K dan Jane Sherron de Hart, *Women's America: Refocusing the Past*, New York: Oxford University Press, 2004, hal. 55

dapat dipaksa oleh wali yang laki-laki untuk dinikahkan dengan pilihan mereka. Inilah yang secara umum dipahami sebagai konsep ijbar. Bahkan banyak masyarakat yang mengejawantahkan hak ijbar ini menjadi praktek kawin paksa, seperti misalnya yang banyak berlangsung di Madura.<sup>2</sup>

John Bowen mengategorisasi khazanah Islam ke dalam dua bagian, yaitu *resources* dan *practices*.<sup>3</sup> Pemahaman hak ijbar sebagaimana tersebut di atas masih bersumber pada pemahaman kategori pertama, yaitu “resources” atau teks dan ide yang cenderung seragam. Dalam bahasa sosiologi hukum, bagian ini dinamakan dengan *law in text* (hukum yang ditulis). Sejauh ini diskusi tentang hak ijbar ini belum banyak menyentuh hal “practices” yaitu adaptasi dan implementasi teks tersebut dalam masyarakat Muslim yang cenderung berbeda, dikenal dengan *law in action* (hukum yang dipraktikkan). Meneropong aspek kedua ini memungkinkan penggunaan perspektif interdisipliner lebih terbuka daripada pada aspek pertama.

Bukan berarti tidak ada perdebatan di dalam pandangan mazhab tentang hak ijbar ini, tetapi secara umum, alur interpretasinya masih seragam. Perbedaan itu hanya pada boleh atau tidak bolehnya wali melakukan hak ijbar. Pemahaman yang lebih kaya dan variatif terhadap hak ijbar ini akan diperoleh melalui pengkajian pada implementasinya di masyarakat. Oleh karena itu, diskusi tentang hak ijbar belum tuntas karena mengenyampingkan cara masyarakat Muslim melakukan penafsiran dan mengejawantahkan konsep hak ijbar ini sesuai dengan latarbelakang budaya mereka masing-masing. Memang ada masyarakat yang mengadopsinya menjadi praktek kawin paksa seperti halnya di Madura, tetapi tidak menutup kemungkinan masyarakat Muslim lain memiliki interpretasi tersendiri tentang hak ijbar ini. Misalnya, pada masyarakat Muslim Sasak, di mana kebebasan seorang perempuan untuk melakukan *merariq* (kawin lari) yang juga difasilitasi oleh adat, tentu diskusi hak ijbar ini akan mengambil bentuk lain

---

<sup>2</sup>Sa'dan, Masthuriyah, “Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM” di Jurnal *Musawa* 2015; 14 (2), 143-155.

<sup>3</sup> Bowen, John. R, *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012. hal 3.

yang berbeda dengan di Madura.<sup>4</sup>Inilah yang dimaksud sebagai interpretasi sosiologis yang akan disasar oleh penelitian ini.

Interpretasi sosiologis ini dalam bahasa Bowen disebut “socially embedded forms of public reasoning,”<sup>5</sup> bentuk argumentasi masyarakat yang terbentuk oleh proses sosial. Argumentasi itu bisa berbentuk interpretasi, justifikasi, maupun resistensi terhadap norma dan hukum terutama dalam hal perkawinan, perceraian, dan kewarisan. Interpretasi sosiologis tersebut tentu dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya yang hidup di dalam masyarakat. Hukum yang terkait dengan hak ijbar tidak secara jelas disebutkan di dalam al Qur’an maupun Hadits. Rujukan paling jauh tentang ini adalah pendapat ulama mazhab yang sebenarnya berbentuk fiqh, padahal fiqh adalah pemahaman yang terkait dengan aspek sosiologis tetapi seringkali dianggap sakral sebagaimana teks al Quran dan Hadits. Konsekuensinya, masyarakat Muslim menjadi tidak peka terhadap “practices” masyarakat Muslim di berbagai locus dan tempus, padahal aspek itu adalah dua sisi mata uang dari representasi hukum Islam selain “resources.”

Dalam perspektif kajian budaya, praktik perkawinan dalam konteks masyarakat tertentu dapat dilihat sebagai sistem tanda (signifikasi) yang menampilkan citra tertentu dari pelakunya. Misalnya, ketika perempuan memainkan agensinya dalam proses perkawinan, maka pada saat yang bersamaan ia sedang memainkan peran tertentu dalam kebudayaan. Peran yang dimainkan, misalnya dalam hal bernegosiasi dengan hak ijbar wali, tidak sekedar merefleksikan kenyataan objektif suatu masyarakat, melainkan juga hadir sebagai politik dalam konteks relasi kuasa-gender. Dengan kata lain, ketika kebudayaan sebagai teks dan perempuan hadir di dalamnya maka perempuan juga adalah tanda sekaligus sebagai keterwakilan budaya (representasi sosial) masyarakat tertentu.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>Zuhdi, M. Harfin, *Praktik Merariq: Wajah Sosial Masyarakat Sasak*, IAIN Mataram: Leppim, 2012.

<sup>5</sup>Bowen, John. R, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge: University Press, 2003, hal. 5.

<sup>6</sup>Barker, Chris *Cultural Studies Teori & Praktik*, Terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009, h.9



## **F. Rumusan Masalah**

Berdasarkan pokok-pokok pemikiran sebagaimana dipaparkan di atas maka rumusan pertanyaan utama dalam penelitian ini adalah: bagaimana masyarakat Muslim Bima menginterpretasi dan menerapkan hak Ijbar wali dalam tradisi perkawinan?

Pertanyaan utama tersebut bisa *dibreak-down* dalam pertanyaan spesifik berikut:

- 1) Bagaimana tradisi memilih pasangan hidup bagi perempuan Muslim Bima?
- 2) Bagaimana posisi wali (ayah dan kakek) dalam tradisi perkawinan masyarakat Muslim Bima dalam penerapan hak ijbar?
- 3) Nilai-nilai sosial dan konteks budaya apa yang mendasari tradisi tersebut yang dapat dimaknai secara sosiologis dan *cultural studies*?

## **G. Tujuan Penelitian**

Tujuan utama penelitian ini adalah untuk mendapatkan penjelasan secara detail mengenai gambaran bagaimana masyarakat Muslim Bima menginterpretasi secara sosiologis hak ijbar wali dalam tradisi perkawinannya. Secara khusus, tujuan penelitian ini adalah:

- 1) Mengetahui tradisi memilih pasangan hidup bagi perempuan Muslim Bima.
- 2) Mengetahui posisi wali dalam tradisi perkawinan masyarakat Muslim Bima dalam penerapan hak ijbar.
- 3) Menganalisis alasan sosiologis dan nilai-nilai budaya yang mendasari tradisi memilih pasangan hidup bagi perempuan Muslim Bima.

## **H. Manfaat Penelitian**

Penelitian ini bermanfaat untuk tiga hal sebagai berikut:

- 1) Secara teoritis, penelitian ini melengkapi *literature gap* tentang diskusi hak ijbar yang masih berkuat pada masalah normatif-teoritis.
- 2) Secara metodologis, penelitian ini memperkaya cara meneliti hukum Islam tidak hanya bersifat deduktif yang bertumpu pada teks dan resources tetapi

juga secara induktif dengan memperkaya fakta-fakta practices masyarakat Muslim tentang hak ijbar

- 3) Secara praktis dengan menggunakan perspektif studi Islam kawasan, penelitian ini memperkaya narasi keislaman masyarakat Muslim Indonesia yang selama ini selalu direpresentasikan oleh masyarakat Muslim Jawa. Masyarakat Muslim dari etnis-etnis kecil di luar pulau Jawa seperti Bima masih *under-studied*. Oleh karena itu dalam kerangka Islam Nusantara sebagaimana sedang dikembangkan di Indonesia dewasa ini, hasil kajian ini sangat penting untuk pengayaan perspektif keislaman di Indonesia

## BAB II KAJIAN PUSTAKA

### A. Hasil Penelitian Terdahulu

Penelitian yang telah dilakukan untuk topik hak ijbar ini masih berkisar pada masalah teoritis atau yang disebut dengan (*law in text*), oleh karenanya cenderung bersifat normatif dan mon-disipliner dengan merujuk pada teks al Quran, hadits dan pendapat ulama-ulama fiqh serta aturan perundang-undangan di negara Islam. Tujuan penelitian yang dilakukan ini ingin meluruskan pandangan umum tentang hak ijbar yang dikonotasikan dengan kawin paksa. Padahal selain hukum yang berada di text, hukum juga bisa terjelma di dalam praktek masyarakat (*law in action*) yang juga biasa di sebut dengan *living law* (hukum yang hidup). Penelitian tentang hukum keluarga, utamanya hak ijbar ini masih belum menyentuh kategori hukum yang disebut terakhir di atas.

Abubakar dalam tulisannya yang berjudul “Kawin Paksa: Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh”<sup>7</sup> menjelaskan bahwa secara eksplisit al Qur’an tidak menjelaskan tentang hak ijbar. Hadits pada prinsipnya menekankan akan pentingnya persetujuan calon mempelai perempuan. Inilah kemudian yang menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat pada fiqh beberapa mazhab yang sebenarnya secara jelas, tetapi intinya mereka semua sepakat bahwa ketika ayah memiliki hak ijbar maka harus diproyeksikan untuk kemaslahatan anak. Penjelasan yang lebih tegas tentang hak ijbar ini menurutnya termaktub dalam undang-undang hukum keluarga beberapa negara Islam yang sebagian besar mensyaratkan izin calon istri untuk terlaksananya pernikahan.

Penelitian Mahsun tentang pemikiran KH. Sahal Mahfud tentang wali mujbir<sup>8</sup> tidak hanya mengemukakan pendapat ahli fiqh Indonesia itu yang

---

<sup>7</sup>Abubakar, “Kawin Paksa: Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh” dalam *al Ihkam, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 2010;5 (1): 81-98. <http://ejournal.stainpamekasan.ac.id/index.php/alihkam/article/view/283/274>.

<sup>8</sup>Mahsun, “Wali Mujbir dalam Pusaran Pemikiran KH. MA Sahal Mahfud” dalam *Al Mabsut, Jurnal Islam dan Studi Sosial* 2014; 8 (1): 9-44 <http://ejournal.iaingawi.ac.id/index.php/almabsut/article/view/1>.

memberikan jalan tengah antara pendapat Syafi'iyah dan Hanafiyah tentang wali mujbir tetapi juga mengkaji metode *istinbath* hukumnya. Temuan Mahsun mengungkap bahwa Sahal menitikberatkan *maslahah* sebagai pijakan dalam hal wali mujbir dan mengkritik pandangan Imam Syafi'i yang menggunakan *qiyas* dalam masalah ini serta lebih condong pada mazhab Hanafi yang tidak setuju terhadap hak paksanya wali. Sahal yang pernah menggagas Fiqh Sosial ini menggarisbawahi bahwa bermazhab secara *manhaji* lebih diutamakan jika terkait dengan masalah sosial yang bertumpu pada keadilan dan penghilangan *mudharat*. Oleh karena itu Sahal berkesimpulan bahwa dalam aplikasinya, wali mujbir harus memastikan calon suami anak perempuannya *sekufu'* dan juga anak perempuan berhak pula untuk mencari sendiri calon suami asalkan *sekufu'*. Jika tidak, maka walipun berhak untuk menolaknya.

Demikian pula kajian Taufiq Hidayat dalam tulisannya "Rekonstruksi Konsep Ijbar" menitikberatkan pada dasar normatif konsep ini pada al Qur'an, hadits, dan pendapat para ulama fiqh baik klasik maupun kontemporer. Dari penelitian keputusannya ini, Taufiq menyimpulkan bahwa hak ijbar semestinya tidak dipahami sebagai paksaan tetapi didasarkan pada asas musyawarah.<sup>9</sup>

Selain tiga penelitian keputusannya dengan perspektif normative di atas, dua penelitian lain mulai menggunakan perspektif kontemporer yaitu gender dan hak anak. Husnul Haq menggunakan analisis gender dengan melakukan komparasi pada aturan fiqh berbagai mazhab dengan fatwa-fatwa ulama kontemporer. Ia memperkuat argumennya dengan menunjukkan data tentang banyaknya perceraian di Jawa Tengah dan Jawa Timur pada tahun 2012-2013 akibat kawin paksa. Angka perceraian karena alasan tersebut cukup tinggi dan menunjukkan grafik yang meningkat. Di Jawa Timur pada tahun 2012 sebanyak 536 kasus, meningkat menjadi 650 kasus pada tahun 2013. Sedangkan di Jawa Tengah tercatat 226 kasus pada 2012 yang juga meningkat menjadi 282 kasus pada 2013.

---

<sup>9</sup>Hidayat, Taufiq "Rekonstruksi Konsep Ijbar" *De Jure: Jurnal Hukum dan Syariah* 2009;1(1): 11-22 <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/321>

Merefleksikan tingginya angka perceraian ini maka ia cenderung mengamini pendapat Imam Hanafi yang tidak menyetujui adanya hak ijbar.<sup>10</sup>

Penelitian Ahmad Rasyid mengkaji pemikiran Ibnu Qayyim al Jauziyah tentang hak ijbar menggunakan perspektif hak anak. Ia menemukan keselarasan antara ulama dari madzhab Hambali ini dengan konsep HAM terutama hak anak. Menurut Ibnu Qayyim, wali tidak boleh menikahkan anak perempuannya tanpa meminta izin terlebih dahulu. Wali hanya berfungsi memberikan pandangan dan masukan. Anak juga bukan berarti mengenyampingkan pandangan dan izin dari wali. Pendapat Ibnu Qayyim menurutnya sangat relevan untuk diaplikasikan di Indonesia demi mewujudkan amanat UU Perlindungan Anak No 23/2002 dan UU Hak Asasi Manusia No 39/1999.<sup>11</sup>

Dari paparan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa penelitian tentang hak ijbar masih melulu bersifat kepustakaan yang datanya bersumber pada referensi dan menyasar aspek normatif, dengan mengkaji teks ayat maupun hadits serta pemikiran para ulama. Aspek sosiologis hampir luput dari kajian tentang hak ijbar tersebut misalnya tentang pelaksanaan hak ijbar pada masyarakat muslim yang bisa jadi beragam, bisa berbentuk modifikasi, justifikasi maupun resistensi. Bagaimana masyarakat Muslim memahami, menerima, dan melaksanakan hak ijbar itu masih menjadi pertanyaan. Padahal dapat diasumsikan aspek sosiologis menjadi dasar mengapa di dalam fiqh muncul hak ijbar ini. Aspek sosiologis ini bisa jadi berkaitan dengan sistem kekerabatan, struktur sosial masyarakat maupun nilai budaya.

Penelitian ini berangkat dari temuan-temuan yang telah dilakukan oleh penelitian sebelumnya di atas. Hanya saja penelitian ini bergerak lebih lanjut pada aspek keseharian masyarakat Muslim yang bercorak sangat sosiologis dan partikular. Hal ini untuk menggali lebih jauh keanekaragaman penghayatan

---

<sup>10</sup>Haq, Husnul "Reformulasi Hak Ijbar Fiqhi Dalam Tantangan Isu Gender Kontemporer" *Palastren*, 2015;8 (1): 197-224, <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Palastren/article/view/941/875>

<sup>11</sup>Rasyid, Ahmad "Pemikiran Ibnu Qayyim Al Jauziyyah tentang Wali Mujbir dalam Pernikahan (perspektif Hak Asasi Anak)" *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 2017;12(2):126-143, <http://e-journal.iain-palangkaraya.ac.id/index.php/jsam/article/view/465>.

masyarakat Muslim terhadap ajaran agama, khususnya hukum keluarga terkait dengan konsep ijbar yang sesungguhnya sejak awal memang telah dimaknai secara beragam oleh para imam mazhab.

Setting sosial penelitian ini adalah masyarakat Muslim di Bima, yaitu kelompok etnis Muslim kecil, kurang dari satu juta, tetapi memiliki cara keberagaman yang khas dan ikut berkontribusi bagi “multivocality” atau keragaman ekspresi hukum Islam masyarakat Muslim Indonesia.<sup>12</sup> Keragaman representasi Muslim Indonesia yang selama ini masih dikesampingkan karena sering diwakilkan pada masyarakat Muslim Jawa sebagai suku mayoritas di Indonesia, akan diisi oleh penelitian ini.

## **B. Kajian Teoritik**

Penelitian ini menggunakan pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan pisau analisis dari perangkat ilmu lain untuk melihat hukum keluarga Islam dalam topik hak ijbar. Ilmu lain yang dimaksud adalah ilmu sosiologi dan kajian budaya (*cultural studies*). Teori agensi perempuan yang merupakan teori sosial sebagai cabang ilmu yang bersinggungan dengan sosiologi secara umum maupun sosiologi hukum merupakan unsur yang penting dalam kerangka teori penelitian ini. Demikian pula teori representasi sosial yang diadopsi dari kajian budaya juga digunakan sebagai lensa dalam melihat fenomena yang diteropong oleh penelitian ini. Dengan mengikutkan kedua perangkat ilmu tersebut, kerangka teori ini bertumpu pada paradigma yang disebut oleh Bowen sebagai “New anthropology of Islam”<sup>13</sup> sebagaimana yang dijelaskan pada bab metodologi di bawah.

Pembahasan tentang kajian teoritik ini terdiri dari tiga bagian yaitu diawali dengan penjelasan tentang wali mujbir dan syaratnya terutama dari perspektif

---

<sup>12</sup>Sila, Adlin, “In Pursuit of Promoting Moderate Indonesian Islam to the World: Understanding the Diversity of Islamic Practices in Bima, Sumbawa Island, *Advance in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR), Volume 129*, Third International Conference on Social and Political Sciences (ICSPS) 2017. Lihat juga Sila, Adlin, *Being Muslim in Bima of Sumbawa, Indonesia: Practice, Politics and Cultural Diversity*. Unpublished PhD Thesis, Department of Anthropology, School of Culture History and Language (SCHL), College of Asia and the Pacific (CAP), Australian National University, Canberra, 2014.

<sup>13</sup>Bowen, *A New Anthropology...*

Mazhab Syafi'i sebagai mazhab yang dianut oleh masyarakat Muslim Indonesia. Lalu dilanjutkan dengan teori agensi perempuan dari sosiologi untuk menepohong hak kebebasan perempuan dalam bertindak. Kemudian dilanjutkan dengan teori representasi sosial untuk melihat cara masyarakat berkreasi mewujudkan norma-norma sosial berdasarkan pemahaman agama dan budaya mereka. Hal ini penting dilakukan untuk menelisik bagaimana universalitas vs partikularitas Islam diposisikan di tengah pusaran aspek-aspek tersebut di atas.

### **1. Wali Mujbir dan Syaratnya: Sudut Pandang Normatif.**

Secara umum pandangan terhadap hak ijbar ini mempertajam polarisasi ahli hukum Islam apakah mereka menyertakan prinsip *al-musawa* (kesetaraan) laki-laki dan perempuan dalam kajian dan pendapatnya atau tidak. Bagi golongan yang tidak mengintegrasikan prinsip tersebut, hak ijbar dianggap sebagai hak mutlak wali dan atas dasar pertimbangan kurangnya kapasitas perempuan di dalam pengambilan keputusan.<sup>14</sup> Sedangkan bagi para ahli hukum Islam yang mempertimbangkan prinsip nilai *al-musawa* melihat hak ijbar adalah tidak bertujuan merampas kemerdekaan perempuan namun demi kemaslahatan perempuan itu sendiri.<sup>15</sup>

Imam Syafi'i sendiri sebagai pendiri mazhab yang diikuti oleh sebagian besar masyarakat Indonesia telah menjelaskan secara rinci tentang hak ijbar wali ini. Secara garis besar, pendapatnya tersebut mengimplikasikan adanya pertimbangan yang matang agar hak ini tidak dipergunakan tanpa batas dan tidak memperhatikan kepentingan perempuan yang di-ijbar.

Sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad al Syarbini dalam kitab *al Iqna'*,<sup>16</sup> ketentuan ini mencakup siapa yang memiliki hak ini yaitu hanya ayah dan kakek (dari ayah) maupun persyaratan-persyaratan yang melekat pada rukun pernikahan baik itu calon istri, calon suami, maupun wali dan juga terkait jumlah mahar.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>Sa'dan, Masthuriyah "Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer...."

<sup>15</sup>Lihat misalnya pada pembahasan di dalam buku yang ditulis oleh Hamidah, Tutik *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2011, 93-96.

<sup>16</sup>al Syarbini, Muhammad *Al Iqna'* Surabaya: Dar al Ihya al kutub, t, th vol ii hal. 168

<sup>17</sup>Hasyim, Syafiq *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001: 157-158.

Dalam pendapat tersebut, Imam Syafi'i membebankan syarat yang lebih banyak untuk calon suami dari pada calon istri. Calon suami harus *sekufu'* baik dalam bidang sosial, pendidikan, ekonomi atau keturunan dengan istrinya. Sanggup memenuhi kewajiban finansial baik berupa mahar maupun nafkah. Berkepribadian baik yang mampu melakukan prinsip *mu'asyarah bil ma'ruf* terhadap istrinya. Sedangkan syarat satu-satunya bagi calon istri adalah terkait identitasnya saja yaitu harus seorang gadis. Hak ijbar tidak berlaku bagi perempuan di bawah umur maupun yang sudah pernah menikah (janda).

Adapun wali mujbir dipersyaratkan untuk tidak memiliki kebencian dengan anak perempuannya. Itulah mengapa yang berhak menjadi wali jenis ini hanya ayah dan kakek karena diasumsikan bahwa kasih sayang mereka tidak diragukan untuk anak dan cucu perempuannya.

## **2. Teori Agensi Perempuan**

Agensi secara sederhana berarti "kapasitas bertindak." Menerapkan istilah 'agensi' pada perempuan telah menyebabkan banyak perdebatan. Pada dasarnya, agensi dipahami sebagai hal unik dan inheren melekat pada manusia, laki-laki maupun perempuan. Sayangnya, apakah perempuan benar-benar memiliki kekuatan untuk menjalankan hak, karena status subordinat masih sering menjadi fokus perhatian akademik.<sup>18</sup>

Memang, banyak penelitian telah dilakukan untuk mengangkat isu agensi perempuan, menantang asumsi yang meremehkan (dari sudut pandang patriarki) bahwa perempuan kurang memiliki agensi).<sup>19</sup> Kembali ke premis bahwa agensi melekat pada semua manusia, perempuan sebenarnya memiliki hak, terlepas dari posisi mereka dalam struktur sosial, tapi cara mereka menjalankan hak, mungkin belum diakui jelas. Hal ini terjadi karena perempuan dilahirkan dan dibesarkan dalam konteks sosial dan budaya tertentu, yang memiliki hambatan tertentu dalam menjalankan agensi mereka.

---

<sup>18</sup>Eduards, M. L, *Women's Agency and Collective action*. Women's Studies International Forum, 1994 17(2/3), 181-186.

<sup>19</sup> Carrol, B. A, *Women Take Action!: Women's Direct Action and Social Change*. Women's Studies International Forum, 1989, 12, 3-24.



Anthony Giddens menawarkan konsep kerja “dualitas struktur” dalam teori strukturasi, untuk memahami bagaimana agensi (kapasitas pribadi) dan struktur (pengaruh eksternal), bekerja bersama.<sup>20</sup> Dia menjelaskan bahwa sementara struktur bertindak sebagai penyebab seseorang untuk memulai tindakan tertentu, dia sebenarnya memiliki pengetahuan pribadi untuk memahami situasi. Pemahaman ini, bagaimanapun, juga dipengaruhi oleh kehidupan sosial, budaya, dan agama, yang membentuk pengetahuan personal. Dengan demikian, memiliki pengetahuan personal, menyadari pengaruh struktural yang lebih luas, dan memahami keadaan bagaimana aspek personal dan struktural berjalan beriringan, memungkinkan seseorang untuk bertindak dengan cara mengubah atau mempertahankan struktur. Penjelasan ini, menurut Stones,<sup>21</sup> memberikan sebuah sintesis antara pandangan yang berbeda dari strukturalisme dan pendekatan struktural sebelumnya yang lebih deterministik, dan dengan demikian, menurut beberapa penulis, tidak manusiawi, dibandingkan dengan sosiologis eksistensial dan interpretatif yang lebih idealis dan subjektif.

Konstruksi 'agensi,' seperti yang dikembangkan dalam teori strukturasi tersebut, akan digunakan dalam penelitian ini untuk memberikan kerangka kerja (*framework*) dalam memahami agensi perempuan di mana nilai-nilai dan norma-norma sosial, budaya, dan agama silang menyilang. Hal ini membantu untuk menunjukkan bagaimana agensi dan struktur saling membentuk satu sama lain untuk mendapatkan keseimbangan, dan karena itu tidak akan pernah ada kehendak bebas murni atau kebulatan tekad murni, baik itu teoritik ataupun empiris.

### **3. Teori Signifikasi dan Representasi Sosial**

Dalam kajian budaya, cara memahami keterkaitan realitas/pengetahuan dengan konteks sosial dinamai teori signifikasi dan representasi. Sejalan dengan Giddens yang memahami struktur sebagai berkaitan erat dengan kapasitas individu dengan lingkungan sosial, kajian budaya mendefinisikan struktur sebagai

---

<sup>20</sup> Giddens, A, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984

<sup>21</sup> Stones, R. “Structuration theory”. In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. London: Blackwell Publishing, 2007

kebudayaan,yaitu lingkungan aktual yang mewadahi berbagai praktik dan adat istiadat masyarakat tertentu dengan menampilkan dirinya sebagai tanda.Lebih dari itu, Stuart Hall mengartikan kebudayaan sebagai pengetahuan yang berdialektika, suatu kesadaran yang berakar pada, dan membantu membentuk, kehidupan masyarakat.<sup>22</sup> Kebudayaan menyangkut makna sosial yang dimiliki bersama, yaitu cara memahami dunia yang dibangun melalui tanda. Itulah yang disebut sistem signifikasi. Sementara praktik signifikasi adalah proses produksi makna melalui eksplorasi simbolik dalam praktik-praktik sosial-budaya.

Sementara itu, representasi adalah tentang bagaimana dunia ini dikonstruksi dan ditampilkan secara sosial oleh dan kepada kita.Karena itu representasi adalah wujud kebudayaan dan identitas suatu masyarakat yang dipahami melalui eksplorasi makna tekstual dan kontekstual sekaligus.<sup>23</sup>Bahkan, eksplorasi kontekstual adalah hal yang semestinya untuk menangkap pengetahuan suatu kebudayaan karena makna kultural yang diproduksi melalui tanda-tanda ditampilkan, digunakan, dan dipahami dalam konteks sosial tertentu.

### C. Alur Pikir

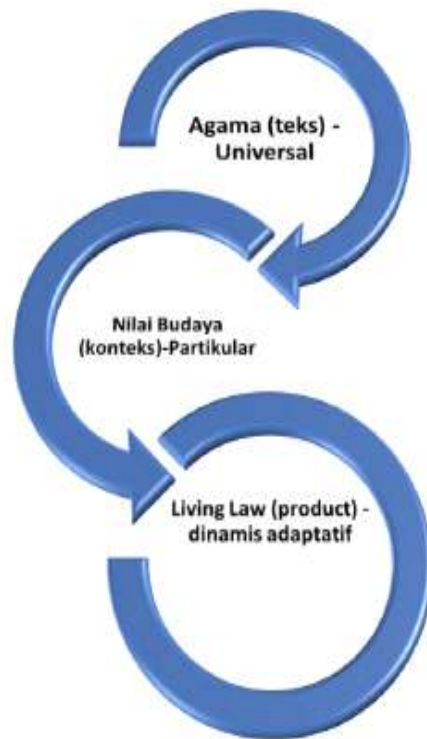
Penelitian ini mengikuti alur pikir yang menghubungkan tiga aspek penting dalam hukum Islam yaitu: Pertama, agama sebagai dasar dalam bentuk teks yang universal dan menyatukan semua umat Islam. Kedua, nilai budaya dan semua aspek terkait dengan konteks yang juga terpengaruh dari nilai agama dan oleh karenanya bersifat variatif dan unik.

Dua aspek tersebut terejawantah dalam sebuah produk yang bernama *living law* yang dinamis dan adaptatif. Penelitian ini terfokus pada aspek yang terakhir dengan melihat keterkaitannya dengan dua aspek sebelumnya, sebagaimana dalam bagan berikut ini:

---

<sup>22</sup>Hall, Stuart “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity” dalam D. Morley dan D.K. Chen (eds), *Stuart Hall*. London: Routledge, 1996.

<sup>23</sup>Barker, Chris *Cultural Studies Teori & Praktik*, h. 9



### **BAB III**

#### **METODE PENELITIAN**

##### **A. Paradigma Penelitian**

Penelitian ini menggunakan paradigma penelitian hukum Islam yang diperkenalkan oleh Bowen dan disebut dengan 'antropologi baru Islam' yang memberikan pemahaman Islam dengan pendekatan praktek Muslim terhadap agama mereka.<sup>24</sup>

Melalui paradigma tersebut Bowen menganjurkan untuk menghadirkan dua elemen yang tak terpisahkan dari warisan Islam. Pertama, Bowen mengidentifikasi "resources" yang telah ada dalam teks al Qur'an maupun hadits di mana umat Islam mendasarkan praktek keagamaan mereka. Namun ia menekankan bahwa hal itu dapat ditafsirkan ulang, dan tunduk pada berbagai pemahaman. Di titik inilah teks fiqh berada. Kedua, ia mengidentifikasi "practices" yaitu mewujudkan berbagai variasi interpretasi yang dapat diamati. Praktik ini akan menggambarkan bagaimana Muslim mengkontekstualisasikan sumber agama mereka dalam kehidupan sosial yang terus berlangsung.<sup>25</sup> Jadi practices yang dimaksud adalah cara masyarakat Muslim mentransendenkan kehidupan sosial mereka karena bagaimanapun, selalu ada alasan normatif setelah bergulat dengan kondisi sosial ketika mereka mempraktekkan agama.

Lebih lanjut Bowen menunjukkan bahwa cara untuk melihat Islam di atas menghasilkan "dua strategi analitis yang saling melengkapi": "focusing inward" dan "opening outward." Dengan strategi pertama, peneliti mencari kisah dan kesaksian Muslim, yang digunakan untuk memahami niat dan emosi pribadi dalam praktik keagamaan. Dengan strategi yang kedua, peneliti mengacu pada dasar justifikasi agama dan kondisi sosial praktek-praktek tersebut. Kedua strategi ini akan diterapkan untuk memahami bagaimana bentuk dan mengapa *hak ijbar* dipraktekkan di kalangan masyarakat Muslim Bima sebagaimana disaksikan.

---

<sup>24</sup>Bowen, John. R , *A New Anthropology of Islam* Bowen, h 3-4

<sup>25</sup>*Ibid*

## B. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah berada di bawah payung besar penelitian kualitatif dengan memfokuskan diri pada jenis penelitian etnografi.<sup>26</sup> Penelitian etnografi menurut Creswell<sup>27</sup> adalah penelitian yang dilakukan pada kelompok orang-orang yang memiliki kesamaan budaya tentang sebuah masalah. Ini berbeda dengan penelitian naratif yang obyek kajiannya hanya cerita dari satu orang atau dengan penelitian fenomenologis yang menggunakan informasi dari banyak orang tetapi tidak mensyaratkan orang-orang tersebut berada di dalam unit budaya yang sama.

Wolcott<sup>28</sup> lebih lanjut menjelaskan apa yang khas tentang etnografi. Dia menunjukkan bahwa etnografi bukan studi budaya pada umumnya, melainkan studi tentang perilaku sosial bersama oleh sekelompok orang yang dapat diidentifikasi. Pandangan Wolcott terdengar agak kontradiktif dengan Creswell dan tampaknya dia menekankan sekelompok orang di unit sosial daripada budaya sebagai 'sesuatu' yang lebih umum. Namun, menurut hemat penulis, budaya memiliki pengaruh besar pada perilaku sosial orang dalam kelompok tertentu dan dengan demikian 'budaya' dan kelompok tidak dapat dipisahkan dalam praktek. Berdasarkan pertimbangan ini, metode etnografi adalah yang paling sesuai untuk penelitian ini, sebagai topik studi yang mengungkapkan perilaku sosial dan praktek budaya Muslim Bima.

Etnografi itu narasi bercerita. Peter Just seorang etnografer dari Amerika yang pernah meneliti tentang masyarakat Donggo di Bima mengatakan bahwa

---

<sup>26</sup>Pada dasarnya penelitian etnografi membutuhkan waktu yang panjang karena menggunakan participant observation untuk lebih memahami konteks, setting dan sign budaya lokal. Hal ini terutama dilakukan oleh outsider. Dalam penelitian ini, selain karena insider yang melakukan sehingga bahasa loka telah dikuasai dan budaya sudah dipahami dalam kedudukan sebagai insider, penelitian ini menggunakan micro etnografi yang fokus pada tempat tertentu di mana waktu lebih singkat dan indikator yang digunakan adalah bukan pada panjangnya waktu tetapi intensenya observasi. Selain itu, sebagian data juga telah terkumpul pada penelitian yang dilakukan sebelumnya. Mengenai ini lihat Hammersley, M *Ethnography: problems and prospects*, *Ethnography and Education*, 2006, 1:1, 3-1 <https://doi.org/10.1080/17457820500512697>

<sup>27</sup> Creswell, J. W, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (3rd ed.). Singapore: Sage., 2007

<sup>28</sup> Wolcott, H. F, *Writing up Qualitative Research*. Newbury Park, CA: Sage, 1990. Juga lihat Wolcott, H. F, *Ethnography: A Way of Seeing*. Walnut Creek, CA: Altamira, .2008

tidak ada etnografi tanpa cerita.<sup>29</sup> Hal ini menimbulkan sikap gamang karena “cerita” seringkali didentikkan dengan sesuatu yang imajinatif dan subyektif. Permasalahan utama kami ketika menulis laporan etnografi adalah bertanya pada diri sendiri, “bagaimana memposisikan cerita-cerita pribadi ke dalam tulisan akademis?” terutama pada konteks keilmuan hukum yang biasanya kaku, normatif, dan sangat terstruktur. Keraguan ini didasarkan pada kekhawatiran akan adanya anggapan bahwa cerita bukanlah laporan penelitian yang seharusnya sebagian besar berisi teori-teori ilmiah. Harus diakui bahwa atmosfer penelitian hukum sosial yang mengedepankan metode interpretative masih minim di Indonesia dan dianggap keluar dari pakem.

Lebih lanjut Just, dalam pengantar bukunya *Dou Donggo Justice*, menyatakan bahwa bercerita adalah cara mengkonkretkan teori abstrak dan memberikan aura natural pada laporan etnografi.<sup>30</sup> Kecemasan kami akan berbagai kesulitan mengaplikasikan cara kerja etnografi sedikit berkurang dengan pernyataan itu, walaupun kami sadari bahwa mengkonfesi cerita menjadi sebuah karya akademik tidak mudah. Kami merasa terjebak di antara dua kategori tersebut yang sepertinya bertentangan satu sama lain, karna bercerita lebih informal dan tidak membutuhkan struktur penulisan yang kaku, sementara menulis akademik harus terstruktur dengan cara formal, dengan aturan yang kaku yang berhubungan dengan ekspresi, referensi, kutipan, dan sejenisnya.

Masalah lain yang kami hadapi adalah sampai sejauh mana kisah-kisah pribadi dari informan dapat mewakili “pandangan umum” dari orang lain yang tidak memiliki kesempatan untuk berbicara langsung dan berbagi cerita dengan mereka. Terutama karena kami harus menjaga anonimitas (keadaan tanpa nama) dari informan, sebagai pertimbangan etika, kami pikir pembaca bisa mempertanyakan apakah yang kami tulis itu benar, karena tidak bisa dikonfirmasi.

Selain mendengarkan cerita, observasi partisipan, sebagai bagian utama dari penelitian etnografi, memungkinkan peneliti ikut menyumbangkan cerita. Menggabungkan emic (apa yang orang lokal berpikir tentang budaya mereka) dan

---

<sup>29</sup>Just, P., *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality in an Indonesian Society* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001). H. 1.

<sup>30</sup>Ibid.

etik (refleksi tujuan etnografer dan interpretasi) merupakan dasar dari "thick description," seperti yang ditunjukkan oleh Geertz. Geertz menjelaskan fungsi dari etnografi serupa fotografi, yaitu tidak hanya menangkap peristiwa sehingga tidak akan memudar, tetapi juga menafsirkan makna dari praktik budaya tertentu. Untuk melakukan hal ini, etnografer harus memakai empati (*verstehen*) dan melihat kasus dari sudut pandang partisipan.<sup>31</sup> Dengan demikian, laporan penelitian ini bukan hanya kumpulan kisah-kisah pribadi dari informan tapi kisah-kisah bersama dengan peneliti yang dibungkus dalam kerangka kerja penelitian bercorak interpretatif.

### C. Lokasi Penelitian

Penelitian ini berlokasi di Bima Nusatenggara Barat. Bima adalah unit geografis yang secara wilayah menempati area paling timur dari pulau Sumbawa yang merupakan bagian administrative dari provinsi NTB bersama dengan pulau Lombok. Bima sendiri secara administratif terbagi menjadi Kota Bima yang dipimpin oleh seorang Walikota dan Kabupaten Bima yang dipimpin oleh Bupati. Pada wilayah tersebut hidup kelompok masyarakat Muslim yang beretnis Mbojo. Merekalah yang dimaksud dengan kelompok yang memiliki unit budaya yang sama sebagaimana yang disebut di atas.

### D. Data dan Sumber Data

Berdasarkan pertanyaan penelitian sebagaimana disebut sebelumnya, maka data utama penelitian yang akan dicari berkisar tentang dan diperoleh dari:

<b>Data</b>	<b>Sumber Data</b>
Tradisi perkawinan, terutama tradisi pencarian dan penentuan jodoh	Orang tua, tokoh masyarakat, tokoh agama, calon pengantin, pegawai KUA, dan pihak-pihak lain yang dapat memberikan data
Siapa saja yang terlibat dalam penentuan jodoh. Apakah semua laki-laki, atau ada perempuan juga? Apakah hanya orang tua atau	Orang tua, tokoh masyarakat, tokoh agama, calon pengantin, pegawai KUA, P3 (Pegawai Pencatat Pernikahan), pihak-pihak lain yang

<sup>31</sup>Geertz, C. (1973). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In C. Geertz, *The interpretation of cultures: Selected essays* (pp. 3-30). New York: Basic Booksh. 4-20. Adapun pembahasan lebih lanjut tentang 'emic' dan 'etik' dapat ditemukan di Harris, M. (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350..

juga melibatkan keluarga besar. Bagaimana dengan calon pengantin? Bagaimana bentuk keterlibatan mereka?	dapat memberikan data
Bagaimana negosiasi yang dilakukan. Proses, tawar menawar, dan pengambilan keputusan	praktek-praktek pra pernikahan, bentuk komunikasi keluarga (observasi)
Nilai-nilai budaya yang mengilhami, membentuk, dan menghasilkan tradisi pelaksanaan pemilihan dan penentuan jodoh	perilaku sosial masyarakat secara intens (observasi)

### E. Penentuan Subyek Penelitian

Subyek penelitian ditentukan secara *purposive* dalam arti memilih siapa yang bisa memberikan informasi terkait dengan topik *penelitian*. Karena itu, perlu mencari pihak-pihak yang tepat untuk diinterview dan komunitas yang cocok untuk diobservasi. Untuk penentuan tersebut maka diperlukan *gate keeper* (pembuka jalan) yang menunjukkan peneliti pada orang dan tempat yang tepat. Untuk mendapatkan *gate keeper*, peneliti membangun komunikasi dan hubungan yang baik terlebih dahulu dengan kelompok masyarakat yang disasar. Dalam hal ini peneliti telah menentukan beberapa tempat awal berdasarkan pada base-line pengetahuan peneliti pada penelitian-penelitian terdahulu yang dilakukan di Bima.

### F. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian etnografi, partisipasi yang intens dan mendalam dalam kehidupan masyarakat yang diteliti adalah syarat utama melakukan observasi yang berhasil. Observasi partisipan sendiri merupakan metode pengumpulan data utama dalam penelitian ini. Observasi ini diperlukan karena penelitian ini mengharuskan pemahaman budaya, simbol, nilai, dan alam pikiran masyarakat untuk mengungkap latar belakang dari tindakan hukum mereka. Obyek penelitian yang menekankan interpretasi dan hukum yang hidup dalam praktek meniscayakan observasi yang cukup untuk menjawab pertanyaan penelitian.

Interview digunakan untuk melengkapi data dan mengcross-check data dari observasi. Creswell tidak menentukan jumlah orang yang diwawancarai dalam penelitian etnografi.<sup>32</sup> Ia menyarankan bahwa komunitas yang diteliti harus

---

<sup>32</sup>Creswell, J. W, *Qualitative Inquiry and ...*



didekati dengan pengamatan dan wawancara sampai kelompok itu dapat dipahami dengan jelas. Selain itu, *focus group discussion* juga dilakukan dalam peneliti ini.

### **G. Metode Analisis Data**

Analisis data dilakukan bersamaan dengan proses pengumpulan data, yang sesuai dengan apa yang Creswell sebut dengan “analisis data spiral”.<sup>33</sup> Analisis data penelitian kualitatif bukan langkah yang terpisah, melainkan harus terjadi bersamaan dengan pengumpulan data dan representasi data. Seperti dapat dilihat dari jadwal kerja lapangan, analisis data segera dimulai sejak awal dan merupakan proses yang berkelanjutan di seluruh penelitian.

Dalam hal langkah-langkah sistematis dalam menganalisis data, penelitian ini menggunakan enam langkah sebagaimana disarankan oleh Creswell,<sup>34</sup> sebagai berikut: (1) mengatur dan menyiapkan data yang akan dianalisis, termasuk transkrip wawancara dan mentransfer catatan lapangan singkat pada jurnal atau buku harian yang lebih luas; (2) membaca semua data untuk mendapatkan arti keseluruhan dan pengertian umum dari bahan baku; (3) mengkode data atau mengatur materi menjadi segmen; (4) menghasilkan pengaturan, orang, kategori, dan tema dari proses coding; (5) mewakili pengaturan, kategori, dan tema dalam narasi kualitatif; dan (6) menafsirkan narasi, termasuk perbandingan temuan dengan literatur yang ada pada subjek. Dengan demikian, deskripsi pengaturan kelompok penting dalam laporan etnografis karena akan memberikan latar belakang alami dari data dan temuan yang dilaporkan.

### **H. Uji Keabsahan Data**

Menguji keabsahan data dalam penelitian ini menggunakan metode triangulasi dalam dua strategi: Strategi pertama yaitu dengan memperbanyak sumber data. Selain sumber data yang sudah ditentukan, wawancara bisa diperluas

---

<sup>33</sup>*Ibid*, h 282

<sup>34</sup>Creswell, J. W *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed-methods Approaches* (2nd ed.). California: Sage, 2009 h. 185-189.

pada orang-orang lain, misalnya teman dan tetangga pengantin. Memperbanyak sumber data juga berarti memperpanjang masa observasi ketika diperlukan.

Strategi kedua yaitu dengan menggunakan variasi pencatatan data lebih dari satu. Misalnya dengan menulis kata-kata kunci (*taking note*), merekam interview, memvideokan observasi, menggunakan asisten peneliti dan menugaskan mereka untuk mencatat juga. Kedua strategi di atas diharapkan dapat menjaga dan memastikan validitas data dan juga secara operasional dapat dengan mudah dilaksanakan sesuai dengan tuntutan ruang lingkup dan waktu penelitian.

**BAB IV**  
**HAK IJBAR DAN PENERAPANNYA**  
**PADA MASYARAKAT MUSLIM BIMA**

**E. Konteks Sosio-Kultur, Identitas, dan Sistem Keperabatan**

**5. Konteks Geografis**

Hitchcock telah mengidentifikasi tiga "zona sosio-geografis" yang berbeda di Bima: kota (urban), pedesaan (desa-desa dataran rendah), dan gunung-gunung (pemukiman dataran tinggi).<sup>35</sup> Ia mengamati perbedaan budaya dan cara orang mengekspresikan diri (dan sampai batas tertentu menunjukkan stereotip tertentu dan menggunakan beberapa istilah yang merendahkan satu sama lain). Bercermin pada kategorisasi di atas dan mempertimbangkan perbedaan antara zona, penelitian ini membagi Bima menjadi tiga zona - perkotaan, semi-perkotaan, dan pedesaan - yang telah saya identifikasi berdasarkan tiga kriteria - jarak dari pusat pemerintahan, moda transportasi, dan kepadatan penduduk. Kategorisasi ini digunakan untuk menentukan apakah lokasi geografis mempengaruhi bagaimana orang menginterpretasi hak ijba, dan jika demikian, dengan cara apa, dan variasi apa yang tertanam di setiap daerah. Dalam diskusi berikutnya, saya pertama kali akan memberikan informasi tentang Bima secara umum (lokasi dan masyarakatnya), maka saya akan membahas bagaimana saya menganalisis dan mengevaluasi lokasi geografis untuk menentukan tempat penelitian saya.

Bima terletak di ujung timur Pulau Sumbawa, salah satu dari dua pulau utama di Nusatenggara Barat. Total luas tanah Sumbawa adalah 133.300 kilometer persegi. Panjang 275 kilometer dan lebar 90 kilometer. Budaya dan bahasa, Pulau Sumbawa dapat dibagi menjadi dua bagian: bagian barat, yang dihuni oleh *Tau Samawa*, nama etnis untuk masyarakat Sumbawa, dan bagian timur, rumah bagi *Dou Mbojo*, yang mengacu pada masyarakat Bima<sup>36</sup>. Bahasa

---

<sup>35</sup>Hitchcock, M., *Islam and Identity in Eastern Indonesia* (Hull: The University of Hull Press, 1996).

<sup>36</sup>Nama 'Bima' tidak benar-benar digunakan secara lokal. Orang menyebut daerah Mbojo dan penduduk menyebut diri mereka Dou Mbojo (orang Bima). 'Bima,' sebagai sebutan etnis,

*Tau Samawa* memiliki pertalian dekat dengan bahasa Sasak Lombok dan telah diklasifikasikan sebagai Melayu-Polinesia Barat, sementara bahasa *Dou Mbojo*, diucapkan oleh orang-orang di Bima dan Dompu, adalah Malayo-Polynesia Tengah. *Nggahi Mbojo* (bahasa Bima) memiliki hampir 755.000 penutur, termasuk mereka yang bermigrasi ke pulau-pulau tetangga.<sup>37</sup>

Sebuah bandara domestik dan dua pelabuhan laut memfasilitasi transportasi ke dan dari Bima, dan terminal bus antar kota bertindak sebagai pintu masuk. Secara lokal, terdapat layanan bus yang bagus, juga tersedia mobil sewaan. Untuk jarak dekat, masyarakat Bima memiliki kendaraan tradisional mereka sendiri, yang mereka sebut Benhur (kereta kuda). Bima dapat ditempuh dengan jalan darat dari ibukota provinsi Nusa Tenggara Barat, Mataram, sekitar dua belas jam. Bus juga menawarkan rute langsung ke kota-kota besar di Jawa, seperti Surabaya, Semarang, Yogyakarta, dan Jakarta. Pelabuhan terbesar di Bima, dengan panorama yang indah dari teluk Bima, terletak di Kota Bima. Orang-orang yang melakukan perjalanan ke dan dari Sulawesi dan Kalimantan lebih memilih pergi melalui laut, menggunakan feri. Pelabuhan lain (di Sape, di ujung timur Bima) adalah lokasi favorit untuk kedatangan orang dan komoditas dari Nusa Tenggara Timur dan daerah lain di bagian timur Indonesia. Bandara Salahuddin (dinamai dengan sultan terakhir dari Kesultanan Bima) terletak di kecamatan Palibelo dan menawarkan beberapa penerbangan setiap hari ke kota-kota besar tetangga. Banyaknya pilihan transportasi yang tersedia merupakan indikasi keterbukaan masyarakat Bima mengenai pertukaran informasi dan komunikasi. Akses yang mudah terhadap transportasi memungkinkan mereka untuk bermigrasi (merantau) ke kota-kota besar dan pulau-pulau di sekitar

---

mengacu pada orang-orang yang berbicara Nggahi Mbojo (bahasa Bima). Pada tahun 2002, Kabupaten Bima dibagi menjadi Kota Bima (Bima kota) yang dipimpin oleh seorang walikota, dan Kabupaten Bima (Kabupaten Bima), yang dipimpin oleh seorang bupati (Bupati). Kota Bima menjadi daerah perkotaan di Bima, terletak di pusat kota. Pinggiran kota sekitarnya dan daerah pedesaan telah menjadi Kabupaten Bima. Istilah 'Bima, dalam penelitian ini, mengacu kepada orang-orang yang tinggal di Kabupaten dan Kota Bima, tidak termasuk Kabupaten Dompu. Meskipun berbicara bahasa yang sama dan memiliki beberapa kesamaan dengan Bima, orang di Dompu sekarang lebih suka menyebut diri mereka masyarakat Dompu, karena penguatan identitas lokal sebagai konsekuensi dari desentralisasi birokrasi setelah reformasi 1998 di Indonesia.

<sup>37</sup>Prager, M. "Abandoning the 'Garden' of Magic: Islamic Modernism and Contested Spirit Assertion in Bima" dalam *Indonesia and the Malay World* Vol.38 No. 110 March 2010, h. 9-25.

Indonesia untuk melanjutkan pendidikan tinggi dan mencari pekerjaan. Masyarakat Bima juga dikenal sebagai pendatang (perantau) karena relatif mudah untuk menemukan mereka di seluruh Indonesia.

Lokasi Bima adalah menarik karena secara geografis, bagian dari Pulau Sumbawa, tapi secara budaya, lebih dekat dengan Nusa Tenggara Timur. Agama yang sama (Islam), bagaimanapun, menciptakan ikatan antara Bima (di bagian timur pulau Sumbawa) dan Sumbawa (bagian barat Pulau Sumbawa) serta antara Bima dan Pulau Lombok. Posisi Bima yang terletak di tengah-tengah ini menyebabkan antropolog berfokus pada perspektif yang berbeda. Brewer (1979) menganggap bahwa dari segi posisi merugikan Bima sebagai area studi, karena terlalu kecil dan terpinggirkan untuk menarik sarjana yang bermaksud melihat ke arah budaya yang lebih luas di bagian barat Indonesia. Selain itu, ia melihat Bima terlalu dipengaruhi oleh Islam untuk menarik perhatian orang-orang yang hendak meneliti Indonesia bagian Timur (di mana mayoritas penduduknya beragama Kristen).<sup>38</sup>

Sementara Brewer fokus pada isu lokasi dan agama di Bima sebagai alasan kurang menarik sebagai lapangan penelitian, sarjana feminis melihat daerah Indonesia timur (di mana Bima berlokasi), dan Indonesia pada umumnya, mendapatkan sedikit perhatian karena kurangnya diskriminasi seksual<sup>39</sup> di tempat “di mana perlakuan terhadap perempuan tampaknya relatif ramah”.<sup>40</sup> Atkinson dan Errington keduanya menekankan bahwa teori-teori feminis mudah diformulasikan dari dan untuk masyarakat di mana ada praktek ekstrim, seperti pemotongan klitoris dan mengikat kaki, di mana perbedaan laki-laki dan perempuan lebih ditandai. Dalam hal pembayaran pernikahan, tradisi *dowry* (properti yang disediakan oleh keluarga pengantin perempuan untuk keluarga pengantin laki-laki), yang dapat menyebabkan kasus kematian disebabkan

---

<sup>38</sup>Brewer, J. D. (1979). *Agricultural knowledge and cultural practice in two Indonesian villages*. Unpublished PhD dissertation. Department of Anthropology. University of Chicago, Los Angeles

<sup>39</sup> Atkinson, J.M. (1982). Anthropology review essay. *Signs*, 8(2), 236-258.

<sup>40</sup> Errington, S. (1990). Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview. In J. M. Atkinson & S. Errington (Eds), *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press. h. 5.

kekerasan (misalnya, di Asia Selatan), lebih populer sebagai topik penelitian saat-saat ini. Memang kecenderungan memilih topik penelitian yang kontroversial dan menggambarkan kelemahan perempuan sudah diidentifikasi oleh Lamphere sejak tahun 1973, ketika dia menyatakan bahwa "kontrol atas perempuan oleh dominasi kelompok kerabat laki-laki merupakan tema penting, sedangkan cara di mana wanita menolak atau menyetujui dalam kontrol ini tidak dibahas."<sup>41</sup>

Namun, Hitchcock (1996) menganggap situasi transisi Bima menawarkan orisinalitas dalam budaya material karena kombinasi yang unik dari tiga warisan: elemen umum dengan Hindu-Jawa, aspek Kristen yang berakar dari Indonesia timur, dan afiliasi Islam yang lebih dekat dengan Goa-Makassar. Bima dan masyarakat Bima (Mbojo) bagaimanapun telah menawarkan banyak karakteristik yang khas dan kompleks, baik agama maupun budaya. Secara budaya, Bima tidak sama bahasanya dengan sub kelompok Austronesia dengan Sumbawa dan Lombok, meskipun menjadi bagian dari wilayah Nusatenggara Barat. Keunikan Bima juga ditegaskan oleh banyak antropolog kontemporer seperti Sila, yang telah mempelajari ciri unik menjadi Muslim di Bima, yang fokus pada praktek sehari-hari dalam kerangka keragaman politik dan budaya Indonesia.<sup>42</sup>

Kabupaten Bima memiliki populasi 450.976 pada tahun 2013, dengan jumlah perempuan (226.522) lebih tinggi dari laki-laki (224.454). Masyarakat mendiami 18 kecamatan dan 168 desa dengan distribusi yang tidak merata. Kota Bima dengan hanya 5 kecamatan dan 38 desa, memiliki populasi dari 148.645, dengan 72.915 laki-laki dan 75.730 perempuan. Raba adalah pusat pemerintahan dan kecamatan terpadat, sedangkan sub-distric yang baru dibentuk dari Rasanæ Timur memiliki populasi terkecil<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup>Lamphere, L. (1973). Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds). *Woman, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press h. 98.

<sup>42</sup>Sila, A. (2014). *Being Muslim in Bima of Sumbawa, Indonesia: Practice, politics and cultural diversity*. Unpublished PhD Thesis, Department of Anthropology, School of Culture, History and Language (SCHL), College of Asia and the Pacific (CAP), Australian National University, Canberra.

<sup>43</sup>Semua data yang ditampilkan di sini diambil dari Kabupaten Bima dalam angka 2017 dan Kota Bima dalam angka 2017, yang diterbitkan oleh Kantor Pengembangan Perencana (BAPPEDA) bekerjasama dengan Pusat Kantor data Statistik (BPS) di kedua tersebut. Ini adalah data terbaru yang dikeluarkan oleh kedua kantor per Oktober 2017, angka terbaru belum dirilis.

Meskipun *Dou Mbojo* (masyarakat Bima) adalah orang-orang asli Bima, penduduknya majemuk. Penduduk Bima (mengacu pada Kabupaten dan Kota) sebagian besar *Dou Mbojo*, tetapi ada juga beberapa orang etnis lain dari seluruh Indonesia, seperti Sulawesi Selatan, Jawa, Nusa Tenggara Timur, Bali, dan Padang. Ada juga sejumlah besar Cina (yang mendominasi perdagangan di Bima). Masyarakat Arab-Bima terkonsentrasi di sebuah desa Melayu di daerah perkotaan (Kota Bima) dan mereka mencari nafkah dengan berdagang. Variasi etnis ini mudah ditemukan di daerah perkotaan (Kota Bima) daripada di daerah semi-perkotaan dan pedesaan (Kabupaten Bima).

Dengan Laut Flores di utara, Selat Sape di sebelah timur, dan Samudera Hindia di selatan (dengan Dompu ke barat), Bima berbatasan dengan tiga sisi laut. Dengan demikian termasuk daerah maritim dan pertanian. Tanah subur Bima, seperti di banyak daerah lain di Indonesia, adalah hasil dari letusan gunung berapi -seperti Gunung Tambora di Sumbawa, dan Gunung Sangiang di Wera yang membentuk lembah dataran rendah yang cocok untuk pertanian sawah. Orang-orang dari kecamatan yang dekat dengan laut biasanya hidup dari pertanian dan perikanan, hal ini berlaku untuk orang-orang di Sape, Langgudu, dan Lambu. Di tempat-tempat ini, bagan dioperasikan pada malam hari, dengan lampu untuk menarik ikan dan jaring cor untuk menangkap mereka. Makanan ikan laut yang segar adalah hidangan lokal yang favorit di Bima, khususnya di daerah-daerah tersebut.

Ada banyak lembah di daerah pedalaman, dan di tempat-tempat seperti Belo, Bolo, dan Woha bentuk utama dari penghidupan adalah pertanian sawah. Meskipun sawah sebelumnya diairi dengan sistem irigasi sungai tradisional, di akhir 1990-an bendungan besar dibangun untuk menahan air untuk digunakan selama musim kemarau, yang berarti bahwa sekarang daerah ini berhasil memproduksi tiga kali tanam setahun. Hitchcock (1996), mengutip dari Noorduyin (1987), menyatakan bahwa Bima adalah daerah pengekspor beras selama periode penjajahan Belanda, terutama ketika lumbung padi di Jawa dihancurkan oleh

orang Jawa pada tahun 1618.<sup>44</sup> Di lereng bukit juga terdapat tanaman tadah hujan, meskipun jumlah panen di sini lebih sedikit daripada di lembah. Selain padi, yang merupakan tanaman kunci, masyarakat Bima juga menanam bawang, komoditas terbesar kedua, serta kacang kedelai, tomat, jagung, kacang tanah, dan tebu. Kelapa ditemukan di daerah sepanjang pantai, sementara beberapa buah-buahan, seperti papaya dan nangka ditanam di kebun.

Selain pertanian padi, melaut, berkebun, peternakan juga populer di lereng bukit, seperti di Wawo, dan daerah pesisir Wera dan Sape. Kerbau, sapi, kambing, bebek, dan ayam adalah hewan ternak populer. Kuda dipelihara untuk pacuan, karena masyarakat Bima gemar olahraga ini, dengan anak-anak kecil yang berani (berusia sekitar tujuh sampai sepuluh) bertindak sebagai joki. Balap kuda ini berfungsi sebagai festival komunitas budaya tahunan, biasanya diadakan pada bulan Desember.

## **6. Islam sebagai Identitas Keagamaan**

Islam menjadi agama resmi masyarakat Bima setelah konversi besar-besaran kepada Islam oleh masyarakat lokal, mengikuti transformasi kebudayaan yang dilakukan oleh keluarga kerajaan pada tahun 1640. Sejak itu, Islam tidak hanya menjadi agama normatif tetapi juga dianggap sebagai bentuk kekuatan untuk menyatukan dan menyelesaikan perbedaan, serta menjadi penanda utama identitas budaya masyarakat Bima.<sup>45</sup> Di era kesultanan, sultan Bima mencoba untuk memberikan "surga damai" bagi masyarakat dari latar belakang yang berbeda di bawah "bendera hijau Islam".<sup>46</sup> Hitchcock mengidentifikasi budaya material masyarakat Bima, yang terdiri dari keris sakral (pedang), sutra, kain brokat perak, rumah-rumah dan istana, sebagai "ciri khas masyarakat yang berbasis peradilan Islam".<sup>47</sup> Demikian pula, Prager mengaitkan adanya Istana Sultan (*Asi Mbojo*), yang terletak antara masjid besar (*Sigi Na'e*) di timur laut dan masjid Sultan (*Sigi Asi*) di selatan, sebagai "ciri khas visual yang melambangkan

---

<sup>44</sup>Hitchcock, *Ibid.*

<sup>45</sup>Prager, *Ibid.*, Sila, *Ibid.*

<sup>46</sup>Hitchcock, *Ibid.*, h. 2.

<sup>47</sup>Hitchcock, *Ibid.*, h. 19.



pusat identitas Islam lokal”<sup>48</sup>. Maka budaya masyarakat Bima merupakan representasi dari budaya Islam, dengan beberapa modifikasi lokal yang memungkinkan masyarakat Bima mempertahankan beberapa tradisi dan identitas mereka sendiri dalam rangka untuk membedakan diri dari Muslim Arab.

Masyarakat asli Bima melihat diri mereka sebagai Muslim yang taat, terutama dalam ideologi dan kesadaran identitas mereka. Perempuan mengenakan rimpu (jilbab yang terbuat dari sarung) yang menyerupai jilbab (penutup kepala) dalam tradisi Arab, sebagai bagian dari pakaian kasual tradisional mereka. Simbol ini dan hubungan sosial yang mereka patuhi memiliki dasar agama, dengan menggunakan Islam sebagai pembenaran untuk praktek sehari-hari mereka. Namun, orang-orang yang tidak melakukan shalat lima kali sehari atau puasa pada bulan Ramadhan, dapat ditemukan di seluruh wilayah tersebut. Identitas Muslim mereka, bagaimanapun, dinyatakan pada kartu identitas mereka, yang mengarahkan keberadaan mereka disebut sebagai Muslim KTP. KTP singkatan Kartu Tanda Penduduk, menjadi referensi untuk kartu identitas nasional, dan Muslim KTP mengisyaratkan bahwa mereka adalah Muslim hanyakama.

Penggambaran Muslim Bima, tidak bisa hanya fokus pada sentimen agama mereka, tetapi juga harus mencakup cara hidup mereka sehari-hari. Sila menyelidiki bagaimana masyarakat Bima mempraktekkan ajaran dan nilai-nilai Islam, menyoroti bahwa ekspresi identitas Islam mereka bervariasi, karena sebagaimana orang membangun itu terkait dengan keragaman budaya dan politik mereka. Dengan demikian, Muslim di Bima terus-menerus melakukan negosiasi identitas Muslim mereka dalam kehidupan sehari-hari.<sup>49</sup>

Salah satu bidang yang kuat dari praktik Islam di Bima adalah hukum keluarga Islam, terutama terkait dengan hukum perkawinan. Hal ini juga penting untuk dicatat bahwa praktek yang terkait pernikahan terperangkap dalam jaring budaya lokal dan, dalam istilah lokal, disebut *Nika ro Neku*. 'Nika,' secara etimologis, diambil dari kata Arab, yang berarti 'kebersamaan.' Terdapat aturan yang ketat dan spesifik mengenai pra-syarat dan kondisi bagi institusi pernikahan,

---

<sup>48</sup>Prager, *Ibid.* h.10

<sup>49</sup>Sila, *Ibid.*

yang diambil dari peraturan Islam. Pernikahan dianggap sebagai sebuah institusi yang melibatkan orang-orang dalam dua tingkat: sebagai ciptaan Allah dan sebagai makhluk sosial.

Persyaratan utama tentang pernikahan (yaitu, apakah itu dapat dinilai sebagai sah atau batal) pada dasarnya diputuskan berdasarkan hukum Islam; Namun, tradisi lokal juga memainkan peran. Tradisi ini juga menyentuh masalah wali di dalam pernikahan. Wali yang bertindak secara formal menikahkan anak perempuannya bagi orang Bima haruslah laki-laki. Tetapi secara substantive, otoritas wali ini baik dalam mempengaruhi atau memutuskan pernikahan dan pernik-pernik prosesnya termasuk dengan siapa seseorang menikah sangat bervariasi. Hal ini dipengaruhi oleh interpretasi sosiologis mereka terhadap cakupan otoritas wali dan bagaimana aspek gender bisa berkelindan dengan fiqh normatif yang memastikan hanya ayah dan kakek yang mempunyai hak ijab dan hanya anak perempuan yang diintervensi secara lebih untuk calon pasangannya daripada anak laki-laki. Aspek-aspek sosiologis yang saling melengkapi dari pernikahan tersebut dianggap sebagai sama pentingnya dengan peraturan pokok yang normatif.

### **7. Sistem Pemerintahan: Kerajaan, Kesultanan, dan Birokrasi**

Bima, secara historis, telah berkembang di bawah beberapa bentuk pemerintahan, dari sistem kepemimpinan kekerabatan yang sangat sederhana ke birokrasi formal modern di bawah sistem presidensial Indonesia. Sistem kekerabatan diganti ketika Bima menjadi sebuah kerajaan, yang kemudian menjadi kesultanan ketika Islamisasi Bima oleh Kerajaan Goa. Hal ini penting untuk dicatat berbagai jenis pemerintahan karena mereka memberikan latar belakang untuk bagaimana modernisasi, dalam bentuk birokratisasi pemerintah, berlangsung di Bima.

Jauh sebelum Kerajaan Bima dibentuk dan dipimpin oleh *Sangaji* (Raja), sistem kekerabatan ada di bawah *Naka* dan *Ncuhi* (tokoh adat pribumi). Orang-orang pada masa *Naka* secara tradisional merupakan pemburu-pengumpul, sedangkan pada masa *Ncuhi* mengandalkan kombinasi hortikultura dan pertanian untuk bertahan hidup. Meskipun ada banyak versi periode sejarah, umumnya

percaya bahwa sebelum kedatangan Bhima (pelancong)<sup>50</sup> pada tahun 11 M, masyarakat Bima dipimpin oleh lima tokoh adat yang masyarakat setempat menyebutnya sebagai *Ncuhi*. Kelima pemimpin tersebut memerintah daerah mereka masing-masing dan memiliki istana tradisional mereka sendiri, kursi kepemimpinan mereka. Setiap istana terletak di perbukitan, yang dikenal sebagai Babuju, di mana 'Mbojo,' nama lokal Bima berasal. Ketika Bhima tiba, semua *Ncuhi* setuju bahwa ia harus menjadi pemimpin baru mereka, tetapi ia menyerahkan kembali posisi tersebut kepada salah satu dari mereka, *Ncuhi Dara*, dan melanjutkan perjalanannya ke Timur, sebelum kembali ke Jawa. Kemudian, pada tahun 14 AD, dua putra Bhima, Indra Jamrud dan Indra Kemala, dikirim untuk menjadi raja pertama masing-masing di Dompu dan Bima.<sup>51</sup>

Kisah Indra Kemala, sebagai raja pertama dari Bima, sesuai dengan catatan yang diberikan oleh Fox, bahwa salah satu karakteristik yang berbeda dari masyarakat Austronesia adalah "gagasan mengenai asal-usul yang beragam."<sup>52</sup> Asal usul yang beragama maksudnya bahwa penguasa memiliki asal yang berbeda dari sisa orang-orang di negeri ini dan dianggap sebagai 'raja asing.' Perbedaan ini kemudian digunakan sebagai sarana utama diferensiasi sosial antara penguasa dan rakyat.<sup>53</sup>

Bima secara resmi diislamisasi pada 5 Juli 1640 dan tanggal ini menunjukkan peralihan dari Kerajaan Bima (Bima Kingdom) ke Kesultanan Bima (Bima Sultanate) (Chambert-Loir, 1985).<sup>54</sup> Sejak itu ulang tahun Kesultanan Bima

---

<sup>50</sup>Folklore mendukung keyakinan bahwa nama 'Bima' berasal dari pelancong disebut Bhima, yang juga keturunan kerajaan Majapahit. Banyak ahli antropologi, menyatakan bahwa nama memiliki asal Hindu-Jawa dan berasal dari 'Bhima,' salah satu karakter sentral, melambangkan kekuatan besar, dalam wiracarita Mahabharata (Hitchcock, 1996; Hanya, 1986).

<sup>51</sup>Chambert-Loir, H. (1985). *Cerita asal bangsa jin dan segala dewa-dewa*. Ecole Francaise d'Extreme-orient. Bandung: Angkasa.

<sup>52</sup>Fox, J.J. (2006). Austronesian societies and their transformations. In P. Bellwood, J.J. Fox, & D. Tryon (Eds.), *The Austronesians: Historical and comparative perspective* (pp. 229-244). Canberra, ACT: The Australian National University Press. h. 231.

<sup>53</sup>Fox, J. J. (2008). Insalling the outsider inside. *Indonesia and the Malay World*, 36(105), 201-218.

<sup>54</sup>Ada perbedaan pendapat tentang fakta-fakta seputar perubahan dari kerajaan ke kesultanan. Beberapa sarjana, seperti Prager (2010), mengatakan bahwa itu terjadi pada era sultan pertama, Abdul Kahir (1620-1640), memeluk Islam. Klaim lain, yang saya temukan lebih meyakinkan, adalah bahwa hal itu terjadi pada saat sultan kedua, Abil Khair Sirajuddin (1640-1682), secara resmi mendeklarasikan Bima sebagai kesultanan. Menurut Chambert-Loir dan

dirayakan setiap tahun pada tanggal 5 Juli. Islamisasi terjadi setelah keluarga kerajaan Bima melakukan pernikahan dengan keluarga kerajaan Goa di Sulawesi. Adopsi Islam ini kemudian diresmikan dengan melakukan perjanjian antara dua kerajaan Islam yang besar dan berpengaruh di Indonesia Timur. Pangeran La Ka'i menjadi sultan pertama, mengubah namanya menjadi Sultan Abdul Kahir.

Setelah Sultan Abdul Kahir, ada empat belas sultan yang memerintah Bima hingga tahun 1951 ketika menjadi bagian dari Republik Indonesia, sebagai daerah otonom (swapraja). Pada tahun 1957, bekas kesultanan Bima berubah menjadi Kabupaten Bima (Kabupaten Bima) dan menjadi bagian dari provinsi Nusa Tenggara Barat. Sejak tahun 2002, Kabupaten Bima telah dibagi menjadi Kabupaten Bima dan Kota Bima (kota madya Bima), karena kebijakan politik otonomi daerah.

Perubahan utama di atas dalam sistem pemerintahan dipengaruhi oleh perubahan politik, ekonomi, dan sosial di Bima. Wilayah semi-urban, seperti Belo, yang dekat dengan daerah perkotaan sebagai pusat pemerintahan, juga telah dipengaruhi oleh sistem baru dari birokrasi pemerintah. Di era kesultanan, kesempatan untuk menjadi bagian dari sistem kerja (*dari*) terbatas pada orang-orang perkotaan dan yang berkaitan dengan keturunan sultan. Sistem berdasarkan jasa diperkenalkan oleh negara Indonesia, memberikan lebih banyak kesempatan bagi orang-orang semi-perkotaan dan pedesaan, selama mereka memenuhi persyaratan pendidikan dan keterampilan tertentu. Namun, mereka yang tidak memenuhi persyaratan yang dibutuhkan untuk posisi tersebut tidak dapat merebut kesempatan yang ditawarkan oleh sistem baru ini.

---

Salahuddin (1999), Abdul Kahir masuk Islam pada 7 Februari 1621. Berdasarkan data tersebut, diperkirakan bahwa pada tahun kedua pemerintahannya Sultan Abdul Kahir masuk Islam dan mengubah sistem pemerintahan Bima, yang kemudian diresmikan oleh penggantinya. Meskipun perbedaan pendapat tentang kapan Islam benar-benar diterima oleh keluarga raja Bima, pemerintah saat ini mengadopsi tanggal yang lebih awal, dan sejak tahun 1990 Parlemen Bima telah menyatakan 5 Juli 1640 sebagai hari jadi Kesultanan Bima (Sila, 2014).

## 8. Sistem Keekerabatan: Bilateral dan Matrifokalitas

Karya Robin Fox (1967), *Kekerabatan dan Pernikahan*, telah menyoroti bahwa kedua sistem ini berbeda tetapi tidak bisa dipisahkan.<sup>55</sup> Sementara pernikahan, sebagai proses transisi antara keluarga asal dan keluarga penghasilan (*prokreasi*) membentuk unit inti kehidupan sosial, kekerabatan, di sisi lain, didasari atas hubungan silsilah sosial yang signifikan di mana hubungan manusia baik oleh darah (*consanguineal*) dan pernikahan (*affinal*) merupakan bagian integral.<sup>56</sup> Hubungan yang erat antara dua sistem ini, juga menyiratkan bahwa struktur kekerabatan dalam masyarakat merupakan faktor penentu yang sangat penting bagi jenis transaksi keuangan yang terlibat dalam pernikahan. Pada bagian dari bab ini, saya akan membahas secara khusus bagaimana sistem kekerabatan beroperasi di masyarakat Bima, mempengaruhi interpretasi hukum Islam yang berkaitan dengan hak milik perempuan.

Sistem kekerabatan dan hubungan gender di Bima tampaknya akan menjadi jauh dari apa yang dipraktikkan di negara-negara Arab, tempat kelahiran Islam. Jika sistem kekerabatan bangsa Arab patrilineal absolut, maka masyarakat Bima, untuk sebagian besar, adalah bilateral, yang berarti bahwa keturunan ditelusuri melalui kedua garis keturunan ayah dan ibu. Pengaruh patrilineal dalam aturan waris Islam dapat dilihat ketika mereka memberikan hak kepada kedua keturunan laki-laki dan perempuan untuk mewarisi dari kedua orang tua, warisan bagian laki-laki adalah dua kali lebih besar dari perempuan. Meskipun Hukum Adat Bima, membagi harta warisan merata di antara putra dan putri. Alasannya adalah kedua putra dan putri akan memberikan kontribusi yang sama untuk pernikahan mereka nanti. Memang, seperti yang disorot oleh Ali,<sup>57</sup> memahami mengapa hukum Islam mengalokasikan bagian yang lebih besar warisan untuk laki-laki daripada perempuan, memerlukan pemahaman bahwa hal itu juga memberikan sebagian besar tanggung jawab untuk laki-laki sebagai penyedia ekonomi

---

<sup>55</sup>Fox, R. (1967). *Kinship and marriage: An anthropological perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.

<sup>56</sup>Mair, L. (1971). *Marriage*. Harmondsworth, UK: Penguin Books.

<sup>57</sup>Ali, K. (2010a). *Sexual ethics and Islam*. Oxford: Oneworld Publications. Lihat juga Ali, K. (2010b). *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ali, 2010.

keluarga, baik dalam bentuk *mahr* ataupun *nafaqah* (pendapatan yang diperoleh yang digunakan untuk memberikan dukungan ekonomi untuk keluarga). Catatan Ali mengenai pengaruh Arab dalam hukum Islam, dan ujian mutakhir untuk kasus Bima, mengingatkan kita bahwa ada konsekuensi logis yang mengalir dari sistem kekerabatan dan aturan mengenai peran gender baik dalam hukum Islam dan hukum adat sebagaimana yang dipraktekkan di Bima.

Sementara sistem keturunan masyarakat Bima, umumnya dicirikan sebagai bilateral, juga jelas bahwa ada beberapa variasi dalam menentukan hak warisan. Sementara Brewer menggambarkan sistem kekerabatan di daerah perkotaan (Kecamatan Rasanae) Bima sebagai bilateral -di mana anak-anak dari kedua jenis kelamin mewarisi dari kedua orang tua dan dalam proporsi yang sama,<sup>58</sup> Hitchcock mencatat bahwa sistem ini tidak berlaku di semua bidang kehidupan masyarakat Rasanae.<sup>59</sup> Hitchcock menemukan di bagian Barat Rasanae bahwa alat kerajinan diwarisi oleh anak-anak dari jenis kelamin yang sama dengan orang tua almarhum, meskipun setiap kekayaan lainnya diwariskan secara bilateral. Ada juga variasi lain dalam model warisan anak-anak di Rasanae Barat, karena beberapa keluarga lebih memilih untuk mengikuti aturan Islam, yang membagikan pria dua kali lebih banyak dari perempuan, sementara yang lain menekankan hukum adat, terutama bagi perempuan yang dirugikan oleh aturan Islam.<sup>60</sup>

Warisan dalam proporsi yang sama dialokasikan untuk anak perempuan dan anak laki-laki menunjukkan nilai netral gender dikalangan masyarakat Bima, seperti yang diamati oleh Hitchcock.<sup>61</sup> Kebiasaan ini berjalan paralel dengan yang dari Makassar Sulawesi Selatan yang mematuhi tradisi mereka, mengklaim bahwa "... kultus leluhur adalah agama perempuan, Islam adalah agama manusia."<sup>62</sup>

Struktur kekerabatan lokal merupakan faktor penting dalam membentuk cara orang menafsirkan dan mempraktekkan hukum Islam. Hildred Geertz (1961) menemukan bahwa di antara orang Jawa, yang memiliki sistem kekerabatan

---

<sup>58</sup>Brewer, *Ibid.*

<sup>59</sup>Hitchcock, *Ibid.*

<sup>60</sup>Hitchcock, *Ibid.*

<sup>61</sup>Hitchcock, *Ibid.*

<sup>62</sup>Chabot, H. T. (1967). Bontorama: A village of Goa, South Sulawesi. In Koentjaraningrat (Ed.), *Villages in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press h. 203.

bilateral dan di mana perempuan berkontribusi pada produksi, perempuan banyak terlibat dalam keuangan keluarga dan posisi sosial mereka umumnya kuat. Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa “cara nyata orang Jawa” dalam membagi warisan adalah bahwa pria dan wanita menerima saham yang sama, meskipun dalam beberapa kasus, jumlah yang akan dibagikan dapat dibagi sesuai dengan kebutuhan khusus.<sup>63</sup>

Struktur kekerabatan juga mempengaruhi praktek pembayaran pernikahan di kalangan umat Islam. Keterkaitan antara struktur kekerabatan dan siapa yang bertanggungjawab membayar *mahr* adalah harga atau nilai yang tidak dipertimbangkan. Komunitas Muslim yang berbeda memiliki pengaturan kekerabatan yang berbeda. *Mahr* adalah konstruk hukum yang difirmankan dalam Wahyu (QS an Nisa ': 4). Ini dikembangkan dalam masyarakat Muslim Arab di Madinah pada zaman Nabi yang sangat kuat sistem kekerabatan patrilinealnya, ketika tanggung jawab ekonomi bagi keluarga sepenuhnya ditanggung oleh orang laki-laki. Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa konstruk hukum yang kaku bersikeras bahwa *mahr* itu harus sepenuhnya diberikan oleh pria. Latar belakang tentang *mahr* ini, kadang diabaikan, yang mengarah kepada interpretasi kaku sebagai tanggung jawab pria, tanpa memperhitungkan struktur kekerabatan di mana aturan ini berasal. Bagi umat Islam Indonesia, yang umumnya memiliki struktur keluarga bilateral dan keturunan, aturan *mahr* dapat diinterpretasi secara berbeda. Dengan fungsi kekerabatan bilateral seperti yang dipraktikkan di Bima, baik laki-laki maupun perempuan dapat memiliki akses ke hak milik keluarga asal dan juga berkontribusi terhadap pendanaan pernikahan dan kehidupan keluarga baru. Dengan demikian, ampa *co'i ndai* di kalangan masyarakat Bima mencontohkan bagaimana sistem kekerabatan bilateral berkontribusi untuk membentuk pembayaran pernikahan yang dirasakan dan dipraktikkan.

Sementara itu, sistem kekerabatan matrifokalitas adalah salah satu aspek penting dari banyak sistem kekerabatan di Indonesia. Matrifokalitas adalah bentuk sentralitas perempuan dalam keluarga dan dalam kehidupan sosial-budaya. Ini

---

<sup>63</sup>Geertz, H. (1961). *The Javanese family*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc. h. 46-57.

adalah prinsip utama untuk memahami praktek ampa *co'i ndai* di kalangan masyarakat Bima,<sup>64</sup> juga dalam praktik perkawinan yang lain, seperti perihal perwalian.

Hildred Geertz, dalam penelitiannya ke dalam keluarga Jawa, menemukan mereka menjadi matrifokal. Istri sering memiliki otoritas lebih, pengaruh, dan tanggung jawab dari suami mereka dalam keluarga, yang mengarah kepada rasa solidaritas yang kuat di kalangan perempuan pada tingkat keluarga. Geertz menyoroti dua aspek matrifocality: dominasi perempuan dalam rumah tangga, dan solidaritas sosial di dalam jaringan perempuan yang dihasilkan oleh dominasi tersebut.<sup>65</sup> Lebih lanjut, dia mencatat, perempuan Jawa biasanya memiliki ikatan emosional dan hubungan kasih sayang lebih kuat dengan anak-anak daripada ayah. Selain memberikan kontribusi ekonomi, perempuan juga dapat melakukan kontrol atas suami dan anak-anak dan dapat juga menjadi pembuat keputusan. Itu bisa berarti bahwa ayah memiliki peran perifer dalam keluarga. Pengaruh domestik perempuan ini, diperluas ke tingkat kerabat, di mana solidaritas di antara kerabat dan dengan masyarakat, berhubungan melalui perempuan, lebih mungkin daripada melalui laki-laki.

Sentralitas perempuan atau matrifokalitas<sup>66</sup> lebih jauh digali oleh Tanner di antara tiga kelompok etnis di Indonesia: Jawa, Aceh dan Minangkabau. Dia menemukan bahwa di ketiga masyarakat, ibu, atau perempuan adalah aktor yang legitimate, central, dan penting baik dalam bidang ekonomi maupun ritual. Sementara tiga masyarakat ini diatur melalui sistem keturunan yang berbeda, mereka berbagi matrifokalitas, dimana perempuan menikmati beberapa kepentingan publik, juga menjadi pusat kehidupan keluarga.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup>Wardatun, A., ..... 2016.

<sup>65</sup>Geertz, *ibid*, h. 78-79.

<sup>66</sup>Matrifocality berarti, secara harfiah, “fokus kepada ibu”, pertama kali diciptakan oleh R. T. Smith (1956). Tanner (1974) kemudian membedakan antara 'matrifocality' dan 'momism,' yang terakhir mengacu pada sentralitas perempuan kulit putih Amerika dalam keluarga yang merupakan penyeimbang terhadap ketergantungan ekonomi mereka. Sebaliknya, 'matrifocality' adalah sentralitas perempuan baik dalam keluarga, budaya, maupun struktural pada level sosial.

<sup>67</sup>Tanner, N. (1974). Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans. In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds), *Women, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press.



Implikasi ekonomi matrifokalitas telah diteliti oleh banyak sarjana lain yang mendukung dan memperluas catatan Geertz. Jeniffer Alexander, setuju dengan Geertz pada peran ekonomi perempuan Jawa - bahwa *mereka* mendominasi dalam domain ekonomi pasar dan perdagangan. Namun, dia berpendapat bahwa kontribusi ekonomi perempuan yang cukup besar untuk keluarga inti tidak benar-benar membuat suami terpinggirkan, karena suami umumnya memiliki penghasilan yang jauh lebih banyak tersedia untuk keluarga daripada penghasilan istri-istri mereka (Alexander, 1987: 20-21).<sup>68</sup> Sullivan berfokus pada peran perempuan Jawa Kota sebagai manajer dalam keluarga mereka, yang memberi mereka kontrol atas keuangan rumah tangga.<sup>69</sup> Bagaimanapun, dia menemukan bahwa peran manajerial tidak benar-benar meluas pada perempuan baik di dalam keluarga maupun di luar, ketika suaminya masih memiliki peran 'master', yang berarti hubungan kekuasaan hirarkis antara mereka.

Matrifokalitas di kalangan masyarakat Bima jelas dalam dominasi perempuan baik di keluarga inti mereka maupun pada solidaritas perempuan yang terhubung melalui otoritas dan kontrol mereka di kalangan kerabat. Dominasi perempuan berkaitan tidak hanya untuk hak-hak mereka pada warisan properti, pembayaran pernikahan mereka, dan pendapatan ekonomi mereka tetapi juga untuk otoritas dan pengaruh mereka atas anak-anak mereka, misalnya, dalam memutuskan pengaturan pernikahan Sementara itu, solidaritas dicontohkan dalam cara seorang ibu dapat membuat jaringan perempuan, yang melibatkan mediator pernikahan (*panati*) dan pengantin make-up (*ina bunti*) wanita, dalam rangka mencapai keberhasilan negosiasi pernikahan, Dengan demikian, kedua aspek dari matrifokalitas menjadi dasar memahami mengapa perempuan juga bisa melancarkan pengaruhnya untuk menentukan dan memberikan suara yang dominan dalam pilihan pasangan anak.

## **F. Pernikahan dan Praktik Memilih Pasangan Hidup**

---

<sup>68</sup>Alexander, J. (1987). *Trade, traders, and trading in rural Java*. Singapore: Oxford University Press. h. 20-21.

<sup>69</sup>Sullivan, N. (1994). *Masters and managers: A study of gender relations in urban Java*. Sydney: Allen & Unwin

## 1. Jenis Pernikahan dan Posisi Orangtua/Wali

Literatur pada umumnya membagi pernikahan dalam dua jenis yaitu *love marriage* dan atau perkawinan karena cinta dan *arranged marriage*, perkawinan melalui perijodohan. Kedua jenis pernikahan ini dalam prakteknya bisa tumpang tindih, bahwa pernikahan karena perijodohan tidak selalu tanpa cinta sebaliknya pernikahan karena cinta tidak selalu terjadi ketika pasangan ditemukan sendiri oleh calon pengantin.

Pada masyarakat muslim Bima, kategori pernikahan secara budaya tidak menganut pembagian tersebut. Idealnya, keputusan mengenai apakah perkawinan yang akan berlangsung terletak pada konsultasi antara orang tua dan anak-anak dan semua pihak harus memberikan persetujuan. Mereka lebih membagi pernikahan dalam kategori *nika taho* (pernikahan yang baik) dan *nika iha* (pernikahan yang rusak). Syarat utama *nika taho* adalah kata sepakat antara anak dan orang tua dalam menentukan pasangan. Jika pernikahan karena cinta berjalan tanpa izin orang tua, hal itu termasuk *londo iha* (kawin lari). Demikian juga, jika orang tua memaksa anaknya untuk menikah, itu dikategorikan sebagai *nika paksa* (kawin paksa). *Londo iha* dan *nika paksa* adalah dua jenis pernikahan yang rusak.

Perbedaan antara dua kategori pertama (*love* dan *arranged marriage*) dan dua kategori kedua (*nika taho* dan *iha*) sangat jelas. Kalau kategori yang pertama menekankan siapa seharusnya yang menemukan pasangan bagi calon pengantin sedangkan yang kedua tidak mempersoalkan siapa tetapi lebih pada apakah orang tua dan anak menyetujui calon pasangan tersebut. *Arranged marriage* bisa menjadi *nika iha* atau *nika taho* tergantung setuju atau tidak pengantin perempuan dan pengantin laki-laki untuk perijodohan tersebut dan memiliki perasaan saling menyayangi. Demikian juga, *love marriage* dapat terjadi melalui kawin lari, sehingga menjadi *nika iha*, karena orang tua tidak menyetujuinya.

Dalam praktek masyarakat lokal Bima, perijodohan awalnya direncanakan melalui *taho angi* (memiliki hubungan yang baik) antara dua pasang orangtua, dan pernikahan karena cinta adalah hasil dari *ne'e angi* (saling menginginkan satu dengan lainnya/pacaran) diantara anak-anak. (*Taho angi* dan *ne'e angi* akan dibahas lebih lanjut pada bagian berikutnya.)

Dengan demikian, dalam prakteknya pernikahan atas dasar perjodohan dan atas nama cinta tetap dapat ditemukan walaupun kategori tersebut tidak menjadi sebuah dasar pembagian jenis pernikahan secara budaya. Perjodohan lebih umum di masa lalu daripada sekarang, dan pernikahan karena cinta menjadi pilihan yang lebih disukai saat ini. Secara khusus, tidak ada data yang jelas tentang hal ini berkaitan dengan Bima, namun, di Indonesia pada umumnya, persentase perjodohan menurun dari 67 persen untuk perempuan kelahiran 1935-1943, ke 39 persen untuk perempuan kelahiran 1953-1965.<sup>70</sup> Jika perkiraan usia perkawinan perempuan berusia antara enam belas dan dua puluh tahun, data menginformasikan bahwa pernikahan yang terjadi sekitar tahun 1940-an dan 1950-an umumnya perjodohan, sedangkan pada tahun 1960 dan 1970 persentase mulai menurun secara signifikan.<sup>71</sup> Sementara itu, kawin lari (*londo iha*) adalah cara yang paling umum pemecah kebuntuan dari kepentingan orang tua dan anak. Sementara kawin paksa (*nika paksa*) kurang diinginkan. Kalau terpaksa hal itu terjadi, perkawinannya biasanya tidak berlangsung lama. Prinsip ini menjadi dasar untuk memahami bagaimana pemaknaan dan penafsiran secara sosiologis tentang hak ijab oleh masyarakat Bima.

Seorang informan bercerita tentang satu kasus *nika paksa* menimpa putri seorang perawat (mantri) yang terjadi pada tahun 1992. Sang putri tersebut dipaksa menikah dengan seorang guru yang dipilih oleh orang tuanya (melibatkan bapak dan ibu) setelah mereka mengetahui putrinya jatuh cinta dengan pedagang keliling dari Jawa yang datang tiap minggu ke desa mereka untuk menjual alat-alat dapur. Sebagai seorang pekerja di bidang kesehatan, ayahnya memiliki status sosial yang tinggi karena minimnya jumlah dokter dan dalam pandangan warga kampung berobat ke dokter membutuhkan ongkos yang lebih banyak. Orang

---

<sup>70</sup>Malhotra, A. (1991). Gender and changing generational relations: Spouse choice in Indonesia. *Demography*, 28(4), 549-570.

<sup>71</sup>Statistik dari berbagai sumber tentang usia perkawinan di Indonesia menunjukkan bahwa ada perubahan yang cepat pada usia untuk nikah pertama di tahun 1960-an. Sebelum itu, sepertiga dari semua perempuan muda menikah pada usia enam belas tahun, namun pada tahun 1970 jumlah ini telah menurun menjadi hanya 10 persen. Lihat Hull, T. H., & Jones, G. W. (1994). Demographic perspectives. In H. Hill (Ed.), *Indonesia's New Order: The dynamics of socio-economic transformation*. Honolulu: University of Hawai'i Press. Lihat juga Jones, G. W. (1994). *Marriage and divorce in Muslim South East Asia*. Oxford: Oxford University Press.

tuanya khawatir mengijinkan putri mereka satu-satunya (empat bersaudara dengan tiga adik laki-laki) untuk menikah dengan penjual itu karena ia datang dari sebuah pulau yang jauh dan tidak memiliki pekerjaan yang menjamin dan bergengsi. Pernikahan atas dasar perjodohan hanya berlangsung satu bulan, karena pengantin perempuan menolak mengizinkan suaminya untuk menyentuhnya dan tidur dengan gunting di tangannya. Suami dan orang tua menyerah dan membiarkan dia pergi dengan laki-laki pilihannya.<sup>72</sup>

Sementara itu jenis *nika iha* lainnya yaitu *londo iha* yang dianggap aib. Orang tua dan keluarga merasa malu karena mereka telah gagal mengajar anak-anak mereka untuk patuh pada orang tua. Masyarakat juga cenderung menduga bahwa sesuatu telah terjadi (seperti kehamilan yang tidak direncanakan) yang mendorong terjadinya *londo iha*. Selain itu, *londo iha* dianggap sebagai anomali dimana negara, Islam, dan tradisi masyarakat Bima tidak mengakuinya secara hukum, agama, dan budaya.<sup>73</sup> Jika pernikahan tidak benar-benar terjadi setelah *londo iha*, perempuan berisiko mendapatkan reputasi yang lebih buruk daripada laki-laki, dan mempunyai efek negatif terkait peluang masa depan mereka dalam menemukan pasangan.

---

<sup>72</sup>Wawancara informan 23-24 Mei 2018.

<sup>73</sup>Ada perbedaan mencolok arti dan praktek kawin lari, di kalangan Muslim Bima dan Muslim Sasak. Untuk masyarakat Sasak, *merariq* (kawin lari) dipandang sebagai sumber kebanggaan laki-laki dan menghormati perempuan. Hal ini karena, sebagai manusia yang berharga, perempuan tidak seharusnya diminta begitu saja oleh calon suami. Laki-laki harus melalui tantangan untuk mendapatkan pasangan ideal mereka. Linda Rae Bennett, menjelaskan tentang *merariq* sebagai berikut: "Bagi keluarga dengan menjunjung tinggi adat, kawin-lari bisa menjadi praktek yang paling disukai dan bahkan mungkin dianggap hinaan bagi seorang laki-laki meminta izin orang tua untuk menikahi seorang perempuan. Pada saat yang sama, orang-orang muda yang cenderung kurang peduli dengan kepatuhan terhadap adat, kadang-kadang mengungkapkan pilihan untuk kawin-lari dengan menggambarkannya sebagai selingan yang menarik dan romantis sebelum menikah. Resiko terkait ditangkap dan dikembalikan ke rumah asal mereka dialami sebagai cukup mendebarakan oleh beberapa perempuan. Lainnya meromantisakan kepahlawanan pacar-pacar mereka karena keberanian 'mencuri' mereka dari ayah mereka yang berjaga-jaga" (Bennett, 2005: 78). Lihat Bennett, L. (2005). *Women, Islam and modernity: Single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia* (ASAA women in Asia series). New York: Routledge Curzon. Bagi masyarakat Bima, kawin lari berarti sebaliknya. Mereka melihatnya sebagai penghinaan perempuan yang diambil dari keluarga asal tanpa menunjukkan rasa hormat kepada orang tuanya. Hal ini, oleh karena itu, dianggap sebagai pernikahan yang salah. Untuk perbandingan lebih lanjut dari kawin lari di antara tiga kelompok etnis di Nusatenggara Barat (Mbojo (Bima), Samawa, dan Sasak), lihat Wardatun, A., et al. (2010). *Jejak jender*. Mataram: PSW IAIN Mataram.

Jika pernikahan tetap berlangsung, maka dalam banyak kasus orang tua menerima pasangan kembali ketika mereka memiliki anak-anak dan telah meminta maaf kepada orang tua mereka. Meskipun tidak ada data tertulis mengenai frekuensi *londo iha* saat ini, dari wawancara dengan orang-orang lokal tampak bahwa praktek tersebut lebih umum terjadi di tahun 1980 dan awal 1990-an ketika kebiasaan orang tua memilihkan pasangan hidup untuk anak-anak mereka sebagai bahan pilihan keluarga. Sebelum periode ini, merupakan norma untuk anak-anak menyerahkan urusan secara sukarela pada keinginan orang tua mereka, sehingga ada sedikit ketegangan di antara mereka.

Dengan lebih banyak kesempatan yang tersedia untuk perempuan dari tahun 1980-an dan seterusnya, mobilitas mereka meningkat yang berarti mereka lebih mungkin menemukan pasangan mereka sendiri dan kebiasaan pilihan orangtua ditantang. Masa transisi ini menciptakan ketegangan antara kekuatan tradisional orang tua dan penolakan anak-anak mereka untuk mematuhi. Dari kisah-kisah pribadi yang diceritakan oleh informan kepada saya, bahwa diakhir 1990-an campur tangan orang tua berkurang, memberikan kebebasan kepada anak-anak mereka dalam cinta yang romantis dan pasangan pilihan mereka. Namun jika anak-anak tidak merasa orang tua mereka menyetujui pilihan pasangan hidup mereka, mereka sadar bahwa keputusan mereka menyebabkan kekecewaan.

Secara harfiah, *londo iha* berarti 'turun dengan patah hati'. Kawin lari dinyatakan sebagai 'turun' karena rumah tradisional Bima adalah rumah kayu yang tinggi, dinaiki dengan tangga, sehingga keluar atau lari dari rumah diperlukan turun. 'Patah hati' mengacu pada bagaimana anak-anak merasa ketika mengetahui mereka telah mengecewakan orang tua mereka. Ketika pasangan memutuskan untuk kawin lari, mereka mengatur pertemuan di tempat tertentu kemudian pergi menuju tokoh agama/adat (atau kepala lingkungan mereka) memberitahukan bahwa mereka ingin menikah. Mereka meminta tokoh tersebut untuk membantu membujuk orang tua mereka, terutama orang tua si gadis, karena mereka harus memiliki wali dari sisi gadis untuk aqad pernikahan. Ketika ayah menolak menjadi wali dan tidak memberikan alternatif untuk mewakilinya, mereka harus pergi ke pengadilan agama untuk mencari wali hakim.

Dalam kebanyakan kasus, proses ini membutuhkan waktu, kecuali jika gadis itu sudah hamil. Namun, tidak akan pernah ada upacara pernikahan yang rumit untuk jenis pernikahan seperti ini. Dalam beberapa kasus, konflik antara orang tua dan anak-anak, atau antara keluarga pengantin perempuan dan pengantin laki-laki, bisa menciptakan ketegangan dalam jangka waktu yang panjang terutama jika pernikahan berlangsung antara Muslim dan non-Muslim.

Konsekuensi negatif yang serius dari *londo iha*, termasuk pengorbanan para pihak harus didapat dan perjuangan mereka melawan tradisi dan agama, menjelaskan isu agensi perempuan. Dalam kasus ini, agensi perempuan dapat dilihat sebagai "oppositional agency" (Ahearn, 2012),<sup>74</sup> dimana seorang perempuan harus memutuskan apa yang terbaik baginya untuk melakukan sesuatu dalam kaitannya dengan kekuatan dominasi orangtuanya. Perempuan yang memilih *londo iha*, pada kenyataannya, mengambil risiko yang sangat besar untuk masa depan mereka sendiri, karena mereka tidak pernah yakin apa yang akan terjadi selanjutnya dan mereka tidak dapat kembali kepada orangtua meminta bantuan jika mereka memiliki masalah.

Ada beberapa cara seorang gadis dapat melarikan diri dari pernikahan dini dengan laki-laki pilihan orangtuanya dan masih menghindari stigma sosial yang berusaha untuk kawin lari. Berikut ini adalah salah satu cerita paling menarik yang saya dengar selama kerja lapangan saya. Ini menyangkut seorang gadis berusia tujuh belas tahun yang masih duduk dibangku kelas dua SMA.<sup>75</sup>

Orangtuanya menjodohkannya dengan seorang polisi teman kakaknya yang sama-sama bertugas di Nusa Tenggara Timur. Nyatanya, gadis ini memiliki ketertarikan hati dengan laki-laki lain, teman sekelasnya yang tinggal di desa yang sama. Orangtuanya bangga kalau polisi ini mau menjadi menantu mereka dan tertarik kepada putri mereka. Mereka menganggapnya sebagai *arujiki na'e* (hadiah besar), karena memiliki menantu pegawai pemerintah tanpa *ampa co'i ndai* yang merupakan keberuntungan ganda. Selain itu, pasangan ini akan tinggal dekat

---

<sup>74</sup>Ahearn, 2012.

<sup>75</sup>Cerita ini dihimpun dari wawancara dengan ....., tanggal ...2018.

dengan adik laki-lakinya, yang bisa mengawasi apakah suaminya memperlakukan dia dengan baik.

Namun, gadis itu ingin melanjutkan pendidikannya dan meneruskan sampai ke universitas, karena dia suka olahraga sehingga bercita-cita menjadi guru olahraga. Orangtuanya tidak memiliki banyak uang untuk membiayai pendidikannya karena telah dihabiskan untuk kakaknya meraih pekerjaan sebagai polisi. Selain itu, mereka berpendapat bahwa menghabiskan uang untuk pendidikan bukan jaminan dia akan mendapatkan pekerjaan yang lebih baik dan suami yang baik seperti orang yang ingin menikahnya sekarang. Namun, putri mereka tetap teguh dalam posisinya dan mulai membuat strategi. Pada malam sebelum pernikahan berlangsung, dia meminta izin kepada orangtuanya untuk menginap di rumah neneknya, tapi dia telah mengatur pertemuan dengan pacarnya, karena ia tahu calon suaminya cemburu.

Sementara dia berada di rumah neneknya di malam hari, pacarnya datang ke rumah sebelah dan berpura-pura membersihkan halaman belakang mereka. Karena mereka berasumsi, calon suaminya sedang mengawasi mereka, dan menemukan pacarnya sedang mendekat membuatnya sangat marah dan menghantam wajahnya. Dia mendengar suara mereka dan berlari keluar rumah dan meminta mereka untuk menghentikan pertengkaran. Di pagi hari, ia kembali ke rumahnya di mana pernikahan akan berlangsung dan hanya dua jam sebelum pernikahan, keluarga pengantin laki-laki datang dan gadis itu pergi tanpa berkata apa-apa. Keluarga dan kerabatnya, yang sibuk pada waktu itu, menyadari ketidakhadiran si gadis ketika mereka hendak mengenakannya pakaian tapi tidak menemukan di kamarnya. Keluarganya mencari dia dan ketika calon suaminya mendengar ini, dia langsung berpikir bahwa gadis tersebut telah kawin lari dengan pacarnya dan ini tentu membuatnya sangat marah dan kecewa sehingga dia membatalkan pernikahan. Ternyata, si gadis baru saja pergi sendirian mengunjungi temannya di desa tetangga untuk menghindari pernikahan tapi si gadis yakin, insiden malam sebelumnya akan membuat calon suaminya mengaitkan kepergiannya dengan kawin lari bersama pacarnya, oleh karena itu, tidak akan ada alasan dia (calon suami) membiarkan pernikahan untuk terus dilangsungkan.

Meskipun bukan fokus utama dari studi ini, kasus *londo iha* memberikan konteks yang sangat kaya untuk membahas agensi perempuan dalam masyarakat Bima, karena sangat erat kaitannya dengan pemahaman terhadap hak *ijbar*. Jika kategorisasi Ortner (2006) mengenai agensi diterapkan dalam kasus *londo iha* yaitu "agency of power" sebagai sarana untuk melawan dominasi orangtua,<sup>76</sup> "agency of project" yang memerlukan solidaritas orang lain, maka keduanya bisa diaplikasikan. Kasus *londo iha* yang syarat dengan upaya resistensi, melawan kekuasaan orang tua dalam memilih seseorang sebagai pasangan ideal sangatlah jelas, dan dalam banyak kasus untuk melakukan *londo iha* perlu juga bantuan orang lain yang ikut berempati pada masalah si calon pengantin. Selanjutnya, tidak seperti dalam praktek *merariq* (kawin lari) di kalangan masyarakat Sasak (dipandang lebih baik daripada menikah dengan lamaran), masyarakat Bima mengambil resiko, menantang ajaran tradisional mereka sendiri, karena mereka tidak akan memiliki *nika taho* (pernikahan yang baik). Akan tetapi *londo iha* juga menunjukkan situasi di mana solidaritas dan kepaduan antara orang tua dan anak-anak tidak selalu berjalan, di mana tujuan pribadi seorang perempuan mengarahkan tindakannya daripada nilai komunal yang dianut serta mempertaruhkan nama baik keluarga. Di sinilah letak kompleksitasnya.

Idealnya, berdasarkan konsep kesepakatan bersama seperti yang dibahas di atas, orang tua seharusnya tidak memberikan tekanan pada anak-anak untuk menikah dengan seseorang yang mereka kehendaki. Namun, dalam praktiknya hal itu masih terjadi dan perempuan (lebih dari laki-laki) lebih menjadi target bujukan orang tua untuk menyetujui menikah dengan laki-laki yang dipilih oleh mereka. Anak perempuan biasanya dianggap lebih bersedia dan lebih patuh untuk menyenangkan orang tua mereka daripada anak laki-laki: *ana siwe mo'da di siwi* (mudah membujuk anak perempuan), *ana mone na susa mena* (tapi sangat sulit membujuk anak laki-laki). Oleh karena itu, *londo iha* lebih mungkin terjadi karena kurangnya persetujuan dari orang tua pengantin perempuan. Perempuan lebih mungkin mengalami perjodohan, atau kawin paksa, dibandingkan laki-

---

<sup>76</sup>Ortner, S. B. (2006) *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press.



laki. Ini bukan untuk mengatakan laki-laki bebas dari tuntutan orangtua, tetapi lebih sedikit kasus laki-laki yang mematuhi keinginan orang tua atau menolak pilihan orang tua untuk di pasangkan dengan mereka.

Para ahli telah menyatakan bahwa meningkatnya jumlah pernikahan karena cinta telah terjadi sebagai akibat dari modernisasi. Smith-Hefner<sup>77</sup> dan Malhotra<sup>78</sup> menunjukkan pembukaan kesempatan pendidikan bagi perempuan memberi mereka peluang dalam memilih pasangan. Penduduk desa, yang secara tradisional terlibat dalam kegiatan pertanian, mulai bercita-cita untuk bekerja di kota yang menawarkan kesempatan kerja di kantor-kantor pemerintah. Sehingga secara timbal balik, cita-cita ini lebih kuat mendorong keinginan untuk melanjutkan pendidikan tinggi.

Dari uraian di atas, disimpulkan bahwa menikah dalam masyarakat Muslim Bima mempunyai lapisan-lapisan kepentingan, bukan saja kepentingan individual tetapi juga kepentingan budaya atau komunal. Motif-motif ini mempengaruhi jalannya tradisi perkawinan dalam masyarakat. Uraian berikut menggambarkan bagaimana kompromi untuk mendamaikan berbagai kepentingan itu diterapkan dalam bentuk-bentuk praktik sosial bagian dari proses pernikahan. .

## **2. Kompromi dalam Komunalisme**

Diakui sebagai salah satu momen penting dalam kehidupan, pernikahan masyarakat Bima menyita banyak perhatian dan membutuhkan persiapan yang serius sebelum benar-benar dapat berlangsung.<sup>79</sup> Ada tiga langkah awal yang akan diambil oleh pasangan sebelum mereka melakukan aqad nikah (agama), secara resmi mendaftarkan pernikahan mereka (negara), dan menyelenggarakan pesta pernikahan (budaya). Ketiga langkah tersebut ialah *taho angi* (perkenalan), *ne'e angi* (pacaran), dan *sodi angi* (pertunangan). Ketiga langkah tersebut tentu mengalami perubahan alami seiring dengan dinamika masyarakat. Secara umum,

---

<sup>77</sup>Smith-Hefner, N. J. (2005). The new Muslim romance: Changing pattern of courtship and marriage among educated Javanese youth. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3), 441-459.

<sup>78</sup>Malhotra, *ibid*, 1991.

<sup>79</sup>Lihat SilaJust, P. (1986). *Dou Donggo social organization: Ideology, structure, and action in an Indonesian society*. PhD Thesis, University of Pennsylvania, Pennsylvania. Rahman, F., & Nurmukminah. (2011). *Nika Mbojo antara Islam dan tradisi*. Mataram: Alam Tara Learning Institute.

proses yang digunakan sangat memakan waktu dan benar-benar dipatuhi untuk ketiga langkah tersebut, namun kini ada kecenderungan umum untuk membuatnya lebih sederhana. Pemendekan dari proses ini sebagian disebabkan oleh kenyataan bahwa anak-anak telah "mulai menjadi lebih terdidik daripada orang tua mereka",<sup>80</sup> dan menikmati tingkat kebebasan yang lebih tinggi dalam memilih pasangan mereka dari yang lumrah terjadi pada generasi sebelumnya.

Secara khusus disiniakan dibahas arti dari kata '*angi*' (seperti yang digunakan secara lokal) dalam seluruh proses awal yang dilakukan sebelum pernikahan berlangsung untuk menyoroti apa yang diharapkan, dalam konteks budaya ini, dalam pembentukan hubungan baru. Sangat menarik bahwa kata '*angi*' berarti 'satu sama lain' atau 'saling'. Kata tersebut menyiratkan bahwa proses harus melibatkan kedua belah pihak. '*Taho*' secara harfiah berarti 'baik,' '*ne'e*' berarti 'ingin', dan '*sodi*' berarti '*tanya*'. Melampirkan kata '*angi*' untuk kata-kata menjelaskan keterlibatan yang sama dari kedua belah pihak secara implisit. Di Bima, jika orang ingin sesuatu atau ingin melakukan sesuatu, mereka hanya menggunakan '*ne'e*' (*ne'e lao*: ingin pergi; *ne'e oha*: ingin nasi), karena pernyataan itu tidak perlu ditanggapi. Demikian juga, jika tiga kata (*taho*, *ne'e*, *sodi*) adalah dalam kaitannya dengan kegiatan, mereka tidak menggunakan kata '*angi*'. "Bahkan dalam bertanya tentang arah hanya digunakan kata '*sodi*', karena meskipun ini tidak memerlukan respon, respon adalah sebuah jawaban bukan pertanyaan lain. Jika pertanyaan ditanyakan dan jawabannya juga pertanyaan, dinamakan *sodiangi* (terlibat dalam percakapan). Untuk memahami bagaimana konsep *angi* diterapkan dalam negosiasi pernikahan, saya akan menjelaskan langkah-langkah dari proses tersebut.

#### **a. *Taho Angi* (Pengenalan)**

Selama periode awal, ketika pasangan semakin mengenal satu sama lain dan mengembangkan hubungan yang baik (*taho angi*), orang tua dari kedua belah pihak biasanya terlibat. Ketika perempuan dan laki-laki memutuskan hendak membuat masa depan bersama (*ne'e angi*) mereka membutuhkan kesepakatan dari

---

<sup>80</sup>Just, *Ibid*, h. 346.

kedua keluarga untuk meresmikan pertunangan mereka (*sodi angi*). Jika perijodohan, *taho angi* melibatkan orang tua dan keluarga (terutama dalam upaya untuk menemukan pasangan yang tepat), dan ketika anak-anak merasa nyaman satu sama lain, mereka dapat mengambil langkah berikutnya, yaitu menunjukkan minat pada satu sama lain (*ne'e angi*). Tahap *ne'e angi* ini kadang-kadang dilewati, karena selama pasangan muda telah secara lisan memberikan persetujuan mereka, maka orang tua dan keluarga dapat melanjutkan ke tahap berikutnya, *sodi angi*.

Di masa lalu, *taho angi* bisa berlangsung antara dua keluarga untuk anak-anak dari segala usia. Dua perempuan hamil kadang-kadang akan bercanda menyatukan anak-anak mereka dalam pernikahan bahkan ketika mereka masih dalam kandungan. Ini mungkin bisa dilanjutkan sebagai perijodohan serius jika anak-anak ternyata berjenis kelamin berlawanan. Perijodohan ini diprakarsai oleh *cepe kanefe* (bertukar popok). Jika ini dilakukan, para ibu harus memastikan bahwa mereka tidak menyusui anak lain (yang digunakan untuk menjadi praktek umum ketika seorang ibu biologis tidak memiliki cukup susu). Jika perlu untuk ibu non-biologis menyusui bayi perempuan lain, dia hanya bisa melakukannya jika bayi itu berjenis kelamin sama dengan bayinya. Hal ini untuk meyakinkan bahwa dua bayi anak susuan itu tidak bisa menikah, seperti, dalam hukum Islam, menikahi saudara susuan dilarang.

Pernikahan yang disukai masyarakat Bima adalah antara sepupu dua kali. Sementara sepupu sekali dianggap terlalu dekat dan dipercaya mendatangkan risiko bagi kesehatan fisik dan psikologis anak keturunan mereka. Sepupu dua kali, di sisi lain, dianggap *angi ndai* (orang kita sendiri) dan pasangan pernikahan yang ideal. Hal ini bukan semata-mata karena hubungan keluarga yang dekat, tetapi karena hubungan keluarga tersebut akan menjamin mereka memperlakukan satu sama lain dengan baik. Masyarakat Bima memiliki peribahasa “berbagi darah berarti berbagi nasib” (*sama ra'a, sama iu*). Hal ini berlaku walaupun terdapat perbedaan antara dua keluarga dalam hal status sosial.

*Taho angi* sering berlangsung walaupun anak-anak yang hendak nikah tidak memiliki keinginan berijodoh. Dari ketika anak-anak masih bayi hanya dua pasang

orangtua yang akan saling membantu dengan bertukar tenaga kerja (*cua bantuatau weha rima*) di pertanian, sambil melatih anak-anak mereka menjadi lebih terampil dalam pekerjaan berdimensi gender (pertanian untuk anak laki-laki dan tenun untuk gadis-gadis). Ketika saatnya tiba, terutama setelah pubertas, dan mereka melihat anak-anak mereka menunjukkan minat pada lawan jenis, mereka mulai memperdengarkan kepada mereka -misalnya, memanggil calon anak mantu mereka dengan *rido katari* (secara harfiah, anak mantu yang saya inginkan) dan mengacu pada diri mereka sebagai '*reana katari*' (calon mertua). Jika mereka menemukan bahwa anak-anak mereka menunjukkan minat pada satu sama lain, proses berlanjut ke langkah berikutnya, *ne'e angi*. Namun, anak-anak juga diperlukan untuk memberikan persetujuan verbal mereka dalam perjodohan.

#### **b. Ne'e Angi (Pacaran)**

*Ne'e angi*, adalah ikatan antara anak-anak ketika mereka merasa senang bersama-sama. Mereka saling memanggil '*dou ne'e*' (orang yang diinginkan atau pacar/kekasih), dan orang lain akan merujuk kepada masing-masing sebagai '*dou nee lahanu*' (orang yang diinginkan oleh si anu). Apakah *ne'e angi* adalah hasil dari perjodohan orang tua, pada tahap ini, tidaklah penting. Tahap ini biasanya berjalan dalam waktu singkat, karena orang tua khawatir anak-anak mereka mengubah pikiran mereka, dan tujuan utama dari *ne'e angi* sebenarnya untuk mendapatkan persetujuan anak-anak. Tidak ada gunanya menjelaskan proses ini (seperti yang dapat terjadi saat ini, di mana masyarakat membiarkan jenis kelamin berlawanan untuk bersosialisasi), dan orang tua akan terburu-buru untuk proses selanjutnya, *sodi angi*.

Dalam pengaturan pernikahan akhir-akhir ini, langkah pertama adalah *ne'e angi*, dan sampai batas tertentu. Proses *taho angi* akan ditempuh ketika mereka yakin terhadap pilihan mereka, dan mereka akan memperkenalkan pasangan kepada orang tua dan keluarga mereka masing-masing. Orang tua membutuhkan waktu untuk mempertimbangkan pemberitahuan ini dan mempelajari lebih lanjut mengenai pilihan pasangan anak mereka. Jika mereka senang dengan tawaran pernikahan tersebut, maka langkah selanjutnya adalah *sodi angi*.

#### **c. Sodi Angi (Pertunangan)**

*Sodi angi* diwujudkan melalui *wi'i nggahi* (secara harfiah, menyimpan kata-kata), artinya memberi komitmen atau keputusan bahwa kedua belah pihak setuju dinikahkan. Hal ini mengacu pada janji yang dibuat oleh bakal calon keluarga pengantin laki-laki yang melakukan kunjungan resmi ke keluarga calon pengantin perempuan, membuat perjanjian dengan orangtuanya bahwa mereka akan menciptakan hubungan yang lebih dekat dengan menikahkan anak-anak mereka. *Taho angi* dan *ne'e angi* berlangsung dengan cara yang lebih santai dan informal dan karena itu kurang mengikat dari *sodi angi*, yang menuntut komitmen lebih dari kedua belah pihak, yang melibatkan tidak hanya orang tua dan pasangan, tetapi juga keluarga besar mereka. Proses *sodi angi* biasanya membutuhkan waktu untuk memastikan keputusan menyatukan pasangan yang benar-benar sesuai dengan pilihan.

Keterlibatan orang tua, yang dianggap bijaksana, dengan pengalaman hidup yang lebih, dari anak-anak mereka, sangat penting dalam memastikan bahwa pasangan itu sangat serasi. "*Nika ra neku de rawi mori ro made, parlu di timba ro di tampu'u kai ma taho*" (Pernikahan adalah momen istimewa dalam hidup yang juga mempengaruhi banyak hal bahkan setelah seseorang telah meninggal, sehingga harus dilakukan dengan hati-hati dan dimulai dengan cara yang baik) (Ramlah, 48 tahun). Kearifan lokal ini secara eksplisit menyatakan pentingnya pernikahan tidak hanya tentang hubungan pasangan dan keluarga dekat mereka, tetapi juga tentang bagaimana hal itu akan mempengaruhi hubungan keturunan ketika salah satu atau kedua orang tua tidak lagi hidup - misalnya, dalam hal yang menyangkut warisan dan status kekerabatan.

Orang tua juga harus yakin bahwa pasangan bisa mencari nafkah sendiri, karena mereka diharapkan sanggup memenuhi kebutuhan sendiri dan secara ekonomi mandiri, hidup jauh dari orang tua mereka (*kalai uma*). Ketika pendidikan bukan menjadi pilihan masyarakat Belo (sebelum 1960), seorang laki-laki diharapkan menjadi seorang petani yang baik, dan sebagai calon pengantin laki-laki diperlukan memiliki pelatihan kerja (*ngge'e nuru*) dengan orang tua calon pengantin perempuannya. Persiapan yang lama dari *sodi angi* dan *ngge'e nuru* secara dramatis berubah ketika peningkatan jumlah anak laki-laki yang

melanjutkan sekolah dan lebih memilih pekerjaan formal. Orang tua perempuan tidak ingin mengambil risiko dikecewakan setelah menunggu beberapa bulan atau beberapa tahun, dan mereka malu memberlakukan *ngge'e nuru* untuk seorang laki-laki dengan status khusus baru, karena menjadi jelas bahwa tingkat pendidikan yang tinggi dan pekerjaan formal, memberi sinyal dia bisa menapatan penghasilan. Selain itu, orang tua yakin bahwa, setelah menerima pendidikan yang baik dan telah direkrut dalam pekerjaan formal, kepribadian dan karakter yang baik dari laki-laki itu telah terbukti. Pada gilirannya, orang tua dari laki-laki juga khawatir terkait komitmen anak mereka setelah dia menjalani kehidupan perkotaan selama menempuh pendidikan tinggi, khawatir dia mungkin lebih suka teman kuliahnya dan tidak ingin kembali ke desa. Perubahan ini menjadi pemicu bagi orang tua beberapa perempuan untuk memulai dan mengatur *ampa co'i ndai*.

*Ngge'e nuru* (secara harfiah, 'tinggal dan mengikuti') mengacu pada praktek dari pengantin laki-laki yang tinggal di rumah calon istrinya - tapi pasangan tidak diperbolehkan untuk bersosialisasi kecuali melalui orang tua. Praktek ini adalah penyelidikan khusus untuk calon pengantin laki-laki dan cara yang unik bagi orang tua perempuan untuk mempelajari lebih lanjut tentang karakter anak calon menantunya (*rido katari*). Durasi *nuru ngge'e* biasanya tiga bulan, selama waktu itu, orang tua dari calon pengantin perempuan terus menerus mengawasi pemuda tersebut, menguji dan melatihnya. Dia diharapkan mampu bekerja dengan baik di lahan pertanian, menunjukkan keterampilannya menggunakan bajak (*ma loa nenti nggala ro oka*), memiliki karakter yang baik, jujur, sabar, dan telaten. Kesalehan pengantin laki-laki juga bisa dinilai dari kemampuannya membaca al-Qur'an dan melakukan sholat lima kali sehari. Salah seorang informan mengatakan tentang tradisi menguji pengantin laki-laki yang telah ia alami:

Hal paling sulit yang saya hadapi selama *ngge'e nuru* adalah membaca al-Qur'an di depan calon mertua karena dia seorang pengajar al-Qur'an di desa (guru ngaji di kampung) jadi saya harus baca al-Qur'an dengan pengucapan dan irama yang tepat. Saya merasa di bawah tekanan setiap kali mengajimeskipun saya akhirnya diterima dengan rekomendasi bahwa saya harus meningkatkan kemampuan bacaan al-Quran (*tilawah*).<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>Wawancara pelaku *ngge'e nuru*, Tanggal 20 Mei 2018.

Perempuan juga diharapkan siap menikah dan menunjukkan karakter yang baik, tapi tidak ada waktu pelatihan sebagaimana yang berlaku pada laki-laki. Keluarga pemuda dapat memastikan perempuan berkarakter baik melalui perbincangan dari mulut ke mulut, sehingga reputasinya akan diketahui oleh kerabat dan tetangga. Juga, ketika para pemuda berada selama pelatihan, mereka berharap mendengar suara dari alat tenun yang digunakan oleh orang yang mereka cintai, atau deburan beras, karena apa yang diharapkan dari gadis-gadis itu adalah bukti kemampuan ekonomi mereka dalam bidang seperti tenun, serta keterampilan domestik dalam mempersiapkan beras untuk dimasak. Secara tradisional, penekanan yang lebih dikenakan pada laki-laki sebagai pencari nafkah utama dengan memberikan mereka tugas yang lebih produktif, seperti bertani dengan baik dan mendapatkan uang. Namun, untuk mengimbangi kekuatan mereka sebagai pencari nafkah, yang mungkin menyebabkan dominasi laki-laki yang berlebihan, tradisi *ngge'enuru* bertujuan untuk memastikan laki-laki menjalankan peran mereka sebagai suami yang baik, mengurus keluarga mereka, juga memperlakukan mereka dengan hormat.

Proses *taho angi* (untuk lebih mengenal), *ne'e angi* (pacaran), dan *sodi angi* (pertunangan), seperti dijelaskan di atas, menggambarkan bahwa seluruh proses pengaturan perkawinan dan negosiasi melibatkan kedua belah pihak: orang tua, pasangan, dan keluarga besar mereka. Persetujuan bersama merupakan pusat untuk memastikan *nika taho*. '*Angi*' adalah konsep budaya yang memberikan nilai bagi semua yang terlibat dan bekerja sama dalam membangun hubungan baru yang baik, mempertimbangkan kepentingan setiap orang dan menciptakan hak timbal balik dan kewajiban. Secara konseptual, '*angi*' adalah timbal balik dalam kesetaraan, di mana semua pihak yang terlibat dalam negosiasi perkawinan mempertukarkan hak dan tugas yang sama untuk memenuhi kepentingan mereka masing-masing.

## **G. Praktik Ijbar dalam Pernikahan Masyarakat Muslim Bima: Narasi dan Tafsir Sosiologis**

Kasus-kasus yang dinarasikan berikut diharapkan pada akhirnya menjadi basis untuk mengkonstruksitafsir sosiologis, bukan hanya untuk kepentingan konfirmasi teoretik tetapi juga elaborasi interpretasi. Tafsir sosiologis ini bergerak secara cair dan lebur di dalam narasi dan tipologisasi darinya. Itulah juga maka di akhir muncul konstruksi tafsir kajian budaya (*cultural studies*) yang menguatkan elaborasi teoretis sebelumnya. Narasi atau konsep sosiologis yang dapat dipaparkan adalah sebagai berikut.

**1. Cairnya Peran dan Implikasi Gender (fungsional dan tidak hirarkis)**  
**d. Perempuan penentu<sup>82</sup>**

Kasus ini berlangsung sekitar 25 tahun lalu di sebuah kampung di Kota Bima, terjadi dalam sebuah keluarga besar yang masih kuat dengan sistem guyub (komunalisme). Terkekang oleh sistem kekerabatan yang kokoh, para aktor dalam kasus ini terlibat dalam sebuah proses perkawinan yang kisruh dan akhirnya gagal. Tetapi di balik itu menyisakan suatu tanda bahwa adanya cara pandang yang berbeda dari para aktor, baik keluarga secara keseluruhan, khususnya sang perempuan (calon) pengantin. Kasus ini bermula dari keinginan bersama pihak keluarga untuk menikahkan dua orang dalam lingkaran keluarga dekat. Dua orang bersaudara sepupu, yaitu Munira dan Ahmad, sebenarnya tidak terikat hubungan percintaan sebagaimana muda-mudi yang berpacaran. Mereka berdua tumbuh menjadi remaja dalam lingkungan yang berbeda. Munira hidup di kampung dengan orangtua dan kerabat, sementara Ahmad adalah perantau di Jakarta. Munira dan Ahmad sama-sama anak sulung dari kedua bersaudara. Ayah Munira adalah adik dari ibu Ahmad. Ketika suatu saat Ahmad pulang dari rantau dalam waktu yang lama, muncul keinginan keluarga untuk segera menikahkannya dengan saudara sepupu sekalinya. Di samping kedua orang (calon) pengantin itu, pemeran utama dalam proses pernikahan mereka adalah bibi mereka berdua, yaitu adiknya ibu Ahmad dan kakaknya bapak Munira. Sang bibi inilah yang menjadi pemutus kata akhir dan penentu segala macam prosesi dan tetek bengek dari perhelatan pernikahan itu. Atas upaya gigih sang bibi, mulai dari merayu kedua

---

<sup>82</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan para informan yang namanya sudah diubah untuk kepentingan laporan pada tanggal 28-29 Juni 2018.



kemenakannya sampai memperoleh persetujuan semua keluarga, terjadilah pernikahan keduanya.

Tidak lama setelah akad nikah berlangsung, masalah terjadi. Ternyata persetujuan kedua pengantin itu semu belaka, karena setelah akad nikah hubungan dan komunikasi antara keduanya tidak selayaknya sepasang suami-istri. Kaku dan masing-masing diam membisu. Bahkan peristiwa tak terduga muncul di hari kedua pernikahan mereka. Pengantin perempuan – Munira – lari dari rumah, ternyata di bawa lari oleh pacarnya yang setia. Mereka menjalani *londo iha* (selarian). Keluarga menjadi heboh. Untungnya, pengantin pria – Ahmad – menyikapi kejadian itu dengan santai seperti tidak ada beban. Hal ini menunjukkan bahwa mereka menerima rencana pernikahan itu secara terpaksa demi memuaskan keluarga dan menjaga harmoni di antara mereka. Dalam bahasa Bima hal ini disebut *ka bahagia keluarga* (demi membahagiakan keluarga).

**e. Laki-laki sebagai ‘korban’<sup>83</sup>**

Rudi adalah anak terakhir dari empat bersaudara yang terdiri dari dua laki dan dua perempuan. Sejak Rudi kecil mereka telah ditinggal wafat oleh ibunya. Tidak lama setelah ibunya meninggal, ayahnyaapun beristri lagi. Untuk menyelamatkan Rudi yang saat itu masih di bangku SD dari ibu tiri yang diasumsikan tidak bisa menyayangnya, Rudipun diajak bersama dengan kakak pertamanya yang perempuan dan telah berkeluarga. Praktis kakaknya tersebut seperti layaknya ibu bagi Rudi karena selain merawat dan menyayangnya dengan sepenuh hati, ia jugalah yang membiayai pendidikannya Rudi sampai mendapatkan pekerjaan sebagai pegawai negeri di sebuah kantor pemerintah. Merasa telah ber’investasi’ dalam kehidupannya Rudi, kakaknya tersebut merasa berhak untuk mencarikan Rudi jodoh dan mengabaikan bahwa Rudi sebenarnya telah menjalin hubungan serius dengan kekasihnya. Beberapa perempuan baik dari keluarga dekat maupun kenalannya diperkenalkan kepada Rudi tetapi Rudi sama sekali tidak bergeming. Rudi menyampaikan kepada kakaknya tersebut bahwa ia akan menikahi gadis pujaan pilihannya sendiri.

---

<sup>83</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara informan tanggal Juli 2018.

Kakaknya bersikeras untuk mencarikan gadis dan menjalin hubungan baik dengan keluarga (*taho angi*) dan bahkan telah menyampaikan keinginan meminang kepada orang tua si gadis. Si kakak merencanakan untuk segera meningkatkan hubungan menjadi *sodi angi* dan mempersiapkan prosesi acara tersebut walaupun tanpa persetujuan Rudi. Kakaknya mengancam, jika kehendaknya tidak diikuti, maka jangan lagilah Rudi menganggapnya kakak, sesuatu yang sangat sulit bagi Rudi.

Rudi berpikir keras dan sangat sulit mengambil keputusan di antara keinginan menikahi kekasihnya dan juga mematuhi sang kakak. Bagi Rudi, kakaknya sangat berjasa bagi kehidupan dan masa depannya. Tanpa kakaknya itu, tidak mungkin Rudi bisa seperti sekarang ini. Ia mencoba curhat kepada dua kakaknya yang lain (satu laki dan satu perempuan) dan juga bapak serta kakak iparnya dan meminta mereka mendukung keinginan Rudi. Tetapi sayang, kedua kakaknya tidak berani melawan keinginan kakak sulung mereka karena mereka sudah menganggapnya seperti ibu. Demikian pula bapak dan kakak iparnya yang laki-laki yang merasa sedikit sekali perannya bagi keberhasilan Rudi.

Dalam kekalutannya Rudi mengirimkan surat kepada kekasihnya dan menceritakan keadaannya. Ia juga menyampaikan “ketidakberdayaan”nya oleh ‘sabda’ sang kakak. Sesampai suratnya itu, si kekasih memutuskan untuk mendatangi Rudi. Antara senang dan kalut Rudi menerima pemberitahuan dari sahabat mereka utusan sang kekasih tentang keinginan itu. Ia senang karena akan bertemu dengan kekasihnya tersebut dan menjelaskan langsung kondisinya. Tetapi kalut karena ia khawatir terjadi keributan antara kakaknya dan kekasihnya. Sebagai jalan tengah, sahabatnya menawarkan agar mereka bertemu di suatu tempat yang tidak diketahui oleh kakaknya, bukan di tempat tinggal Rudi.

Sampailah saat mereka bertemu. Rudi tidak sabar bertemu sebagaimana juga kekasihnya. Apapun keputusan setelah pertemuan ini, Rudi merasa kekasihnya bisa menerima keadaan bahwa mungkin mereka tidak berjodoh. Rudi tidak pernah menyangka bahwa kekasihnya tersebut justru merencanakan agar mereka *londo iha*. Ketika bertemu, Rudi malah tidak bisa menjelaskan apa-apa melihat kekasihnya terus menangis dan menyayangkan hubungan yang sudah terlanjur

mereka seriusi akan berakhir begitu saja. Tanpa banyak kata sang kekasih mengatakan “kalau kanda ingin membohongi diri sendiri dan melihat saya tidak akan pernah menikah, ikutilah kehendak kakakmu. Saya datang untuk mengajak kanda meneruskan hubungan kita sampai pernikahan dan apapun resikonya kita tanggung bersama.”Rudi dihadapkan pada dilema lagi.Singkat cerita merekapun menyepakati waktu untuk pergi bersama dan menikah tanpa persetujuan si kakak. Sekarang mereka hidup bahagia dan ketika interview dilakukan, mereka sedang mempersiapkan diri untuk berangkat haji setelah ketiga anak hasil cinta mereka berhasil menamatkan pendidikan dan mendapat pekerjaan (dua orang S2 dan menjadi dosen dan satu anak tamat SMA dan baru lulus menjadi polisi). Berkali-kali mereka berdua bercerita tentang pahitnya tidak diterima oleh kakak untuk silaturahmi sampai mereka melahirkan anak yang kedua

#### **f. Anak ‘memaksa’ayah<sup>84</sup>**

Sebenarnya aplikasi ijbar dalam arti memediasi kepentingan dan menemukan kata sepakat bukan hanya dari orang tua terhadap anak tetapi juga dari anak terhadap orang tua.Terutama pada ayah yang sering kali ingin menikah lagi setelah bercerai dengan atau ditinggal wafat oleh isterinya.

Abdul Shomad adalah duda beranak lima, empat perempuan satu laki-laki. Istrinya meninggal setelah 35 tahun menikah dan saat itu Shomad berumur 62 tahun.Umur setua itu tidak mencegah dia untuk menikah lagi padahal sudah pension dua tahun.Ia beralasan agar ada yang mengurusnya karena walaupun punya banyak anak perempuan dan adik angkat perempuan yang setia mengurus kebutuhan fisiknya seperti makan dan minum, ia memerlukan kebutuhan seksual di masa tuanya. Anak-anaknya tidak keberatan dengan hal ini.Yang menjadi masalah adalah siapakah orang yang tepat untuk mendampingi beliau dan juga sedikit banyak bisa menggantikan sosok ibunda mereka. Walaupun tentu tidak sama tetapi paling tidak bisa meminimalisir konflik akan kehadiran orang lain dan baru di rumah mereka.

---

<sup>84</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan informan tanggal 7 Juli dan 10 September 2018.

Ketika para anaknya belum menemukan orang yang tepat, ternyata diam-diam Shomad menjalin hubungan dengan seorang gadis tetapi sudah berumur sekitar 43 tahun. Secara fisik, gadis ini berpenampilan menarik, tinggi semampai, kulit putih dan berhidung mancung serta berjilbab. Iapun terkenal sebagai pekerja keras. Selain nyambi sebagai guru honor, ia juga penjahit dan petani. Gadis tersebut juga masih punya hubungan keluarga dengan Shomad dan ketika menempuh pendidikan SMA pernah tinggal di rumah dia ketika istrinya masih hidup. Anak-anaknya juga kenal baik dengan gadis tersebut. Tetapi justru di sinilah masalahnya.

Pertama, masalah keluarga. Hubungan gadis ini dengan Shomad adalah pada garis keponakan. Ibu kandung gadis tersebut bersaudara sepupu dengan Shomad. Tentu hal ini mengundang penolakan terutama dari putri ketiganya yang dulu pernah tidak disetujui oleh ayahnya dan almarhumah ibunya ketika menjalin hubungan dengan paman (anak dari saudara nenek dari jalur ibunya). Ia yang paling keras menolak. Kedua masalah karakter. Putri pertama dan keduanya yang dulu pernah dekat dengan si gadis ketika tinggal di rumah mereka, menilai gadis itu kurang sabar dan berperangai kasar. Putri keduanya malah pernah cerita kalau ia pernah dicubit pahanya saat ia rewel meminta diantarkan ke kamar kecil. Memang keluarga ini adalah keluarga guru, suami dan istri sama-sama bekerja. Adalah tradisi di Bima, keluarga dalam hubungan semenda ikut tinggal dengan keluarga yang dipandang berada.

Tetapi ayah mereka bersikeras untuk tetap menikah dengan gadis itu karena gadis itu juga membalas dengan sangat agresif rasa cinta Shomad. Putri pertamanya menasehati agar ayahnya meminta pendapat saudari angkatnya (bibi dari anak-anaknya) yang akan tinggal bersama mereka sebagai *second opinion*. Saudari angkatnyapun ternyata tidak setuju. Shomad mulai menyusun strategi. Ia menghubungi beberapa keluarga yang dianggap sangat dihormati oleh anak-anaknya dan saudarinya itu untuk menasehati mereka. Bahkan ia juga pernah menghubungi atasan dua putri pertamanya yang sudah menjadi PNS untuk membicarakan keinginan itu dan menerima calonnya. Tetapi anak-anaknya juga meminta pendapat keluarga-keluarga lain yang ternyata banyak juga yang tidak

setuju. Beberapa keluarga dekat yang mengetahui karakter anak-anaknya dan si gadis tersebut mengatakan bahwa banyak ketidakcocokan yang akan terjadi kelak jika dipaksakan. Bermodalkan informasi tambahan tersebut anak-anaknya terutama keempat putrinya menolak. Sedangkan saudara laki-laki satu-satunya tidak terlalu peduli walaupun belakangan diketahui juga ia tidak setuju dan curhat ke teman baiknya.

Mereka berkali-kali mengkomunikasikan ketidaksukaan mereka terhadap gadis ini. Si gadis tetap mengirimkan pesan di ponsel ayah mereka. Dan mereka pun selalu mengikuti perkembangan lewat pesan itu karena ayahnya juga kurang bisa menggunakan layanan komunikasi ini. Dari sinilah anak-anaknya mengetahui perkembangan hubungan ayah dan gadis tersebut. Sudah sering para tetangga juga memergoki mereka berboncengan pakai sepeda motor dan pergi pakai mobil berdua. Sampai suatu malam, anak-anaknya mengetahui bahwa mereka ada janji keluar makan malam. Mulailah mereka melancarkan strategi juga. Putri keduanya menguntit bapaknya sampai ke tempat makan malam. Saat mereka baru saja mendapatkan hidangan, putri keempatnya (setelah diperintah oleh putri keduanya) menelpon bapaknya mengabarkan bahwa putri ketiganya mengalami kecelakaan. Sedangkan putri pertama bersama ketiganya di rumah di bantu oleh bibinya sedang sibuk mengolesi obat merah dan membuat wajah, bibir, dan dahi tampak lebam karena terjatuh dari sepeda motor. Sekujur tubuhpun diolesi obat merah. Shomad yang memang sangat menyayangi anak ketiganya tersebut segera bergegas ke UGD RSUD Bima. Belum sampai ke UGD putri pertamanya mengabarkan bahwa adiknya dirawat di UGD Rumah sakit swasta dan sekarang sudah dibawa pulang ke rumah. Sesampainya di rumah, Shomad terdiam melihat kondisi anaknya. Keesokan harinya anaknya menyampaikan bahwa kecelakaan itu terjadi karena ia kaget dan kecewa memergoki bapaknya yang berdua-duaan di sebuah restoran padahal ia sedang bersama-sama dengan teman-temannya. Ia malu.

Singkat cerita anak-anaknya meminta kakak dari bapaknya untuk mencarikan perempuan, gadis atau janda, yang cocok dan bisa menerima dan diterima oleh mereka. Ditemukanlah seorang gadis juga yang bekerja sebagai kepala sekolah TK. Yang pertama kali diajak untuk bertemu adalah putri keempat

dan si bungsu laki-laki yang saat itu belum berkeluarga untuk mengenali lebih jauh si gadis baru tersebut. Setelah sekitar enam bulan dan kakak-kakanya, bibi, serta keluarga besar bahwa gadis baru tersebut cocok dan pantas mendampingi ayah mereka, baru mereka memperkenalkan ke ayahnya. Karena Shomad juga sudah menjalani dua tahun sendiri setelah ibunya meninggal, iapun tidak memerlukan waktu lama untuk menerima. Maka diputuskanlah untuk melanjutkan ke prosesi lamaran dan pernikahan yang semuanya atas kesepakatan bersama antara anak-anaknya dan bapaknya. Tepat dua tahun delapan bulan ibu mereka meninggal, anak-anaknya menyelenggarakan acara pesta sederhana namun meriah untuk ayah mereka bersama gadis pilihan mereka tetapi diterima oleh orang tuanya.

Cerita lainnya tentang seorang bapak yang pada akhirnya memutuskan untuk tidak menikah sama sekali karena sulit mempertemukan keinginan dan karakter ‘calon ibu sambung’ yang disepakati.<sup>85</sup> Pak Hasan (55 tahun) ditinggal wafat oleh istrinya sudah lebih dari empat tahun pada saat interview dilakukan baru-baru ini. Mereka menjalin hubungan sejak pak Hasan kuliah dan istrinya almarhumah saat itu sekolah di Sekolah Pendidikan Guru (SPG). Ketika mereka menikahpun masing-masing belum memiliki pekerjaan tetap. Rumah tangga mereka dibangun dari nol dan berlangsung tiga puluh dua tahun ketika sang istri meninggal. Hal ini diasumsikan oleh kedua anaknya akan menjadi alasan bagi bapaknya untuk sulit mencari pengganti. Apalagi karakter bapaknya yang memang tidak aktif dan sulit mendekati perempuan. Ternyata karakter ini dimanfaatkan oleh saudari-saudari almarhumah istrinya untuk men’comblangi’ pak Hasan dengan seorang janda cerai dari suaminya dan tidak memiliki anak. Pada awalnya kedua anaknya (laki dan perempuan) tidak menolak secara frontal dan ingin proses pengenalan bapak mereka dengan calon ‘ibu’ berlangsung secara alamiah.

Mereka juga mendengar bahwa karakter perempuan tersebut keibuan dan trampil mengurus urusan rumah tangga sehingga kemungkinannya besar sangat cocok

---

<sup>85</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan informan tanggal 6 Juli dan 9 September 2018.

untuk mengisi usia senja dengan bapaknya. Tetapi lambat laun mereka mencium hal yang kurang patut. Perempuan tersebut sering membuat janji untuk bertemu dengan bapaknya di luar dan tanpa anak-anak. Perempuan itu juga menurut penilaian mereka terlalu agresif misalnya hampir tiap hari mengirim sejumlah besar makanan yang mereka khawatirkan akan membuat bapaknya tidak enak menolak jika ternyata bapaknya merasa tidak cocok dengan perempuan tersebut. Sampai suatu ketika, anak sulung pak Hasan memergoki pesan singkat di handphone tentang pertanyaan perempuan itu mengenai harta kekayaan bapaknya. Pernah juga ia melihat bapaknya dan perempuan itu mendatangi rumah baru yang dibangun bersama dengan almarhumah ibunya.

Kedua anaknya (semua sudah menikah) tersebutpun menyelidiki apa sebenarnya motif perempuan ini ingin mendekati bapaknya. Dan mengapa para uwak-uwak (misan dari ibunya) sangat aktif menjodohkan bapaknya dengan perempuan tersebut. Kecurigaan mengarah kepada harta. Ada indikasi perempuan tersebut tertarik dengan harta yang dimiliki bapaknya. Sebagai seorang pegawai negeri dan pekerja keras bapaknya memang memiliki banyak asset. Sayangnya, si bapak sepertinya sudah terlanjur tertarik juga dengan perempuan tersebut. Beberapa kali mereka mendengar kabar bahwa diam-diam bapaknya bertemu dengan perempuan itu di kantornya, walaupun kedua anaknya sudah menyampaikan ketidaksetujuannya akan hubungan mereka. Menurut anak-anaknya, perempuan tersebut tidak berusaha untuk menaklukkan hati anak-anaknya terlebih dahulu apalagi dengan cucu-cucunya berjumlah tiga orang.

Tidak ingin proses ini terus berlanjut, anak-anaknya meminta waktu pada bapaknya untuk berbicara serius. Mereka tahu bahwa bapaknya sulit membuka komunikasi tentang masalah hati dengan mereka sehingga merekalah yang harus memulai. Mereka menyampaikan pernyataan keras kepada bapaknya untuk memilih mereka atau perempuan itu. Bapaknya terdiam tidak menjawab. Selang beberapa hari, bapaknya menyampaikan keputusannya kepada anak keduanya yang masih tinggal satu atap bahwa ia mungkin tidak akan menikah lagi dan sudah merasa bahagia dengan kondisinya sekarang, ikut mengemong cucu-cucunya yang lucu. Pada saat interview ini diadakan, putri sulungnya masih khawatir terutama

karena tahun depan, bapaknya akan pensiun dan tentu pada saat seperti itu kemungkinan rasa kesepian akan lebih mendera dan bapaknya akan mencari istri lagi. Sedangkan putranya yang bungsu sudah mempersiapkan toko bahan pecah belah yang mungkin bisa jadi tempat mengisi hari-hari pensiun bapaknya. Tetapi bagi mereka, apapun keputusan bapaknya, yang terpenting tidak mengabaikan keinginan mereka sebagai anak. Kalaupun mencari istri, harus dipastikan juga istri tersebut mampu menjadi ibu pengganti bagi anak-anaknya.

## **2. Otoritas orang tua yang terbagi (Bilateral dan Complementarity)**

### **c. Ayah penentu, ibu pemutus<sup>86</sup>**

Ardian adalah anak yang cerdas, pintar dan penurut. Ia bersaudara tiga orang laki-laki semua. Bapak dan ibunya adalah guru SD 'nyambi' sebagai petani tambak. Dia bertambah cemerlang ketika berhasil menembus Universitas terkemuka di Jawa ketika S1 dan diapun lulus dengan nilai yang memuaskan. Dia lalu lanjut S2 dan setahun setelah tamat, ia diangkat menjadi dosen negeri di sebuah Universitas di tetangga pulau kelahirannya. Sejak berangkat merantau, bapak dan ibunya sudah berpesan agar tidak mencari pasangan orang jauh di tempat ia menuntut ilmu. Ibu dan bapaknya ingin ia menikah dengan keluarga saja. Masalahnya bapak dan ibunya masing-masing menyodorkan gadis dari keluarga mereka sendiri-sendiri. Ardian berpikir daripada mengecewakan kedua pihak kelurganya lebih baik ia mencari orang lain yang sekalian jauh.

Ardianpun menjalin hubungan dengan gadis pulau seberang. Mereka sudah dekat sekali dan Ardian sekali lagi berupaya untuk mengkomunikasikan hal tersebut kepada orang tuanya. Bapaknya menjawab, "kalau engkau menikah dengan dia, maka jangan panggil saya bapak." Jawaban ibunya pun tidak kalah tandas: "Kalau kamu menikah dengan dia, ibu akan cari cara untuk diam-diam membubuhi racun di makanannya" Ardianpun menyerah.

Masalah kemudian adalah gadis yang mana diantara para calon itu yang akan ia pilih. Ia tidak ingin memilih gadis dari pihak keluarga ayahnya karena ia melihat mereka cukup berada. Dia tidak ingin mengalami seperti yang dialami

---

<sup>86</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan informan tanggal 20 Juni dan 10 Agustus 2018.



oleh ibunya dulu di awal pernikahan yang merasa disepelekan oleh keluarga ayahnya. Tetapi jika ia menikahi gadis yang dari keluarga ibunya, ia khawatir ayahnya kecewa. Akhirnya strategi komunikasinya pun ia jalankan.

Kebetulan ia ketemu seorang gadis dari kerabat kenalan ibunya. Tetapi menjadi dekat dan seperti keluarga karena ibunya pernah tinggal mengabdikan kepada kakek dari gadis tersebut. Ia menyampaikan keinginan tersebut kepada orang tuanya bahwa ia sudah menemukan gadis pujaan, “bukan orang lain daerah tetapi juga orang lain daerah. Ia adalah keluarga tetapi juga bukan keluarga.”Bapaknyanya sempat bingung dengan pernyataan yang bernada diplomatis tersebut. Lalu ia menjelaskan bahwa si gadis tersebut adalah orang yang keturunan Bima tetapi lahir dan besar di luar Bima, bukan keluarga berhubungan nasab dengan ibunya tetapi seperti sudah keluarga. Pada prinsipnya ayahnya menyetujui dan ingin bertemu langsung dengan gadis tersebut. Singkat cerita, ayah ibunya pun setuju dan bergembira karena menemukan calon menantu yang bisa disepakati bersama

#### **d. Ayah memilih, ibu setuju<sup>87</sup>**

Jaenab, putri pertama dari seorang guru agama ternama, ulama di Bima, menceritakan riwayat pernikahannya dengan suaminya yang kini sudah almarhum. Ia menikah saat dirinya sedang menjalani studi sarjana di kota Makassar, Sulawesi Selatan. Meski bahagia adanya, pernikahan itu “terpaksa” semata karena Jaenab tidak bisa mengelak dari apa yang disebutnya takdir ini, apalagi datangnya jodoh ini lewat bapaknya. Ceritanya: sang (calon) suami pernah menjadi murid bapaknya Jaenab semasa di Madrasah Aliyah dulu. Setelah merantau ke Arab Saudi dalam waktu yang cukup lama, sang murid berkiriman surat kepada sang guru untuk mencarinya jodoh. Sang guru tidak perlu jauh-jauh dan lama mencarinya, ia langsung menunjuk putrinya Jaenab yang sedang berkuliah di Makassar. Kepada Jaenab dikirim surat permintaan persetujuan untuk dinikahkan. Tunduk kepada “titah” orangtua membuat Jaenab tidak bisa membuat pilihan selain menerimanya, meskipun dengan cucuran air mata memikirkan ulang-alik nasib perjodohnya. Setelah berkonsultasi dengan

---

<sup>87</sup>Kasus ini dihipunkan dari wawancara dengan informan tanggal 20 Juni 2018.

saudara-saudaranya yang lain, akhirnya Jaenab pulang kembali ke Bima untuk menyelesaikan segala sesuatu yang berkaitan dengan pernikahannya.

Yang unik dari pernikahan ini, melebihi proses pertemuan jodoh tersebut, adalah bahwa pernikahan ini dilangsungkan secara *in-absentia* atau akad nikah jarak jauh melalui foto. Bertindak sebagai wali tentu saja sang bapak yang melakukan sigat aqad dengan mempelai pria melalui sambungan telepon. Pertemuan dan pengenalan mereka secara fisik barulah terjadi di bandara Jeddah, Saudi Arabia, ketika sang suami menjemput istri yang sama sekali belum dikenalnya dan sebaliknya. Tentu saja ini sebuah pertemuan dan pernikahan yang penuh dramatis, tetapi pada akhirnya mereka hidup bahagia dalam sebuah keluarga harmonis di tanah rantau yang jauh.

### **3. Intervensi Keluarga Besar**

#### **a. Dominasi orangtua dan perlawanan anak<sup>88</sup>**

Pernikahan berdasarkan kepentingan kerekatan kekerabatan seringkali menjadi motif pemaksa bagi berlangsungnya pernikahan. Orangtua dalam menentukan jodoh dan segala sesuatu yang berurusan dengan prosesi pernikahan sering dominan. Kasus di bawah ini memperkuat hal tersebut. Sebutlah Ibrahim yang menikah dengan Sarah. Pernikahan mereka akhirnya bisa terjadi karena mekanisme “*hembra*” yang ketat. *Hembra*, bahasa Bima yang artinya menggiring, dalam konteks perkawinan berarti mendorong dan mengawal kedua calon untuk bisa mendapatkan persetujuan atau kata sepakat untuk melangsungkan pernikahan. Ibrahim dan Sarah bertemu silsilah pada buyut, di mana ibunya Ibrahim bersepupuan dua kali dengan bapaknya Sarah. Sudah lama mereka ingin menjalin pertalian darah lebih dekat lagi melalui generasi di bawahnya. Motif seperti ini bukanlah yang tabu dalam masyarakat Bima. Hanya saja jalan menuju ke tujuan itu tidak semudah yang dikatakan atau diharapkan. Ibrahim dan Sarah sama sekali tidak memiliki riwayat pertemuan sebelumnya, kecuali pertemuan-pertemuan masa kecil yang jarang terjadi. Lagi pula ada kesenjangan sosiologis di antara mereka. Bapaknya Sarah berada pada trah keluarga yang dianggap memiliki nama besar, dan hidup di kota besar. Sementara itu, ibunya Ibrahim

---

<sup>88</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan informan tanggal 28-29 Juni 2018.

tinggal di desa dan hidup dalam konstruksi keluarga yang sederhana. Mobilitas sosial yang dilakukan oleh Ibrahim, yaitu capaiannya meraih gelar master dan menjadi dosen, memungkinkannya punya posisi tawar yang kuat terhadap keluarga Sarah. Ada rasa sekufu' di antara mereka. Tetapi tidak serta merta mereka bisa mudah dijodohkan. Diperlukan upaya keras dari kedua orangtua untuk memenuhi keinginan komunal keluarga mereka. Kesulitan itu ada pada posisi Ibrahim dan Sarah yang masing-masing memiliki pilihan sendiri. Harus terlibat banyak pihak dari kedua keluarga besar untuk merayu keduanya agar satu sama lain bisa saling berpautan. Berkat upaya keras dari mereka akhirnya mereka pun bisa dipersandingkan. Persoalan lain yang menyertai rencana perkawinan mereka, nyaris membatalkan, adalah sikap otoriter yang ditampilkan oleh bapaknya Sarah. Sikap ini membuat Ibrahim tersinggung karena sikap otoriter itu menyangkal kenyataan bahwa keluarga mereka juga telah sama levelnya dengan keluarga Sarah, dan bahwa citra keluarga mereka yang rendah itu masa lampau. Pada titik ini pula kedua keluarga kembali berperan menyelaraskan kembali keduanya. Adapun sikap otoriter bapaknya Sarah tadi berpengaruh pada sikap Sarah yang cenderung diam menanggapi lika-liku negosiasi ini, meskipun pada titik tertentu Sarah menegaskan posisinya terhadap proses pernikahan ini. Dia "melawan" sikap otoriter ini dengan sikap tegas bahwa pernikahannya hanya terjadi dengan Ibrahim atau tidak sama sekali. Pada akhirnya, aqad nikah dan *walimatul arsy* selalu menjadi titik kompromi dari kedua pihak.

#### **b. Solidaritas lewat jalur perempuan (*matrifocal solidarity*)<sup>89</sup>**

Ziyad, seorang pemuda yang baru saja menyelesaikan kuliah sarjananya, merana. Bukannya hadiah terbaik dari upayanya mencapai tahap wisuda, justru iaditinggal kawin oleh sang pacar. Dalam cerita Ziyad, terlalu banyak orang terlibat dalam drama percintaannya yang membuat langkahnya membina rumah tangga dengan gadis yang sudah dipacarinya enam tahun lalu itu gagal. Sang gadis tidak berdaya menghadapi mereka sendirian sehingga menyerahkan nasib jodohnya di tangan keluarga. Selama enam tahun masa pacaran sebetulnya tidak

---

<sup>89</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara dengan informan tanggal 7 Juli dan 10 Agustus 2018.

ada hambatan yang berarti. Bahkan Ziyad mengaku sudah mampu merebut posisi yang baik di hati (calon) ibu mertuanya. Kecuali (calon) bapak mertua dan bibi-bibi sang gadis yang belum bisa ditaklukkannya.

Ada keraguan mereka pada sosok Ziyad karena masalah kuliahnya yang tersendat-sendat. Tetapi Ziyad tidak menyerah. Ia menghadap (calon) mertua laki-lakinya dan meminta waktu delapan bulan untuk memperbaiki diri dan menyelesaikan kuliah. Kurang dari waktu yang diminta ia sudah dapat menyelesaikan janjinya. Ia pun diwisuda. Tapi tanpa sepengetahuan Ziyad, ternyata keluarga sang pacar melancarkan proses pertunangan diam-diam untuk anak gadisnya.

Ketika menangkap gelagat kurang menguntungkan ini, Ziyad memulai lagi pendekatannya. Tapi jawaban orang tua sang gadis sangat memukulnya, bahwa anaknya harus mendapatkan calon suami yang memiliki kepastian masa depan. Bapak sang gadis seperti tidak memberi peluang kepada Ziyad untuk membicarakan semua itu, apalagi membuktikan kemampuannya untuk kedua kalinya. Ibu sang gadis yang semula bersikap baik sama Ziyad menjadi susah untuk diajak berkomunikasi.

Ziyad menuding bibi-bibi sang gadis sebagai pihak yang paling gencar memberikan masukan dan informasi miring tentang Ziyad yang mempengaruhi sikap dan keputusan orangtua gadis. Untuk keluar dari kebuntuan komunikasi itu, Ziyad dan pacarnya mencoba cara lain, yaitu *londo iha* (selarian) dengan harapan keluarga sang gadis, terutama bapaknya, luluh dan menerima Ziyad apa adanya. Tetapi rencana mereka tidak semulus yang diharapkan. Rencana itu tercium oleh keluarga, dan segera sang bapak mengeluarkan ultimatum kepada anak gadisnya bahwa kalau hal itu dilakukan maka dia akan pulang menemui mayat bapaknya. Ancaman yang getir ini meluluhkan hati sang gadis, dan ia pun menerima keputusan sang ayah untuk menikahkannya dengan orang lain, tidak lain kerabatnya sendiri. Iya pun ditinggal dengan segala kemeranaannya.

### **c. Kakak laki-laki sebagai wali<sup>90</sup>**

---

<sup>90</sup>Kasus ini dihimpun dari wawancara 28 Juni dan 11 Agustus 2018.

Ada juga kepercayaan yang diyakini oleh masyarakat Bima bahwa antara suami istri harus *meci angi* (saling sayang) dan tidak boleh membenci. Nikah yang dipaksakan akan lebih membuka kesempatan bagi sepasang suami dan istri untuk saling membenci. Perasaan benci atau tidak rukun ini akan membuat anak-anak yang dilahirkan pada pernikahan tersebut saling memusuhi. Ini terungkap pada kisah pasangan Mahmud (73 tahun) dan Hartati (almarhumah), sebagaimana dituturkan oleh Mahmud dan beberapa orang anaknya. Jadi, pernikahan Mahmud dan Hartati bisa dikategorikan nikah paksa. Menariknya yang memaksakan bukan bapak (karena saat itu sudah meninggal) bukan pula kakeknya walaupun masih hidup. Yang berperan adalah ibunya beserta beberapa bibinya serta kakak laki-lakinya yang pada saat aqad pernikahan bertindak sebagai wali yang menikahkan.

Mahmud saat itu telah diangkat menjadi guru tetap ketika Hartati, seorang gadis berumur 20 tahun, sedang menjalin hubungan dengan kekasihnya. Ibunda Hartati dan Mahmud merasa anak mereka cocok untuk dijodohkan. Mahmud menyetujui karena Hartati adalah gadis cantik, kecil mungil, rambut panjang dan keturunan baik-baik. Bapak Hartati disebut-sebut sebagai keturunan Istana Bima dan ibunya anak seorang tokoh masyarakat yang disegani.

Hartati sempat lari dari rumah dan konon sembunyi di kebun yang jauh dari pemukiman untuk menghindari pernikahan itu. Ia menempuh jalan yang tidak biasa menuju kebun itu dengan menyusuri setapak di pinggir sungai padahal saat itu hari sudah gelap. Pada saat itu kampung mereka. Beberapa saudara sepupunya merasa iba dan merekalah yang diam-diam melindungi dan mengantarkan makanan kepada Hartati. Tetapi kakak laki-lakinya membawa dia pulang dengan berbohong bahwa tidak akan terjadi pernikahan paksa.

Sesampai di rumah ternyata semua sudah disiapkan. Pernikahan yang sederhana sebenarnya, tanpa pesta. Tetapi calon pengantin laki-laki beserta keluarganya sudah siap dan terjadilah aqad nikah. Hartati hanya bisa menangis di kamarnya ketika sayup-sayup terdengar suara ijab qabul. Hartati adalah anak kedua dan ibunya yang "hanya" seorang penjahit di kampung tanpa ada suami yang menopang ekonomi keluarga, ingin agar Hartati cepat mendapatkan suami yang terjamin hidupnya karena menjadi pegawai negeri sipil. Ia masih memiliki

adik tiga orang, yang bungsu sudah diangkat oleh saudara ibunya yang hanya memiliki anak satu. Dengan menikahinya Hartati, akan mengurangi beban ekonomi ibunya apalagi kakaknya juga hanya bekerja serabutan dan sudah memiliki keluarga sendiri.

Mahmud harus bersabar beberapa bulan untuk bisa tidur sekamar dan berhubungan suami istri dengan Hartati. Bahkan setelah melewati malam ‘pertama’ Hartati belum sepenuhnya menerima Mahmud. Bahkan pernah membuang semua pakaian Mahmud keluar jendela. Tetapi Mahmud terus bersabar menunggu Hartati menerima cintanya.

Ibunya dan saudara laki-lakinya serta para bibinya mencari *caramagic* yang membantu mempercepat penerimaan Hartati terhadap Mahmud. Mereka mendatangi beberapa orang pintar meminta doa dan meniupkan doa tersebut ke air minum yang akan diminumkan kepada Hartati. Mereka juga menggunakan cara lain misalnya membungkus beberapa rambut Hartati dan Mahmud yang rontok diikat menyatu dan dibungkus dengan kain putih. Entah karena usaha-usaha tersebut ataukah Hartati memang sudah capek dan menerima takdir, hanya Hartati yang tahu.

Hanya saja sebagaimana pengakuan dari Mahmud, bahwa anak-anak yang dilahirkan di tahun-tahun awal pernikahan mereka memang tidak rukun satu sama lain. Di kalangan keluarga, kasus Hartati dan Mahmud ini selalu menjadi pengingat untuk tidak memaksakan pernikahan kepada anak-anak mereka.

#### **d. Kesamaran batas personal, publik, dan domestik<sup>91</sup>**

Kasus berikut menggambarkan adanya unsur “keterpaksaan” dalam pernikahan. Kalau bisa kita namai pernikahan sungsang, yakni pernikahan yang terjadi dalam kondisi terdesak dan melalui proses yang ganjil (kurang umum). Adalah Fatimah dan Rahman yang menjalani pernikahan model ini. Fatimah seorang guru di sebuah madrasah di Kota Bima “terpaksa” menikah dengan Rahman pemuda yang baru dikenalnya hanya beberapa hari. Awalnya Rahman datang dari Sulawesi tempat rantauannya dengan niat ingin menikahi gadis pilihannya di kampung. Sesampainya di kampung dia mendapati sang gadis

---

<sup>91</sup>Kasus ini dihipun dari wawancara tanggal 10 Agustus dan 9 September 2018.

ternyata sudah menikah dengan orang lain tanpa sepengetahuannya. Niatnya pulang kampung untuk menikah membuatnya gamang dengan kenyataan ini. Di tengah kegamangan itulah ia bertemu Fatimah dalam pertemuan yang bukan tempatnya untuk menuju pernikahan, yaitu pertemuan dalam sebuah *benhur* (cidomo) di mana mereka sama-sama menjadi penunpangnya. Saat itu dan di situlah Rahman mengungkapkan keinginannya untuk menikah, dan ia langsung menembak ke Fatimah. Tidak bertepuk sebelah tangan, Rahman mendapatkan respon yang cukup menjanjikan dari Fatimah. Rahman pun secara sepihak lantas merencanakan prosesi *waa rai* (bawa lari) Fatimah ke tempat kerabatnya di Kota Bima. Peristiwa *waa rai* ini dimaknai secara ambigu, awalnya Fatimah menyangka hanya bertamu biasa untuk memulai proses *pata angi* (perkenalan), tetapi oleh pihak Rahman dimaknai sebagai *wa'a angi* (sepakat untuk lari). Fatimah memberitahu suasana yang dialaminya kepada keluarganya, dan keluarganya pun terbelah pendapat mengenai hal ini. Ada yang menafsirkan bahwa Fatimah telah menjalani proses *wa'a angi*, dan itu artinya ia telah melakukan proses awal untuk menikah. Sebagian keluarga menyatakan bukan, dan Fatimah harus kembali dulu ke rumah untuk memulai proses pernikahan yang baik menurut norma masyarakat. Adapun Fatimah sendiri belum mau secepat ini menikah, tetapi desakan pendapat yang menilai peristiwa ini sebagai *waa angi* sangat kuat. Salah seorang paman Fatimah bahkan sempat mengingatkan kembali petuah dari ulama di kampung (tidak lain ayah Fatimah sendiri) bahwa seorang perempuan atau laki-laki kalau sudah menjalani proses adat *wa'a angi* maka tidak boleh lama-lama menunggu proses negosiasi sebagaimana dalam kondisi normal. Karena “fatwa” maka mau tidak mau Fatimah dan keluarga menerima kesimpulan untuk menikahkannya dengan Rahman. Barulah setelah itu dilakukan pembicaraan selanjutnya tentang mahar dan prosesi pernikahan. Tidak memerlukan waktu sampe satu minggu maka prosesi aqad dan walimah sederhana pun digelar.

## **H. Makna Sosiologis dan Dimensi Kultural Ijbar pada Masyarakat Muslim Bima**

### **1. Makna Sosiologis**

Aplikasi dan konsekuensi dari konsep fiqh tentang Ijbar tidak bisa ditemukan pada aturan-aturan normatif atau pendapat masyarakat di permukaan saja tetapi secara mendalam harus dilihat melalui teropong etnografi yaitu dari praktek kehidupan, cerita, persepsi, pengalaman, alasan masyarakat yang mempraktekkannya. Tak ayal, kesemua itu hanya bisa diperoleh jika peneliti melakukan observasi intensif dan wawancara mendalam dan berkali-kali dengan masyarakat lokal sebagai pelaku dan subyek sebuah praktek hukum keluarga. Dalam melakukan observasi dan interview tersebut juga harus memperhatikan suara perempuan karena hak ijbar sangat terkait dengan kehidupan perempuan yang juga merupakan pelaku utama di dalam lembaga pernikahan.

#### **a. Dependensi aktor dalam praktik sosial**

Penelitian ini menemukan makna ijbar yang menarik dari masyarakat Muslim Bima. Secara konsep masyarakat Bima mengakui adanya hak ijbar, atau otoritas memaksakan calon suami bagi anak dan cucu perempuan yang masih gadis (bukan janda) oleh ayah dan kakek. Tetapi dalam pelaksanaannya, hak ijbar ini jauh dari kata pemaksaan dan bukan hanya otoritas ayah dan kakek, baik sebagai pengambil keputusan maupun pihak yang mengkomunikasikan kepada anak.

Hak ijbar yang melekat dengan posisi kodrati sebagai wali nasab (hubungan darah) diterapkan dengan berbagai cara. Ada negosiasi di dalamnya yang di maknai secara kreatif, untuk menjembatani hak dasar sebagai orangtua terhadap sang anak, termasuk hak menikahkan. Cara kreatif itu antara lain diwujudkan dalam bentuk memberi kebebasan kepada sang anak untuk menentukan nasib jodohnya sendiri. Pada titik tertentu, ketika kepentingan kedua belah pihak berlainan atau bertentangan, kebuntuan mendapatkan saluran untuk pemecahan, awalnya dengan negosiasi yang tingkat kealotannya beragam antara satu kasus dengan kasus lainnya. Jika tidak ada titik temu, maka hak syar'i orangtua akan berbenturan dengan agensi sang anak. Lantas siapa yang dimenangkan? Kedua belah pihak akan menemukan cara masing-masing untuk memenangkan, tetapi dengan jalan yang saling meniadakan. Misalnya, secara verbal, orangtua yang



melekat di dalam dirinya hak ijbar, berkata kepada anaknya dengan kata atau kalimat bertuah, seperti: “*Ka bahagia wau dou matua ampo rahi*” (Bahagiakan dulu orangtua baru suami); atau “*Aipu toi waumu doa banahu nggomi ndi manika lao sia aka*” (sejak kecilmu kami sudah mendoakan kamu menikah dengan si fulan/fulanah). Kata-kata seperti ini menyihir sang anak untuk berpikir keras mendamaikan hati dan kemauannya. Dari sinilah awal negosiasi itu dilakukan. Tak jarang, negosiasi itu berakhir dengan kompromi. Sebagai kompensasinya maka muncullah praktik pernikahan “*Kana’e ro Kanggari*”, yaitu mengadakan acara pernikahan secara besar-besaran dan meriah. Praktik terakhir ini adalah kebalikan dari pernikahan yang berakhir dengan kegagalan negosiasi di mana pihak anak memaksakan kehendaknya tanpa mempertimbangkan keinginan dan kepentingan orangtua dan keluarga besar. Pihak yang kedua ini akan cenderung menarik diri dari keterlibatan dalam ajang perkawinan, sehingga yang terjadi adalah praktik perkawinan “*Rawi Nika Toi*” (praktik nikah skala kecil) bahkan cenderung diam-diam.

Pemaknaan ijbar ini mengalami perubahan sejalan dengan waktu dan tergantung status sosial sebuah keluarga. Ijbar pada masa lalu lebih bermakna perjodohan bukan pemaksaan. Perjodohan pada saat itu tidak dianggap sebagai pemaksaan karena memang kondisi kehidupan sosial dimana segregasi sosial antar jenis kelamin sangat ketat. Bagi anak-anak otoritas orang tua juga menyentuh wilayah kehidupan pribadi mereka dan itu dipandang sebagai sebuah tanggungjawab. Sedangkan bagi orang tua, menjodohkan dengan orang yang tepat adalah cara untuk memastikan kebahagiaan dan cerahnya masa depan anaknya.

Pada zaman dahulu sebelum tahun 1980-an, perjodohan sangat umum dilakukan. Akan tetapi para informan sebagai pelaku periode itu tidak menyetujui kalau perjodohan ini diidentikkan dengan pemaksaan dan hanya otoritas sang bapak. Pertama, karena dalam budaya Bima, ada istilah *ngge’e nuru* di mana calon pengantin laki-laki harus tinggal di rumah calon mertua sekitar tiga bulan untuk membantu baik untuk pekerjaan di sawah maupun di rumah. Dalam periode ini, calon pengantin tersebut juga diselidiki kebiasaan dan kepribadiannya. Seluruh anggota keluarga bisa melihat dan mengawasi dan lalu memberikan pendapat

untuk dilanjutkan atau tidak rencana pernikahan itu. Walaupun antara calon laki-laki dan calon perempuan tidak boleh berdua-duaan, mereka bisa saling menyelidiki karakter dan kebiasaan masing-masing. Kedua, *londo iha* menjadi alternatif terakhir bagi perempuan atau laki-laki untuk melawan jika anak tidak menerima perjodohan dari orang tua. Dua tradisi inilah yang menjadi pengendali bagi orang tua terlebih ayah untuk bertindak sebagai satu-satunya penentu atau memaksakan kehendak kepada anak-anaknya.

Dengan berlalunya waktu, trend perjodohanpun semakin berkurang baik secara alamiah maupun pengaruh lebih terbukanya sosialisasi antara laki-laki dan perempuan. Perjodohan yang dianggap bukan pemaksaan pada masa lalu sekarang diidentikkan atau lebih dekat dengan pemaksaan. Perjodohan ketika tidak disetujui oleh anak yang sudah mulai bisa berpendapat dan memiliki alternatif pasangan lain menjelma menjadi *nika paksa*, dan nikah jenis ini terkategori sebagai *nika iha*. Sementara itu tradisi *ngge'e nuru* seperti yang dijelaskan di atas tidak lagi menjadi praktek budaya yang lumrah. Oleh karenanya tidak banyak waktu juga bagi orang tua untuk mengamati dan memastikan kecocokan anak perempuannya dengan calon pilihan mereka. Perjodohanpun makin jarang terjadi. Akan tetapi prinsip bahwa pernikahan memerlukan *two-sided agreement*, persetujuan kedua belah pihak, calon pengantin laki-laki dan perempuan maupun *hearing every-one's voice*, mendengarkan suara anak dan orang tua tetap berlaku. Pada saat inilah lalu konsep *ijbar* itu tidak lagi bermakna perjodohan tetapi lebih pada “mediasi kepentingan orang tua dan anak” dan “menyepakati kecocokan” sebagai ekspresi dari konsep *kasabua nggahi* (menyatukan persepsi dan pendapat) dan *kasama weki* (bersama-sama memutuskan).

Dikalangan keluarga tokoh agama, perjodohan sangat lumrah. Dari sisi anak yang dijodohkan mereka mengakui bahwa “jangan kami sebagai anaknya, orang lainpun di kampung mengikuti titah ayah kami, demikian pula keluarga besar”(Nurjannah, 60 tahun).<sup>92</sup> Maka bagi mereka, mengikuti perjodohan ini adalah cara mentatai orang tua dan mendukung otoritas dan kharisma orang tua mereka yang merupakan tokoh panutan. Bagi orang tua, perjodohan itu bukan

---

<sup>92</sup>Wawancara Nurjannah (60), tanggal 23 Mei 2018.

semata-mata mengaplikasikan hak ijbar tetapi mengarahkan pilihan anak dan memberikan pandangan yang terbaik sebagai orang yang berpengalaman dan mencintai anaknya. “Memilihkan jodoh anak tidak boleh sembarangan, harus dipertimbangkan juga dari berbagai sisi, terutama apakah calon tersebut menjalankan kewajiban sebagai muslim dan pintar bekerja” (Ismail Siraj, 79 tahun).<sup>93</sup>

Konsep di atas menarik ditelisik lebih jauh baik konteks budaya dan kaitannya dengan pemaknaan pernikahan di kalangan muslim Bima dan implikasi dari pemaknaan ijbar tersebut baik dari sisi siapa yang melakukan maupun siapa yang menjadi sasaran bagi aplikasi ijbar ini.

#### **b. Relasi aktor dalam jalinan faktor sosial**

Ijbar yang awalnya secara bahasa mengandung arti pemaksaan yang bernada maskulin dan diperankan oleh laki-laki diartikan dalam makna lokal lebih halus dan melibatkan banyak pihak. Tidak hanya wali yang berjenis kelamin laki-laki tetapi juga ibu, kakak, bahkan bibi dan paman. Menarik juga ketika terjadi pernikahan orang tua, anak-anak diberi kesempatan untuk ikut mengatakan sesuatu terhadap pilihan maupun proses pernikahan. Dalam masyarakat Bima, pernikahan kedua baik karena perceraian maupun pasangan meninggal, lumrah dilakukan oleh orang tua laki-laki (ayah). Ibu banyak yang memilih tetap sendiri. Pernikahan kedua ini biasanya melibatkan anak-anak juga atas nama “memediasi kepentingan” sebagaimana dijelaskan di atas. Beberapa kasus yang akan diceritakan di bawah ini akan memperjelas arti dari ijbar ini.

Penelitian ini menemukan pola yang beragam. Dari data yang sangat banyak baik hasil interview maupun observasi, pelaksanaan ijbar memang ada dan masih terus exis sampai sekarang baik di daerah perkotaan, semi-urban, maupun pedesaan. Tetapi pelaksanaan tersebut tidak seperti yang tercantum dalam aturan fiqh. Ada tiga aspek yang sangat berbeda dan dapat dikategorisasi menjadi faktor *who* atau siapa yang berperan, faktor *whom*, siapa yang dipengaruhi atau dipaksa, dan faktor *why*, alasan dilakukannya ijbar maupun diterimanya hak ijbar oleh para pihak yang terlibat. Perlu juga dijelaskan di sini bahwa aplikasi ijbar itu ada yang

---

<sup>93</sup>Wawancara Ismail Siraj (79), tanggal 24 Mei 2018.

berhasil, gagal, maupun memediasi keinginan kedua belah pihak atau *win-win solution*.

Secara singkat, *law in action* terkait masalah faktor ‘paksa’ dalam pernikahan pada masyarakat Muslim Bima memperluas makna “ijbar” dalam *law in text*. Perluasan di sini bisa berbentuk modifikasi maupun penambahan serta pertentangan dengan aturan tertulis sebagaimana yang dapat ditemukan dalam *text fiqh*. Dengan memakai analisis yang disebutkan oleh Bowen, perluasan makna ini memiliki ‘dalil’ tersendiri baik alasan sosiologis dan personal yang ia sebut dengan “focusing inward” juga atas dasar agama yang direinterpretasi ulang berdasarkan *world of view*, kepentingan dan bisa jadi kebutuhan masyarakat Bima. Untuk lebih jelasnya perluasan makna di sini mencakup tiga faktor yang tersebut di bawah ini. Kasus-kasus sebagaimana yang akan dijelaskan berikutnya akan memberikan deskripsi yang lebih kaya akan faktor-faktor yang di maksud.

*Faktor who (Siapa dan Apa)*. Dalam pelaksanaannya, faktor pemaksa terjadinya pernikahan bisa diperankan oleh aktor yang beragam. Bahkan oleh kondisi dan situasi di mana pelaku utama dari pemaksaan itu tidak bisa teridentifikasi dengan jelas. Tidak hanya ayah dan kakek, tetapi juga, ibu, nenek, bibi, kakak, bahkan antar pasangan sendiri.

*Faktor Whom*. Demikian pula dengan ‘korban’ yang menjadi target dari ‘paksa’ ini. Tidak hanya terfokus pada perempuan atau calon istri, bisa juga calon suami, bisa kedua-duanya, bahkan terhadap pernikahan orang tua oleh anak-anak mereka.

*Faktor Why*. Dalam masalah ijbar berdasarkan *fiqh*, alasan dilakukannya terhadap anak perempuan karena dikhawatirkan anak perempuan tidak mendapatkan pasangan yang sekuat. Hal ini terkait dengan cara pandang masyarakat yang masih bias terhadap kemerdekaan dan kebebasan serta keterampilan perempuan yang merupakan konsekuensi dari terbatasnya mobilitas perempuan. Praktek pemilihan jodoh pada pernikahan pada masyarakat Bima menunjukkan rupa-rupa alasan yang menarik. Dan karena pelaku maupun target dari ‘paksa’ ini bervariasi maka berbagai pertimbangan baik teologis maupun

sosiologis pun muncul. Alasan-alasan tersebut bisa berada pada satu kasus dan masing-masing tidak berdiri sendiri.

## **2. Dimensi Kultural (*Cultural Studies*)**

Kasus-kasus yang dikemukakan pada bagian-bagian terdahulu selalu memperlihatkan unsur “pemaksaan” dalam perkawinan, dan itu berlaku secara universal dalam semua masyarakat atau budaya dengan tingkat dan variannya masing-masing. Dalam masyarakat Bima, praktik pernikahan dengan segala situasi dan proses yang mengitarinya, menggambarkan aspek-aspek kebudayaan yang lebih luas. Itulah dalam studi kebudayaan (*cultural studies*) dikenal sebagai praktik signifikasi, yaitu segala sesuatu yang berupa tanda (simbol, bahasa, perkakas, atau proses) yang dapat ditandai sebagai punya nilai (berupa makna, kepentingan, ideologi). Tanda dan nilai signifikansi itu dapat dikoversi menjadi identitas, modal, alat untuk menyatakan atau menegaskan suatu posisi dalam relasi dengan aktor atau struktur di mana mereka berada. Berikut diuraikan beberapa konsep kunci dalam *cultural studies* yang dapat menjadi dimensi dalam praktik perkawinan dan implementasi ijbar di dalamnya.

## **3. Suara kaum subaltern (anak perempuan)**

Kaum subaltern, menurut Spivak, adalah kaum kecil yang menempati kelas sosial bawah yang dalam relasi sosial-politiknya dalam suatu struktur mengalami kondisi marginal dan subordinasi.<sup>94</sup> Di dalam situasi relasional yang timpang itu kaum subaltern tidak memiliki bahasa, tanda, alat untuk berbicara yang dapat mengubah relasi kuasa yang melilit mereka menjadi relasi kesetaraan. Ketiadaan bahasa atau situasi tanpa pendengar (audiens) itu lalu dikonversi menjadi praktik ketidakpatuhan (*disobedience*) atau perlawanan. James Scott menggambarkan senjata kaum lemah itu adalah “hidden transcript”, semacam sistem komunikasi simbolik yang samar.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup>Chandra, Uday, “Rethinking Subaltern Resistance,” dalam *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 45, 2015, 563-573.

<sup>95</sup> Scott, J., Scott, James C. *Domination and the Art of Resistance*. (New Haven - London: Yale University Press, 1990).

Dalam masyarakat di maskulin atau paternalistik, anak perempuan (anak pada umumnya) adalah kelompok yang dependen, menggantungkan segala hajatnya kepada orang tua. Dalam banyak hal, masyarakat Bima menganut karakter demikian, yang juga melahirkan kelompok-kelompok subaltern yang tidak bisa berbicara. Oleh karena itu, jenis bicara kaum perempuan dengan komunikasi simbolik diterapkan dalam urusan pernikahan oleh anak perempuan. Dalam menyikapi hak ijab yang diterapkan oleh orangtua/wali, anak perempuan Bima yang akan menikah akan mengambil langkah-langkah damai dengan orangtua atau keluarga besarnya. Dalam keadaan normal dia akan menunggu kata-kata atau titah orangtua, jika bersesuaian dengan kehendak hatinya, maka proses pernikahan akan berjalan dengan mulus. Tetapi dalam keadaan di mana terdapat perbedaan pilihan di antara kedua pihak, gadis Bima yang akan menikah akan memberi kesempatan kepada orangtuanya untuk memberi pertimbangan lebih dulu. Jika pandangan-pandangan bertolak belakang dan tidak menemui kata sepakat, maka saat itulah “hidden transkript” itu berbicara.

Praktik *Londo Iha* (lari dari rumah untuk pergi menikah dengan laki-laki pilihan) adalah contoh paling baik dari penggunaan “senjata orang lemah”. Jika senjata ini sudah menyalak, maka tidak ada pilihan lain bagi orangtua, keluarga besar, atau orang-orang selain sang gadis kecuali menyerah dan sesegara mungkin menyelesaikan urusan pernikahan. Daya “rusak” strukturnya dapat dilihat dari pemenggalan prosesi budaya yang berbelit-belit, panjang, dan karenanya seringkali mahal. Selain itu, praktik *Londo Iha* ini pada akhirnya membentuk karakter adat ala kelompok kecil, yang bercitra sederhana dan murah. Secara sederhana, praktik ini melahirkan rumusan “woman has the power to make and break a society,” perempuan bisa membentuk atau meruntuhkan kebiasaan, budaya, dan struktur dalam masyarakat.

#### **4. Situasi hegemonik yang memaksa penerimaan dan resistensi**

Pihak-pihak yang terlibat dalam relasi perkawinan, terutama anak dan orangtua, pada dasarnya sama-sama mengalami situasi hegemonik yang memaksa mereka memberi persetujuan dan menjalani rangkaian adat pernikahan yang sudah disediakan oleh pranata budaya. Ikatan sistem kekerabatan dan

komunalisme seringkali membelenggu munculnya agensi dalam diri subjek, apalagi subjek subordinat seperti perempuan. Sistem sosial seperti ini seringkali melahirkan situasi hegemonik, yaitu potensi untuk mengarahkan pilihan-pilihan dalam proses pernikahan sesuai dengan kehendak adat atau budaya. Kasus penerimaan pura-pura yang menghasilkan pernikahan semalam sebagaimana dialami oleh Munira dan Ahmad dalam paparan di bagian terdahulu, adalah bukti agensi sang anak terbelenggu oleh kebersamaan atau oleh jargon “demi membahagiakan keluarga besar”. Sang anak perempuan, terutama, pihak yang ikatan belenggunya paling kuat, karena tuntutan adat kepada mereka lebih banyak, juga tuntutan keluarga kepada mereka sebagai penjaga marwah keluarga.

Pada sisi lain, orangtua juga seringkali dihadapkan pada situasi hegemonik yang memaksa mereka menyetujui pandangan dan pilihan sang anak dalam proses pernikahan. Bagi orangtua dengan karakter yang demokratis, penerimaan kehendak sang anak bukanlah hal yang memberatkan, tetapi bagi orangtua dengan karakter otoriter lain halnya. Untuk yang terakhir ini situasi pemaksanya adalah jargon nama baik, nama besar, marwah keluarga, sehingga cenderung menghindari situasi konflik dari penolakan sang anak. Penghindaran situasi konflik ini dilakukan secara absolut, yaitu menerima begitu saja sambil menarik diri dari proses pernikahan, atau secara berlindung dalam sebuah proses “negosiasi semu” (*quasi negotiation*). Negosiasi semu adalah proses yang memberi kesempatan kepada sang anak untuk berpikir, tetapi situasi berpikirnya sudah dikondisikan. Sebagai contoh, menarik ditarik kembali sisi hegemonik dari cerita pernikahan Ibrahim dan Sarah dalam kasus terdahulu. Sisi ini adalah pengaruh posisi status sosial dan marwah keluarga besar yang mampu menggiring anak-anak yang akan menikah beserta pandangan masing-masing keluarga untuk terpaksa melakukan mobilisasi untuk menyatukan kedua putra-putri mereka. Hal ini melumpuhkan agensi yang dimiliki oleh kedua orang calon pengantin untuk berjalan di atas pilihan mereka masing-masing.

Bentuk-bentuk resistensi (penolakan) bervariasi dari kasus yang satu ke kasus yang lain. Ada yang mengekspresikan dengan mengembalikan semua yang sudah diberikan, atau membiarkan pengantin laki-laki atau perempuan duduk

sendiri di pelaminan. Bahkan yang dramatis adalah menyetujui pernikahan tetapi di tengah atau selesai acara melarikan diri dengan pasangan pilihan.

Negosiasi dan akomodasi kepentingan dari para pihak untuk menyatukan perbedaan atau menemukan kata yang sama dari pandangan dan kepentingan yang berseberangan selalu menjadi sebuah seni dalam masyarakat dengan kode kultural yang kental seperti masyarakat Bima. Negosiasi itu berbeda-beda bobotnya, terlihat dari cara merayakan pernikahan atau walimatul arsy. Jika perhelatan resepsinya tampak besar dan meriah, itu berarti bobot persetujuan keluarga besar pasti tinggi, dan sebaliknya.



## BAB V

### KESIMPULAN

#### A. Kesimpulan

Dari uraian/paparan data dan analisis pada bab sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Tradisi memilih pasangan hidup bagi masyarakat Muslim Bimatidak terutama berdasarkan kemauan sendiri atau karena adanya agensi. Ada *collective solidarity* yang terutama terbentuk dari *matrifocal solidarity* (solidaritas yang terbentuk dari jalur perempuan). Tentu saja dalam porsi yang berbeda-beda. Hal ini misalnya terlihat dari kategori pernikahan yang dianut oleh masyarakat Bima yaitu *nika iha* dan *nika taho*. Jenis pertama mensyaratkan proses yang melibatkan semua pihak baik orang tua maupun anak. Proses tersebut diawali dengan *taho angi* (pengenalan), lalu *ne'e angi* (pacaran) kemudian *sodi angi* (pertunangan). Setelah semua dilalui maka pernikahan dianggap sebagai *nika taho*. Sebaliknya jika tidak maka dikategorikan sebagai *nika iha*. *Angi* ini sendiri merupakan konsep kultural yang bermakna “saling” atau dalam bahasa fiqhnya “mubadalah”
2. Wali (ayah dan kakek) secara formal merupakan pihak yang mengakadkan anak dalam proses ijab qabul (*'donggo ana*). Tetapi sebagai wali yang diberi hak ijbar oleh fiqh, mereka tidak pernah memiliki keputusan mandiri tanpa intervensi dari pihak lain dalam menentukan perjodohan anaknya. Bahkan mereka juga bisa menjadi target yang di'paksa' oleh orang lain. Dalam beberapa kasus, hak mereka dalam hal ijbar malah sangat peripherial di dominasi oleh istri mereka (ibu dan nenek) atau oleh pihak-pihak lain. Ada dua tradisi budaya yang memungkinkan hal ini terjadi: Pertama, *ngge'e nuru* (calon pengantin laki-laki ikut tinggal di rumah calon pengantin perempuan sebelum menikah untuk diselidiki kepribadian dan praktik agamanya). Kedua, *londo iha* (kawin lari yang dilakukan oleh anak-anak ketika persetujuan orang tua tidak di dapatkan atau sebagai resistensi dari jodoh pilihan orang tua).

Tradisi pertama sudah jarang dilakukan tetapi nilai kultural yang menempatkan pilihan sebagai kesepakatan bersama pihak yang terlibat (*kasama nggahi*) masih dipertahankan. Ketika *kasama nggahi* ini gagal dicapai maka *londo iha* menjadi pilihan yang ditempuh. Dengan kata lain, *londo iha* adalah upaya resistensi terhadap pemaksaan (*ijbar*) kehendak oleh orang tua

3. Secara sosiologis, nilai-nilai dan konteks budaya yang mendasari tradisi pernikahan sebagai proyek *kasama nggahi* dan mendengarkan pendapat berbagai pihak adalah pandangan bahwa nikah adalah bukan semata peristiwa individu tetapi juga hajat keluarga dan pesta bagi masyarakat luas. Pandangan tersebut didasarkan pada nilai komunalitas masyarakat Bima serta kesalingtergantungan (*reciprocity*) anak terhadap orang tua serta pribadi terhadap masyarakat yang mendominasi seluruh proses kehidupan masyarakat Bima. Sementara itu, dalam kacamata *cultural studies*, praktik pernikahan dalam kasus-kasus yang ditampilkan mengandung representasi persoalan kebudayaan yang memuat praktik hegemoni, kontra-hegemoni, resistensi, dan negosiasi kepentingan. Karena itu, dapat dikatakan bahwa tradisi perkawinan masyarakat Muslim Bima merupakan praktik signifikasi, dalam pengertian memuat perangkat kebudayaan yang berpotensi meruntuhkan struktur lama dan membangun struktur baru dalam relasi dan postur sosial-budaya masyarakat. Struktur baru dimaksud adalah agensi yang memungkinkan perempuan punya kekuatan untuk membangun atau meruntuhkan suatu struktur dalam masyarakat.

## **B. Implikasi Teoritik**

Secara teoritis, penelitian ini menawarkan tiga hal utama: Pertama, memperkaya kajian hukum Islam Nusantara dengan memfokuskan pada praktek hukum keluarga Islam pada masyarakat Indonesia yang berasal dari suku kecil seperti uslim Bima. Kedua, memberikan sumbangsih bagi cara pandang terhadap hukum Islam yang multivocal yang mempertimbangkan konteks ruang dan waktu. Ketiga, menjelaskan konsep hak *ijbar* sebagai sesuatu yang dapat berbeda dan

bergerak secara dinamis dari law in text kepada law in actions. Dengan cara pandang ini, hak ijbar didudukan sebagai aturan yang berjalankelinda dengan berbagai aspek kelokalan, misalnya sistem kekerabatan, posisi perempuan, dan nilai budaya terkait perkawinan.

### **C. Saran**

Kajian mengenai praktik budaya dalam masyarakat Muslim di Indonesia timur seperti di Bima pada dasarnya menarik dengan penerapan berbagai pendekatan. Hanya saja pendekatan sosiologi dan cultural studies yang semula dihajatkan sebagai sebuah pendekatan interdisipliner jelas memiliki bias-bias tertentu. Hal ini karena baik sosiologi maupun cultural studieas sudah berkembang sedemikian rupa sampai pada level lintas batas di antara keduanya. Artinya, dalam konsep-konsep cultural studies, misalnya, terintegrasi juga di dalamnya isu-isu sosiologis. Karena itu, ke depan kajian interdisipliner seperti ini perlu mendapatkan perhatian yang lebih jeli lagi mengenai tumpang tindih konseptual itu. Di satu sisi menjadi baik karena saling mempertajam, tapi sisi lain akan mendatangkan ambigu pemahaman, juga bias. Karena itu, saran yang konstruktif perlu diberikan sebelum hasil penelitian ini dipublikasikan secara luas dalam bentuk buku atau jurnal.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abubakar, "Kawin Paksa: Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh" dalam *al Ihkam, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial*, 2010;5 (1): 81-98.  
<http://ejournal.stainpamekasan.ac.id/index.php/alihkam/article/view/283/274>.
- Ahearn, L. M., *Living Language: An Introduction to Linguistic Anthropology*, first edition. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell Publishing, 2012.
- Ali, K. (2010a). *Sexual ethics and Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ali, K. (2010b). *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ali, 2010.
- Alexander, J. (1987). *Trade, traders, and trading in rural Java*. Singapore: Oxford University Press. h. 20-21.
- Atkinson, J.M. (1982). Anthropology review essay. *Signs*, 8(2), 236-258.
- Barker, Chris, *Cultural Studies Teori & Praktik*, Terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Bennett, L. (2005). *Women, Islam and modernity: Single women, sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia* (ASAA women in Asia series). New York: Routledge Curzon.
- Bowen, John. R., *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge: University Press, 2003.
- Bowen, John. R., *A New Anthropology of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Brewer, J. D. (1979). *Agricultural knowledge and cultural practice in two Indonesian villages*. Unpublished PhD dissertation. Department of Anthropology. University of Chicago, Los Angeles
- Carroll, B. A., *Women Take Action!: Women's Direct Action and Social Change*. Women's Studies International Forum, 1989.
- Chabot, H. T. (1967). Bontorama: A village of Goa, South Sulawesi. In Koentjaraningrat (Ed.), *Villages in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press h. 203.
- Chambert-Loir, H. (1985). *Cerita asal bangsa jin dan segala dewa-dewa*. Ecole Francaise d'Extreme-orient. Bandung: Angkasa.
- Chandra, Uday, "Rethinking Subaltern Resistance," dalam *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 45, 2015, 563-573..

- Creswell, J. W., *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (3rd ed.). Singapore: Sage., 2007.
- , *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed-methods Approaches* (2nd ed.). California: Sage, 2009.
- Eduards, M. L., *Women's Agency and Collective action*. Women's Studies International Forum, 1994.
- Errington, S. (1990). Recasting sex, gender and power: A theoretical and regional overview. In J. M. Atkinson & S. Errington (Eds), *Power and difference: Gender in island Southeast Asia*. Stanford, CA: Stanford University Press. h. 5.
- Fox, J.J. (2006). Austronesian societies and their transformations. In P. Bellwood, J.J. Fox, & D. Tryon (Eds.), *The Austronesians: Historical and comparative perspective* (pp. 229-244). Canberra, ACT: The Australian National University Press. h. 231.
- Fox, J. J. (2008). Insalling the outsider inside. *Indonesia and the Malay World*, 36(105), 201-218.
- Fox, R. (1967). *Kinship and marriage: An anthropological perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Geertz, C. (1973). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In C. Geertz, *The interpretation of cultures: Selected essays* (pp. 3-30). New York: Basic Booksh. 4-20.
- Geertz, H. (1961). *The Javanese family*. New York: The Free Press of Glencoe, Inc. h. 46-57.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Hammersley, M, "Ethnography: problems and prospects," dalam *Ethnography and Education*, 2006.
- Hamidah, Tutik, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Hall, Stuart, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity" dalam D. Morley dan D.K. Chen (eds), *Stuart Hall*. London: Routledge, 1996.
- Haq, Husnul "Reformulasi Hak Ijbar Fiqh dalam Tantangan Isu Gender Kontemporer" *Palastren*, 2015;8 (1): 197-224..
- <http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Palastren/article/view/941/875>
- Harris, M. (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350..
- Hasyim, Syafiq, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.

- Hidayat, Taufiq, "Rekonstruksi Konsep Ijbar" *De Jure: Jurnal Hukum dan Syariah* 2009;1(1): 11-22 <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/syariah/article/view/321>.
- Hitchcock, M., *Islam and Identity in Eastern Indonesia* (Hull: The University of Hull Press, 1996).
- Hull, T. H., & Jones, G. W. (1994). Demographic perspectives. In H. Hill (Ed.), *Indonesia's New Order: The dynamics of socio-economic transformation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jones, G. W. (1994). *Marriage and divorce in Muslim South East Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Just, P. (1986). *Dou Donggo social organization: Ideology, structure, and action in an Indonesian society*. PhD Thesis, University of Pennsylvania, Pennsylvania.
- Just, P., *Dou Donggo Justice: Conflict and Morality in an Indonesian Society* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001).
- Kerber, Linda K dan Jane Sherron de Hart, *Women's America: Refocusing the Past*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Lamphere, L. (1973). Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds). *Woman, Culture, and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press h. 98.
- Mahsun, "Wali Mujbir dalam Pusaran Pemikiran KH. MA Sahal Mahfud" dalam *Al Mabsut, Jurnal Islam dan Studi Sosial* 2014; 8(1):9-44 <http://ejournal.iaingawi.ac.id/index.php/almabsut/article/view/1>.
- Mair, L. (1971). *Marriage*. Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- Malhotra, A. (1991). Gender and changing generational relations: Spouse choice in Indonesia. *Demography*, 28(4), 549-570.
- Rahman, Fachrir., & Nurmukminah. (2011). *Nika Mbojo antara Islam dan tradisi*. Mataram: Alam Tara Learning Institute.
- Rasyid, Ahmad, "Pemikiran Ibnu Qayyim Al Jauziyyah tentang Wali Mujbir dalam Pernikahan (perspektif Hak Asasi Anak)" *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, 2017;12(2):126-143 <http://e-journal.iain-palangkaraya.ac.id/index.php/jsam/article/view/465>.
- Ortner, S. B. (2006) *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press.

- Prager, M. "Abandoning the 'Garden' of Magic: Islamic Modernism and Contested Spirit Assertion in Bima" dalam *Indonesia and the Malay World* Vol.38 No. 110 March 2010, h. 9-25.
- Sa'dan, Masthuriyah, "Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM" di Jurnal *Musawa* 2015; 14 (2), 143-155.
- Scott, James C. *Domination and the Art of Resistance*. (New Haven - London: Yale University Press, 1990).
- Sila, Adlin, "In Pursuit of Promoting Moderate Indonesian Islam to the World: Understanding the Diversity of Islamic Practices in Bima, Sumbawa Island, *Advance in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR), Volume 129*, Third International Conference on Social and Political Sciences (ICSPPS) 2017.
- , *Being Muslim in Bima of Sumbawa, Indonesia: Practice, Politics and Cultural Diversity*. Unpublished PhD Thesis, Department of Anthropology, School of Culture History and Language (SCHL), College of Asia and the Pacific (CAP), Australian National University, Canberra, 2014.
- al Syarbini, Muhammad, *Al Iqna'* Surabaya: Dar al Ihya al Kutub, tth vol ii hal. 168.
- Scott, J., Scott, James C. *Domination and the Art of Resistance*. (New Haven - London: Yale University Press, 1990).
- Smith-Hefner, N. J. (2005). The new Muslim romance: Changing pattern of courtship and marriage among educated Javanese youth. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3), 441-459.
- Stones, R., "Structuration theory". In G. Ritzer (Ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. London: Blackwell Publishing, 2007.
- Sullivan, N. (1994). *Masters and managers: A study of gender relations in urban Java*. Sydney: Allen & Unwin
- Tanner, N. (1974). Matrilocality in Indonesia and Africa and among black Americans. In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds), *Women, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press.
- Wardatun, A., et al. (2010). *Jejak jender*. Mataram: PSW IAIN Mataram
- Wolcott, H. F, *Writing up Qualitative Research*. Newbury Park, CA: Sage, 1990. Juga lihat Wolcott, H. F, *Ethnography: A Way of Seeing*. Walnut Creek, CA: Altamira, 2008.
- Zuhdi, M. Harfin, *Praktik Merariq: Wajah Sosial Masyarakat Sasak*, IAIN Mataram: Leppim, 2012.

